

NUOVO
GIORNALE DI FILOSOFIA
DELLA RELIGIONE

Vol. N. 4/2024 Nuova Serie

Il pensiero filosofico-religioso italiano
del Novecento

a cura di Omar Brino e Claudio Belloni

Scientific Editor: Pierfrancesco Stagi

ADVISORY AND EDITORIAL BOARD

Olivier Abel (Université de Montpellier), Andrea Aguti (Università di Urbino), Luigi Alici (Università di Macerata), Angela Ales Bello (Pontificia Università Lateranense), Ilario Bertoletti (Università Cattolica - Brescia), Rémi Brague (Università Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Massimo Borghesi (Università di Perugia), Francesco Botturi (Università Cattolica - Milano), Luigino Bruni (Università di Roma LUMSA), Marco Cangiotti (Università di Urbino), Carla Canullo (Università di Macerata), Annalisa Caputo (Università di Bari), Emmanuel Cattin (Université Paris-Sorbonne), Roberto Celada Ballanti (Università di Genova), Virgilio Cesarone (Università di Chieti-Pescara), Claudio Ciano (Università del Piemonte Orientale), Francesco Paolo Ciglia (Università di Chieti-Pescara), Piero Coda (Segretario generale della Commissione Teologica Internazionale - Istituto Universitario Sophia), Pio Colonnello (Università della Calabria), Gerardo Cunico (Università di Genova), Ingolf Ulrich Dalfert (Claremont Graduate University), Giuseppina De Simone (Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale), Costantino Esposito (Università di Bari), Adriano Fabris (Università di Pisa), Emmanuel Falque (Institut Catholique Paris), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Giovanni Filoramo (Università di Torino), Roberto Garaventa (Università di Chieti-Pescara), Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Technische Universität Dresden), Francesco Ghia (Università di Trento, Presidente AIFR), Paul Gilbert SJ (Pontificia Università Gregoriana), Massimo Giuliani (Università di Trento), Jean Greisch (Institut Catholique de Paris), Hans-Peter Großhans (Westfälische Wilhelms-Universität Münster), Jean Grondin (Université de Montréal), Jean-Luc Marion (Ecole Normale Supérieure - Paris), Francesco Miano (Università di Roma "Tor Vergata"), Mario Micheletti (Università di Siena), Marco Moschini (Università di Perugia), Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo), Michele Nicoletti (Università di Trento), Enrico Peroli (Università di Chieti-Pescara), Antonio Pieretti (Università di Perugia), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Sergio Sorrentino (Università di Salerno), Eleonore Stump (Saint Louis University), Richard Swinburne (University of Oxford), Francesco Totaro (Presidente del Comitato Scientifico del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Università di Macerata), Pierluigi Valenza (Università "La Sapienza" di Roma), Elisabetta Zambruno (Università Cattolica Milano), Silvano Zucal (Università di Trento).

Segretario di Redazione: Alfonso Salvatore

Redazione (Editorial Staff): Martino Bozza, Domenico Burzo, Francesco Ferrari, Francesco Guercio, Andreas Lind SJ, Damiano Migliorini, Gabriele Palasciano, Stefano Santasilia, Vincenzo Serpe, Francesca Simeoni, Emilio di Somma, Simone Stancampiano, Angelo Tumminelli, Sofia Vescovelli, Angelo Maria Vitale.

Nuovo Giornale di Filosofia della Religione è una pubblicazione dell'Università di Urbino.

Gli articoli inediti e non sottoposti alla valutazione di altre riviste, devono essere proposti a questa rivista tramite la piattaforma Open Journal Systems (OJS) disponibile al sito <https://journals.uniurb.it/index.php/NGFR/index>, seguendo le indicazioni presenti alla voce "Invia una proposta" e previa registrazione.

Gli articoli pubblicati sulla Rivista NGFR sono sottoposti a rigorosa procedura di peer review in modalità 'doppio cieco'. I revisori sono scelti dal Direttore scientifico della Rivista, in base a criteri di competenza, tra esperti esterni o tra i membri del Comitato scientifico.

Gli articoli che la rivista pubblica sono presenti nei seguenti registri di catalogazione: Catalogo italiano dei periodici/Acnp, DOAJ Directory Open Access Journals, Ebsco Discovery Service, Essper, Google Scholar, RePEc (Research Paper in Economics).

Questa rivista utilizza Open Journal Systems 3.4, che è un software open source per la gestione e pubblicazioni di riviste elettroniche. Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo. E-ISSN 2532 - 1676 (Online). Direttore responsabile: Pierfrancesco Stagi.

Nuova serie 4/2024 -Finito di stampare nel mese di ottobre 2025

ANNO XXIII - 2024

NUOVA SERIE, N. 4

NUOVO GIORNALE DI FILOSOFIA DELLA RELIGIONE



IL PENSIERO FILOSOFICO-RELIGIOSO
ITALIANO DEL NOVECENTO.
UN DIZIONARIO BIO-BIBLIOGRAFICO

(A CURA DI OMAR BRINO E CLAUDIO BELLONI)

UNIVERSITÀ DI URBINO

Indice

Nuova serie N. 4/2024

Presentazione (<i>Pierfrancesco Stagi</i>)	p. 9
Premessa (<i>Omar Brino – Claudio Belloni</i>)	p. 12
Abbagnano Nicola, (<i>Omar Brino</i>)	p. 15
Babolin Albino, (<i>Mario Micheletti</i>)	p. 25
Balducci Ernesto, (<i>Omar Brino</i>)	p. 34
Banfi Antonio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 41
Battaglia Felice, (<i>Omar Brino</i>)	p. 50
Bausani Alessandro, (<i>Omar Brino</i>)	p. 57
Berti Enrico, (<i>Luca Grecchi</i>)	p. 65
Betti Emilio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 78
Bianchi Ugo, (<i>Maria Vittoria Cerutti</i>)	p. 86
Bobbio Norberto, (<i>Omar Brino</i>)	p. 96
Bodrato Aldo, (<i>Maria Nisù</i>)	p. 106
Bontadini Gustavo, (<i>Luca Grion</i>)	p. 112
Bori Pier Cesare, (<i>Amina Crisma</i>)	p. 124
Brelich Angelo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 133
Buonaiuti, Ernesto (<i>Fabrizio Chiappetti</i>)	p. 141
Calogero Guido, (<i>Omar Brino</i>)	p. 151
Capitini Aldo, (<i>Massimo Pomi</i>)	p. 158
Capograssi Giuseppe, (<i>Roberto Celada Ballanti</i>)	p. 172
Carabellese Pantaleo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 182
Caracciolo Alberto, (<i>Ivano Tonelli</i>)	p. 189

Carlini Armando, (<i>Settimio Luciano</i>)	p. 203
Castelli Enrico, (<i>Federica Paszelli</i>)	p. 213
Chiocchetti Emilio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 222
Colli Giorgio, (<i>Ludovica Boi</i>)	p. 228
Croce Benedetto, (<i>Omar Brino</i>)	p. 239
Dal Pra Mario, (<i>Omar Brino</i>)	p. 249
De Benedetti Paolo, (<i>Massimo Giuliani</i>)	p. 259
Del Noce Augusto, (<i>Massimo Borghesi</i>)	p. 266
De Martino Ernesto, (<i>Sergio Fabio Berardini</i>)	p. 275
De Sarlo Francesco, (<i>Omar Brino</i>)	p. 288
De Vitiis Pietro, (<i>Virgilio Cesarone</i>)	p. 298
Dentice di Accadia Cecilia, (<i>Omar Brino</i>)	p. 308
Di Nola Alfonso Maria, (<i>Omar Brino</i>)	p. 314
Eco Umberto, (<i>Omar Brino</i>)	p. 322
Emo Capodilista Andrea, (<i>Omar Brino</i>)	p. 330
Enriques Federigo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 335
Fabro Cornelio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 344
Gabrieli Francesco, (<i>Omar Brino</i>)	p. 351
Gangale Giuseppe, (<i>Giovanni Rota</i>)	p. 358
Garin Eugenio, (<i>Donato Verardi</i>)	p. 366
Gastaldi Ugo, (<i>Massimo Rubboli</i>)	p. 375
Gentile Giovanni, (<i>Omar Brino</i>)	p. 382
Gentile Marino, (<i>Omar Brino</i>)	p. 397
Gobetti Piero, (<i>Gianluca Scroccu</i>)	p. 405
Gramsci Antonio, (<i>Fabio Frosini</i>)	p. 412
Grassi Ernesto, (<i>Omar Brino</i>)	p. 420

Guzzo Augusto, (<i>Elisa Grimi</i>)	p. 427
Jesi Furio, (<i>Martino Doni</i>)	p. 437
Juvalta Erminio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 443
Lamacchia Ada, (<i>Costantino Esposito</i>)	p. 450
Lamanna Eustachio Paolo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 457
Lanternari Vittorio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 464
Lattes Dante, (<i>Massimo Giuliani</i>)	p. 472
La Via Vincenzo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 478
Lazzarini Renato, (<i>Omar Brino</i>)	p. 485
Lazzati Giuseppe, (<i>Marcello Malpensa</i>)	p. 491
Levi Primo, (<i>Massimo Giuliani</i>)	p. 501
Levi Della Vida Giorgio, (<i>Giovanni Rota</i>)	p. 507
Macchioro Vittorio, (<i>Christian Pugliese</i>)	p. 514
Mancini Italo, (<i>Andrea Aguti</i>)	p. 521
Manferdini Tina Mirella, (<i>Silvano Zucal</i>)	p. 529
Maresca Mariano, (<i>Omar Brino</i>)	p. 538
Martinetti Piero, (<i>Omar Brino</i>)	p. 545
Masnovo Amato, (<i>Omar Brino</i>)	p. 557
Mazzantini Carlo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 562
Michelstaedter Carlo, (<i>Gian Andrea Franchi</i>)	p. 568
Miegge Giovanni, (<i>Fulvio Ferrario</i>)	p. 578
Miegge Mario, (<i>Sandra Rossetti</i>)	p. 585
Mirri Edoardo, (<i>Martino Bozza</i>)	p. 591
Momigliano Arnaldo, (<i>Omar Brino</i>)	p. 605
Momigliano Felice, (<i>Alberto Cavaglion</i>)	p. 613
Mondolfo Rodolfo, (<i>Elisabetta Amalfitano</i>)	p. 618

Montessori Maria, (<i>Omar Brino</i>)	p. 633
Moretti Costanzi Teodorico, (<i>Marco Moschini</i>)	p. 642
Moretto Giovanni, (<i>Guido Gbia</i>)	p. 653
Nobile Emilia, (<i>Omar Brino</i>)	p. 667
Olgiati Francesco, (<i>Omar Brino</i>)	p. 673
Olivetti Marco Maria, (<i>Giovanni Cogliandro</i>)	p. 679
Omodeo Adolfo, (<i>Marcello Mustè</i>)	p. 690
Ottaviano Carmelo, (<i>Martino Bozzu</i>)	p. 699
Paci Enzo, (<i>Sandro Mancini</i>)	p. 713
Padovani Umberto Antonio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 720
Papini Giovanni, (<i>Luca Natali</i>)	p. 726
Pareyson Luigi, (<i>Luca Ghisleri</i>)	p. 735
Pasolini Pier Paolo, (<i>Martino Doni</i>)	p. 745
Pettazzoni Raffaele, (<i>Omar Brino</i>)	p. 750
Piovani Pietro, (<i>Stefano Santasilia</i>)	p. 758
Pozzi Antonia, (<i>Gabriele Scaramuzza</i>)	p. 766
Preti Giulio, (<i>Omar Brino</i>)	p. 771
Prini Pietro, (<i>Walter Minella</i>)	p. 780
Pugliese Carratelli Giovanni, (<i>Francesco Verde</i>)	p. 789
Quinzio Sergio, (<i>Massimo Iritano</i>)	p. 797
Raschini Maria Adelaide, (<i>Roberto Rossi</i>)	p. 805
Reale Giovanni, (<i>Enrico Peroli</i>)	p. 814
Rebora Clemente, (<i>Elisa Manni</i>)	p. 822
Rensi Giuseppe, (<i>Omar Brino</i>)	p. 830
Rizzi Armido, (<i>Fabrizio Fabrizi</i>)	p. 839
Ruggenini Mario, (<i>Gian Luigi Paltrinieri</i>)	p. 848

Sainati Vittorio, (<i>Adrian Fabris</i>)	p. 857
Salvatorelli Luigi, (<i>Omar Brino</i>)	p. 864
Sciacca Michele Federico, (<i>Damiano Bondi</i>)	p. 872
Severino Emanuele, (<i>Omar Brino</i>)	p. 878
Silone Ignazio, (<i>Leonardo Grimoldi</i>)	p. 890
Spirito Ugo, (<i>Danilo Breschi</i>)	p. 897
Stefanini Luigi, (<i>Omar Brino</i>)	p. 904
Subilia Vittorio, (<i>Paolo Ribet</i>)	p. 912
Tarozzi Giuseppe, (<i>Omar Brino</i>)	p. 919
Tartaglia Ferdinando, (<i>Martino Doni</i>)	p. 924
Tilgher Adriano, (<i>Omar Brino</i>)	p. 929
Tucci Giuseppe, (<i>Omar Brino</i>)	p. 936
Turollo David Maria, (<i>Paolo Bertezolo</i>)	p. 944
Untersteiner Mario, (<i>Omar Brino</i>)	p. 953
Vailati Giovanni, (<i>Luca Natali</i>)	p. 959
Vanni Rovighi Sofia, (<i>Omar Brino</i>)	p. 967
Varisco Bernardino, (<i>Davide Poggi</i>)	p. 974
Vattimo Gianni, (<i>Pierfrancesco Stagi</i>)	p. 982
Vinay Valdo, (<i>Fulvio Ferrario</i>)	p. 994
Volpi Franco, (<i>Salvatore Rindone</i>)	p. 1000
Zamboni Giuseppe, (<i>Davide Poggi</i>)	p. 1009
Zarri Adriana, (<i>Francesco Occhetto</i>)	p. 1017
Zolla Elémire, (<i>Sebastian Schwibach</i>)	p. 1024

PIERFRANCESCO STAGI

PRESENTAZIONE

«*ESPERIENZA RELIGIOSA EUROPEA*»

Qual è il significato oggi di tornare a interrogarsi su una tradizione filosofica a carattere nazionale? Supposto che esista una tradizione filosofica specificamente italiana è da chiedersi se sia mai esistita una filosofia della religione con un carattere marcatamente nazionale e italiano. Mai come in filosofia il concetto di nazionalità mostra, oggi come in passato, tutta la sua fragilità e contraddittorietà, perché la filosofia è sempre vissuta di una radicale transnazionalità che ne ha fatto già dalla *koiné* ellenistica il frutto di un intenso dibattito di pensatori che pensando *di là da e oltre* la propria condizionatezza locale proponeva un modello di sapere che quanto più potesse essere esteso a tutti gli uomini in modo indistinto. Prendiamo la forma a livello tradizionale probabilmente più alta del sapere filosofico, la metafisica, pur in innumerevoli varianti “locali”, essa mai si lascerebbe pensare in chiave esclusivamente nazionale: non c’è una metafisica italiana, una tedesca, una francese, una russa, ma sempre e soltanto *la* metafisica anche se declinata in una pluralità di lingue, culture, tradizione filosofiche e religiose. Pensare in filosofia significa pensare in chiave transnazionale, se non sovranazionale, perché il sapere del filosofo si rivolge all’essere umano indipendentemente dalla sua provenienza regionale. E se pure le tradizioni filosofiche regionali posseggono un loro significato, che non è possibile – e non si deve sottovalutare – esso va sempre inserito in un contesto, magari anche esso storico, ma che supera il limite spesso artificiale delle barriere nazionali. Quanti casi di filosofi che scrivono in lingue differenti da quella materna o che vivono per scelta in paesi differenti dai propri. I filosofi conoscono bene questo senso di appartenenza comunitaria – alla comunità di coloro che pensano filosoficamente – che va ben oltre la propria limitatezza linguistica e nazionale. Ogni filosofo prima di essere un filosofo italiano, francese o tedesco è un filosofo che vede nell’altro filosofo un amico, un compagno di strada, un interlocutore, da riconoscere e da cui essere riconosciuto: *amica veritas, sed magis amicus Plato*.

In uno dei suoi ultimi scritti, *Essere e dintorni*¹, Gianni Vattimo ha provato a declinare questa appartenenza comunitaria dei filosofi della religione come l'appartenenza a una *comune esperienza religiosa europea*, che presenta alcune caratteristiche che la rendono peculiare: «La filosofia della religione, o la riflessione sull'esperienza religiosa, ha oggi il compito – anche o principalmente – di essere una filosofia dell'esperienza religiosa europea. [...] Quando parlo della centralità che deve avere per la filosofia l'esperienza religiosa europea di oggi, intendo principalmente una cosa, che per la filosofia della religione [...] riferirsi all'Europa significa tener conto di ciò che sono stati nei secoli l'imperialismo europeo e l'eurocentrismo missionario del cristianesimo non solo cattolico. [...] Ciò che caratterizza oggi l'esperienza religiosa di un europeo medio sono due elementi: la consapevolezza della fine dell'eurocentrismo e delle malefatte dell'imperialismo; e, insieme a questo, la consapevolezza ineludibile della pluralità delle culture e delle “religioni”. Questi due elementi costituiscono una specie di “essenza” originale dell'esperienza religiosa postmoderna, che si realizza soprattutto in Europa»². Pensare in modo europeo la filosofia della religione significa, quindi, pensarla di là dal possesso “esclusivo” della verità, che tanto la filosofia della religione quanto le singole tradizioni confessionali e religiose pretendono di detenere di contro ad altre ed estranee tradizioni, con lo scopo di perpetuare un sistema di potere che li vede prevalenti e che è stato “pensato” per assicurare questa prevalenza. All'uomo europeo è riservato secondo Vattimo il compito di far venire meno le barriere che si frappongono tra le tradizioni religiose, per inaugurare un confronto sincero in cui non si discute soltanto la *lex orandi* – in esso risiede il sostanziale fallimento degli incontri interreligiosi in cui ogni tradizione prega di fatto da sola accanto alle altre – ma istituisce lo spazio di uno scambio reale di esperienze, credenze, convinzioni e interpretazioni dove nessuno pretende di imporre agli altri – ma in fondo neppure ai propri fedeli – secondo un preciso schema di potere una visione del mondo unitaria cui bisogna nel bene o nel male uniformarsi e sottomettersi.

Le singole tradizioni religiose – e quindi anche di pensiero filosofico-religioso – devono farsi carico di creare lo spazio di questo confronto, riconoscere umilmente di non poter saturare da sole lo spazio pubblico religioso, abbandonando l'orgogliosa affermazione della propria

¹ G. VATTIMO, *Essere e dintorni*, La Nave di Teseo, Milano 2018; ora in G. VATTIMO, *Scritti filosofici e politici*, Introduzione di A. Gnoli, Presentazione di N. Chiurazzi, La Nave di Teseo, Milano 2021, pp. 2205-2431.

² G. VATTIMO, *Essere e dintorni*, cit., pp. 2334-2335.

tradizione nei suoi caratteri distintivi e identitari. Una tradizione identitaria che scivola sempre più nel mondo postmoderno verso quella *storia antiquaria* (*antiquarische Historie*) di cui parlava Nietzsche in *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, per cui “chi ama perseverare nel tradizionale e in ciò che è venerato da gran tempo, coltiva il passato come storico antiquario”³. Al contrario, la *geistige Situation der Zeit* forse per la prima volta ci mette nelle condizioni di poter davvero fino in fondo fare esperienza della nostra essenza storica, la *storica critica* (*kritische Historie*) nietzscheana, in cui il passato religioso non è visto né come il deposito di pietre preziose da conservare né come un catalogo di modelli da seguire in modo pedissequo e epigonale (la *storia monumentale*, *monumentalische Historie*), ma vedere nella propria tradizione religiosa e filosofica soltanto una possibilità esistenziale tra molteplici possibilità esistenziali. Coltivare la propria tradizione religiosa in modo critico, ed europeo, come dice Vattimo, significa partire dalla consapevolezza che essa è una tradizione tra le altre e come le altre, che ritrova nel dialogo il suo più peculiare modo di essere, che nei confronti della sua provenienza ha un atteggiamento di rispetto caritatevole ma anche del necessario *Abbau* delle proprie pretese esclusivistiche e totalizzanti. Essa perciò ha anche il compito di essere intrinsecamente decostruttiva.

È con questo spirito che si presenta l'attuale numero del NGFR dedicato alla filosofia della religione italiana nella speranza che in un prossimo futuro iniziative simili possano essere condotte anche in altre tradizioni filosofiche e religiose, come la francese, la tedesca e l'anglosassone, perché soltanto in questo modo sarà possibile avere un quadro quanto più ampio e completo di ciò che può essere chiamata la *filosofia della religione europea*, che ha costituito il modo in cui almeno a partire dal XVIII sec. l'Occidente ha pensato, discusso e criticato la propria provenienza religiosa, ponendo le basi non soltanto della modernità, ma anche della sua postmodernità, in cui l'incontro con i popoli extraeuropei sta sostanzialmente modificando la percezione che gli europei hanno di se stessi e della loro posizione “laterale” in un modo sempre più globalizzato.

³ F. NIETZSCHE, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, in *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Abteilung 3, Band 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I - III* (1872 - 1874), a cura di G. Colli, M. Montinari, De Gruyter Berlin 1972, p. 261; trad. ita. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere complete*, vol. 3: *La nascita della tragedia-Considerazioni inattuali* (I-III), a cura di G. Colli, M. Montinari, traduzione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1982, p. 279.

OMAR BRINO - CLAUDIO BELLONI

PREMESSA

Questo lavoro collettivo verte sui dibattiti filosofici avvenuti nell'Italia del Novecento attorno alla designazione di “religione” o “religioso”, lasciando emergere il più possibile la pluralità delle diverse voci che vi hanno partecipato, a prescindere se, da parte di ciascuna voce, l'oggetto di quella designazione venga poi o difeso o criticato, o considerato in autonomia o ricondotto ad altri ambiti. Caratterizzare i termini “religioso” o “religione” vuol dire, infatti, inquadrarli in un certo contesto concettuale e, anche solo nell'Italia del Novecento, tali contesti sono stati plurimi e configurati da diversi protagonisti: considerare un buon numero delle loro voci è un modo per indagare, per comparazione, le modalità con cui quei termini sono stati concepiti.

Nel nome di questa pluralità di approcci e inquadramenti, l'accezione “filosofico-religioso” del titolo del dizionario è intesa nel significato più generico, per indicare qualsiasi pensiero che si sia occupato filosoficamente di religione, e non solo il pensiero di autori o autrici che si siano dedicati in modo prevalente o addirittura esclusivo al tema religioso o abbiano sostenuto una determinata “filosofia religiosa”. Si è inteso, anzi, sottrarre il pensiero filosofico sulla religione a una preventiva distinzione di campo, per cui tale pensiero debba necessariamente interessare solo coloro che difendono una determinata religione o una determinata filosofia religiosa e debba necessariamente invece essere considerato con sospetto o sufficienza da tutti gli altri.

Il lavoro prese avvio una decina di anni fa durante le periodiche riunioni dell'Associazione Italiana di Filosofia della Religione. Per contribuire a precisare l'apporto che un'associazione italiana poteva fornire alla discussione internazionale sull'argomento, sembrò utile una ricognizione preliminare di coloro che, nel secolo allora da poco concluso, avevano riflettuto filosoficamente sulla religione.

L'idea venne proposta da Omar Brino e venne accolta con entusiasmo da tutto il gruppo, ma soprattutto da Claudio Belloni che si associò fin da subito al non trascurabile lavoro necessario per sviluppare e portare avanti il progetto. Tra coloro che furono assai interessati all'impresa e diedero un contributo fattivo nell'avviarla ci fu anche Michele Turrisi, purtroppo

prematuramente scomparso, di cui si ricordano qui con commozione l'intelligenza e l'entusiasmo. Fin dall'inizio il progetto ha sempre avuto il costante e caloroso supporto dei presidenti che si sono succeduti nell'Associazione e che qui desideriamo ringraziare: Sergio Sorrentino, Francesco Miano, Andrea Aguti e ora Francesco Ghia.

Si cominciò così a lavorare a un *Dizionario bio-bibliografico del pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento*, che raccogliesse, per il numero più ampio possibile di autori e di autrici, una voce con una rapida contestualizzazione storica e teorica generale e un'analisi mirata alla questione della "religione" – il tutto concentrato in un massimo di 10.000 caratteri –, più un'ampia bibliografia e sitografia.

Si giunse ad approntare una piattaforma web, all'interno del sito dell'Associazione, con le prime voci che andarono on line nel novembre del 2017, ma fin dall'inizio si pensò a una ulteriore pubblicazione complessiva, che ora viene offerta alle lettrici e ai lettori come numero monografico del «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», rivista che ha sempre avuto un rapporto di stretta collaborazione con l'Associazione (ringraziamo la direzione e la redazione della rivista per aver proposto tale pubblicazione complessiva in un numero monografico).

Si tratta di *un* dizionario bio-bibliografico, e non si pretende esaustività; si è cercato di accogliere tutti gli autori principali del primo Novecento a partire, ovviamente, dai nomi che una storiografia ormai consolidata ha individuato come le figure filosofiche italiane più rilevanti, ma la ricerca odierna sta procedendo nell'indagine di quel periodo complesso e qualche nome potrebbe senz'altro essere sfuggito. Tuttavia, come si potrà facilmente immaginare, sono soprattutto gli ultimi decenni del ventesimo secolo quelli su cui la scelta delle voci ha dovuto maggiormente confrontarsi con un quadro storiografico denso e non ancora ben definito, troppo vicino al presente per poter distinguere chiaramente quali nomi includere e quali no. L'opera, del resto, si presenta aperta a nuovi apporti e aggiornamenti, con altre voci che saranno ospitate nelle prossime annate del «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione».

Se tutto questo vale per le figure che sono considerate comunemente operanti nell'ambito filosofico – perlopiù docenti universitari (ma, come è ovvio, non necessariamente: si pensi a Croce!) –, a maggior ragione si è dovuto essere più selettivi, e con scelte diversamente discutibili, nei confronti di autori che abbiano avuto un certo interesse anche teorico per le questioni religiose, ma impegnati in campi non strettamente filosofici come quello teologico, letterario, poetico, storiografico, ecc.; basti pensare, per esempio, a tutto il settore della storia delle religioni, che nel secolo scorso ha avuto in Italia una delle scuole più importanti a livello mondiale,

la quale ha dovuto, per la propria stessa costituzione disciplinare, affrontare il problema teorico di che sia designabile come “religione”.

Per quanto riguarda i limiti cronologici, il termine *a quo* è fissato alle figure attive nei primi decenni del secolo ventesimo (e comunque tutte nate dal 1850 in poi), per il termine *ad quem* quelle attive nella seconda metà del Novecento con l'esclusione degli autori ancora viventi.

Per scelta metodologica precisa si è deciso di concedere ad ogni voce lo stesso spazio quantitativo. Questo perché soprattutto per le figure “maggiori” le voci hanno necessariamente un carattere di puro orientamento generale. Per questi autori o autrici si è cercato semmai di essere più generosi nella bibliografia. Per gli altri autori, invece, quelli meno noti, può essere utile una voce relativamente ampia, proprio perché conosciuti prevalentemente dagli specialisti e perché nel loro caso risulta indispensabile una più compiuta contestualizzazione. Lo stesso criterio si è seguito per autori nei quali la riflessione sulla religione sia centrale e molto nota e per autori che siano, invece, più conosciuti in settori della filosofia diversi da quello specifico della riflessione sulla religione. «L'importanza di un argomento non si può misurare sempre con l'ampiezza dello spazio destinato ad esporlo: come in un'enciclopedia (...), una colonna di stampa per uno, e una colonna di stampa per un altro», diceva, del resto, Alberto Pincherle, uno dei tanti altri autori che avrebbe potuto trovare posto nel dizionario.

La scelta di lavorare in modo estensivo su tanti autori e autrici, più o meno noti, ha l'obiettivo di far emergere connessioni teoriche e personali tra gli uni e gli altri, ricostruendo rapporti tra scuole e linee di pensiero, ma pure tra le generazioni, tanto che, per alcuni nomi più recenti, il dizionario si pregia di voci scritte anche da allievi diretti, segnando così un passaggio di testimone tra quanto è consegnato alla storia del pensiero e il presente. Ringraziamo di cuore questi contributori e contributrici, insieme ovviamente a tutti gli altri e le altre, per aver fornito una tessera decisiva al mosaico complessivo.

Come già accennato, la ricerca sulla filosofia italiana del Novecento è in pieno sviluppo, tanto nella discussione di prospettive ormai entrate nella storia, quanto nell'apporto di nuove linee di indagine, ma, benché ci siano quadri importanti della storia generale di tale filosofia, nonché, in essa, di storia particolare del pensiero cristiano, o specificamente cattolico o protestante, o del pensiero ebraico, o del pensiero storico-religioso, molto resta ancora da indagare per quanto riguarda propriamente la filosofia della religione in quanto tale. Questo lavoro, con tutti i suoi limiti, vuole contribuire al dibattito sul tema.

Roma e Milano, dicembre 2024

OMAR BRINO

NICOLA ABBAGNANO

Salerno 1901 – Milano 1990

Sommario

Nicola Abbagnano si confrontò precocemente con le correnti esistenzialiste europee, verso le quali sviluppò un proprio percorso specifico, che sottolineava non tanto le carenze delle esistenze finite quanto le loro aperture “positive” verso possibilità autentiche (“esistenzialismo positivo”). Influenzato dall’empirismo critico e dal pragmatismo di Dewey, Abbagnano si mosse poi verso un “neo-illuminismo” opposto alle varie forme di più o meno esplicito romanticismo filosofico. In questa direzione, l’argomentazione critica di Abbagnano si appunta soprattutto verso atteggiamenti provvidenzialistici ed assolutistici, tanto filosofici che religiosi, i quali, pur utilizzati per dare sicurezza alla finitezza e incertezza umana, tendono di fatto poi a ripercuotersi in attitudini dogmatiche fuori controllo. Il suo pensiero influenzò la cultura italiana del Novecento, con un approccio interdisciplinare che integrava filosofia, scienze umane e storia della filosofia.

Parole chiave: Nicola Abbagnano, esistenzialismo positivo, neo-illuminismo, filosofia della religione, razionalità critica

Abstract

Nicola Abbagnano engaged early on with European existentialist currents, towards which he developed his own specific path, emphasizing not so much the shortcomings of finite existences but their “positive” openings towards authentic possibilities (“positive existentialism”). Influenced by critical empiricism and Dewey’s pragmatism, Abbagnano then moved towards a “neo-enlightenment” opposed to the various forms

of more or less explicit philosophical romanticism. In this direction, Abbagnano's critical argumentation particularly targets providentialist and absolutist attitudes, both philosophical and religious, which, while used to provide security to human finiteness and uncertainty, tend to result in uncontrolled dogmatic positions. His thought influenced Italian culture in the twentieth century, with an interdisciplinary approach that integrated philosophy, human sciences, and the history of philosophy.

Keywords: Nicola Abbagnano, positive existentialism, neo-Enlightenment, philosophy of religion, critical rationality

Vita e opere

Di benestante famiglia salernitana, si formò all'università di Napoli, nella scuola di A. Aliotta, e svolse un lunghissimo insegnamento all'Università di Torino, dove giunse nel 1936 e rimase fino all'emeritazione, tenendovi dal 1939 la cattedra di storia della filosofia. Nei primi studi, Abbagnano appare radicalizzare, anche rispetto allo stesso Aliotta, la differenza tra la conoscenza razionale da un lato e il fondo vitale e irrazionale su cui essa si distacca, dall'altro. Costante sarà così in Abbagnano l'attenzione al valore conoscitivo autonomo del sapere empirico-scientifico, rispetto a sintesi speculative onnicomprensive su cui si mostra con continuità molto distaccato, ma, d'altra parte, egli ritiene che gli stessi caratteri empirico-oggettivi della scienza la portino a non raggiungere ambiti fondamentali dell'esperienza umana, contingente e finita (cfr. Abbagnano 1934). Proprio attorno a questi ultimi ambiti si situa il precoce confronto di Abbagnano con le correnti esistenzialiste europee, verso le quali egli sviluppa però un proprio percorso specifico (cfr. la silloge Abbagnano 1988). Mentre le varie filosofie dell'esistenza, al di là del loro orientamento teistico o meno, tendevano, infatti, a seguire soprattutto Kierkegaard, nell'analisi della contingenza e della finitudine esistenziale, mettendone in risalto, quindi, in primo luogo il carattere di fondamentale carenza, Abbagnano vede invece nella stessa limitatezza e contingenza dell'esistenza l'aprirsi di possibilità autentiche, anche in una relazione di impegno anti-solipsistico verso le altre esistenze: «Ad un esistenzialismo che vive sotto l'esclusivo segno di Kierkegaard, il filosofo della possibilità impossibile, bisogna contrapporre un esistenzialismo che riporti Kierkegaard a Kant e a quanti altri filosofi hanno lavorato per garantire all'uomo il legittimo possesso dei suoi stessi limiti» (*Esistenzialismo positivo*, in Abbagnano 1988, p. 372). Nei decenni del secondo dopoguerra, questo esistenzialismo "positivo" si sviluppò sempre di più verso una difesa di una razionalità critica e problematica, anti-solipsistica e anti-

dogmatica; anche a partire da un serrato confronto teorico con J. Dewey, Abbagnano giunse così a proporre un “neo-illuminismo” alternativo rispetto a quelli che considerava i coevi dominanti “neo-romanticismi” filosofici, vuoi interioristico-intuitivi, vuoi ottimistico-provvidenziali (indipendentemente dal loro orientamento immanente o trascendente) (cfr. la silloge Abbagnano 2001). Parallelamente, Abbagnano venne accentuando l'importanza di un metodo critico-empirico per i diversificati aspetti dell'esperienza umana, con un atteggiamento di apertura verso le scienze umane sperimentali come la sociologia. Dal punto di vista politico, se durante il fascismo non erano mancati in lui sostegni espliciti alle condotte del regime (cfr. Restaino 2001, Salvatori 2012), nel secondo dopoguerra Abbagnano coniugò invece il proprio neo-illuminismo con un liberalismo anti-dogmatico che lo metteva in controtendenza rispetto alle più influenti linee dell'epoca, tanto cattoliche che comuniste. Oltre alle elaborazioni teoriche, Abbagnano lavorò in questi anni soprattutto ad ampie sintesi di storia della filosofia, in più edizioni e formati di grande fortuna, sia all'università che ai licei. Una particolare confluenza di coinvolgimento teorico e confronto storico si riscontra anche nel non meno fortunato *Dizionario di filosofia* (1961, 1971²). A partire dagli anni Sessanta e, ancor più, dopo l'emeritazione, Abbagnano venne intensificando i propri interventi puntuali attorno a tematiche filosofiche quotidiane e di attualità, sui giornali e in libri di successo anche extra-accademico (cfr. Abbagnano 1968, 1973, 1979, 1985 e 1987). Molti e influenti allievi ne hanno sviluppato la lezione storico-critica in vari settori storico-filosofici e teorici (tra essi, P. Chiodi, G. Cambiano, G. Fornero, M. Mori, F. Restaino, Pi. Rossi, C.A. Viano).

Il pensiero sulla religione

«Bisogna riconoscere nell'uomo», si dice in *Filosofia religione scienza* del 1947, «la problematicità, il tempo e la finitudine, per sottrarlo al miraggio di un'infinità e di una potenza illusoria e restituirlo alla responsabilità della fede», laddove quest'ultima è definita come «l'accettazione decisa della finitudine, la fedeltà alla problematicità originaria, la libertà di scegliersi nella propria limitazione costitutiva» (in Abbagnano 1988, p. 302). Sul parametro di tale tipo di fede esistenziale “positiva”, sempre in questo testo, si propone di valutare le due “vie” della filosofia e della religione: «Certamente soltanto la filosofia può comprendere se stessa, la religione e la fede, e realizzarsi come questa comprensione. Ma appunto per ciò la religione non ha bisogno di uscire da sé per ritrovare la filosofia, la quale è implicita nella sua stessa esigenza di comprendersi nella propria realizzazione esistenziale. Certamente soltanto la religione può far valere

l'istanza generica della fede e richiamare così la filosofia al suo compito fondamentale; ma appunto per ciò la filosofia non ha bisogno di uscire da questo compito per ritrovare il fondamento della religione e per riconoscerla nel suo valore. Filosofia e religione si presentano all'uomo come due alternative tra le quali deve scegliere; ma quale che egli scelga, non rinuncia all'altra. Né la scelta è indifferente, né essa può essere prospettata e decisa una volta per tutte. Ognuno deve farla da sé, sotto la sua responsabilità. Quando l'abbia fatta, se è capace di autentico impegno, ritroverà in fondo alla sua via la loro unità» (Abbagnano 1988, pp. 302-303). D'altro lato, si aggiunge, «una sintesi di questo genere è resa impossibile tutte le volte che la filosofia e la religione o entrambe cessano di impernarsi in questo impegno cioè sulla fede. La religione può infatti irrigidirsi sulle sue posizioni ontologiche (che le sono però necessarie) e rifiutarsi di procedere verso il loro significato esistenziale. Essa allora si confina da sé nella genericità e nell'obiettività di un appello che, ripetuto egualmente per tutti, non vale più per nessuno. A sua volta la filosofia può lasciarsi sfuggire il senso autentico dell'impegno esistenziale e rifugiarsi in una universalità, oggettiva o soggettiva, che le dà un senso illusorio di ricchezza e di strapotenza. Per questo senso, essa vede nell'uomo l'essere, l'infinito, l'eterno e si rifiuta al riconoscimento della sua problematicità, della sua finitudine, della sua temporalità; e così lo distoglie e lo distrae dalla responsabilità dell'impegno» (Abbagnano 1988, p. 302). Nel prosieguito della propria impostazione "neo-illuminista", Abbagnano tende ad accentuare l'argomentazione critica verso atteggiamenti provvidenzialistici ed assolutistici, tanto filosofici che religiosi, i quali, pur utilizzati per dare sicurezza alla finitezza e incertezza umana, tendono di fatto poi a ripercuotersi in attitudini dogmatiche fuori controllo. Nella voce "religione" in Abbagnano 1961/1971, pur in un contesto sobrio e "istituzionale", sono così chiari tanto il distacco verso posizioni di più o meno esplicito "romanticismo" religioso, quanto i riferimenti agli «indirizzi più moderni e critici della sociologia» e dell'antropologia culturale, laddove l'attenzione a ciò che, rispetto ai riti e agli atteggiamenti religiosi, «si riscontra soprattutto nelle società primitive» va di pari passo alla sottolineatura che «la sociologia contemporanea tende a eliminare l'abisso tra mentalità primitiva e mentalità secondarie o civili». Negli interventi dell'Abbagnano dell'ultimo decennio, il tema religioso torna più volte, spesso con richiami a nuclei argomentativi del proprio esistenzialismo positivo. Non che vi sia indistinzione delle vie filosofica e religiosa (o ancor meno una confluenza della prima nella seconda); piuttosto Abbagnano insiste sul fatto che le autentiche scelte esistenziali ognuno non può che farle per proprio conto, nonché, in secondo luogo, sull'impegno di tutti verso problemi scientifici e morali comuni. Non

secondariamente rispetto a questi problemi comuni, però, è correlativa alla più autentica fede esistenziale l'«indagine razionale» che «non faccia cadere in illusioni o fanatismi» (Abbagnano, Bologna 1990, p. 509). Così Abbagnano si rallegra, per esempio, della revisione della propria posizione sul caso Galileo da parte della Chiesa cattolica, perché è senz'altro preferibile che «scienza e religione» siano «alleate in difesa della libertà dell'uomo» (Abbagnano 1985, pp. 306ss.). Fino all'ultimo scritto, a carattere autobiografico, pubblicato alle soglie dei novant'anni, Abbagnano ribadisce il proprio esistenzialismo positivo anche nei confronti della morte: «non la temevo, e continuo a non temerla, perché fa parte dell'esistenza» (*Abbagnano. Novant'anni di ricordi*, 1990, p. 7).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Le sorgenti irrazionali del pensiero, Napoli 1923 (nuova ed. a cura di A. Donise, premessa di G. Arenare, presentazione di G. Cantillo, introduzione di A. Donise, Salerno 2008.)

Il problema dell'arte, Napoli 1925.

Il nuovo idealismo inglese e americano, Napoli 1927.

La filosofia di E. Meyerson e la logica dell'identità, Napoli-Città di Castello 1929.

Guglielmo di Ockham, Lanciano 1931.

La nozione del tempo secondo Aristotele, Lanciano 1933.

La fisica nuova. Fondamenti di una nuova teoria della scienza, Napoli 1934.

Il principio della metafisica, Napoli 1936.

Lineamenti di pedagogia, Napoli 1936.

Sommario di filosofia per i licei, Napoli 1937.

La struttura dell'esistenza, Torino 1939.

Antologia del pensiero filosofico, Torino, 1940, 2a ed. Ivi, 1942.

Bernardino Telesio, Milano 1941.

Introduzione all'esistenzialismo, 1a ed. Milano 1942; 2a ed. riv., Torino 1947 (poi numerose riedizioni della seconda ed.).

Compendio di storia della filosofia, Vol. I, Torino 1945; 2a ed., ivi 1951; Vol. II, 1946; 2a ed. 1952; Vol. III, 1947.

Storia della filosofia, vol. I (*Filosofia antica, patristica, scolastica*), Torino 1946; 2a ed. ivi 1963; Vol. II (*Filosofia moderna fino alla fine secolo XVIII*) Torino 1948; 2a ed. ivi 1963; Vol. III (*Filosofia del romanticismo*), Torino 1950; 2a ed. Torino 1963; 3a ed. voll. I, II, III, Torino 1974; 4a ed. voll. I, II, III, con aggiunta del vol. IV (*La filosofia contemporanea*): tomo 1 di G. Fornero, L. Lentini, F. Restaino; tomo 2 di G. Fornero, D. Antiseri, F. Restaino, Torino 1993-94.

Filosofia religione scienza, Torino 1947; 2a ed., ivi 1960; 3a ed., ivi 1967.

Esistenzialismo positivo, Torino 1948.

Storia del pensiero scientifico, Vol. I, Torino 1951; Vol. II, Torino 1952; Vol. III, Torino 1953.

Possibilità e libertà, Torino 1956.

Problemi di sociologia, Torino 1959; 2a ed. ampl., ivi 1967.

Linee di storia della filosofia. Voll. I, II, III, Torino 1960.

Dizionario di filosofia, Torino 1961; 2a ed. riv. e accr., ivi 1971; 3a ed. agg. amp. da G. Fornero et al., ivi 1997.

Scritti scelti, a cura di G. De Crescenzo e P. Laveglia, introduzione di N. Bobbio, Torino 1967.

Per o contro l'uomo, Milano 1968.

Critical Existentialism, traduzione e introduzione a cura di N. Langiulli, New York 1969.

Fra il tutto e il nulla, Milano 1973.

Existentialism, in «Encyclopaedia Britannica», XV ed., London 1974, pp. 73-77.

Questa pazza filosofia ovvero l'Io prigioniero, Milano 1979; 2a ed. Novara 1988.

L'uomo progetto 2000, Dialogo con G. Grieco, Roma 1980.

La saggezza della vita, Milano 1985 (poi numerose altre ed.).

La saggezza della filosofia. I problemi della nostra vita, Milano 1987 (poi numerose altre ed.).

Scritti esistenzialisti, a cura di B. Maiorca, Torino 1988.

Ricordi di un filosofo, a cura di M. Staglieno, Milano 1990.

Abbagnano. Novant'anni di ricordi, intervista di B. Quaranta, *Tuttolibri* inserto de «La Stampa», 27 gennaio 1990, p. 7.

L'esercizio della libertà. Scritti scelti 1923-1988, a cura di B. Maiorca, nuova ed. riv. agg. integrata, Bologna 1990.

Esistenza e metafisica (1936-1962), a cura di B. Maiorca, Lecce 1997.

Scritti neoilluministici (1948-1965), a cura di B. Maiorca, introduzione di P. Rossi e Carlo A. Viano, Torino 2001.

Scritti sull'autore

Aliotta A., *L'esistenzialismo positivo di N. Abbagnano*, in Id., *Critica dell'esistenzialismo*, Roma 1951, pp. 87-98.

Bobbio N., *Discorso su Nicola Abbagnano*, in N. Abbagnano, *Scritti scelti* (a cura di G. De Crescenzo e P. Laveglia), Torino 1967, pp. 9-38.

Bobbio N., *Nicola Abbagnano*, a cura di B. Maiorca, Bologna 1989, pp. 5-35.

Cacciatore G. e Cantillo G. (a cura di), introduzione di R. Racinaro, *Una filosofia dell'uomo, Atti del Convegno in memoria di Nicola Abbagnano*, Salerno, 11-13 Novembre 1992, Salerno 1995.

Cacciatore G., *La recezione italiana della Existenzphilosophie nel dopoguerra: problemi interpretativi e significati etico-politici*, in Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, 95, 1984, Napoli 1985, pp. 45-67.

Caltagirone C., *Nicola Abbagnano*, Città del Vaticano 2012.

Cantillo G., *Nicola Abbagnano: esistenzialismo positivo e la filosofia come saggezza*, in «Occasioni filosofiche», Quaderni di «Velia», Potenza 1991, pp. 15-35.

Chiodi P., *L'esistenzialismo di Nicola Abbagnano*, in Id., *Il Pensiero esistenzialista*. Milano, 1a ed., 1959; 2a ed., 1960.

Cotogni A., *Nicola Abbagnano e il problema della scienza nel pensiero contemporaneo da Laplace a Geymonat*, Messina 1974.

Crisci A. U., *Saggezza e filosofia in Nicola Abbagnano*, Bologna 2021.

Dal Pra M., *Il pragmatismo assiologico di N. Abbagnano*, in «Rivista di storia della filosofia», 3, 1948, pp. 225-67; ora in Id., *Filosofi del Novecento*, Milano 1989, pp. 91-106.

Dal Pra M., *Il razionalismo critico*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 31-92.

D'Alberto F., *La storia della filosofia come frontiera. L'itinerario di Nicola Abbagnano*, in «Rivista di storia della filosofia», 57, 2002, pp. 47-72.

D'Alberto F., *Nuovo e controverso interesse per Nicola Abbagnano*, in «Rivista di storia della filosofia», 58, 2003, pp. 723-728.

Dalmasso G., *La dimensione religiosa in Nicola Abbagnano*, in Cacciatore G. e Cantillo G. (a cura di), introduzione di R. Racinaro, *Una filosofia dell'uomo*, Atti del Convegno in memoria di Nicola Abbagnano, Salerno, 11-13 Novembre 1992, Salerno 1995, pp. 139-145.

De Crescenzo G., *L'occultamento "notturno" dell'ultimo Abbagnano*, in «Filosofia», 52, 2001, pp. 269-89.

De Crescenzo G., *Uomo, possibilità, trascendenza. Rileggendo Abbagnano*, in «Filosofia», 39, 1988, pp. 45-70.

De Crescenzo G., *Dio e la religione. Con/oltre Abbagnano*, in «Annuario filosofico», 1996, pp. 165-178.

De Vitiis P., *Nicola Abbagnano tra metafisica e metodologia*, in AA. VV., *Aporie della filosofia contemporanea*, Parma 1970, pp. 198-225.

Delpino M., Riceputi P. (a cura di), introduzione di G. Fornero, *Nicola Abbagnano. L'uomo e il filosofo*, Atti del Convegno di S. Margherita Ligure, Villa Durazzo, 29-30 Marzo 1996, S. Margherita Ligure 1999.

Esposito C., *Esistenzialismo e fenomenologia*, in M. Ciliberto (a cura di), *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, Roma 2012, pp. 770-780.

Fabro C., *Problemi dell'esistenzialismo*, Roma 1945, pp. 50-53, 63-67, 135-136.

Faggiotto P., *Scienza e filosofia nel pensiero di Nicola Abbagnano*, in «Studia Patavina», 3, 1958, pp. 431-476.

Ferrari M., *Nicola Abbagnano a cent'anni dalla nascita. In margine a un convegno torinese*, in «Rivista di filosofia», 93, 2002, pp.125-135.

Ferrari M., *Origini e motivi del neouilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni cinquanta*, in «Rivista di storia della filosofia», 40, 1984, pp. 531-548, pp.749-767.

Fornero G., *Abbagnano e la metodologia dell'esistenza*, in «MicroMega», 2001, n. 5, pp. 310-20.

Fornero G., *Concetto e critica del romanticismo ottocentesco nel pensiero di Nicola Abbagnano*, in «Rivista di storia della filosofia», 39, 1984, pp. 551-570.

Fornero G., *Sull'esistenzialismo positivo: Abbagnano e Gentile*, in «Rivista critica di storia della Filosofia», 1980, pp. 416-437; poi in appendice a B. Maiorca (a cura di), *L'esistenzialismo in Italia*, Paravia, Torino 1993, pp. 489-510.

Giannini G., *L'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, Brescia 1956.

- Invitto G. (a cura di), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Lecce 1981.
- Langiulli N., *Possibility, Necessity and Existence. Abbagnano and His Predecessor*, Philadelphia 1992.
- Maiorca B., *Bibliografia degli scritti di Nicola Abbagnano 1922-1992*, Bari-Roma 1993.
- Maiorca B., *John Dewey filosofo illuminista. L'interpretazione laica di Nicola Abbagnano*, in «Agorà», 4, 2000, pp. 463.
- Maiorca B., *Nicola Abbagnano. Esistenza, Ricerca, Saggezza*, Roma 2003.
- Miglio B. (a cura di), *Premessa di Pi. Rossi e C.A. Viano, Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, Bologna, 2002.
- Mori M., *Nicola Abbagnano (1901-1990): una filosofia del finito*, in G. Cuozzo e G. Riconda (a cura di), *Le due Torino. Primato della religione o primato della politica?*, Torino 2008, pp. 135-148.
- Natella P., *Abbagnano giovane e gli inizi del suo pensiero filosofico, con un'Appendice sugli scritti "salernitani"*, in «Euresis» (Liceo Classico "M. Tullio Cicerone", Sala Consilina), Salerno 1992, pp. 118-131.
- Paci E., *Abbagnano*, in Id., *Ancora sull'esistenzialismo*, Torino 1956, pp. 155-164.
- Paci E., *Esistenzialismo trascendentale*, in «Rivista di filosofia», 40, 1949, pp. 419-433.
- Panelli Marvulli R., *Abbagnano. Una vita per la filosofia. Opere, documenti, ricordi*, con un saggio di G. Fornero, Torino 2019.
- Panelli Marvulli R., *Bibliografia di scritti su Nicola Abbagnano*, Pubblicazione in formato elettronico in www.abbagnanofilosofo.it – 2000.
- Paolini Merlo S., premessa di G. Cantillo, *Abbagnano a Napoli. Gli anni della formazione e le radici dell'esistenzialismo positivo*, Napoli 2003.
- Paolini Merlo S., *Sulla metafisica esistenziale di Abbagnano. Il fondamento strutturale dell'essere possibile*, in «Paradigmi», 13, 1995, pp. 279-302.
- Pareyson L., *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi recenti*, in Id., *Esistenza e persona*, Torino 1950, pp. 139-178.
- Pasini M., Rolando D., *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Milano 1991.
- Penzo G., *"Metafisica esistenziale" di Nicola Abbagnano*, in «Aquinas», 13, 1970, pp. 449-456.
- Poggi S., *Kant, la libertà e la finitezza alle origini dell'esistenzialismo in Italia: Nicola Abbagnano e Cesare Luporini*, in AA.VV., *La tradizione kantiana in Italia*, vol. I, Messina 1986, pp. 171-236.
- Prini P., *L'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, in Id., *Esistenzialismo*, Roma, 1952, pp. 153-168.
- Prini P., *N. Abbagnano e l'esistenzialismo come possibilità etica*, in Id., *Storia dell'esistenzialismo*, Roma, 1989, pp. 225-239.

- Restaino F., *L'Abbagnano nascosto*, in «Rivista di storia della filosofia», 57, 2002, pp. 88-89.
- Rossi Pi., *Contributions italiennes à la théorie sociologique*, in «Archives européennes de sociologie», 3, 1962, pp. 168-172.
- Rossi Pi., *L'ultimo Abbagnano e il preteso "incontro con Dio"*, in «Rivista di filosofia», 91, 2000, pp. 535-542.
- Santucci A., *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna, 1959, pp. 77-108, 291-322.
- Salvadori M.L., *Liberalismo italiano. I dilemmi delle libertà. Cavour e Croce, Einaudi e Matteucci, Abbagnano e Bobbio*, Milano 2011.
- Scarlata G., *L'esistenzialismo normativo di Nicola Abbagnano*, Trapani 1966.
- Semerari G., *Il neoilluminismo filosofico italiano*, in «Belfagor», 23, 1968, pp.168-182.
- Semerari G., *Nicola Abbagnano: l'esistenzialismo positivo*, in «Paradigmi», 8, 1990, pp. 455-480.
- Severino E., *Note sulla filosofia di N. Abbagnano*, in «Rivista rosminiana», 43, 1949, pp. 97-108.
- Szabò T., *La "sensibilità" del pensiero filosofico di Abbagnano*, in «Idee», 49, 2002, pp. 45-54.
- Vercellino F., *Il Problema di Dio e della religione in Nicola Abbagnano*, Roma, 1982.
- Viano C.A., *Stagioni filosofiche*, Bologna 2006.

Siti dedicati

<http://www.abbagnanofilosofo.it/>

MARIO MICHELETTI

ALBINO BABOLIN

Ponte San Nicolò (Pd) 1922 – Roma 2006

Sommario

La riflessione filosofica del gesuita Albino Babolin si concentrò in primo luogo sul tema dell'alterità; a partire da studi su autori come M. Buber e R. Guardini, Babolin cerca il fondamento dell'alterità «nel suo *Ursprung* originario, nell'Assoluto», considerando la persona come alterità, come «datità dinamica», caratterizzata dalla tensione della sua struttura trascendentale «a ricevere l'essere e a rimanere radicata nell'essere». Babolin tematizzò, inoltre, una Filosofia della religione come disciplina autonoma, con una specifica metodologia critica. Fondò il “Centro internazionale di studi di Filosofia della religione” e promosse la ricerca storico-filosofica sul tema, con particolare attenzione alla tradizione inglese del XVII e XVIII secolo. Con una vasta produzione editoriale e l'organizzazione di convegni internazionali, contribuì allo sviluppo della Filosofia della religione in Italia, in rapporto con il più vasto contesto internazionale.

Parole chiave: Albino Babolin, Filosofia della religione, alterità, Assoluto, persona.

Abstract

The philosophical reflection of the Jesuit Albino Babolin primarily focused on the theme of otherness; starting from studies on authors such as M. Buber and R. Guardini, Babolin seeks the foundation of otherness “in its original *Ursprung*, in the Absolute,” considering the person as otherness, as “dynamic givenness,” characterized by the tension of its transcendental structure “to receive being and to remain rooted in being.” Babolin also thematized a Philosophy of Religion as an autonomous discipline, with a specific critical methodology. He founded the

“International Center for Studies in the Philosophy of Religion” and promoted historical-philosophical research on the subject, with particular attention to the English tradition of the 17th and 18th centuries. Through extensive editorial work and the organization of international conferences, he contributed to the development of the Philosophy of Religion in Italy, in relation to the broader international context.

Keywords: Albino Babolin, Philosophy of Religion, otherness, Absolute, person.

Vita e opere

Nel 1941 entrò nella Compagnia di Gesù. Dal '46 al '49 frequentò la Pontificia Facoltà di Filosofia “Aloisianum” di Gallarate (Varese), ottenendo il diploma *cum laude* in filosofia tomistica con una dissertazione su Potenza divina e annientamento dell'anima umana. Nel '49 frequentò i corsi di Lettere classiche presso l'Università di Padova; poi quelli di Filosofia presso l'Università di Bologna, dove conseguì nel '52 la laurea in Filosofia morale, discutendo la tesi *La politica bernardiana nel secolo XII*. Decisivo risultò l'incontro con R. Guardini, di cui seguì i corsi di “*Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung*” a München. Nel '57 conseguì il diploma *cum laude* in Teologia cattolica presso la Pontificia Facoltà di Teologia di Chieri, con una dissertazione su *La teologia dialettica di K. Barth*. All'Università di Bologna, dopo un periodo trascorso come assistente volontario alla cattedra di Storia della Filosofia medievale, poi di Filosofia morale, fu chiamato nel '64 a coprire il posto di assistente ordinario di Storia della filosofia moderna e contemporanea. Ricoprì tale ruolo fino al '70. Nel '66 conseguì la libera docenza in Storia della filosofia moderna e contemporanea e fu nominato professore incaricato di Storia della filosofia all'Università di Parma. Nel '70 vinse il concorso di Filosofia della religione, bandito dall'Università di Urbino, e fu chiamato a coprire la cattedra di tale materia presso l'Università di Parma prima e poi, dal 1976, di Perugia. Nello stesso anno diede vita, insieme ad alcuni allievi e ad altri specialisti della materia, al “Centro internazionale di studi di Studi di Filosofia della religione”, che ebbe una ricca attività convegnistica ed editoriale negli anni successivi. Nell'88 istituì un Dottorato di ricerca in Filosofia della religione all'Università di Perugia, diventandone il coordinatore. Le prime pubblicazioni di Babolin riguardano soprattutto il tema della “alterità” in autori quali M. Buber e Guardini, nonché altri aspetti della cultura tedesca contemporanea, in R. Bultmann, M. Müller, Löwith. Nell'ambito degli studi sulla filosofia medievale, nel 1968-1969

Babolin curò la pubblicazione di testi di Bernardo di Chiaravalle. Gli studi successivi portarono alla pubblicazione dell'opera intera del pensatore inglese del Settecento J. Butler in traduzione italiana e a una monografia in due volumi su di lui. Con gli studi su A.J. Heschel e X. Zubiri (di cui tradusse anche gli scritti religiosi), Babolin fece conoscere in Italia, sotto il profilo della Filosofia della religione, due significativi autori allora poco noti. Nell'82 pubblicò in traduzione italiana alcuni testi di W. Windelband, preceduti da un'ampia introduzione, una vera e propria monografia sul suo pensiero. Come illustra la sottostante bibliografia, Babolin si occupò anche di molti altri autori, italiani e stranieri, in studi che «testimoniano la serietà della [sua] riflessione filosofica (...) sulla religione e la notevole organicità della sua ricerca, che finisce con l'estendersi a tutta quanta la filosofia moderna e contemporanea e alla pluralità dei suoi ambiti culturali diversi» (F. Rossi in Micheletti M. – Savignano A. 1993, p. 229).

Il pensiero sulla religione

Nei volumi del '65 su Buber e del '68/'69 su Guardini la prospettiva entro la quale si muove Babolin e sono inquadrati i due filosofi è quella della "filosofia della alterità". Nel pensiero di Buber Babolin mette in rilievo la ricerca del fondamento dell'alterità «nel suo *Ursprung* originario, nell'Assoluto» (Babolin 1965, p. 248), la considerazione che l'Essere che è «il fondamento radicale di ogni ente», e «condizione originaria del comunicare», è anche «il Tu assoluto della persona o delle persone, costituite come io, e perciò paradigma fondante ogni alterità» (ivi, p. 10). Per Babolin, Buber tentò di fondare la relazione in sé e per sé, determinando ciò che costituisce il rapporto che lega tra loro gli enti con l'Essere e la persona con la Persona assoluta «nell'alterità dinamica di Io e Tu». Sempre in questa prospettiva, lo studio sul pensiero filosofico di Guardini tenta di cogliere «l'itinerario teoretico della dottrina dell'alterità», nella convinzione che la filosofia dell'alterità costituisca, secondo Guardini, «il discorso filosofico autenticamente critico, perché soddisfa le intime, profonde domande intorno all'esistenza, alla storia, al destino dell'uomo» (Babolin 1968/69, vol. I, p. XIII). Nella teoria dell'alterità anche il sapere stesso è garantito nel suo «fondamento critico», nella sua «feconda tensione di rapporto e di apertura» (ivi, vol. II, p. 338). Alla luce di opere come *Der Gegensatz* e *Welt und Person* Babolin individua la concezione guardiniana della persona come alterità, come «datità dinamica», caratterizzata dalla tensione della sua struttura trascendentale «a ricevere l'essere e a rimanere radicata nell'essere» (ivi, vol. I, 252). A partire soprattutto dal primo convegno internazionale di Filosofia della religione, organizzato da Babolin a Parma nel 1974, dedicato al tema "Il

metodo della Filosofia della religione”, cui seguirono con cadenza biennale, convegni internazionali a Perugia, fino al 1992, il motivo centrale dell’attività di ricerca di Babolin è la Filosofia della religione, considerata non solo in una prospettiva teorica, riguardante il suo statuto e il suo metodo, ma soprattutto nella sua dimensione storica. Nel presentare il volume degli atti del primo convegno Babolin mette in rilievo l’esigenza di giungere a una chiarificazione della natura della Filosofia della religione attraverso l’individuazione del suo metodo, un compito reso problematico dalla stessa unicità e complessità del fenomeno religioso. «È l’unicità del fenomeno religioso, la sua peculiarità, a rendere inadeguata ogni forma di riduzionismo e precario ogni tentativo di ricavare il metodo della Filosofia della religione dall’analogia con discipline formalmente affini come la filosofia dell’arte, la filosofia del diritto, la filosofia della storia» (*Il metodo della Filosofia della religione*, 1975, p. 5). Già in un articolo del ’73 (*Prospettive e orientamenti della Filosofia della religione in Italia, oggi*), Babolin aveva del resto indicato quale «compito imprescindibile» lo sforzo di «individuare, con severo impegno critico e rigore, la natura e la metodologia della Filosofia della religione come disciplina autonoma» (p. 605). Dai temi stessi dei convegni emerge come la Filosofia della religione debba confrontarsi col problema del rapporto del suo oggetto, la religione, con altre forme di vita, e del rapporto fra la stessa Filosofia della religione e le altre discipline che hanno per oggetto la religione. Dall’esigenza di dare rilievo alla specificità della Filosofia della religione nasce anche la scelta di dare vita a una collana di volumi sulla storia di tale disciplina. Vale in generale per questo tipo di studi ciò che Babolin afferma nella Prefazione al volume *Dai platonici di Cambridge a Joseph Butler* (1993): «Il contesto generale in cui si muovono questi studi è determinato dalla convinzione, che è alla base di tutte le mie ricerche, secondo cui la Filosofia della religione è una disciplina specifica che ha la sua origine nel pensiero moderno e in modo particolare nelle discussioni sulla religione che si svilupparono in Inghilterra nel secolo XVII... oltre che, naturalmente, nel tipo di approccio storico-eseguitico esemplificato da Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*» (Babolin 1993, p. 8). Nell’ambito della filosofia contemporanea, Babolin diede risalto a figure di rilievo ancorché allora poco conosciute in Italia come Heschel e Zubiri. Nel volume dedicato a Heschel, questi è presentato, fin dal titolo, come “filosofo della religione”, pur nella consapevolezza che in effetti ha approfondito specificamente temi rilevanti dell’ebraismo, quali il significato e la validità dell’ispirazione profetica, il significato del Sabato, e soprattutto la complessa visione religiosa del chassidismo. Per Babolin, una considerazione della multiforme opera di Heschel, alla luce della Filosofia della religione, sembra rendere ragione «della sua unità e armonia

profonda» (*Abraham Joshua Heschel Filosofo della religione*, 1978, p. 34). Pubblicando nel '76 in traduzione italiana gli Scritti religiosi di Zubiri, Babolin sottolinea nell'Introduzione il contributo originale offerto dal filosofo spagnolo alla Filosofia della religione, definita da Zubiri come «lo studio della religione dal punto di vista più radicale, ontologico» (p. 55) e quindi come scoperta delle categorie ontologiche della realtà religiosa. Più esattamente, per Babolin, si possono dedurre il contributo e l'originalità della Filosofia della religione di Zubiri «a partire dalla sua visione antropologica, per cui l'uomo è intelligenza senziente, per culminare nella considerazione ontologica della persona intesa come essenzialmente religata, e sfociare, infine, nel problema di Dio come principio e fine dell'uomo» (p. 65). I principali contributi di Babolin, dal punto di vista storiografico, riguardo all'etica e alla Filosofia della religione nell'ambito della filosofia inglese sono costituiti dai due volumi su J. Butler e dai saggi raccolti nel volume del '93 *Dai Platonici di Cambridge a Joseph Butler* (che comprende studi su Whichcote, Cudworth, Barrow, Boyle, Newton, Locke, Shaftesbury e Butler). Babolin sottolinea che la trama fondamentale del pensiero etico-religioso di Butler consiste nel richiamo alla centralità della coscienza. «Infatti per Butler l'uomo è visto nella sua concreta situazione storica. E se l'uomo coglie, attraverso la propria esperienza interiore e la personale riflessione critica, la condizione esistenziale del proprio essere e del proprio agire nel mondo individuale, allora la trama dei problemi, che investono l'etica, non può non condurre alla considerazione della realtà originaria, autrice del mondo della natura e dell'uomo, ma anche alla scoperta e alla meditazione di quell'unico evento storico che configura il mondo e l'uomo in una nuova dimensione ontologica, e cioè della Rivelazione cristiana» (Babolin 1993, p. 113). Con la sua attività culturale, la creazione del "Centro internazionale di studi di Filosofia della religione", la promozione di collane di libri dedicate specificamente alla Filosofia della religione, i dieci convegni su temi specifici di tale disciplina, e soprattutto con la pubblicazione, in numerosi volumi e saggi, dei risultati delle personali ricerche condotte sullo statuto della Filosofia della religione e su figure e movimenti significativi della sua storia, Babolin ha svolto un ruolo rilevante nello sviluppo appunto della Filosofia della religione in Italia, in rapporto con il più vasto contesto internazionale.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia degli scritti di Albino Babolin tendenzialmente completa, fino al 1993, si trova in F. Rossi, *Biografia e ricerca*, in M. Micheletti – A. Savignano (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova 1993, pp. 219-230 (rinvio a questo saggio in particolare per l'elenco completo dei volumi degli atti dei convegni internazionali di Filosofia della religione, organizzati da Albino Babolin fra il 1974 e il 1992, comprendenti sempre due volumi, uno contenente le relazioni tenute nei vari convegni, con le relative discussioni, l'altro i testi dei membri del “Centro internazionale di Studi di Filosofia della religione”).

Scritti principali

Monografie

Essere e alterità in Martin Buber, Padova 1965.

Il movimento di Gallarate: i dieci convegni dal 1955 al 1965, Bologna 1966.

Romano Guardini filosofo dell'alterità, 2 voll. Bologna 1968-1969.

Il movimento di Gallarate: i convegni dal 1965 al 1970, Padova 1971.

Joseph Butler, 2 voll., Padova 1973.

Abraham Joshua Heschel Filosofo della religione, Perugia 1978.

Etica e filosofia della religione in Henri Bergson, in Babolin A. (a cura di),

Etica e Filosofia della religione, vol. II, Perugia 1981, pp. 1-181.

Wilhelm Windelband. *Filosofia e Filosofia della religione*, Perugia 1982.

Immagini di Dio in Max Scheler, in Babolin A. (a cura di), *Teologia filosofica e filosofia della religione*, vol. II, Perugia 1987, pp. 7-133.

Dai Platonici di Cambridge a Joseph Butler, Perugia 1993.

Alcuni articoli e saggi brevi

L'itinerario filosofico di Karl Löwith, in «Vichiana», 5, 1968, pp. 142-148.

Il pensiero religioso di Xavier Zubiri nella critica d'oggi, in «Aquinas», 15, 1971, pp. 7-24.

Prospettive e orientamenti della Filosofia della religione in Italia, oggi, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 65, 1973, pp. 592-605.

Fede e storia nel neoempirismo e nella demitizzazione, in Castelli E. (a cura di), *Demitizzazione e ideologia*, Roma 1973, pp. 441-453.

La conoscenza religiosa del sacro in W. Windelband, X. Zubiri, R. Guardini, in Castelli E. (a cura di), *Prospettive sul sacro*, Roma 1974, pp. 61-74.

Il pensiero filosofico e religioso di Romano Guardini nella critica d'oggi, «Euntes Docete», 28, 1974, pp. 204-249.

La teoria filosofica di Xavier Zubiri, in AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, vol. II, Milano 1975, pp. 434-453.

La teoria filosofica della "relegazione" di X. Zubiri come momento negativo della alienazione, in Castelli E. (a cura di), *Temporalità e alienazione*, Roma 1975, pp. 429-454.

Dalla fenomenologia alla ontologia della preghiera in Abraham Joshua Heschel, in Babolin A. (a cura di), *Preghiera e Filosofia della religione*, Perugia 1978, pp. 9-50.

Ultimi sviluppi della filosofia della religione in Gran Bretagna, «Cultura e scuola», 18, 1979, n. 2, pp. 110-122.

La filosofia della religione secondo Xavier Zubiri, «Filosofia», 31, 1980, pp. 83-88

Morte e persuasione in Carlo Michelstaedter, «Archivio di Filosofia», 1981, pp. 535-544.

Ortega y Gasset interprete di Dilthey, in G. Cacciatore - Cantillo G. (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna 1985, pp. 407-417.

Antropologia e filosofia della religione in Martin Buber, in Babolin A. (a cura di), *Antropologia e Filosofia della religione*, vol. II, Perugia 1985, pp. 7-73

Il pensiero etico e religioso di Joseph Butler nella critica, oggi, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 77, 1985, pp. 333-359.

Il concetto di Dio di Charles Hartsborne, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 79, 1987, pp. 558-563.

Der Begriff der Erlösung bei Franz Rosenzweig, in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929)*, Bd. II, hrsg. von W. Schmied-Kowarzick, München 1988, pp. 599-610.

Charles Hartsborne e la teologia filosofica di A.N. Whitehead, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 80, 1988, pp. 216-222.

Il problema della fede religiosa in Franz Rosenzweig, in Babolin A. (a cura di), *Fede filosofica e Filosofia della religione*, vol. II, Perugia 1989, pp. 7-67.

Dall'antinaturalismo etico alla filosofia della religione, in Matteucci N. - Pasquinelli A. (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*, Bologna 1989, pp. 133-138.

'Deus absconditus'. Some Notes on the Bearing of the Hiddenness of God upon Butler's and Pascal's Criticism of Deism, in C. Cunliffe (ed.), *Joseph Butler's Moral and Religious Thought. Tercentenary Essays*, Oxford 1992, pp. 29-35

Alvin Plantinga: la metafisica e la teologia naturale, «Rivista di filosofia Neoscolastica», 96, 2004, pp. 425-439.

Curatele

Sono indicati qui solo alcuni fra i principali volumi curati da Babolin:

- Bernardo di Chiaravalle, *Grazia e libero arbitrio*, Padova 1968.
Bernardo di Chiaravalle, *Le lettere contro Pietro Abelardo*, Padova, 1969.
Butler J., *I quindici sermoni*, Firenze 1969; *L'analogia della religione naturale e rivelata con la costituzione e il corso della natura*, Firenze 1970; *Corrispondenza. Sei Sermoni. Allocuzioni*, Firenze 1971.
Heidegger M., *La dottrina del giudizio nello psicologismo*, Padova 1972.
Heidegger M., *Scritti filosofici (1912-1917)*, Padova 1972.
Heidegger M., *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Roma-Bari 1974.
Zubiri X., *Scritti religiosi*, Padova 1976.
Filosofi tedeschi d'oggi, Bologna 1967.
Filosofia e crisi della cultura, Padova 1974.
Problemi religiosi e filosofia, Padova 1975.
Preghiera e Filosofia della religione, Perugia 1978.
Metafisica e Filosofia della religione, Città di Castello (PG) 2004.

Non è possibile includere qui tutti volumi degli atti dei convegni internazionali. Ricordo soltanto i seguenti:

- Il metodo della filosofia della religione*, 2 voll., Padova 1975.
Dialettica e religione, 3 voll., Perugia 1977-1978.
Etica e Filosofia della religione, 2 voll., Perugia 1980-1981.
Testimonianza religiosa e forme espressive, 2 voll., Perugia 1989-1990.

Scritti sull'autore

- Micheletti M. – Savignano A. (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova 1993 (una raccolta di saggi offerti ad Albino Babolin in occasione del suo settantesimo compleanno; il saggio di F. Rossi, *Biografia e ricerca*, pp. 219-230, è ricco di informazioni sulla vita e gli scritti di Babolin).
Micheletti M., *Il I Convegno di Filosofia della religione in Italia*, in «Aquinas», 18, 1975, pp. 313-319.
Rossi F., *Il I Convegno di Filosofia della religione in Italia*, in «Studia Patavina», 22, 1975, pp. 477-487.

Rossi F., *Teologia filosofica e Filosofia della religione*, in «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 80, 1988, pp. 242-290.

Rossi F., *1974-1986: Vom I. bis zum VII. Religionsphilosophischen Kongreß in Italien*, in «Philosophisches Jahrbuch», 95, 1988, pp. 361-371.

Rossi F., *Lo statuto della filosofia della religione in alcune recenti pubblicazioni*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 96, 2004, pp. 441-475.

OMAR BRINO

ERNESTO BALDUCCI
Santa Fiora (Gr) 1922 – Cesena 1992

Sommario

Ernesto Balducci, sacerdote scolopio e intellettuale, sviluppò un pensiero che, partendo dal rinnovamento ecclesiale stimolato dal Concilio Vaticano II, giunse a una riflessione globale sulle sfide dell'umanità. Critico sia del dogmatismo religioso che del laicismo riduzionistico, promosse il dialogo interculturale e interreligioso e propose un umanesimo planetario fondato sull'autoconsapevolezza e sulla responsabilità collettiva. Nei suoi scritti, affrontò temi legati alla pace, alla giustizia sociale e alla crisi ecologica, sottolineando la necessità di una transizione verso un'umanità solidale. In merito alla sua riflessione sul cristianesimo, al centro vi è la persona di Gesù quale promotore di fratellanza e superamento delle barriere. Il suo impegno civile e culturale ha lasciato un segno profondo nel dibattito religioso e politico contemporaneo.

Parole chiave: Ernesto Balducci, Concilio Vaticano II, uomo planetario, dialogo interreligioso e interculturale, pace

Abstract

Ernesto Balducci, a Piarist priest and intellectual, developed a thought that, starting from the ecclesial renewal stimulated by the Second Vatican Council, led to a global reflection on the challenges of humanity. Critical of both religious dogmatism and reductionist secularism, he promoted intercultural and interreligious dialogue and proposed a planetary humanism based on self-awareness and collective responsibility. His writings addressed issues of peace, social justice, and the ecological crisis, emphasizing the need for a transition toward a solidaristic humanity. At the center of his reflection on Christianity is the person of Jesus as a promoter of brotherhood and overcoming barriers. His civil and cultural

engagement left a lasting impact on contemporary religious and political discourse.

Keywords: Ernesto Balducci, Second Vatican Council, planetary human, interreligious and intercultural dialogue, peace

Vita e opere

Figlio di un minatore, nacque e crebbe in un piccolo paese maremmano, nella zona del Monte Amiata. Entrò molto giovane negli Scolopi, studiando per un decennio nel seminario romano dell'ordine. I diari di questo periodo, pubblicati postumi, mostrano ampie letture di testi di tipo teologico, filosofico e letterario (tra i nomi più apprezzati: M. Blondel e H. Daniel-Rops). Dopo l'ordinazione sacerdotale, nel 1945, tornò in Toscana, conobbe personalmente G. Papini e continuò a coltivare i propri interessi letterario-religiosi, laureandosi in lettere a Firenze, sotto la guida di Attilio Momigliano, con una tesi su A. Fogazzaro (due anni dopo essa divenne il suo primo libro). Sempre a Firenze Balducci entrò in contatto con G. La Pira, ampliando le proprie esperienze politiche; molto importante fu anche l'incontro con L. Milani su temi educativi, religiosi e politici (sia a La Pira, sia a Milani dedicherà poi degli scritti). Nel 1958 Balducci fu il primo direttore della neonata rivista «Testimonianze», che divenne nel tempo un centro propulsore di molte iniziative da lui promosse o condivise, a carattere religioso, politico e civile. Non mancarono attriti con le autorità ecclesiastiche e per alcuni anni venne spostato ad insegnare nel seminario degli Scolopi a Roma. Qui poté seguire da vicino l'aprirsi della stagione del rinnovamento conciliare, una stagione a cui partecipò con entusiasmo, per quanto non mancarono anche, nel tempo, delusioni ed altri attriti con le gerarchie ecclesiastiche. Dal 1965 ottenne di tornare in Toscana e visse nella comunità scolopica della Badia di Fiesole. Ai temi ecclesiologici, liturgici e politico-religiosi che vedeva intrinsecamente legati al momento di ridiscussione conciliare del cattolicesimo dedicò vari contributi che vennero ampiamente dibattuti (tra essi: *Papa Giovanni*, 1965; *La Pietra in cammino. Meditazioni sulla Chiesa del Concilio*, 1967; *L'esistenza cristiana*, 1968; *La Chiesa come Eucaristia*, 1969; *Diario dell'Esodo 1960/1970*, 1971). La discussione di questioni interne alla Chiesa cristiana lo portò poi a riflessioni in merito anche alle altre comunità religiose mondiali e, più in generale, a qualunque comunità umana, di fronte ai gravissimi problemi comuni delle guerre e delle crisi umanitarie ed ecologiche. Frutto di queste riflessioni furono numerose iniziative nei movimenti pacifisti e libri come *Le ragioni della speranza*, 1977; *Il terzo millennio*, 1981; *L'uomo planetario*, 1985 (forse il suo scritto più

rappresentativo); *La terra del tramonto*, 1992. Sempre attento, secondo la tradizione degli Scolopi, ai temi educativi, scrisse impegnati volumi per la scuola, in particolare il manuale di filosofia *Storia del pensiero umano*, 3 voll., 1986 (molto innovativo perché non dedicato solo al pensiero “occidentale”) e il manuale di educazione civica *Cittadini del mondo* (con P. Onorato), 1981. Tra i lavori dell’ultimo decennio di vita si segnalano anche una intensa intervista autobiografica (*Il cerchio che si chiude*, 1986) e studi su maestri della pace come Gandhi (1988) e Francesco d’Assisi (1989). Molti altri scritti sono stati pubblicati postumi in un’attenzione complessiva alla sua figura che non si è interrotta con la morte, ma anzi si è mantenuta, a partire, tra l’altro, dalle iniziative di una fondazione che porta il suo nome, con sede alla Badia fiesolana, e della tuttora attiva rivista «Testimonianze».

Il pensiero sulla religione

I giovanili interessi filosofico-letterario-religiosi di Balducci trovano un primo sbocco critico-riflessivo, come pubblicazione, nel libro su Fogazzaro. Lo scrittore vicentino - ricostruisce Balducci - riuscì ad esprimere «il tormento», «il disagio», «l’inquietudine» della cultura tanto religiosa che laica dell’Italia del proprio tempo, ma saper esprimere tutto ciò non significò affatto di per sé indicarne una via di uscita determinata. Invece, il momento del Concilio Vaticano II viene visto da Balducci come un’occasione storica di ridiscussione costruttiva non solo delle componenti più retrive dell’istituzione ecclesiale, ma anche delle componenti più autocompiaciute di una cultura occidentale, la quale si pensa ancora come il *dominus* legittimo del mondo, non rendendosi conto che tale immagine è sempre più scalzata dalle pressanti esigenze delle masse dell’intero pianeta, oltre che dai pericoli che mettono a rischio proprio il pianeta come tale. L’istanza di autoriflessione della Chiesa sui propri aspetti più autoritari e dogmatici è dunque, per Balducci, innanzitutto un’occasione per sgravarne invece le componenti più spiritualmente ed eticamente vive e costruttive, ma non solo: tale autoriflessione diviene uno sprone verso la stessa cultura occidentale “laica” per operare un analogo percorso autocritico, che denunci gli aspetti problematici del proprio dominio economico, culturale ed ecologico. Al di là di quanto sia corrisposto effettivamente un processo più o meno compiuto rispetto alle istanze conciliari iniziali (e non mancarono nello Scolopio le delusioni a questo proposito), la mobilitazione di Balducci a favore di un rinnovamento interno alla Chiesa cattolica lo portò, dunque, verso un impegno complessivo di fronte alle minacce tanto di fondamentalismi irrazionali, quanto di un procedere tecnico privo di alcuno spunto autocritico e autoriflessivo. «La cultura laicistica», si dice in

L'uomo planetario, 1985, p. 27, «ha avuto fino ad oggi la presunzione di considerare il fenomeno religioso come uno stadio definitivamente superato, privo di contenuti specifici e quindi totalmente traducibile nel registro della ragione. Di contro gli uomini religiosi hanno per lo più respinto le istanze critiche della ragione laica come se fosse di sua natura distruttiva, nemica di Dio e dell'uomo. Nell'ottica dell'uomo planetario questi antagonismi han perso senso. Non c'è storia della cultura che non sia anche storia delle religioni, ma non c'è storia della religione che non sia storia della cultura ricostruibile da credenti e da non credenti con i medesimi strumenti e le medesime conclusioni». Il laicismo ha cioè fallito laddove voleva subentrare alla precedente teologia della storia, raccogliendone l'aspetto di supposto compimento assoluto che degradava a irrilevanza tutto quanto non rientrasse nei propri contorni. Il confronto da un lato con la ragione scientifica e storica criticamente laica e dall'altro con i pressanti problemi etici di un'umanità e di un pianeta sofferenti e pericolanti impongono, invece, a tutti di deporre ogni propria esclusiva ambizione assoluta sugli altri, a favore di un impegno che abbia come priorità affrontare tali sofferenze e pericoli. Le diverse comunità di fede, secondo Balducci, non devono affatto temere questo impegno comune e questo deporre le proprie esclusive ambizioni assolute: si tratta, invece, di occasioni, per ciascuna di esse, per rivitalizzare le rispettive componenti che egli ritiene più autentiche e costruttive. Le religioni, così come ogni altra comunità umana, sono «all'ultimo bivio» (Balducci, Milano 1985, pp. 17ss.): o perseguire una propria volontà di potenza dai rischi apocalittici, o costruire invece dal proprio interno una prospettiva di pace, favorendo una «transizione» verso «un'umanità inedita, ancora da venire» (cfr. Balducci, *La terra del tramonto*, 1992, pp. 48-52), ma la cui realizzazione è possibile in quanto inscritta nelle risorse «ontologiche» della natura umana – in esempi come Francesco d'Assisi, non a caso, Balducci sottolinea, infatti, «la natura umana nei suoi impulsi costitutivi, cioè in quella sua densità ontologica che tende a dispiegarsi in forme esistenziali ancora inedite» (Balducci 1989, p. 5). Per quanto riguarda in particolare la propria fede cristiana, per Balducci ciò significa connetterla innanzitutto al fatto che «Gesù di Nazareth non volle aggiungere una nuova religione, volle abbattere tutte le barriere che impediscono all'uomo di essere fratello all'uomo e specialmente all'uomo più diverso, più disprezzato» (Balducci, Milano 1985, p. 201).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Papa Giovanni, Firenze 1965.

La Pietra in cammino, meditazioni sulla Chiesa del Concilio, Brescia 1967.

L'esistenza cristiana, Firenze 1968.

La Chiesa come Eucaristia. Saggi sulla Chiesa locale, Brescia 1969.

Diario dell'Esodo 1960/1970, Firenze 1971.

Con R. Garaudy, *Cristianesimo come liberazione*, Roma 1975.

La politica della fede. Dall'ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione, Firenze 1976.

Le ragioni della speranza, Roma 1977.

Il mandorlo e il fuoco: commento alla liturgia della Parola, 3 voll., Milano 1978-1980.

Con P. Onorato, *Cittadini del mondo. Educazione civica per le scuole superiori*, Milano 1981.

Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica, Milano 1981.

Pensieri di pace, Assisi 1985.

L'uomo planetario, Milano 1985.

Il cerchio che si chiude. Intervista autobiografica a cura di L. Martini, Genova 1986.

Storia del pensiero umano, Manuale di storia della filosofia, 3 voll., Firenze 1986.

Gandhi, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1988.

Giorgio La Pira, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1988.

Francesco d'Assisi, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1989.

Le tribù della terra: orizzonte 2000, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1991.

Montezuma scopre l'Europa, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1992.

La terra del tramonto. Saggio sulla transizione, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1992.

Addio alle armi? Nuove prospettive per una cultura di pace. L'ultima conferenza di padre Ernesto Balducci, S. Giovanni in Persiceto (Bo), opuscolo del Comune, 1992.

Il sogno di una cosa, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1993.

L'insegnamento di don Lorenzo Milani, Bari-Roma 1996.

E voi chi dite che io sia? Chi dicono gli altri che io sia?, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1996.

Il tempo di Dio. Ultime omelie, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1996.

L'altro. Un orizzonte profetico, S. Domenico di Fiesole (Fi) 1996.

Cristianesimo e conflitto sociale, Cagliari 1997.

- Gli ultimi tempi*, vol. 1, *Anno A. Commento alla liturgia della parola*, Roma 1998.
Educazione come liberazione. L'educatore ed il sacerdote attraverso i suoi scritti, Firenze 1999.
Educazione e libertà, Casale Monferrato (AL) 2000.
Il vangelo di Giovanni, Casale Monferrato (AL) 2001.
Niente è finito. Testimonianze e ricordi, Casale Monferrato (AL) 2001.
Diari 1940-1945, vol. 1, 1940-1943, a cura di M. Paiano, Firenze 2002.
Gli ultimi tempi, vol. 2, *Anno B. Commento alla liturgia della parola*, Roma 2003.
con C. Carretto, *La santità della povera gente*, Cinisello Balsamo (Mi) 2003.
con D.M. Turollo, *La Terra non sarà distrutta l'uomo inedito la salverà*, Milano 2003.
Diari 1940-1945, vol. 2, 1943-1945, a cura di M. Paiano, Firenze 2004.
Pianeta Terra, casa comune, Firenze 2006.
Diari (1945-1978), a cura di M. Paiano, Brescia 2009.
Un'imprevedibile simpatia per il mondo: la Chiesa del concilio, Trento 2016.
Dobbiamo vivere insieme: scritti sull'Islam e sull'immigrazione, Firenze 2016.
Le chiese del dialogo: i decreti del Concilio Vaticano 2., Cinisello Balsamo 2017.
Il futuro presente: scritti ne 'l'Unità' (1985-1992), a cura di A.Cecconi, S. Domenico di Fiesole 2018.
Scritti ne 'Il Focolare', S. Domenico di Fiesole 2020.
Cronache dell'anima: scritti nel Giornale del mattino (1961-1965), a cura di A.Cecconi, Cinisello Balsamo 2021.

Scritti sull'autore

- AA.VV., *Ernesto Balducci*, volume monografico di «Testimonianze», 35, nn. 7-8-9, 1993.
Bassetti M. (a cura di). *Terzo millennio. Il pensiero anticipatore di Ernesto Balducci*, volume monografico speciale di «Testimonianze», 2022.
Beano R. (a cura di), *La cultura come resistenza e impegno civile: padre David Maria Turollo, padre Ernesto Balducci e Pier Paolo Pasolini. Atti del Convegno, Università Ca' Foscari Venezia, 17 novembre 2022*, Venezia 2023.
Bocchini Camaiani B., *Ernesto Balducci. La Chiesa e la modernità*, Roma-Bari 2002.
Bocchini Camaiani B., (a cura di), *Ernesto Balducci. La Chiesa, la società, la pace*, Brescia 2005.
Cecconi A. (a cura di), *Ernesto Balducci. Cinquant'anni di attività*, Firenze 1996 (con bibliografia degli scritti).

Cecconi A. - Giannini C. (a cura di), *Padre Ernesto Balducci dalla "Messa degli artisti" all'arte contemporanea*, Firenze 2013.

Cecconi A., *Non sono che un uomo. Ernesto Balducci: un profilo biografico*, Cinisello Balsamo 2022.

Deidda B., Montanari T. (a cura di), *Disobbedienza profetica. La Firenze di Milani, Balducci, Borghi, Brandani, La Pira, Mazzini, Turoldo, Santoro*, Torino 2023.

Giovannoni P.D., *Io amo il futuro: Ernesto Balducci e la pace alle soglie del terzo millennio (1971-1981)*, presentazione del card. G. Betori, Firenze 2023.

Lancisi M., *I folli di Dio: La Pira, Milani, Balducci e gli anni dell'Isolotto*, Cinisello Balsamo 2022.

Martini L., *La laicità nella profezia. Cultura e fede in Ernesto Balducci*, Roma 2002.

Menozzi D. (a cura di), *Ernesto Balducci: attraverso i suoi diari*, Numero monografico di «Humanitas», 60, 2006, n. 2.

Paiano M., *Balducci Ernesto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 2014, *sub voce*.

Posi C., *Il Dio planetario. Cristianesimo e religioni nel pensiero di Ernesto Balducci*, Assisi 2012.

Viti E. (a cura di), *Catalogo della biblioteca privata di padre Ernesto Balducci*, Firenze 2012.

Siti dedicati

<https://www.fondazionebalducci.com>

OMAR BRINO

ANTONIO BANFI
Vimercate (Mb) 1886 – Milano 1957

Sommario

Influenzato da G. Simmel, E. Husserl e P. Martinetti, Antonio Banfi sviluppò, in articolate opere degli anni Venti, una propria proposta sistematica di filosofia critica della cultura. In questo contesto, egli apprezzò il potenziale critico e anticonformista di alcuni atteggiamenti della coeva “teologia dialettica” protestante verso le posizioni date, di tipo culturale, economico o politico. Nei decenni successivi, la sua attenzione si spostò verso una critica sociale ispirata al marxismo. Pur mantenendo rispetto per chi teneva «desta la coscienza del trascendente e della problematicità della vita», Banfi concluse che le forze costruttive della modernità risiedevano nella storicità e nell’azione sociale. La sua eredità si riflette nel pensiero di numerosi studiosi italiani del Novecento, contribuendo alla formazione di un approccio interdisciplinare tra filosofia, pedagogia e critica culturale.

Parole chiave: Antonio Banfi, filosofia della cultura, filosofia della religione, ragione critica, dialettica.

Abstract

Influenced by G. Simmel, E. Husserl, and P. Martinetti, Antonio Banfi developed, in elaborate works of the 1920s, his own systematic proposal for a critical philosophy of culture. In this context, he appreciated the critical and unconventional potential of certain attitudes of the contemporary Protestant “dialectical theology” towards established cultural, economic, or political positions. In the following decades, his focus shifted towards a social critique inspired by Marxism. While maintaining respect for those who kept “the consciousness of the transcendent and the problematic nature of life” alive, Banfi concluded that the constructive forces of modernity resided in historicity and social

action. His legacy influenced many 20th-century Italian scholars, fostering an interdisciplinary approach to philosophy, pedagogy, and cultural criticism.

Keywords: Antonio Banfi, Philosophy of Culture, Philosophy of Religion, Critical Reason, Dialectics.

Vita e opere

Nacque in una famiglia benestante di tendenze cattolico-liberali. Si laureò a Milano prima in lettere e poi in filosofia, con P. Martinetti. Poco dopo svolse un periodo di studio a Berlino dove ebbe modo di seguire le lezioni, tra gli altri, di G. Simmel, che esercitò una profonda influenza sul suo pensiero. In *La filosofia e la vita spirituale* del 1922, *Principi di una teoria della ragione* del '26 e altri scritti coevi, Banfi sviluppò una propria proposta sistematica di filosofia critica della cultura. Rispetto alle scienze dello spirito di tradizione storicistico-diltheyana, egli accentuò l'aspetto critico-riflessivo che porti non ad accomodare il presente al passato e viceversa, ma ad evidenziare gli aspetti tensivi e problematici di entrambi. In questo, fondamentale fu la lezione del già citato Simmel, mentre Husserl fu un altro autore con cui Banfi si confrontò intensamente. Soprattutto nei *Principi*, infatti, egli rifletté sul tema della conoscenza razionale e anche in seguito apprezzò del maestro della fenomenologia l'approccio anti-psicologicistico, anti-idealistico e anti-esistenzialistico, per quanto Banfi, più in linea in questo con Simmel, tendeva a concentrarsi sull'applicazione sociale e culturale di un conoscere criticamente strutturato. Dopo un lungo periodo di insegnamento liceale (soprattutto ad Alessandria) giunse alla docenza universitaria, prima, brevemente, dal 1929, a Genova, e poi, dal 1931, a Milano, dove subentrò a Martinetti, privato della cattedra dopo il rifiuto al giuramento imposto dai fascisti. Durante gli anni Trenta, attorno a Banfi si strinsero molti giovani che lavoravano su più settori, tra cui quello artistico e letterario (come i poeti V. Sereni e A. Pozzi). Nel 1940 Banfi fondò e diresse fino al '49 la rivista «Studi filosofici». Nella seconda guerra mondiale partecipò alla resistenza e decise di impegnarsi direttamente nella vita politica durante gli anni della ricostruzione del Paese in forma democratica. In quel contesto, egli vide nel PCI la forza politica nella quale poter inserire nel modo più efficace le proprie posizioni, venendo eletto senatore nel '48 e nel '53. Della prospettiva critico-culturale precedentemente elaborata egli sottolineò allora soprattutto una peculiare relazione teorica con la critica sociale di ascendenza marxista (cfr. Banfi 1950). Il contatto più o meno stretto con Banfi è stato importante per studiosi di più generazioni, in vari ambiti

culturali, tra cui anche quello pedagogico (a cui Banfi stesso dedicò particolare attenzione); tra essi, E. Bariè, M. Dal Pra, G.M. Bertin, E. Paci, G. Preti, D. Formaggio, L. Anceschi, R. Cantoni, L. Geymonat, F. Papi.

Il pensiero sulla religione

Già uno scritto del 1910 pubblicato sulla «Voce» con suoi compagni di studio a Berlino (A. Banfi, C. Cotti, G. Caffi, *Per il congresso del libero cristianesimo*) mostra notevole interesse per l'ampio spettro delle questioni religioso-culturali e religioso-politiche che si agitavano nell'Europa del primo Novecento, questioni qui affrontate con lo stile della spregiudicata provocazione intellettuale tipica della rivista fiorentina. Negli anni venti, le riflessioni banfiane sulla religione portano a scritti teoreticamente molto impegnati. In *Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi* del 1925 (ripubblicato in Banfi 1959), viene rilevata una tensione tra le alquanto varie, molteplici e determinate esperienze religiose, da un lato, e la loro elaborazione riflessa, anche nello stesso ambito teologico, dall'altro: «in ogni religione la teologia sorge da un'esigenza di universalità del contenuto tradizionale e si riflette nel medesimo tempo su di esso come un'interpretazione, che spesso tende ad una dissoluzione, di tal contenuto stesso, nei puri motivi ideali della religiosità. Perciò in ogni religione la teologia è sempre il crogiuolo delle dottrine eretiche e nell'ortodossia stessa essa rappresenta un'interpretazione tale del dato religioso, che nella sua vita può forse risolverlo, ma non fondarlo e non è certo mai presente alle anime e nella loro vita religiosa concreta, ricca di mille presupposti e contaminazioni empiriche: la teologia rappresenta insomma nelle religioni positive il momento essenzialmente dialettico» (Banfi 1959, p. 668). Lo stesso «concetto della rivelazione, che ha un valore centrale in tutte le religioni superiori, non è se non il rapporto essenzialmente dialettico tra il fondamento dogmatico delle religioni posto come il trascendente e il contenuto particolare della religione stessa» (*ivi*, p. 671). Partendo da queste posizioni, Banfi si mostra particolarmente interessato, soprattutto nella seconda metà degli anni Venti, alla recente teologia "dialettica" evangelica che sottolineava proprio la tensione tra la rivelazione religiosa determinata e qualunque sua elaborazione discorsiva (alcuni articoli banfiani uscirono anche nella rivista «Conscientia» diretta da G. Gangale, che stava importando in Italia le impostazioni dei teologi "dialettici"). Banfi apprezzava in particolare il potenziale critico e anticonformista di queste impostazioni religiose, verso atteggiamenti precedenti o coevi a suo avviso eccessivamente accomodanti con le posizioni date, di tipo culturale, economico o politico. Non a caso, tra i teologi evangelici recenti egli appare particolarmente interessato a P. Tillich, il quale coniugava una

riflessione teologica critica con una critica sociale di tipo socialista («Non bisogna fraintendere l'atteggiamento del Tillich come condanna della civiltà borghese moderna o aspirazione a 'nuovi medii evi' [il che sarebbe pre-borghese], ma come esigenza realistica a un superamento della crisi del finito in cui giace la società democratico-borghese attraverso la liberazione da essa di motivi fideistico-profetici del vecchio protestantesimo», scrive Banfi nel 1929, ora in *Opere*, vol. 1, 1986, p. 469). Tali prospettive si venivano a intrecciare in Banfi alle già precedenti riflessioni sulla filosofia tensiva della cultura di Simmel e su un'etica razionale sempre critica verso l'accomodamento "mondano" quale era tipica del peculiare kantismo martinettiano (Simmel, Martinetti e Tillich sono tutti esplicitamente citati nei menzionati *Lineamenti* del '25). Nella filosofia critica della cultura, che Banfi andava elaborando in questi anni, l'ambito religioso appare così tanto più proficuo quanto più vuole sottrarsi, in senso trascendente, all'appianamento sugli altri ambiti culturali: lo stesso volersi sottrarre di una religione fortemente avvertita a venire integralmente inserita in una "cultura" è estremamente stimolante per una stessa filosofia critica della cultura (in questi anni egli parla, non a caso, del «cristianesimo come problematicità transculturale e adommatica», *Risposta prima*, 1927, ora in *Opere*, vol. 1, p. 255). Più avanti, Banfi appare, comunque, sempre più concentrarsi sulle tematiche critico-sociali rispetto a quelle più propriamente teologico-religiose. In *Filosofia e religione* del 1940 (ripubblicato in Banfi 1959), così, da un lato si ribadisce il rispetto per chi tiene «desta la coscienza del trascendente e della problematicità della vita, senza volere o tentare alcuna soluzione di compromesso» (a questo proposito viene citato «l'atteggiamento di Kierkegaard, ripreso in toni diversi dalla teologia barthiana della crisi e dall'escatologismo immanente del Tillich», mentre criticate sono la «filosofia dell'esistenza di Jaspers e peggio quella degli spiritualisti francesi»), Banfi 1959, p. 659; dall'altro lato, però, si conclude dicendo che «una cosa è certa, ed è che tutt'altro da quello religioso sembra essere il campo in cui la crisi dell'età nostra possa trovare e risvegliare le forze costruttrici», *ibid.* L'impegno politico nel PCI mostrò un Banfi degli ultimi anni consolidarsi in questo tipo di conclusioni. Negli scritti di tali anni, così, «l'attesa di chi spera», «la fede e la gioia di chi si è trovato» sono collocati da Banfi nella «concreta storicità» dell'uomo, «nella sua capacità costruttiva, nella sua realtà sociale», *L'uomo copernicano* (1950), ed. 1965, p. 343.

BIBLIOGRAFIA

Salemi R., *Bibliografia banfiana*, Parma 1982

Scritti principali

Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel, in G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, tr. e introd. di A. B., Firenze, s.d. [introduzione datata Vimercate, Settembre 1920], pp. 5-30; nuova ed. con uno scritto di F. Papi, Milano 2009.

La filosofia e la vita spirituale, Milano 1922; nuova ed. a cura di L. Sichirolo, Roma 1967.

Principi di una teoria della ragione, Torino-Milano, 1926; nuova ed. Roma 1967.

Pestalozzi, Firenze 1929.

Vita di Galileo Galilei, Lanciano 1930.

Sommario di storia della pedagogia, Milano 1931.

I classici della pedagogia: Rousseau, Pestalozzi, Capponi, Gabelli, Gentile, Milano 1932.

Saggio sul diritto e sullo Stato, Roma 1935.

Socrate, Milano 1943; nuova ed. a cura di E. Garin, Milano 1984.

Per un razionalismo critico, Como 1943.

Lezioni di estetica, raccolte a cura di M.A. Frascchini e I. Vergani, Milano 1945.

Vita dell'arte, Milano 1947.

Galileo Galilei, Milano 1949.

L'uomo copernicano, Milano, 1950; nuova ed. Milano 1965; nuova ed. a cura di C. Solano, Milano 2018.

(con M. Dal Pra - G. Preti - P. Rossi), *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, Milano 1953.

La filosofia del settecento, Milano 1953.

La filosofia critica di Kant, Milano 1955.

La filosofia degli ultimi cinquant'anni, Milano 1957

Pubblicazioni postume di scritti:

La ricerca della realtà, 2 voll., Firenze 1959 [ampia raccolta di studi di svariati decenni].

Saggi sul marxismo, Roma 1960.

Filosofi contemporanei, a cura di R. Cantoni, Firenze 1961.

Filosofia dell'arte (a cura di D. Formaggio), Roma 1962.

Incontro con Hegel, a cura di P. Rossi, Urbino 1965.

- Studi sulla filosofia del Novecento*, a cura di D. e R. Banfi, Roma 1965.
- La crisi*, a cura di C. Bo, Milano 1967.
- Umanità*, pagine autobiografiche raccordate da D. Banfi Malaguzzi, Reggio Emilia 1967.
- Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, introduzione di G.M. Bertin, Urbino 1967.
- Esegesi e letture kantiane*, a cura di L. Rossi, 2 voll., Urbino 1969.
- Spinoza e il suo tempo*, a cura di L. Sichirrollo, Firenze 1969.
- Scritti letterari*, a cura di C. Cordié, Roma 1970.
- Introduzione a Nietzsche. Lezioni 1933-1934*, a cura di D. Formaggio, Milano 1974.
- Opere*, vol. 1, *La filosofia e la vita spirituale e altri scritti di filosofia della religione 1910- 1929*, a cura di L. Eletti, Reggio Emilia 1986.
- Opere*, vol. 5, *Vita dell'arte. Scritti di estetica e filosofia dell'arte*, a cura di E. Mattioli, G. Scaramuzza, Reggio Emilia 1988.
- Opere*, vol. 6, *Pedagogia e filosofia dell'educazione*, a cura di G.M. Bertin, L. Sichirrollo, Reggio Emilia 1986.
- Opere*, vol. 10, tomi 1 e 2, *La ricerca della realtà*, a cura di G.D. Neri e G. Scaramuzza; con la collaborazione di B. Cavalieri, Reggio Emilia 1996.
- Opere*, vol. 13, tomo 1, *Scritti e discorsi politici. Scuola e società*, a cura di A. Burgio, Reggio Emilia 1987.
- Platone. Lezioni 1937-38*, a cura di P. Valore, Milano 2000.

In particolare su questioni religiose:

- (con C. Cotti e G. Caffi), *Per il Congresso del Libero Cristianesimo*, «La voce», 1910, n. 39.
- Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, in Società filosofica italiana, Dibattiti filosofici, Atti del V Congresso italiano di Filosofia tenuto a Firenze nei giorni 15-19 ottobre 1923, Città di Castello 1925, pp. 150-169.
- Introduzione*, in J. Böhme, *Scritti di religione*, Torino 1924, pp. V-XVII.
- Prefazione*, in G.M. Guyau, *La fede dell'avvenire*, Torino 1924, pp. III-VIII.
- La filosofia di Plotino nello sviluppo storico dello spirito religioso*, in Plotino, *Dio*, Scelta e traduzione dalle *Enneadi*, Torino 1925, pp. V-XLIV.
- Lineamenti di una sistematica degli studi religiosi*, «Rivista di Filosofia», 16, 1925, N. 4, pp. 345-369 (ripubblicato in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, Firenze, 1959, Vol. II, 661-688).
- La riforma e il pensiero europeo: Böhme*, «Conscientia», 4, n. 26 (1925).
- La riforma e il pensiero europeo: Leibniz*, «Conscientia», 4, n. 32 (1925).
- La riforma e il pensiero europeo: Kierkegaard*, «Conscientia», 5, n. 5 (1926).
- Correnti calviniste moderne*, «Conscientia», 5, n. 7-9, 11 (1926).
- La riforma e il pensiero europeo: Ritschl*, «Conscientia», 5, n. 15 (1926).

Correnti calviniste moderne: Görland, «Conscientia», 5, n. 21 (1926).

La verità e gli idoli, «Conscientia», 5, n. 24 (1926).

Dell'educazione, in «Conscientia», 5, n. 28 (1926).

Con la fede sola, in «Conscientia», 5, n. 33 (1926).

Morte e resurrezione della virtù, «Conscientia», 5, n. 36 (1926).

Rudolf Eucken, «Conscientia», 5, n. 37 (1926).

La riforma e il pensiero europeo: Revouvier, «Conscientia», 5, n. 43 (1926).

Risposta prima, in AA.VV. (oltre a Banfi: G. Gangale, N. Moscardelli, G. Miegge, A. Tilgher), *Cristo Dio. Inchiesta*, Roma s.d. [1927].

Punto di vista del 'Kairos', in P. Tillich, *Lo spirito borghese e il Kairos. La situazione religiosa del presente e la crisi borghese nell'Arte, nelle Chiese, nella Politica, nella Scienza*, tr. di A. B., Roma 1929, pp. 9-13 (con anche A. Banfi, *Note e raffronti*, ivi, pp. 167-168).

Dio nelle varie concezioni filosofiche, in *Enciclopedia filosofica italiana*, vol. XII, 1931

https://www.treccani.it/enciclopedia/dio_%28Enciclopedia-Italiana%29/

Recensione a P. Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, in «Società moderna», 1931, n. 1 (ripubblicato in *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, 1967).

Recensione a A. Carlini, *La religiosità dell'arte e della filosofia*, in «Archivio di filosofia», 1934, n. 1 (ripubblicato in *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, 1967).

Filosofia e Religione, in «Studi Filosofici», 1, 1940, Nn. 2/3, pp. 165-195 (ripubblicato in A. Banfi, *La ricerca della realtà*, 1959, vol. II, pp. 619-660).

L'esperienza religiosa da Kierkegaard a Barth. La filosofia dell'esistenza, Conversazione all'Associazione cristiana dei giovani, Milano, 21 aprile, 1941, prima pubblicazione in A. Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, 1967.

Scritti sull'autore

Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo, Atti del Convegno di studi banfiani, Reggio Emilia 1967, Firenze, 1969

Assael D., *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, presentazione di F. Minazzi, Milano 2009.

Bellingeri A., *Filosofia e ideologia. Il «destino» teoretico di Antonio Banfi*, Milano 1982.

Bertin G.M., *Banfi*, Padova 1943.

Bertin G.M., *L'esperienza religiosa nel pensiero di Antonio Banfi*, in A. Banfi, *Esperienza religiosa e coscienza filosofica*, Urbino 1967, pp. 7-.

- Chiodo S., Scaramuzza G. (a cura di), *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, Milano 2007.
- Costantino S., *I fondamenti teoretici della filosofia secondo Antonio Banfi*, Bologna 1982.
- Crisanti A. (a cura di), *Banfi a Milano: l'università, l'editoria, il partito*, Milano 2015.
- Dal Pra M., Formaggio D., Rossi P., *Antonio Banfi (1886-1957)*, Milano 1984.
- Di Miele A., *Antonio Banfi Enzo Paci: crisi, eros, prassi*, Milano/Udine 2012.
- Eletti L., *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Firenze 1985.
- Erbetta A., *L'umanesimo critico di Antonio Banfi*, nuova edizione, Roma 2008.
- Ferrari M., *Piero Martinetti e Antonio Banfi*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma 2012, *sub vocem*.
- Gianni I., *Antonio Banfi e il protestantesimo*, prefazione di F. Papi; postfazione di F. Minazzi, San Cesario di Lecce 2006.
- Gisondi M., *Una fede filosofica: Antonio Banfi negli anni della sua formazione*, Roma 2015.
- Minazzi F. (a cura di), *Sulla Scuola di Milano: Antonio Banfi e Valentino Bompiani nella cultura e nella società italiana dalla dittatura alla democrazia*, Firenze/Milano 2019.
- Moscato M.T., *Religiosità ed esperienza religiosa in Banfi. Per una fondazione pedagogica dell'educazione religiosa*, in «Studi sulla formazione», 1-2015, pp. 81-116.
- Neri G.D., *Crisi e costruzione della storia. Sviluppi del pensiero di Antonio Banfi*, Napoli 1988.
- Papi F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, Firenze 1961.
- Papi F., *Banfi Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 5, Roma 1963, *sub voce*.
- Papi F., *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Milano 1990.
- Poggi S., *Antonio Banfi e le filosofie della Germania del Novecento*, in M. Longo e G. Micheli, *La filosofia e la sua storia: studi in onore di Gregorio Piaia*, Tomo 2, Padova 2017, pp. 225-241.
- Rustichelli L. e Sezzi A. (a cura di), *Banfi tra le due guerre: modernità e crisi*, Atti del Convegno, Reggio Emilia 1993, Firenze 1998 («Annali dell'istituto Antonio Banfi», 4° vol.).
- Scaramuzza G., *Antonio Banfi, la ragione e l'estetico*, Milano 1984.
- Scaramuzza G., *Quel che resta di Dio: a partire da Antonio Banfi*, «Filosofia e teologia», 31, n. 3, 2017, p. 489-495.
- Sichirollo L., *Attualità di Banfi*, Urbino 1986.
- Scuderi G., *Razionalismo critico e pensiero pedagogico di Antonio Banfi*, Cosenza 2000.

Trebisacce G., *La pedagogia tra razionalismo critico e marxismo: studio su Antonio Banfi*, Roma 2008.

Valore P., *Trascendentale e idea di ragione. Studio sulla fenomenologia banfiana*, Firenze 1999.

Vigorelli A., *La nostra inquietudine: Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milano 2007.

OMAR BRINO

FELICE BATTAGLIA

Palmi (Rc) 1902 – Bologna 1977

Sommario

I primi lavori di Felice Battaglia si muovono in una prospettiva che intende mediare motivi deontologici, di ascendenza neokantiana, sulla linea del suo maestro G. Del Vecchio, da una parte, e, dall'altra parte, un'impostazione, invece, di storicismo idealistico, di ascendenza neohegeliana, sulla linea di G. Gentile e di B. Croce. Questo rapporto tensivo tra la formalità relazionale deontologica e la "concretezza" storicistica rimane anche nei lavori più maturi di Battaglia, dove, però, esso viene inquadrato in una prospettiva complessiva di tipo esplicitamente metafisico trascendente e religioso. Docente di filosofia del diritto e di filosofia morale, per molti decenni, all'Università di Bologna (di cui fu anche rettore), la sua prospettiva ha inciso nel dibattito filosofico e giuridico del Novecento italiano, promuovendo una visione del diritto e della morale come espressioni dinamiche di valori in costante tensione tra storia e trascendenza.

Parole chiave: Felice Battaglia, metafisica, storicismo, valori, religione

Abstract

Felice Battaglia's early works develop a perspective that aims to mediate deontological motifs, stemming from a neo-Kantian background, in line with his mentor G. Del Vecchio, on one hand, and, on the other hand, an approach rooted in idealistic historicism, influenced by G. Gentile and B. Croce. This tense relationship between deontological formality and historicist "concreteness" remains present in Battaglia's more mature works, where, however, it is framed within an overall perspective of explicitly transcendent metaphysical and religious kind. A professor of the philosophy of law and moral philosophy for many

decades at the University of Bologna (where he also served as rector), Battaglia's persecutive has significantly impacted the philosophical and legal debate of 20th-century Italy, promoting a view of law and morality as dynamic expressions of values in constant tension between history and transcendence.

Keywords: Felice Battaglia, metaphysics, historicism, values, religion

Vita e opere

Si forma all'Università di Roma con il filosofo del diritto di ascendenze neokantiane G. Del Vecchio, in un ambiente che, però, in ambito teoretico generale, molto risente del magistero neoidealistico-storicistico di G. Gentile. Già da giovane si afferma nel settore della filosofia del diritto, diventando professore ordinario, a Siena, nel 1935. Da qui passa, nel 1938, a Bologna, insegnando filosofia morale a Lettere e Filosofia e, a Giurisprudenza, filosofia del diritto. Dell'*Alma Mater* fu anche rettore dal 1950 al 1956 e dal 1962 al 1968. Filosoficamente, negli anni della maturità bolognese, difende una duttile interazione di elementi normativi deontologici e di elementi "concretizzanti" storicistici, in un inquadramento complessivo che, inserito nella tradizione cattolica, ha il principio e il fine in una dimensione metafisica trascendente. Fu tra i protagonisti degli incontri di Gallarate e promosse l'interlocuzione, nel pensiero cattolico italiano, della linea "spiritualistica" in cui si riconosceva e di quella "neo-scolastica". Dal punto di vista metodologico, i suoi lavori si muovono in un'articolata correlazione tra indagine storiografica e interesse sistematico, e manifestano una spiccata tendenza interdisciplinare (cfr. Bibliografia). Sul piano politico, infine, ha riassunto l'allievo M. Delle Piane, «la concezione» di Battaglia «affondava le sue radici nel modo di essere e governare della Destra Storica e, riferendosi all'idea di "difesa giuridica" di G. Mosca, auspicava uno Stato nel quale molte forze e istituzioni politiche si bilanciassero e controllassero. La sua aspirazione era una élite aperta, la quale, lentamente e moderatamente, assumesse in sé sempre più larghe parti di masse realizzando così la democrazia in quanto possibile. Questo avrebbe dovuto essere – affermava – il compito della Destra Storica, che non fu realizzato e condusse alla salita al potere della Sinistra con la quale si impose il parlamentarismo fonte di guai della storia italiana» (Delle Piane in Matteucci, Pasquinelli 1989, pp. 54-55). Tra i molti docenti che, in vari ambiti disciplinari – da quelli propriamente filosofici, a quelli politologici, giuridici, storici – si formarono con Battaglia, si annoverano, a Siena, il citato Delle Piane (1914-1989) e, a Bologna, N. Matteucci (1926-2006), E. Melandri (1926-1993), A. Santucci (1926-2006), L. Pedrazzi (1927-2017),

A. Pasquinelli (1929-2013), G. Forni Rosa (1938-). Proprio nell'ambito degli allievi bolognesi di Battaglia, tra l'altro, nacquero nel 1951 la rivista «il Mulino» e nel 1954 la casa editrice omonima, una tra le istituzioni più influenti della recente storia culturale e accademica italiana.

Il pensiero sulla religione

I primi lavori di Battaglia si muovono in una prospettiva che intende mediare motivi deontologici, di ascendenza neokantiana, sulla linea di Del Vecchio, da una parte, e, dall'altra parte, un'impostazione, invece, di storicismo idealistico, di ascendenza neohegeliana, sulla linea di Gentile e di B. Croce. Proprio il ruolo specifico assegnato a una formalità relazionale di tipo deontologico e di ascendenza neokantiana, in questi primi lavori, permette di mantenere uno specifico ambito autonomo al diritto pur in un contesto filosofico generale fortemente intessuto di storicismo neoidealistico (cfr. Battaglia 1932). Questo rapporto tensivo tra la formalità relazionale deontologica e la "concretezza" storicistica rimane anche nei lavori più maturi di Battaglia, dove, però, esso viene inquadrato in una prospettiva complessiva di tipo esplicitamente metafisico trascendente. Ne risulta un'impostazione peculiare che viene esposta in libri quali *Il valore nella storia* del 1948 e *I valori tra la metafisica e la storia* del 1957 o in saggi di sintesi come *Metafisica e storicismo* del 1958. Per Battaglia «la storia» è già il risultato di una «frattura», perché essa «comporta una dualità, comporta oggetto e soggetto, il molteplice delle cose della natura e un'attività che si impegna nello spirito per addurlo ad unità» (Battaglia 1958, p. 77). «La storia», dunque, egli prosegue, «ha senso in quanto procede al recupero della perduta unità in quanto, constatazione di eccedenti valori oltre le sue stesse determinazioni, esige che tali valori si reintegrino, si compongano ad unità. Come ciò possa aver luogo è l'ultimo impegno della speculazione, (...) della metafisica, perché ormai di metafisica si tratta» (*ivi*, p. 86). «La storia», quindi, «si connette alla posizione dell'unità come punto di partenza e dell'unità come punto di arrivo, si staglia nell'unità da cui deriva e l'unità verso cui tende» (*ivi*, p. 88). In primo luogo, in questa impostazione, i valori e la deontologia rappresentano aspetti dinamici: da un lato si concretizzano in modo sempre nuovo nella storia, dall'altro "eccedono" sempre ogni determinazione passata e presente e muovono verso il futuro. In secondo luogo, l'origine e il telos di questo dinamismo di concretizzazioni storicistiche ed eccedenze valoriali è superiore al dinamismo stesso, in quanto lo inquadra appunto a partire dai suoi stessi confini iniziali e finali. In questo "oltre" assoluto, originario e teleologico insieme, Battaglia situa la dimensione metafisica e religiosa. La «speculazione» e «discorso umano»

lascia, infatti, si dice in un intervento del 1971, «aperto, nelle sue esigenze, in relazione alle sue istanze e alle sue strutture, un piano divino che consenta uno spazio alla religione», in «un confine tra ciò che è positivamente verificabile e quanto invece esclude ogni verifica e pur dà luce. Un mistero che dà luce, ecco un'espressione per cercare di comprendere la religione: dà luce all'esperienza individuale e insieme alla storia, in una speranza di universale salvezza» (Battaglia 1971, pp. 14 e 411). Trattando di relazioni umane, da un lato Battaglia riserva, dunque, una duttile attenzione tanto ai determinati aspetti "storicistici" (e, entro certi limiti, anche "sociologici"), quanto ai dinamici aspetti deontologici, dall'altro lato egli àncora entrambi questi aspetti ad un unitario oltre metafisico e religioso, e non sono mancati interpreti – come Mathieu 1978 e Prini 1996 – che hanno parlato, per la sua prospettiva, di "neoplatonismo" cristiano.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- L'opera di V. Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, Firenze 1925.
Marsilio da Padova e la nuova filosofia politica del medioevo, Firenze 1928.
La crisi del diritto naturale, Venezia 1929.
Diritto e filosofia della pratica. Saggio su alcuni problemi dell'idealismo contemporaneo, Firenze 1932.
Cristiano Thomasius filosofo e giurista, Roma 1935.
Lineamenti di storia delle dottrine politiche, Roma 1936.
Scritti di teoria dello Stato, Milano 1939.
Corso di filosofia del diritto, I-III, Roma 1940-42 (varie edizioni).
Impero Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante, Bologna 1944.
Il problema morale nell'esistenzialismo, Bologna 1946-47.
Il valore nella storia, Bologna 1948.
Saggi sull'utopia di Tommaso Moro, Bologna 1949.
Filosofia del lavoro, Bologna 1951.
Arte e moralità, Bologna 1952.
Morale e storia nella prospettiva spiritualistica, Bologna 1953.
Nuovi scritti di teoria dello Stato, Milano 1955.
I valori fra la metafisica e la storia, Bologna 1957 (2a ediz., ibid. 1967).
Metafisica e storicismo, in M.F. Sciacca (a cura di), *La filosofia italiana contemporanea. Invito al dialogo*, Asti 1958, pp. 71-88.
Il pensiero pedagogico del Rinascimento, Firenze 1960.
Linee sommarie di dottrina morale, Bologna 1958; 2a ediz., ivi 1977.
Il valore estetico, Brescia 1963.
Metafisica religione e politica nel pensiero di Nicolò da Cusa, Bologna 1965.
Heidegger e la filosofia dei valori, Bologna 1967.
Cinque saggi intorno alla sociologia, Roma 1969.
Parva Desanctisiana, Bologna 1970.
Introduzione e Conclusione, in AA.VV., *Filosofia e religione. Atti del XXV Convegno del Centro di Studi filosofici tra Professori universitari Gallarate, 3-5 settembre 1970*, Brescia 1971, pp. 19-35 e pp. 407-411.
Economia, diritto, morale, Bologna 1972.
Rosmini tra l'essere e i valori, Napoli 1973.
Croce e i fratelli Mario e Luigi Sturzo, Ravenna 1973.
La filosofia del diritto in Rosmini, in «Justitia», *Quaderni*, n. 31, Roma 1980, pp. 1-71.

Scritti sull'autore

- Alberghi S., *Metafisica e spiritualisti italiani contemporanei*, Milano 1960, pp. 261-299.
- Ambrosetti G., *Felice Battaglia. L'uomo e l'itinerario*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 55, 1978, pp. 3-20.
- Anzalone A., *Lo abstracto y lo concreto en la Teoría del Derecho de Battaglia. Felice Battaglia y el dilema entre Croce y Gentile*, Barcelona 2013.
- Anzalone A., *Felice Battaglia. Per una teoria giuridica tra idealismo crociano e gentiliano*, Leonforte 2014.
- Chiofalo G., *Dal filosofo all'uomo*, Atti del convegno di studi su Felice Battaglia (Palmi 12-13 maggio 1990), Palmi 1991.
- Cotroneo G., *Felice Battaglia e la "filosofia dei valori"*, in Id., *Benedetto Croce e altri ancora*, Soveria Mannelli 2005, pp. 173-194.
- Dipartimento di filosofia Alma mater studiorum Università di Bologna (a cura di), *Scritti su Felice Battaglia: a cent'anni dalla nascita*, Bologna 2002.
- D'Urso F., *Astratto o concreto, particolare o universale? Il percorso filosofico di Felice Battaglia dall'ipotesi economica alla 'medietas' giuridica*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 95, 2018, pp. 151-175.
- Ferrandi G., *La filosofia a Bologna*, in P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Bologna 2004, pp. 193-222.
- Gualdrini P., *Il pensiero filosofico di Felice Battaglia*, in *Scritti in on. di mons. G. Battaglia*, Faenza 1957, pp. 115-159.
- Legaz y Lacambra L., *Felice Battaglia*, in *Publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia*, Bologna 1966, pp. 3-15.
- Marchello G., *Felice Battaglia*, Torino 1953.
- Mathieu V., *Battaglia: l'esigenza deontologica della storia*, in Id., *La filosofia italiana contemporanea*, Firenze 1978, pp. 192-198 [vol. IV di E.P. Lamanna, V. Mathieu, *La filosofia del Novecento*, Firenze 1963-1978].
- Matteucci N., *Felice Battaglia filosofo della pratica (1977-78)*, in Id., *Filosofi politici contemporanei*, Bologna 2001, pp. 55-66.
- Matteucci N., Pasquinelli A. (a cura di), *Il pensiero di Felice Battaglia*. Atti del Seminario promosso dal Dipartimento di Filosofia di Bologna (29-30 ottobre 1987), Bologna 1989.
- Orecchia R., *Felice Battaglia*, in *Maestri italiani di filosofia del diritto nel sec. XX*, Roma 1978, pp. 18-20.
- Piovanì P., *Felice Battaglia*, Roma 1978, poi in Id., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, introd. di F. Tessoro, Napoli 2006, pp. 387-404.
- Polato F., *Battaglia Felice*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 34, Roma 1988, *sub voce*.
- Polato F., *Bibliografia degli scritti di e su Felice Battaglia*, 2a ed., Bologna 1989.

Prini P., *Il neoplatonismo assiologico di Felice Battaglia*, in Id., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Bari-Roma 1996, pp. 135-139.

Russo G., *Lo Stato e l'etica. Il carteggio di Felice Battaglia con Benedetto Croce (1927-1951)*, in «Peloro. Rivista del Dottorato in Scienze Umanistiche dell'Università di Messina», 6, 2021, n. 1, pp. 45-80.

Scerbo A., *Felice Battaglia: la centralità del valore giuridico*, Napoli 1990.

Stella V., *L'estetica spiritualistica di Felice Battaglia.*, in «Humanitas», 19, 1964, pp. 723-728.

OMAR BRINO

ALESSANDRO BAUSANI
Roma 1921 – Roma 1988

Sommario

Come storico delle religioni Alessandro Bausani approfondì in particolare la civiltà islamica, soprattutto nei suoi sviluppi in Persia e nel subcontinente indiano. Attraverso traduzioni fondamentali e studi filologici, Bausani favorì il dialogo interculturale, esplorando le connessioni tra Islam, Cristianesimo e altre tradizioni religiose. Convinto dell'importanza di un approccio comparativo, studiò la religione come sistema di significato e attribuzione di valore, distinguendo tra monoteismi personalistici e tradizioni panteistiche. Personalmente aderì alla fede Bahá'í ritenendo che essa potesse conciliare storia e rivelazione, superando rigidità dogmatiche e promuovendo un'evoluzione spirituale continua. Oltre che ricchissime di informazioni e connessioni tra culture diverse, le sue opere costituiscono tuttora una lettura stimolante sui temi della storicità religiosa e della dimensione evolutiva della spiritualità.

Parole chiave: Alessandro Bausani, storia delle religioni, dialogo interreligioso, Islam, fede Bahá'í

Abstract

As a historian of religions, Alessandro Bausani particularly delved into Islamic civilization, especially in its developments in Persia and the Indian subcontinent. Through fundamental translations and philological studies, Bausani fostered intercultural dialogue, exploring the connections between Islam, Christianity, and other religious traditions. Convinced of the importance of a comparative approach, he studied religion as a system of meaning and value attribution, distinguishing between personalistic monotheisms and pantheistic traditions. Personally, he adhered to the Bahá'í faith, believing that it could reconcile history and revelation,

overcoming dogmatic rigidity and promoting continuous spiritual evolution. Besides being rich in information and connections between different cultures, his works still provide a stimulating read on the themes of religious historicity and the evolutionary dimension of spirituality.

Keywords: Alessandro Bausani, History of Religions, Interreligious Dialogue, Islam, Bahá'í Faith

Vita e opere

Fin da giovanissimo imparò molte lingue e si appassionò in particolare alla civiltà islamica, soprattutto negli sviluppi in Persia, nel subcontinente indiano e nella penisola indocinese. Nella natia Roma poté approfondire le proprie competenze con maestri di un rigoroso approccio scientifico all'islamistica, quali M. Guidi, G. Levi Della Vida, E. Rossi, F. Gabrieli. Soprattutto a Guidi Bausani si sentì particolarmente vicino perché vi vedeva coniugata in modo peculiare la precisione storico-filologica con un interesse specifico per la dimensione propriamente religiosa (cfr. *Cinquant'anni di islamistica*, 1971). A Roma, Bausani frequentò anche l'ambiente della storia generale delle religioni raggruppato attorno alla rivista «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» di R. Pettazzoni. Proprio per la collana di testi religiosi diretta da quest'ultimo, Bausani, poco più che trentenne, compì una traduzione rimasta classica del *Corano* (1955). Anche dal persiano Bausani tradusse importanti opere, come le *Quartine* di Omar Khayyam (1956), le *Sette principesse* di Nezami di Ganjè (1967), le poesie mistiche di Gialal al-Din Rumi (1980). Della Persia ricostruì inoltre la storia generale (1962), quella letteraria (1960, in collaborazione con A. Pagliaro) e quella religiosa, quest'ultima in un ampio volume (1958) che parte da Zaratustra e arriva alle ultime religioni nate in seno all'Islam sciita. Proprio in una di queste ultime, la fede Bahá'í, un movimento religioso sorto nell'Ottocento e resosi autonomo e indipendente rispetto allo stesso Islam e per questo perseguitato dalle autorità del luogo, Bausani trovò una religione che a suo avviso poteva rispondere al meglio alle esigenze dell'attuale "ciclo storico". Divennero dunque per lui religiosamente centrali i testi del precursore di questa fede, il Báb, 1819-1850, del fondatore di essa, Bahá'u'lláh, 1817-1892, e dei successivi maestri 'Abdu'l-Bahá, 1844-1921, e Shoghi Effendi, 1897-1957. Già del 1950 è il primo articolo di Bausani sulla fede Bahá'í, alla quale era giunto dopo alcuni anni di intensa crisi religiosa, partendo da un cattolicesimo fortemente vissuto in famiglia e passando anche per un confronto con il comunismo cattolico (cfr. l'intervista concessa a Greco 1979). Una particolare interlocuzione intrattenne pure, in ambito italiano, con la figura di A. Capitini (cfr.

Bausani 1975). Alle sue molte pubblicazioni, Bausani accompagnò la docenza universitaria, che tenne, a cominciare dalla metà degli anni Cinquanta, all'Istituto Orientale di Napoli e alla Sapienza di Roma. Fu, inoltre, membro di importanti istituzioni accademiche, tra cui quella dei Lincei, e presiedette l'Associazione italiana di storia delle religioni dal '68 alla morte. Tra i suoi lavori, si segnalano ancora le traduzioni da Avicenna (1956), dai testi zoroastriani (1957), da M. Iqbal (1952, 1965), nonché studi religiosi e letterari che coinvolgono l'Afghanistan, il Pakistan, il Sud-est asiatico, e un fortunato volume di sintesi sull'Islam. Viaggiò molto nelle regioni oggetto dei suoi studi e sue opere sono tradotte e conosciute anche all'estero. La grande attività traduttoria e di mediazione culturale fu accompagnata, fra l'altro, da studi di linguistica e uno dei suoi libri è dedicato alle lingue inventate (1974). L'interesse per le lingue, anche nei loro registri più umili, nonché l'attaccamento che egli, pur grande viaggiatore, sentiva per la propria città, si vedono, inoltre, in una particolare impresa traduttoria, compiuta alla fine degli anni Quaranta e uscita postuma: *La bbona notizia*, versione in vernacolo romanesco del *Vangelo di Matteo*.

Il pensiero sulla religione

«Il religioso è», ha scritto Bausani in un articolo del 1977 (ora in Bausani 2a ed. 2008), «colui che, malgrado tutto, insiste ancora nel negare una simmetria assoluta nell'universo, che ancora crede che esista, al limite, un qualche senso privilegiato» (Bausani 2a ed. 2008, p. 35). Tale «senso privilegiato», inoltre, rende – ecco l'altro aspetto che Bausani sottolinea nella religione – niente non dotato di senso e valore: «l'unica possibile definizione di religione, che permette l'inserzione di tutte quelle che tali generalmente sono considerate, non esclusi atteggiamenti religiosi come quelli di certo buddhismo che uno educato alla cristiana chiamerebbe 'atei', mi sembra questa: 'religione è quella attitudine umana per la quale anche ciò che per i non religiosi è nulla viene integrato in un sistema universale acquistando pertanto valore'. Esempi: Dio per il non religioso è espressione priva di significato mentre per il religioso è il Valore (assoluto); il morto per il non religioso non ha alcun valore ma il religioso prega per i morti o li considera compresenti e collaboratori insieme con i viventi alla costruzione di un nuovo mondo; il pazzo incurabile per il non religioso è un non valore, per il religioso ha anche egli una funzione cosmica», citando *Cor I*, 26-27: «Dio ha scelto le cose ignobili del mondo, e le cose sprezzate, anzi le cose *che non sono*, per ridurre al niente le cose che sono, affinché nessuna carne si glori al cospetto di Dio» (Bausani 1975, p. 330, corsivo suo; pressoché uguale definizione, con medesima citazione paolina, in

Bausani 2a ed. 2008, p. 5). Il “senso privilegiato” nelle più diverse religioni, prosegue Bausani, si presenta storicamente in due fondamentali modalità diverse: o «è concentrato tutto in un punto fuori del mondo che possiede ogni valore, che si chiami Allah o YHWH o altro, con conseguente desacralizzazione della natura e demitologizzazione», oppure «è, direi, sciolto nella natura e nelle cose con conseguente rifiuto del ‘tempo’ e della ‘storia’» (Bausani 1975, p. 335). Il “senso privilegiato” si presenta, dunque, in entrambe le citate modalità, come “divino nulla” nei confronti del mondo temporale contingente: «Dio ha scelto le cose che *non sono*», secondo appunto la definizione paolina, laddove poi, però, – ed ecco la differenza tra le due modalità – «c’è chi dà del tu al nulla (i monoteismi personalistici) e chi considera il divino nulla come un *quid* che penetra nel mondo e lo attivizza (religioni panteistiche)»: «sono del primo tipo (che dà del tu a Dio) il Cristianesimo, l’Islam, l’Ebraismo, del secondo l’Induismo, il Buddhismo, l’Universismo [cinese], mentre lo Zoroastrismo o Mazdeismo occupa in un certo modo una posizione intermedia» (Bausani 2a ed. 2008, pp. 5-6). Inoltre, scrive ancora Bausani, si possono distinguere «religioni nazionali, in cui si è nati e alle quali praticamente non ci si può convertire, come lo Shintoismo giapponese, la religione pagana greco-romana, l’Induismo, l’Ebraismo, l’attuale Mazdeismo zoroastriano, e altre universaliste che formano cioè delle comunità aperte in cui chiunque può, solo che lo voglia, appartenere, come il Buddhismo, il Cristianesimo e l’Islam. Come si vede, le tipologie non coincidono in quanto il Buddhismo, per esempio, è del tipo monista nella prima tipologia, e sta quindi con l’Induismo, mentre è di tipo universalista nella seconda tipologia e sta quindi con il Cristianesimo e l’Islam» (Bausani 2a ed. 2008, p. 6). Secondo le tipologie proposte, la Fede Bahá’í appartiene ai “monoteismi personalisti” e “universalisti”, ma, secondo Bausani, resta meno legata delle precedenti religioni di tali modalità ad aspetti dogmatici restrittivi e può quindi meglio rispondere alle esigenze religiose del presente. In particolare, Bausani cita Shoghi Effendi: «la verità religiosa è relativa, non assoluta», ossia è relativa, chiosa lo studioso italiano, «rispetto al complesso dell’eternità». La Fede Bahá’í, infatti, «unica fra le religioni ammette che dopo il suo» stesso «ciclo storico ne possano venire altri, più ampi ancora, e che dopo Bahá’u’lláh possano esserci altri profeti» (Bausani 2a ed. 2008, p. 19). In questo modo, secondo Bausani, si mira a una «conciliazione tra storia e religione che finora è fallita» (*Ibid.*). La fede Baha’i mantiene comunque un approccio personalistico e comunitario piuttosto che metafisico-teorico alla questione religiosa: «Dio, inconoscibile nella sua essenza, fa conoscere non le sue qualità ma le sue *volontà* attraverso una serie di personalità umane dette ‘Profeti’ o meglio ‘Manifestazioni’ di Dio. Queste ci dicono quel che Dio vuole che facciamo nei vari cicli in cui sono

mandate e non quel che vuole che crediamo di Lui. Questi cicli e queste Manifestazioni sono eternamente venute e eternamente verranno nel mondo, in continuo processo evolutivo, in cui Dio non si stanca di parlare all'uomo» (Bausani 2a ed. 2008, p. 24). «Tutte le religioni sono valide», scrive ancora Bausani, parlando del credo Baha'i al quale si era convertito, «ma tutte al loro tempo (non, quindi, sincretismo religioso): scopo di queste successive rivelazioni della volontà divina è creare una unità pratica sempre maggiore nel mondo, che rispecchi in esso il fatto teologico dell'unità divina. Così Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Cristo, Muhammad e in luoghi dalla nostra tradizione più lontani, Zoroastro, Buddha, Confucio ecc. furono non tanto rivelatori di dottrine, ma pastori di popoli, guidandoli a organizzarsi in forme sempre più ampie di unità» (Bausani 2a ed. 2008, p. 19). Bausani sottolinea inoltre un atteggiamento meno restrittivo della religione Baha'i verso il Cristianesimo rispetto all'Islam da cui essa proveniva, quasi a vedere nella predicazione di Bahá'u'lláh una sorta di integrazione successiva – a un livello propriamente religioso, non meramente a un livello teorico-riflessivo – tanto di Cristianesimo che di Islam. «Ancor più che nel campo della mistica, ove comunemente si crede riscontrare il maggior avvicinamento e fin la diretta dipendenza dell'Islàm da analoghi fenomeni cristiani», ha scritto il collega F. Gabrieli, «Bausani scorge una affinità e disponibilità maggiore verso il Cristianesimo nella eterodossia musulmana, lo scisma sciita e le sue estreme propaggini dell'Ismailismo, con le sue tendenze a divinizzare l'umano, al messianismo, alla valorizzazione del dolore e del martirio. La paolina 'folia della croce', cui è rimasto totalmente sordo l'Islàm sunnita, potrebbe trovare un parallelo e un'eco solo in queste frange dissidenti», tra cui appunto «la fede Bahai, che non è più l'Islàm da cui è rampollata, ma ne sviluppa modernisticamente alcuni motivi» (F. Gabrieli, *Islàm e Cristianesimo a confronto*, «Levante», XIX, 1972, pp. 5-8, qui p. 6).

BIBLIOGRAFIA

Ventura A., *Bibliografia degli scritti di Alessandro Bausani*, in AA.VV. 1981, pp. 7-16.

Ventura A., *Bibliografia degli scritti di Alessandro Bausani*, in Scarcia Amoretti-Rostagno L. 1991, pp. XIII-XXVII.

Scritti principali

Il Corano, tr. it. e cura A.B., Firenze, 1955; nuova ed., Milano, 1988 (e successive ristampe).

Omar Khayyam, *Quartine (Roba'yyat)*, tr. it. e cura, Torino 1956.

Ibn Sina (Avicenna), *Opera poetica*, tr. it. e cura, Venezia 1956.

Postille a Cor. 2., 248 - 39., 23 - 20., 15, in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, 1956, vol. I, pp. 32-51.

Testi religiosi zoroastriani, trad. it. e cura, Milano 1957; nuova ed. *Zend-Avesta: testi religiosi del mazdeismo*, Milano 2013.

Note per una tipologia del monoteismo, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 28, 1957, pp. 66-88.

La storia delle religioni negli ultimi cinquanta anni, in «Scientia», 51, 1957, pp. 1-7.

Persia Religiosa: Da Zaratustra a Bahā'u'llāh, Milano, 1959; tr. *Religion in Iran*, New York 2000.

Storia delle letterature del Pakistan: Urdu, Pangiābī, Sindhī, Belucī, Pasc'tō, Bengali Pakistana, Milano, 1958; 2a ed., Firenze-Milano 1968.

La letteratura neopersiana, in A. Pagliaro-A.B., *Storia della Letteratura persiana*, Milano, 1960, pp. 151-898; 2a ed., Firenze-Milano 1968.

La religione nell'U.R.S.S., a cura di A.B.; prefazione di E. De Martino, Milano 1961.

I Persiani, Firenze, 1962 (tr. ingl., *The Persians*, London 1971)

Malesia: Poesie e leggende, a cura di A.B., Milano 1963.

Can Monotheism be taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism), in «Numen», 10, 1963, pp. 168-201.

Origine del linguaggio o origine delle lingue attuali?, «Scientia», 58, 1964, pp. 1-10.

Per una lettura comparata delle lingue islamiche, in *Atti del II Congresso di Studi arabi e Islamici*, Napoli 1967, pp. 145-56.

Nezami di Ganjè, *Le sette principesse*, Bari 1967; nuova ed. Milano, 1982.

Le letterature del sud-est asiatico: Birmana, siamese, laotiana, cambogiana, vietnamita, giavanese, malese-indonesiana, filippina, Firenze-Milano 1970.

L'Islam non arabo, in *Storia delle religioni*, fondata da P. Tacchi Venturi, ed. interamente rifatta e ampliata diretta da G. Castellani, vol. V, Torino 1970-1971, pp. 179-211.

Religioni nuove sorte dall'Islam, in *Storia delle religioni*, fondata da P. Tacchi Venturi, ed. interamente rifatta e ampliata diretta da G. Castellani, vol. V, Torino 1970-1971, pp. 213-274.

Cinquant'anni di islamistica, in AA.VV., *Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma 1971, vol. 2, pp. 1-26.

L'Iran e la sua tradizione millenaria, Roma 1971.

A. Pigafetta, *L'Indonesia nella relazione di viaggio di Antonio Pigafetta*, cura, Roma 1972

Buddha, Chiasso 1973.

Islam in India. Tipologia di un contatto, Roma 1973.

Islam e Cristianesimo: divergenze e convergenze di fondo, in *Tavola rotonda sul tema: Cristianesimo e Islamismo (Roma 17-16 aprile 1972)*, Roma 1974, pp. 7-27.

Le lingue inventate, Roma 1974.

Islam as an essential part of Western Culture, in *Studies on Islam: A Symposium on Islamic Studies organized in cooperation with the Accademia dei Lincei in Rome*, Amsterdam-London, 1974, pp. 19-36.

L'esperienza religiosa in Capiti, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, 1975, pp. 329-337.

L'Enciclopedia dei Fratelli della Purità, Riassunto, con Introduzione e breve commento, dei 52 Trattati o Epistole degli Ikhwān as-Safā', Napoli 1978.

Gialal ad Din Rumi, *Poesie mistiche*, tr. it. e cura, Milano 1980

L'Islam, Milano 1980.

Saggi sulla fede Baha'i, Roma 1991, 2a ed., ivi 2008.

La Bbona Notizia. Vangelo di Matteo, versione romanesca, Recco (Genova) 1992; nuova ed. Roma 2015.

Il pazzo sacro nell'islam: saggi di storia estetica, letteraria e religiosa, a cura di M. Pistoso, Milano 2000.

Scritti sull'autore

AA.VV., *La bisaccia dello Sheikh. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno*, «Quaderni del seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia», 19, 1981.

A.A.V.V., *Un ricordo che non si spegne. Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani*, Napoli, 1995.

A.A.V.V., *In memoria di Alessandro Bausani nel decennale della morte*, «Oriente Moderno», 57 (78), 1998, pp. 421-529.

Astori D., con la collaborazione di Di Matteo S., Stirparo S., *Alessandro Bausani (1921-1988) fra orientalismo, interlinguistica e fede Baha'i. A 30 anni dalla morte*, Parma 2019.

Gabrieli G., *Profilo di Alessandro Bausani*, in Scarcia Amoretti-Rostagno 1991, vol. 1, pp. IX-XII, poi in Id., *Orientalisti del Novecento*, Roma 1993, pp. 170-182.

Greco G., *Da Cristo a Marx a Babá'u'lláh*, in «Gente», 10 marzo, 1979, pp. 52-58 (intervista a A. B.).

Lo Iacono C. (a cura di), *Il retaggio culturale di Alessandro Bausani a un trentennio dalla sua morte: Roma, 11-12 ottobre 2019*, Roma, 2021.

Moscatti S., *Ricordo di Alessandro Bausani*, «Rivista di Studi Orientali», 66, 1993, pp. 197-199.

Piemontese A.M., *Cinquant'anni di persianologia*, in AA.VV., *Gli sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma, 1971, vol. 2, pp. 307-408.

Pistoso M., *Introduzione*, in A.B., *Il pazzo sacro nell'Islam*, 2000, pp. 7-14.

Poggi V., *Prete a colloquio con Alessandro Bausani*, «Rivista di Studi Orientali», 66, 1993, pp. 201-208.

Savi J. *L'esperienza religiosa di Alessandro Bausani*, Roma 2008

Scarcia Amoretti B., *Alessandro Bausani*, <https://www.iranicaonline.org/articles/bausani-alessandro-prolific-italian-orientalist-in-several-fields>

Scarcia Amoretti B., Rostagno L. (a cura di), *Yād-nāma. In memoria di Alessandro Bausani*, vol. I (*Islamistica*), vol. II (*Storia della scienza, linguistica, letteratura*), Roma 1991.

Ventura A., *Alessandro Bausani islamista (1921-1988): ricordo nel primo anniversario della morte*, «Islam», 8, 1989, pp. 5-13.

LUCA GRECCHI

ENRICO BERTI

Valeggio sul Mincio 1935 – Padova 2022

Sommario

Partendo dagli studi del suo maestro M. Gentile, Enrico Berti sviluppò un'interpretazione originale della metafisica classica aristotelica, ponendo l'accento sulla problematicità dell'esperienza e sulla necessità di un principio trascendente. Il discorso metafisico, qualora riesca a dimostrare l'esistenza di una dimensione trascendente, costituisce per Berti una condizione necessaria, per quanto non sufficiente, anche per la fede religiosa. Religione e filosofia sorgono in effetti, per Berti, da due esigenze diverse: la prima «nasce dal desiderio di salvarsi dalla morte, mentre la filosofia nasce dal desiderio di sapere». Ciò non esclude che, tra tali pur diversi ed autonomi ambiti, sia necessario «un nuovo dialogo interdisciplinare» che affronti decisivi problemi trasversali a tutti e due. L'ingente eredità filosofica di Berti comprende studi internazionalmente riconosciuti su Aristotele, la tradizione aristotelica e la metafisica classica.

Parole chiave: Enrico Berti, Aristotele, Metafisica Classica, Trascendenza, Ragione e Fede

Abstract

Starting from the studies of his teacher M. Gentile, Enrico Berti developed an original interpretation of classical Aristotelian metaphysics, emphasizing the problematic nature of experience and the necessity of a transcendent principle. The metaphysical discourse, if it can demonstrate the existence of a transcendent dimension, constitutes for Berti a necessary, though not sufficient, condition for religious faith. Religion and philosophy arise, in fact, for Berti, from two different needs: the first “arises from the desire to save oneself from death, while philosophy arises from the desire to know.” This does not exclude the necessity of “a new

interdisciplinary dialogue” that addresses crucial problems common to both fields. Berti's substantial philosophical legacy includes internationally recognized studies on Aristotle, the Aristotelian tradition, and classical metaphysics.

Keywords: Enrico Berti, Aristotle, Classical Metaphysics, Transcendence, Reason and Faith

Vita e opere

Laureatosi in Filosofia all'Università di Padova nel 1957 con una tesi su Aristotele – relatore Marino Gentile, che considerò per tutta la vita suo maestro –, Berti divenne professore ordinario nel 1968. Dopo un breve periodo di insegnamento all'Università di Perugia (1965-1970), prima alla cattedra di Storia della filosofia antica e poi, per un bisogno di allargamento degli orizzonti storiografici, alla cattedra di Storia della filosofia, ritornò all'Università di Padova nel 1971, dove rimase fino al pensionamento, nel 2009, divenendo Professore emerito. Molteplici gli incarichi prestigiosi, fra cui la presidenza della Società Filosofica Italiana dal 1983 al 1986 e dal 1995 al 1998, nonché la nomina a socio dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Berti fu inoltre membro di varie istituzioni, fra cui l'Institut international de philosophie (di cui fu vicepresidente dal 2009 al 2012), la Société européenne de culture, il Comitato consultivo del Consiglio universitario nazionale per la filosofia (dal 1987 al 1997), la Fédération internationale des sociétés de philosophie (di cui fu vicepresidente dal 2003 al 2008), il Centro Studi Filosofici di Gallarate (di cui fu Presidente del Consiglio scientifico dal 2008 al 2011), il Centro interuniversitario per la storia della tradizione aristotelica (di cui fu Direttore dal 2000 al 2008), la Pontificia accademia delle scienze, la Pontificia accademia di San Tommaso d'Aquino e l'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Nel 2013 fu insignito dell'onorificenza di Grande Ufficiale dell'Ordine al merito della Repubblica italiana. La vita di Berti non presenta eventi di particolare rilievo extraaccademico, essendo stata interamente dedicata, fino alla fine, all'attività di insegnamento e ricerca, come dimostra il numero elevatissimo dei libri e degli articoli pubblicati, nonché la vastità degli interessi, suddivisi, in ambito filosofico, fra il tema teoretico, etico e storico. Fra i suoi lavori più rilevanti, oltre ad alcuni volumi monografici su Aristotele (*Aristotele*, 2013; *Profilo di Aristotele*, 1979, con varie edizioni successive), si segnala la raccolta dei *Nuovi studi aristotelici*, i quali contengono decine di suoi articoli su tutte le varie tematiche trattate dallo Stagirita. Degno di nota è anche *Aristotelismo* (2017), quadro di sintesi dell'intera tradizione aristotelica organizzato per tematiche. In merito a *La filosofia del “primo” Aristotele* (1997; ed. or. 1962), testo sulle opere perdute

dello Stagirita, pubblicazione giovanile bertiana che gli consentì l'accesso a pressoché tutti i simposi internazionali aristotelici svoltisi nei successivi 50 anni, essa rimane tuttora un riferimento imprescindibile per questa tematica. Da ricordare infine il manuale *Storia della filosofia. Dall'antichità ad oggi* (2007), ad uso dei Licei, scritto col compianto allievo F. Volpi. Con riferimento a Berti, ma soprattutto al di lui maestro M. Gentile, si parla talvolta della "Scuola di Padova" per indicare un gruppo di studiosi particolarmente attivi nella ricerca sulla "metafisica classica" (termine coniato proprio da M. Gentile), sul pensiero di Aristotele e sulla tradizione aristotelica.

Il pensiero sulla religione

La quota maggioritaria del pensiero filosofico di Berti è stata dedicata, come detto, all'analisi ed al commento dell'opera di Aristotele e dell'aristotelismo. Essendo il *corpus aristotelicum* caratterizzato dallo studio di pressoché tutti i campi dello scibile, anche gli interessi di Berti si sono collocati in un ambito molto ampio, pur prediligendo egli le tematiche di metafisica, dialettica e filosofia pratica. L'attività di Berti si è incentrata soprattutto sui temi principali della filosofia, a partire dallo stesso concetto di filosofia (*Invito alla filosofia*, 2022, nuova edizione ampliata), per continuare con quelli di verità (*La ricerca della verità in filosofia*, 2014) e di bene (*Il bene*, 2011). Nonostante sia autore di studi specialistici su innumerevoli contenuti di dettaglio, sono state soprattutto le ricostruzioni complessive dei grandi temi filosofici a decretare la notorietà di Berti presso il grande pubblico. Berti, oltre che per insegnamento accademico, si è infatti sempre sentito – come ha più volte pubblicamente dichiarato – soprattutto uno storico della filosofia, caratterizzato dall'intento di fare conoscere nella maniera migliore la propria disciplina. Ecco, in merito, le parole da lui utilizzate: «Volendo caratterizzare il complesso della mia carriera [...], userei l'espressione di circolo di filosofia e storia della filosofia, con la speranza che si tratti di un circolo non vizioso, ma in qualche misura virtuoso. Infatti, l'interesse teoretico per la filosofia mi ha spinto a studiare la storia della filosofia [...]. Ma la storia della filosofia, cioè ancora Aristotele, mi ha aiutato ad elaborare, se posso dirlo, una mia filosofia, che non è la filosofia di Aristotele [...], e perciò è mia nella misura in cui si discosta da quella di Aristotele» (E. Berti, *Cinquant'anni di ricerca: problemi e metodi*, in Natali 2011, p. 6). La filosofia bertiana è in sostanza una originale versione della metafisica classica di matrice aristotelica, liberata dai condizionamenti storici della cosmoteologia dello Stagirita, e ridotta ad un nucleo essenziale. Più volte, infatti, Berti ha definito la propria metafisica "povera", o "umile", in quanto essa si basa su pochi contenuti

– non su un ampio sistema di proposizioni –, ossia in primo luogo sulla evidenza fenomenica della problematicità della esperienza, ovvero della incapacità del mondo in cui viviamo di spiegarsi interamente da sé. Ciò conduce, ad avviso di Berti, a ritenere dialetticamente dimostrata la necessità di un principio trascendente, ossia divino, radicalmente altro dalla esperienza, in grado di spiegarla. La dimostrazione della esistenza di questo piano trascendente di realtà si basa, nell'opera filosofica di Berti, sulla traccia della trattazione aristotelica relativa alla esistenza del motore immobile, per come presente principalmente nel libro Lambda della Metafisica. Tutte le principali dimostrazioni della esistenza del divino presenti nella storia della filosofia del resto, per Berti, prendono origine dalla trattazione aristotelica (*Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia*, 2022, con nota finale di L. Grecchi). Il tema religioso, oltre a quello filosofico, è sempre stato importante nell'opera del Nostro, per quanto non centrale. Più volte, infatti, Berti, pur dichiaratosi cristiano, in quanto filosofo ha assunto una posizione di distanza nei confronti delle metafisiche caratterizzate dalla fede religiosa (cfr. E. Berti-L. Grecchi, *A partire dai filosofi antichi*, 2009, pp. 134-135). Per Berti, in effetti, «la metafisica di per sé non ha nulla a che fare con la fede religiosa, perché è una parte della filosofia e si fonda su conoscenze puramente naturali, cioè non rivelate» (*Introduzione alla metafisica*, 1993, p. 110). Ciò nonostante, il discorso metafisico, qualora riesca a dimostrare l'esistenza di una dimensione trascendente, costituisce per Berti la condizione necessaria anche per la fede religiosa. Si tratta tuttavia, appunto, di una condizione necessaria, non sufficiente. Come egli ebbe infatti ad affermare in più di una occasione, «una posizione di tipo autenticamente metafisico, cioè trascendentistico, è sempre aperta, comunque venga argomentata, ad un discorso religioso, che poi però ciascuno è libero di sviluppare [...] o anche di non sviluppare: questo resta, infatti, pur sempre gratuito, cioè non dovuto, non obbligato, anche se decisivo per chi lo svolge» (*Autopresentazione*, in Berti, *Incontri con la filosofia contemporanea*, 2006, pp. 211-212). Religione e filosofia sorgono in effetti, per Berti, da due esigenze diverse: la prima «nasce dal desiderio di salvarsi dalla morte, mentre la filosofia nasce dal desiderio di sapere» (*In principio era la meraviglia*, 2007, p. VI). Questo non esclude che, tra questi due pur diversi ambiti, sia necessario «un nuovo dialogo interdisciplinare, il quale, senza ledere l'autonomia reciproca degli interlocutori, contribuisca ad arricchire entrambe le parti attraverso una nuova consapevolezza della complessità e della inscindibilità di molti problemi» (*Le vie della ragione*, 1987, p. 61). Tale dialogo, tuttavia, con rincrescimento, Berti riscontrava non essere molto presente nel dibattito odierno (*ivi.*, p. 70). Berti si caratterizza, tra gli storici della filosofia contemporanei, non solo per essere stato uno dei maggiori studiosi internazionali di Aristotele, ma

anche per essere stato un filosofo in senso proprio, dotato di autonome ed originali posizioni sia sul piano teoretico, sia sul piano etico-politico, applicate a quasi tutti i principali problemi del nostro tempo. Per Berti, infatti, la filosofia non deve limitarsi a descrivere, ma deve sempre anche valutare la realtà umana, per aiutare a porre in essere nella medesima, sul piano insieme teorico e pratico, i necessari miglioramenti.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia degli scritti di Enrico Berti, aggiornata al 2011, si trova in L. Grecchi, *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, Pistoia 2013, con introduzione di C. Vigna e postfazione di E. Berti (pp. 123-176). Il quadro si completa con G. Cattaneo, *Bibliografia recente di Enrico Berti (2011-2021)*, in appendice alla rivista «Aristotelica», 1/2022.

Scritti principali

Monografie

La filosofia del primo Aristotele, Padova 1962; nuova edizione riveduta e ampliata Milano 1997.

Il “De re publica” di Cicerone e il pensiero politico classico, Padova 1963.

L’unità del sapere in Aristotele, Padova 1965.

Studi aristotelici, L’Aquila 1975; nuova edizione riveduta e ampliata, Brescia 2012.

Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima, Padova 1977; nuova edizione riveduta e ampliata Milano 2004.

Ragione filosofica e ragione scientifica nel pensiero moderno, Roma 1977.

La metafisica di Platone e di Aristotele nell’interpretazione di Antonio Rosmini, Roma 1977.

Profilo di Aristotele, Roma 1979 (varie edizioni successive).

Logica aristotelica e dialettica, Bologna 1983.

Il bene, Brescia 1983.

Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni, Palermo 1987; nuova edizione, Brescia 2016.

Le vie della ragione, Bologna 1987.

Analitica e dialettica nel pensiero antico, Napoli 1989.

Le ragioni di Aristotele, Roma-Bari 1989.

Aristotele nel Novecento, Roma-Bari 1992; nuova edizione ampliata, ivi 2008.

Introduzione alla metafisica, Torino 1993; nuova edizione ampliata, ivi 2017.

Soggetti di responsabilità. Questioni di filosofia pratica, Reggio Emilia 1993.

Platone teoretico, in *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche. Le radici del pensiero filosofico, 1: La filosofia greca dai Presocratici ad Aristotele*, vol. VII, Roma 1993.

Il pensiero politico di Aristotele, Roma-Bari 1997.

Professione docente: Filosofia (in collaborazione con A. Girotti), Brescia 2000.

Filosofia pratica, Napoli 2004.

Nuovi studi aristotelici, I – Epistemologia, logica e dialettica, Brescia 2004.

Aristotele: Eubulo o della ricchezza, dialogo perduto contro i governanti ricchi, autentico falso d'autore, Napoli 2004; nuova edizione, ivi 2019.

Nuovi studi aristotelici, II – Fisica, antropologia e metafisica, Brescia 2005.

Incontri con la filosofia contemporanea, con postfazione di L. Grecchi, Pistoia 2006.

Struttura e significato della Metafisica di Aristotele, Roma 2006.

Storia della filosofia dall'antichità a oggi (in collaborazione con F. Volpi, Roma-Bari 3 voll..

In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica, Roma-Bari 2007.

Nuovi studi aristotelici, III – Filosofia pratica, Brescia 2008.

Dialectique, physique et métaphysique. Études sur Aristote, Louvain-la-Neuve 2008.

Nuovi studi aristotelici, IV/1- L'influenza di Aristotele. Antichità, Medioevo, Rinascimento, Brescia 2009.

A partire dai filosofi antichi (con L. Grecchi), Padova 2009.

Nuovi studi aristotelici, IV/2 - L'influenza di Aristotele. Età moderna e contemporanea, Brescia 2010.

Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia di Platone, Roma-Bari 2010.

Invito alla filosofia, Brescia 2011; nuova edizione riveduta e ampliata, ivi 2022.

Aristotele e la metafisica classica, Rapallo 2012.

Aristotele, Brescia 2013.

Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia, Genova 2014.

La ricerca della verità in filosofia, Roma 2014.

È bene definire il Bene?, Napoli-Salerno 2015.

Aristotelismo, Bologna 2017

Tradurre la Metafisica di Aristotele, Brescia 2017.

Scritti su Heidegger, Pistoia 2019.

Storicità e attualità di Aristotele, Roma 2020.

Nuovi studi aristotelici, V - Dialettica, fisica, antropologia, metafisica, Brescia 2020.

Saggi di storia della filosofia, Roma 2021.

Saggi di filosofia teoretica, Roma 2021.

Le prove dell'esistenza di Dio nella filosofia, a cura e con nota finale di L. Grecchi, Brescia 2022.

Saggi di filosofia pratica, con introduzione di F. Minazzi e postfazione di L. Grecchi, Roma 2023.

Saggi in rivista o volume collettaneo (scelta)

- Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, «Studia Patavina», 5, 1958, pp. 477-505.
- L'interpretazione neumanistica della filosofia presocratica*, «Studia Patavina», 6, 1959, pp. 225-259.
- Interpretazioni contemporanee della filosofia presocratica*, «Studia Patavina», 6, 1960, pp. 444-481.
- Studi recenti sul "Perì philosophias" di Aristotele*, «Giornale di metafisica», 19, 1965, pp. 291-316.
- Il valore "teologico" del principio di non contraddizione nella metafisica aristotelica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 60, 1968, pp. 1-24.
- Una recente indagine sul rapporto fra essere e tempo in Aristotele*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 63, 1971, pp. 152-162.
- La struttura logica della dimostrazione dell'Atto puro in Aristotele*, in AA.VV., *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Padova 1972, pp. 41-62.
- Lo stato attuale degli studi aristotelici in Italia*, «Perspektiven der Philosophie», 4, 1978, pp. 435-463.
- Ancient Greek Philosophy as Expression of Freedom of Thought and Speech*, «The Journal of the History of Ideas», 39, 1978, pp. 247-270.
- L'approccio neumanistico alla filosofia antica*, in AA. VV., *Iam rude donatus. Per il settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Padova 1978, pp. 33-74.
- Storiografia filosofica e dialettica in Aristotele*, in AA.VV., *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Bologna 1979, pp. 48-77.
- Il proporsi dell'economico nell'ambito del filosofare*, in R. Crippa (a cura di), *La dimensione dell'economico*, Padova 1979, pp. 43-73.
- Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique d'Aristote*, in P. Aubenque (éd.), *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, Paris 1979, pp. 89-129.
- La critica di Aristotele alla teoria atomistica del vuoto*, in AA.VV., *Democrito e l'atomismo antico*, Atti del Convegno internazionale, «Siculorum Gymnasium», 38, 1980, pp. 135-159.
- Origine et originalité de la métaphysique aristotélicienne*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 63, 1981, pp. 227-252.
- Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 75, 1983, pp. 313-326.
- Punto di vista storico e punto di vista filosofico nello studio di Aristotele*, «Rivista critica di storia della filosofia», 38, 1983, pp. 441-456.
- Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être*, «Revue de philosophie ancienne», 1, 1983, pp. 115-142.
- Lo statuto epistemologico della storiografia filosofica*, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Siena», 5, 1984, pp. 319-327.
- Überwindung della metafisica?*, in AA.VV., *La metafisica e il problema del suo superamento*, Padova 1985, pp. 9-43.

Originarietà dell'idea e ultimità del principio, «Giornale di metafisica», n. s.; 7, 1985, pp. 381-397.

Sul carattere "dialettico" della storiografia filosofica di Aristotele, in G. Cambiano (a cura di), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986, pp. 101-125.

L'analogia in Aristotele: interpretazioni recenti e possibili sviluppi, in G. Casetta (a cura di), *Origini e sviluppi dell'analogia: da Parmenide a S. Tommaso*, Roma 1987, pp. 94-115.

L'idée aristotélicienne de société politique dans les traditions musulmane et juive, in Th. Zarccone (éd.), *Individu et société. L'influence d'Aristote dans le monde méditerranéen*, Actes du Colloque d'Istanbul, Istanbul-Paris-Rome-Trieste, 1988, pp. 99-116.

Il concetto di "sostanza prima" nel libro Z della "Metafisica", «Rivista di filosofia», 80, 1989, pp. 3-23.

Introduzione all'edizione italiana di W. D. Ross, La teoria delle idee di Platone, Bologna 1989, pp. 7-17.

La dialettica come statuto epistemologico della filosofia, in AA.VV., *Lo statuto epistemologico della filosofia*, Brescia 1989, pp. 95-110.

Heidegger e il concetto aristotelico di verità, in R. Brague-F. Courtine (éd.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris 1990, pp. 97-120.

La philosophie pratique d'Aristote et sa "réhabilitation" récente, «Revue de Métaphysique et de Morale», 95, 1990, pp. 249-266.

Filosofia e storia della filosofia in Italia (1989-1990), «Bollettino della Società Filosofica Italiana», N. S., 142, gennaio-aprile 1991, pp. 40-51.

La classicità di un testo, in AA.VV., *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea (Firenze, 8-9 marzo 1991)*, Atti del Convegno, Torino 1991, pp. 45-58.

Valori e dinamiche politiche, in L. Santelli Beccegato (a cura di), *Bisogno di valori*, Brescia 1991, pp. 173-187.

Come argomentano gli ermeneutici?, «Filosofia '91», a cura di G. Vattimo, Roma-Bari 1992, pp. 13-32.

La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n. s. 145, gennaio-aprile 1992, pp. 31-40.

La filosofia e la cultura classica, in E. Agazzi (a cura di), *Filosofia e filosofia di*, Brescia 1992, pp. 143-153.

Introduzione all'edizione italiana di M. L. West, La filosofia greca arcaica e l'oriente, Bologna 1993, pp. 9-19.

Radici filosofiche dell'idea di Europa, in B. Mondin (a cura di), *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Roma 1993, pp. 45-58.

Encore sur l'intellection des "indivisibles" selon Aristote, De anima III 6, in A. Alberti (ed.), *Realtà e ragione. Studi di filosofia antica*, Firenze 1994, pp. 123-136.

La complessità della ragione, in Società Filosofica Italiana, *La filosofia e la sfida della complessità. Atti del XXXI Congresso Nazionale di Filosofia*, Roma 1994, pp. 142-157.

La razionalità della retorica in Aristotele, in L. Bertelli, P. Donini (a cura di), *Filosofia, politica, retorica. Intersezioni possibili*, Milano 1994, pp. 127-148.

Galileo di fronte alla tradizione aristotelica, in Università degli studi di Padova, *Galileo a Padova 1592-1610. Celebrazioni del IV Centenario*, vol. IV: *Tribute to Galileo in Padua*. International Symposium (Padova, 2-6 dicembre 1992), Trieste 1995, pp. 131-147.

L'influenza della tradizione religiosa sulla filosofia italiana del Novecento, «Studia Patavina», 42, 1995, pp. 651-668.

Ermeneutica e metafisica in Aristotele, in B. Mondin (a cura di), *Ermeneutica e metafisica: possibilità di un dialogo*, Roma 1996, pp. 9-25.

Sciacca e la filosofia antica, in P.P. Ottonello (a cura di), *Michele Federico Sciacca e la filosofia oggi*, Firenze 1996, pp. 381-393.

Una metafisica problematica e dialettica, in AA.VV., *Metafisica. Il mondo nascosto*, Roma-Bari 1997, pp. 41-68.

Per una nuova società politica, in C.A. Viano (a cura di), *Filosofia e impegno politico*, «Rivista di filosofia», 58, 1997, pp. 25-40.

Politica e amicizia, in E. Berti-S. Veca, *La politica e l'amicizia*, Roma 1998, pp. 23-34.

L'uomo è naturalmente filosofo, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento», 16, 1999, pp. 8-16.

La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici, «Seconda navigazione - Annuario di filosofia 2000», Milano 2000, pp. 45-62.

Brentano and Aristotle's Metaphysics, in R. W. Sharples (ed.), *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*, Aldershot-Burlington USA 2001, pp. 135-149.

Being and Essence in Contemporary Interpretations of Aristotle, in A. Bottani et al. (eds.), *Individuals, Essence and Identity. Themes of Analytic Metaphysics*, Dordrecht-Boston-London 2002, pp. 79-107.

Il dopo-morte nel pensiero greco, in A. Lambertino (a cura di), *Homo moriens. Saggi sull'al di là e sul destino ultimo dell'uomo*, Parma 2004, pp. 23-36.

Verità e filosofia, in V. Possenti (ed.), *Ragione e verità*, Roma 2005, pp. 23-36.

L'argomentazione del giudizio etico nella tradizione aristotelica, in C. Viafora, S. Mocellin (a cura di), *L'argomentazione del giudizio bioetico*, Milano 2006, pp. 43-54.

Città, famiglia e partecipazione in Aristotele, in G. Carillo (a cura di), *Unità e disunione della polis*, Avellino 2007, pp. 463-510.

Presentazione, in L. Grecchi, *Vivere o morire. Dialogo sul senso dell'esistenza tra Platone e Nietzsche*, Trapani 2008, pp. 7-8.

Chi trova noiosa la storia della filosofia antica?, in D. Fusaro, L. Grecchi (a cura di), *È veramente noiosa la storia della filosofia antica?*, Saonara (Pd) 2008, pp. 71-85.

Alasdair MacIntyre: comunità e tradizione, in G. Chiosso (a cura di), *Sperare nell'uomo. Giussani, Morin, MacIntyre e la questione educativa*, Torino 2009, pp. 177-195.

Il rapporto tra causa motrice e causa finale nella Metafisica di Aristotele, in F. Fronterotta (a cura di), *La scienza e le cause. A partire dalla Metafisica di Aristotele*, Napoli 2010, pp. 351-382.

Introduzione a C. Vigna-L. Grecchi, *Sulla verità e sul bene*, Pistoia 2011, pp. 1-3.

La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere, «Rivista di estetica», 49, 2012, pp. 7-21.

A proposito della critica, postfazione a L. Grecchi, *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, Pistoia 2013, pp. 107-122.

Severino e Aristotele, in D. Spanio (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Brescia 2014, pp. 131-145.

Ordine del mondo o gradi dell'essere? La quarta via, in M. Marassi, R. Radice (a cura di), *Minima metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Milano 2015, pp. 11-30.

Esiste un sistema di Aristotele?, in L. Grecchi (a cura di), *Sistema e sistematicità in Aristotele, Commento alla discussione tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna*, Pistoia 2016, pp. 33-46.

Sulla dimostrazione aristotelica dell'esistenza del trascendente, commento al dialogo tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna, in L. Grecchi (a cura di), *Immanenza e trascendenza in Aristotele*, Pistoia 2017, pp. 25-28.

Su teoria e prassi in Aristotele, commento al dialogo tra Luca Grecchi e Carmelo Vigna, in L. Grecchi (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, Pistoia 2018, pp. 31-39.

Prefazione a P. Aubenque, *La prudenza in Aristotele*, Roma 2019, pp. 7-16.

Eternità, immobilità e intelligenza, «Filosofia futura», 14 (1), 2020, pp. 101-110.

L'unità della filosofia pratica in Aristotele, in G. Angelini (a cura di), *Ricerche aristoteliche: etica e politica in questione*, Pistoia 2021, pp. 15-52.

L'analogia in Aristotele, «Aristotelica», 1, pp. 5-27.

Curatele (scelta)

Aristotele, *Esortazione alla filosofia (Protreptico)*, Padova 1967; nuova edizione riveduta e ampliata, Torino 2008.

La contraddizione, Roma 1977.

Aristotle on Science: The "Posterior Analytics", Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, Padova 1981.

La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica, Roma 1987-

Tradizione e attualità della filosofia pratica, Genova 1988.

La razionalità pratica. Modelli e problemi, Genova 1989.

Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna, a cura di E. Berti e L. Napolitano Valditara, L'Aquila 1989.

Problemi di etica: fondazione, norme, orientamenti, Padova 1990.

Aristotele, *Il libro primo della "Metafisica"*, a cura di E. Bertu e C. Rossitto, Roma-Bari 1993.

Dizionario delle idee politiche, diretto da E. Berti e C. Campanini, Roma 1993

Aristotele, *Il pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1997.

Aristotele, *Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Roma-Bari 1997; 4a ed., col titolo *Guida ad Aristotele*, ivi 2007.

Marino Gentile nella filosofia del Novecento, Napoli 2003.

Incontri con la filosofia contemporanea, Pistoia 2006.

Antologia di filosofia (in collaborazione con C. Rossitto e F. Volpi), Roma-Bari 2008.

Lire Aristotele (in collaborazione con M. Crubellier), Paris 2008.

Aristotele, *Metafisica*, Introduzione, traduzione e commento, Roma-Bari 2017.

Storia della metafisica, Roma 2019.

Scritti sull'autore

De Monticelli R., *Aristotele e noi. Lettera aperta a Enrico Berti*, «Itinerari filosofici», 6-7, 1993, pp. 113-137.

Grecchi L., *Il pensiero filosofico di Enrico Berti*, con introduzione di C. Vigna e postfazione di E. Berti, Pistoia 2013.

Grecchi L., *Enrico Berti. Un profilo filosofico*, «Humanitas», 77, 1-2/2022, pp. 5-11.

Mangiagalli M., *La scuola di Padova ed i problemi dell'ontologia italiana contemporanea*, «Aquinas», 33, 1990, pp. 639-668.

Mangiagalli M., *Metafisica essenzializzata o metafisica della problematicità?*, «Sapienza. Rivista di filosofia e teologia», 61, gennaio-marzo 2008, pp. 53-92.

Natali C. (ed.), *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy. Essays in Honour of Enrico Berti*, Louvain-la-Neuve 2011.

Sitografia:

<https://www.iisf.it/index.php/pinakes-ritratti/enrico-berti.html>

<https://www.festivalfilosofia.it/protagonisti/Enrico-Berti&anno=0>

<https://www.istitutoveneto.it/flex/cm/pages/ServeBLOB.php/L/IT/IDPagina/...>

OMAR BRINO

EMILIO BETTI

Camerino (Mc) 1890 – Camorciano di Camerino (Mc) 1968

Sommario

Emilio Betti è stato un giurista e filosofo noto internazionalmente per la sua teoria dell'interpretazione, in cui egli difende una duttile metodologia ermeneutica attenta ai diversi piani di interazione storica tra volontà soggettive e forme oggettive. Nella sua vasta *Teoria generale della interpretazione*, un capitolo è dedicato all'interpretazione teologica: in esso Betti sottolinea la funzione normativa di tale interpretazione rispetto ad una tradizione chiesastica, con un esplicito parallelismo con la normatività dell'interpretazione giuridica, laddove tale parallelismo segnala, però, anche la differenza di piani sociali in cui, nella giurisprudenza e nella teologia, operano le rispettive competenze interpretative e normative. H.G. Gadamer vide nell'impostazione bettiana un sistematico ma attardato *Historismus* metodologico, laddove, però, la stessa critica gadameriana ha contribuito a diffondere il nome di Betti negli studi internazionali di ermeneutica.

Parole chiave: Emilio Betti, ermeneutica, interpretazione teologica, testi sacri, tradizione chiesastica

Abstract

Emilio Betti was a jurist and philosopher known internationally for his theory of interpretation, in which he advocates a flexible hermeneutic methodology attentive to the different levels of historical interaction between subjective wills and objective forms. In his extensive *General Theory of Interpretation*, a chapter is dedicated to theological interpretation: in it, Betti emphasizes the normative function of such interpretation in relation to an ecclesiastical tradition, with an explicit parallelism to the normativity of legal interpretation; on the other hand, this parallelism also

highlights the difference in social levels in which the respective interpretative and normative competencies operate in jurisprudence and theology. H.G. Gadamer saw in Betti's approach a systematic yet delayed methodological *Historismus*, although Gadamer's own critique has contributed to spreading Betti's name in international hermeneutics studies.

Keywords: Emilio Betti, hermeneutics, theological interpretation, sacred texts, ecclesiastical tradition

Vita e opere

Dalle native Marche, con la famiglia (il fratello Ugo diventerà più tardi celebre autore teatrale), segue il padre, medico, a Parma. In questa città si laurea in giurisprudenza, a cui aggiunge poi anche una laurea in lettere, a Bologna, con una tesi di storia romana (1913, ma edita postuma solo nel 1982). Varie pubblicazioni di diritto romano lo portano, ventisettenne, alla cattedra in questa disciplina a Camerino, nel 1917, ma scritti giovanili, pubblicati postumi, mostrano anche un ampio spettro di letture filosofiche (dagli idealisti tedeschi a Marx, ai neoidealisti italiani) e, in particolare, una certa predilezione per le coeve correnti vitalistiche, di autori come F. Nietzsche e H. Bergson (cfr. gli appunti del 1916 editi in Grifò 1978). Dopo la Prima guerra mondiale, Betti prosegue l'insegnamento universitario in materie giuridiche, a Messina, Pavia, Parma, Firenze e Milano. In questi anni affronta il diritto con una propensione ad evidenziarne l'inquadramento politico: da un lato ci sono le volontà individuali, vitalisticamente concepite, dall'altro lato le forme oggettive che le indirizzano in senso complessivo, a partire da una politica statuale che può agire, in tale direzione, anche autoritariamente. Tra le molte opere di questo periodo: *Corso di istituzioni di diritto romano* (1929), *Diritto processuale civile* (1932, 1935²) e *Teoria generale del negozio giuridico* (1943). Accanto all'insegnamento in Italia, passa periodi all'estero, ospite di Università soprattutto in Germania. Attratto dal fascismo, lo segue fin negli ultimi periodi della RSI (cfr. Brutti 2015). Nel dopoguerra, dopo un breve periodo di sospensione per i passati politici, insegna, dal 1948, all'Università di Roma, dove, nel 1955, fonda l'Istituto di teoria dell'interpretazione (dopo essere andato fuori ruolo, nel 1960, insegnerà ancora alla Pontificia Università Lateranense). In tali decenni, accanto a nuove pubblicazioni in area specificamente giuridica (cfr. *Teoria generale delle obbligazioni* del 1953), Betti riprende sistematicamente i suoi interessi filosofici, in particolare attorno al tema dell'ermeneutica, oggetto dell'ampia *Teoria generale dell'interpretazione*, uscita nel 1955 e più avanti

tradotta in tedesco, in forma rivista e parzialmente accorciata, a cura dell'autore stesso. In quest'opera, il costante problema bettiano del rapporto tra volontarismo individuale e forme oggettive viene affrontato non attraverso la preponderante autorità politico-statalistica, bensì con uno spettro di mediazione più ampio e plurale; della tradizione classica tedesca, da Betti sempre molto apprezzata, vengono così valorizzati autori come W. v. Humboldt, nell'interazione tra creatività individuale e compagini complessive, nonché antesignani di uno *Historismus* aperto su un pluralismo sociale e culturale, come F. Schleiermacher. I soggetti umani da un lato esprimono la loro impronta in forme oggettive che contribuiscono a forgiare, nelle diverse aree sociali e culturali, dall'altro interpretano le forme oggettive in cui altri hanno impresso la loro impronta. In questa varia e continua opera di espressione e interpretazione di e tra soggetti si vengono a costituire e trasformare le forme oggettive plurali che reggono le interazioni degli stessi soggetti tra loro. L'ermeneutica, a questo punto, per Betti, può analizzare metodologicamente i diversi campi e le diverse modalità in cui avvengono, a differenti livelli, queste interazioni di volontà soggettive e forme oggettive, senza né sciogliere relativisticamente le forme nell'arbitrio volontaristico, né forzare in senso autoritario le volontà a forme ad esse estranee (tra i coevi pensatori italiani, il richiamo di maggiore apprezzamento, in questa teoria bettiana, è al «caro e compianto amico» A. Baratonio, il quale, non a caso, sosteneva, per esempio in un proprio articolo di sintesi del 1946, «l'unità di soggetto e oggetto – di valore ed esistenza – nella forma o presenza»). H.G. Gadamer, che proprio in quegli anni preparava e poi pubblicava il suo *Verità e metodo*, vide nell'impostazione bettiana un sistematico ma attardato *Historismus* metodologico, laddove, però, la stessa critica gadameriana contribuì a diffondere il nome di Betti negli studi internazionali di ermeneutica, e non sono mancate nel tempo le difese dell'autore italiano, insieme ad altre impostazioni di tipo “metodologico”, di fronte a quelli che sono stati chiamati i rischi di “confusione degli orizzonti” (per usare un'espressione di E. Tugendhat) dell'ermeneutica gadameriana.

Il pensiero sulla religione

Alla tematica religiosa è dedicato un capitolo specifico della *Teoria generale della interpretazione*, intitolato all'interpretazione teologica. «Oggetto d'interpretazione teologica», sostiene qui Betti, «sono testi sacri, nei quali la forma rappresentativa linguistica è bensì accessibile all'umana intelligenza, ma oggettiva e comunica un pensiero la cui ispirazione, per coloro che ne avvertono il messaggio, trascende il livello della comune

umanità. La qualifica di “sacro” data al testo fa riferimento a una ispirazione divina dello spirito che vi parla, presuppone una fede o confessione religiosa organizzata a chiesa, nell’orbita della quale essa è riconosciuta, sull’autorità dei ministri, da tutti i partecipanti (fedeli)» (Betti 1955, pp. 867-868). Nella specificità di un testo sacro e di una fede che lo avverte tale si appalesa, infatti, scrive ancora Betti, «un insopprimibile senso dell’effimero essere terrestre d’ogni creatura mortale» e «un correlativo senso dell’eterno e del trascendente, e che all’uno e all’altro attinge la fede in un destino che redima dal male e porti a salvamento ciò che ha valore, oltre alla effimera vita individuale» (*ivi*, p. 871). Tra gli «atteggiamenti che costituiscono o fiancheggiano insieme il senso dell’effimero e dell’eterno», Betti include qui la «contemplazione a distanza, e con distacco (*sub specie aeternitatis*), di ciò che è nel momento transeunte; la coscienza del solenne trapasso su questa terra col senso dell’irripetibile e dell’irrevocabile; la coscienza del tragico nell’antinomia fra caducità e aspirazione a sopravviverci; la consapevole distinzione fra essere in sé del trascendente e sua dimostrabilità col raziocinio, limitata dall’angustia della nostra prospettiva; la coscienza, in umiltà, dell’eguale destino di tutti i viventi e di una superiore “*viventium ac defunctorum communio*”» (*ibidem*). Secondo Betti tali atteggiamenti, a cui «la religione, a dir così, scioglie la lingua nella preghiera e conferisce una coerenza nei dogmi di fede, che la teologia coordina in sistema», «sono troppo profondamente radicati nell’animo umano» per far sì che la religione stessa possa «dissolversi in filosofia o poesia e restarne assorbita, perdendo quello che è il suo significato specifico. Non si tratta di dissolverla in qualcosa d’altro, ma di interpretarne e tradurne le fonti, serbando loro il proprio significato di un credo religioso. Codesta interpretazione, per l’appunto, è ufficio della dogmatica teologica» (*ivi*, pp. 871-872). Essendo specifiche e non risolvibili in termini filosofici generali, le forme oggettive in cui si comunica un credo religioso devono essere considerate nella loro rispettiva storicità, e, scrive Betti, «si comprende che il testo sacro ammetta, come qualsiasi testo, una interpretazione filologica secondo la lettera e, ove l’intero contesto del discorso s’impennii sopra espressioni metaforiche, richieda un’interpretazione allegorica, da non confondere con una gratuita spiegazione allegorizzante»; «è chiaro, però», egli aggiunge, «che il messaggio indirizzato ai fedeli fa appello non solo all’intelligenza, ma anche all’osservanza da parte loro, quindi esige un’interpretazione che va oltre la funzione meramente ricognitiva, per assumere una funzione normativa di portata sociale» (*ivi*, p. 868). A questo punto, continua Betti, «una funzione siffatta postula anche qui, come nel campo del diritto, il vincolo dell’interprete ad un ordine o sistema precostituito (che qui è dato dal credo religioso); e inoltre – ogni qualvolta

sia avvertito il difetto di una soluzione testuale – postula un procedimento ermeneutico che consenta di provvedere all’autointegrazione del sistema, ricavandone, secondo una linea di coerenza logica e assiologica, criteri di soluzione dei casi non contemplati, in accordo con la dogmatica teologica elaborata nella tradizione chiesastica» (*ibidem*). Ancora come nel diritto, inoltre, «la postulata auto-integrazione si opera anche qui mediante l’analogia, imperniata sulla intrinseca coerenza del sistema della fede: analogia *doctrinae seu fidei*» (*ibidem*). Betti insiste, dunque, su una parallela funzione non solo ricognitiva, ma anche normativa dell’ermeneutica giuridica e dell’ermeneutica teologica, laddove la prima si rifà al sistema delle norme legalmente consolidate e vigenti in una determinata società, e l’altra si rifà a una «tradizione chiesastica» di un «credo religioso»: tale parallelismo tra sfera giuridica e sfera teologica implica, comunque, anche la differenza di piani sociali in cui si operano le rispettive competenze interpretative e normative. Anche nel settore teologico, inoltre, come in tutti gli altri settori dell’ermeneutica, Betti insiste per non appiattire unilateralmente le differenti forme oggettive che si sono costituite nella storia, in questo caso nella storia di una «comunità chiesastica» di un determinato credo religioso. In tale direzione si inquadra la sua critica all’impostazione ermeneutica «demitizzante» di R. Bultmann. Secondo Betti, in quest’ultima impostazione, vi è una forma oggettiva ben precisa, di origine filosofico-esistenziale novecentesca, che pretende di rispondere in modo più appropriato al «contenuto» del credo cristiano, rispetto, invece, alla complessità storica delle precedenti forme oggettive in cui tale credo si è comunicato e in ciò – egli accusa – vi è «il vizio che si annida nell’argomentazione ermeneutica, allorché si pretende di scindere “contenuto” e “forma”: quello che sarebbe il “contenuto” di verità del messaggio cristiano, dalla “forma” mitica di cui esso si troverebbe semplicemente “rivestito”» (*ivi*, p. 881). Tanto in Bultmann che in Gadamer, Betti riscontra così un analogo indebito indebolimento della metodologia storica, a partire da prospettive che si autopresentano come esenti da quella metodologia, ma che, così facendo, rischiano di confondere i termini stessi dei messaggi che interpretano. Certamente, come si è visto, Betti ammette il carattere specifico e irriducibile di un credo religioso, ma proprio per questo esso non può essere arbitrariamente livellato a partire da forme oggettive ulteriori e va invece innanzitutto indagato e compreso attraverso le forme oggettive in cui esso stesso si è comunicato nel corso del tempo.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La crisi della repubblica e la genesi del principato in Roma, tesi di laurea, 1913; a cura di G. Crifò, presentazione di E. Gabba, Roma 1982.

La struttura dell'obbligazione romana e il problema della sua genesi, Camerino 1919.

Efficacia delle sentenze determinative in tema di legati, d'alimenti. Contributo alla dottrina dei limiti oggettivi della cosa giuridica, Camerino 1921.

Trattato dei limiti soggettivi della cosa giuridica in diritto romano, Macerata 1922.

La creazione del diritto nella iurisdictio del pretore romano, in *Studi in onore di G. Chiovenda*, Padova 1927, pp. 57-129.

Diritto romano e dogmatica odierna, «Archivio giuridico», 99, 1928, pp. 129-150; vol. 100, 1929, pp. 26-66.

Corso di istituzioni di diritto romano, 2 voll., Padova 1929.

Diritto processuale civile. Appunti delle lezioni, Milano 1933, 2a ediz. con il titolo *Diritto processuale civile italiano*, Roma 1936; nuova ed. anastatica Napoli 2018.

Esercitazioni romanistiche su casi pratici, Padova 1930.

Diritto romano, I, *Parte generale*, Padova 1935.

Per la nostra propaganda culturale all'estero, in *Studi in onore di G. Pacchioni*, Milano 1939, pp. 1-51.

Teoria generale del negozio giuridico, Torino 1943.

Teoria generale delle obbligazioni in diritto romano, I, Milano 1947.

Le categorie civilistiche dell'interpretazione, in «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 55, 1948, pp. 34-92.

Teoria generale del negozio giuridico, Torino 1950.

Notazioni autobiografiche, 1953.

Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Ein hermeneutisches Manifest, in *Festschrift für Ernst Rabel*, Bd. 2, *Geschichte der antiken Rechte und allgemeine Rechtslehre*, hrsg. W. Kunkel, H.J. Wolff, Tübingen 1954, pp. 79-168, poi in volume autonomo con postfazione di H.G. Gadamer, Tübingen 1988.

Teoria generale della interpretazione, Milano 1955.

Problematica del diritto internazionale, Milano 1956.

Lezioni di diritto civile sui contratti agrari, Milano 1957.

Das Problem der Kontinuität im Lichte der rechtshistorischen Auslegung, Wiesbaden 1957.

Moderne dogmatische Begriffsbildung in der Rechts- und Kulturgeschichte, «Studium generale», 12, 1959, 2, pp. 87-96.

Interpretazione della legge e sua efficienza evolutiva, «Jus», 10, 1959, 10, pp. 197-215.

L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere, «Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bari», 16, 1961, pp. 1-28.

Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften: zugleich ein Beitrag zum Unterschied zwischen Auslegung und Sinngebung, Tübingen 1962, ivi 1972²; trad. it. *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, a cura di G. Mura, Roma 1987.

Istituzioni di diritto romano, II, 1, Padova 1962.

Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1967, edizione tedesca rivista e abbreviata di Betti 1955.

Per una nuova filosofia idealistica del diritto e della cultura, inedito del 1916, a cura di G. Crifò, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 7, 1978, pp. 288-292.

Diritto metodo ermeneutica, a cura di G. Crifò, Milano 1991.

Scritti di storia e politica internazionale, a cura di L. Fanizza, Firenze 2008.

Scritti sull'autore

AA. VV., *Studi in onore di Emilio Betti*, 5 voll., Milano 1962.

AA. VV., *Emilio Betti e la scienza giuridica dei Novecento*, numero monografico di «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 7, 1978, con contributi di H. G. Gadamer, F. Bianco, A. De Gennaro, M. Bretone, L. Mengoni, R. Malter, G. Crifò, A. Schiavone, P. Costa, N. Irti, I. L. de Los Mozos.

Argiroffi A., *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans Georg Gadamer*, Torino 1994.

Birocchi I., Mura E., *La missione del giurista: l'itinerario parallelo di Emilio Betti e Aurelio Candian*, Torino 2022.

Brutti M., *Betti Emilio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 34, Roma 1988, *sub voce*.

Brutti M., *Vittorio Scialoja, Emilio Betti: due visioni del diritto civile*, Napoli 2013.

Brutti M., *Emilio Betti e l'incontro con il fascismo*, in Birocchi I., Loschiavo L. (a cura di), *I giuristi e il fascino del regime (1918-1925)*, Roma 2015, pp. 63-102.

Carratta A., Loschiavo L., Sperandio M.U. (a cura di), *Emilio Betti e il processo civile*, Roma 2022.

Cerrone F., *Emilio Betti e la historische Frage di Vico*, Napoli 2022.

Corrado G., *L'ermeneutica in questione: il confronto tra Emilio Betti e Hans-Georg Gadamer*, Roma 2023.

- Danani C., *La questione dell'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti*, Milano 1998.
- Escher Di Stefano A., *Benedetto Croce e Emilio Betti: due figure emblematiche del panorama filosofico italiano*, Catania 1997.
- Favale R., Mercogliano F., *Emilio e Ugo Betti. Giustizia e teatro*, Napoli 2019.
- Frosini V., Riccobono F. (a cura di), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Milano 1994.
- Gallucci N., *L'ermeneutica negli scritti di Emilio Betti nella prospettiva della cultura del Novecento*. Thesis ad Doctoratum in philosophia consequendum, Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas Philosophiae, Roma 2022.
- Giacobbe G., Fava Guzzetta L. (a cura), *Ermeneutica giuridica ed ermeneutica letteraria: Emilio ed Ugo Betti*, Roma 2006.
- Griffero T., *Betti Emilio*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Diritto*, Roma 2012, *sub voce*.
- Griffero T., *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, con prefazione di F. Moiso, Torino 1988.
- Korzeniewski I., *L'ermeneutica di Emilio Betti*, Roma 2010.
- Nasi A., F. Zanchini (a cura di), *Dalla legge al diritto. Nuovi studi in onore di Emilio Betti*, Milano 1999.
- Perlingieri G., Ruggeri L., *L'attualità del pensiero di Emilio Betti a cinquant'anni dalla scomparsa*, 2 voll., Napoli 2019.
- Petrillo F., *La decisione giuridica. Politica, ermeneutica e giurisprudenza nella teoria del diritto di Emilio Betti*, Torino 2005.
- Piccini D., *Dalla "Scienza nuova" all'ermeneutica. Il ruolo di Giambattista Vico nella teoria dell'interpretazione di Emilio Betti*, Napoli 2007.
- Pinton G.A., *Emilio Betti's (1890-1969). Theory of general interpretation: its genesis in Giambattista Vico (1668-1744) with its relevance*, Ann Arbor 1973.
- Ricci F., *Parole, verità, diritto. Sulla teoria dell'interpretazione di Emilio Betti*, Napoli 2006.
- Rizzo V. (a cura di), *Emilio Betti e l'interpretazione*, Napoli 1991.

MARIA VITTORIA CERUTTI

UGO BIANCHI

Cavriglia (Ar) 1922 – Firenzuola (Fi) 1995

Sommario

La metodologia storico-religiosa dello studioso di fama internazionale Ugo Bianchi si caratterizza per una apertura programmatica alla comparazione, intesa come studio e interpretazione storica delle analogie (ossia delle profonde affinità e delle non meno profonde difformità) offerte dai fenomeni religiosi quali attestati dalle fonti di diverso genere che sono oggetto della ricerca storiografica. Lo storico delle religioni non partirà da un concetto a priori e precostituito o da un modello ideale di religione, ma, dovendo pur partire – in quanto condizione necessaria per la ricerca – da un concetto di religione, potrà fare riferimento iniziale a quella nozione di religione storicamente condizionata che si è venuta costruendo nella storia dell'occidente cristiano a partire dalle sue radici classiche, quello stesso occidente che, appunto, ha visto l'inizio dello studio comparato delle religioni.

Parole chiave: Ugo Bianchi, storia delle religioni, metodologia comparativa, analogia, Occidente cristiano

Abstract

The historical-religious methodology of the internationally renowned scholar Ugo Bianchi is characterized by a programmatic openness to comparison, understood as the historical study and interpretation of the analogies (that is, the deep affinities and equally profound differences) presented by religious phenomena as evidenced by various types of sources that are the subject of historiographical research. The historian of religions will not start from a preconceived a priori concept or an ideal model of religion, but, since it is necessary to begin with a concept of religion for research purposes, he may initially refer to that notion of religion that has been historically conditioned and constructed throughout

the history of Christian West (with its roots in classical antiquity), the very West that has witnessed the beginning of the comparative study of religions.

Keywords: Ugo Bianchi, history of religions, comparative methodology, analogy, Christian West

Vita e opere

Si laurea a Roma, con una tesi sul culto di Artemide Efesia nel I sec. d.C. in comparazione con un passo degli *Atti degli Apostoli* (XIX, 24-40), sotto la guida di R. Pettazzoni. Si abilita a libero docente nel '54, lavorando dapprima soprattutto sulle religioni del mondo classico (Bianchi 1953), poi sul dualismo come tipologia storica che percorre il mondo delle religioni vuoi d'area etnologica vuoi d'area culta e in particolare iranica (Bianchi 1958a, Bianchi 1958b). Al contempo, è il vasto mondo stesso delle religioni, accostate sulla base di una analisi storico-comparativa, a divenire oggetto di opere che affrontano ampi problemi e temi di storia e di tipologia religiosa (Bianchi 1958c; Bianchi 1960). Dal 1960 insegna all'Università di Messina come ordinario di Storia delle religioni e come incaricato di Etnologia. Alle ricerche su singoli aspetti e contenuti delle religioni classiche e del Vicino Oriente Antico, si affiancano monografie che offrono ampi affreschi storico-religiosi e storiografici (Bianchi 1975a; Bianchi 1964); nel '66 organizza, inoltre, un fondamentale convegno su 'Le origini dello gnosticismo'. Dal 1970 passa all'Università di Bologna, per essere poi chiamato all'Università "La Sapienza" di Roma, dapprima presso la Facoltà di Magistero (1974-1979), in seguito presso la Facoltà di Lettere e Filosofia (1979-1995), affiancando dal '72 agli insegnamenti statali quello, per incarico, all'Università Cattolica di Milano. Studia i problemi del male, del destino e della salvezza nella religione greca, e specificamente in relazione alle grandi correnti costituite dalla religiosità olimpica e mistica, come pure in relazione alle formazioni più specificamente misteriche e misteriosofiche (Bianchi 1975b, Bianchi 1976a; Bianchi 1976b; Bianchi 1978a); inoltre, applica a tematiche pertinenti il cristianesimo antico, in particolare alle sue istanze ascetiche e astensionistiche nonché alle specifiche concezioni antropologiche che le sostenevano (Bianchi 1978b), quella indagine storico-comparativa che egli andava approfondendo e affinando, mediante una diuturna riflessione metodologica (Bianchi 1975b, Bianchi 1979a). Sviluppa inoltre una specifica riflessione sui rapporti tra storia delle religioni e teologia delle religioni, accostando in prospettiva storica e comparativa grandi temi e problemi dibattuti dalla riflessione teologica (Bianchi 1979b). A Roma

organizza una serie di importanti convegni internazionali tanto di ordine storico, quanto di ordine metodologico. Fu altresì Professore Visitante di Etnologia religiosa presso la Pontificia Università Urbaniana *Propaganda Fide* (1977-1995); Presidente della Società Italiana di Storia delle religioni (SISR) dal 1988 al 1995; vice-Presidente (1980-1990) e poi Presidente (1990-1995) della *International Association for the History of Religions* (IAHR); consultore (dal 1970) del Segretariato vaticano per i non cristiani, poi Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso; insignito (nel 1980) della laurea *honoris causa* a Louvain-la-Neuve e a Uppsala.

Il pensiero sulla religione

Formatosi alla scuola di Pettazzoni, Bianchi elaborò una proposta metodologica di saldo impianto storico-comparativo, la quale si caratterizza, dopo una prima fase costituita dalla ricerca idiografica condotta con acribia filologica e attenzione storica, per una apertura programmatica alla comparazione, intesa come studio e interpretazione storica delle *analogie* (ossia delle profonde affinità e delle non meno profonde difformità) offerte dai fenomeni religiosi quali attestati dalle fonti di diverso genere che sono oggetto della ricerca storiografica. La comparazione, in sede di storia delle religioni – sottolineava Bianchi –, è comparazione storica, diversa, nel metodo e nelle finalità, dalle comparazioni come praticate in ambito evoluzionistico e in ambito fenomenologico, in quanto essa non è fondata su arbitrari presupposti di ordine evoluzionistico, e neppure su affinità, reali o solo apparenti, che prescindano dai rispettivi contesti e processi storici. Ancorata alla – e verificabile sulla base della – ricerca storica, essa non è tesa a «identificare cose disparate, o, al contrario, a vedere in esse somiglianze solo superficiali e storicamente irrilevanti», ma piuttosto a «ben distinguere, per individuare relazioni tra fatti e processi storici» (Bianchi 1979a, 17-18). La lezione metodologica di Bianchi può sintetizzarsi nella enunciazione di tre fondamentali presupposti: il primo è da identificarsi con la nozione di ‘religione’ quale categoria *analogica*, di una analogia di partecipazione, nel senso aristotelico e scolastico del termine, e dunque non come categoria univoca e neppure equivoca, essendo, quei complessi integrati e in divenire che sono le religioni, mai equivalenti nelle loro ispirazioni di fondo o tali da prestarsi a operazioni di *reductio ad unum* o a individuazioni di supposti denominatori o funzioni comuni, e mai neppure opponibili in toto. Si tratta di una analogia, precisa Bianchi, senza *analogatum princeps*, senza – cioè – un modello teorico che funga da criterio normativo cui rapportare, e rispetto a cui ‘misurare’, gli altri elementi analoghi. Infatti, lo storico delle religioni, nella sua ricerca, che è induttiva e positiva, non partirà da un

concetto a priori e precostituito di religione o da un modello ideale di religione, ma, dovendo pur partire – in quanto condizione necessaria per la ricerca – da un concetto di religione, potrà fare riferimento a quella nozione di religione storicamente condizionata che si è venuta costruendo nella storia dell'occidente cristiano a partire dalle sue radici classiche, quello stesso occidente che, appunto, ha visto l'inizio dello studio comparato delle religioni. Pertanto, lo storico delle religioni utilizzerà il termine *religione* riferito a quei fatti che nella sua cultura di base e nelle stratificazioni culturali che la determinano vengono definiti come fatti religiosi. Né questa posizione potrà essere accusata di eurocentrismo, giacché essa dipende dalla natura empirica della ricerca storico-religiosa e delle categorie interpretative da essa usate. Progressivamente, poi, lo storico delle religioni estenderà la sua ricerca a quei fatti e contesti che, nelle culture contigue ma anche lontane da quella in cui egli si è formato, offrano analogie, ossia elementi di continuità – mai sempre gli stessi – e di discontinuità, con ciò che nel suo ambiente culturale è percepito come religioso e con questo termine identificato. La nozione di religione quale 'analogo' impedisce di concepire la religione come un *genus* del quale le religioni siano altrettante *species* o come un tronco dal quale si dipartano i vari rami costituiti dalle religioni. Conferisce, piuttosto, allo studio storico e comparativo delle religioni, quel carattere aperto e dialettico che non consentono, invece, i forzati impieghi di concetti univoci di 'religione' (siano essi ostensivi o funzionali). Il secondo presupposto della lezione metodologica di Bianchi consiste nell'identificazione della nozione di religione quale *universale concreto* (non in senso hegeliano) o *universale storico*, in quanto la universalità di quei fatti storici che, sulla base di una definizione analogica di 'religione', sono identificati come religiosi, è risultante da una ricerca obiettiva e induttiva di tipo comparativo, e non è presupposta a priori, ovvero non è risultante da un'opzione teoretica, come accade invece – a suo avviso – in posizioni proprie della fenomenologia o della antropologia religiose, che fanno della apertura al 'sacro' una componente costitutiva dell'essere umano, inteso – appunto – come *naturaliter* religioso, ovvero come *homo religiosus*, e fanno delle religioni le espressioni storiche di detta struttura antropologica. Infine, quale terzo presupposto, si pone la nozione di *tipologia storica*, diversa dall'*Idealtypus* di weberiana memoria, e da intendersi come frutto di una ricerca storico-comparativa, che Bianchi riteneva non doversi limitare ad aree che avessero tra di loro rapporti storici documentabili, ma potersi estendere a considerare anche gli sviluppi paralleli di produzioni analoghe, legate a cause o circostanze storiche e culturali analoghe. Lungi dall'essere inessenziali o addirittura dannose per la ricerca storica, le tipologie storiche si pongono come strumenti efficaci per l'approfondimento della ricerca

storica stessa ovvero per una sempre più adeguata ‘comprensione’ – e non solo ‘descrizione’ – dei fatti religiosi inseriti nella vasta trama della storia. E ciò a partire da quella tipologia storica delle religioni (etniche vs fondate, universali vs nazionali o cosmopolitiche, politeismi vs monoteismi, dualismi e monismi: Bianchi 1958c), che, quale ‘mappa multidimensionale del terreno religioso concreto’ (Bianchi, in Eliade 1987, p. 402), Bianchi intendeva opporre alle astratte classificazioni fenomenologiche, come pure a classificazioni su base teologica, e tanto più a ‘tipi’ religiosi frutto di intuizioni ed ermeneutiche di origine speculativa. Ad una ricerca storico-comparativa quale quella sopra delineata, Bianchi rivendica la capacità di *interpretare* – in senso storico – i fatti e non solo di raccogliarli, catalogarli e descriverli, rimettendo ad altri approcci – nello specifico quelli filosofici – il compito di esercitare su detti fatti interpretazioni ed ermeneutiche diversamente orientate. Il che non toglie che il filosofo o gli studiosi di altre discipline non possano intervenire, in funzione della loro propria problematica. Più precisamente, alla storia delle religioni Bianchi riteneva non dover essere riservato soltanto il compito dell’accertamento del ‘dato’, attribuendo, invece, ad altre discipline normative e teoretiche il compito della ricerca del ‘senso’ del dato stesso, «e ciò tanto più – affermava – se il ‘senso’ da studiare è anzitutto quello che i portatori dei ‘dati’ in questione attribuivano al loro pensare e al loro agire: senso, questo, che è per eccellenza compito della scienza storica indagare» (Bianchi, in Molinaro 1983, 17-28, 27). Particolarmente esplorato dallo studioso, alla luce della metodologia storico-comparativa sopra illustrata, è stato il tema del male; di particolare rilevanza per la sua tangenza con il pensiero filosofico, è stata qui la formalizzazione, in relazione alle religioni storiche, di ricorrenti e specifiche ‘strutture del male’, ossia male etico vs male ontologico e male ontologico di carenza vs male ontologico di sostanza. Importante – tuttavia – è stata soprattutto l’analisi storica e comparativa del dualismo religioso, quale tipologia storica. Il dualismo, nella sua accezione storico-religiosa, (parzialmente) diversa dalle accezioni filosofiche e da quelle vulgate, è la concezione, diffusa in ambito etnologico come presso le alte culture (e dunque tale da porre problemi di genesi, svolgimento, di influssi subiti o esercitati), che, espressa vuoi speculativamente vuoi con narrazioni ‘mitiche’, ammette due principi i quali, coeterni o meno, fondano l’esistenza di ciò che esiste o si manifesta (vale a dire, sembra esistere), nel mondo; concezione, questa dualistica, con evidenti ricadute negli ambiti della cosmologia, della antropologia, della soteriologia come pure dell’etica e delle prassi rituali. L’analisi storico-comparativa delle concezioni religiose dualistiche ha portato lo studioso a formalizzare tre possibili alternative di dualismo religioso, vale a dire quella tra dualismo radicale e dualismo monarchiano (o mitigato), che ammettono rispettivamente la

coeternità (e reciproca indipendenza) dei due principii fondanti la realtà, e, al contrario, la dipendenza e derivazione del principio negativo da quello positivo; la alternativa tra dualismo dialettico e dualismo escatologico, che ammettono, rispettivamente, la perenne dialettica tra i due principii, o, il secondo, la finale evizione del principio negativo; e, infine, la alternativa tra dualismo procosmico e dualismo anticosmico, che ammettono, rispettivamente, la ontologica positività, o, al contrario, la connaturata malvagità, della realtà cosmica e/o umana, in quanto prodottasi dall'uno o dall'altro dei due principii. All'interno dello sviluppo della sua riflessione scientifica sul dualismo religioso, lo studioso ha delineato particolari nodi problematici che, in larga parte, attendono ancora di essere compiutamente dipanati. In particolare, ha posto il problema delle affinità teoretiche e delle tangenze storiche tra formazioni filosofico-religiose dualistiche, nella accezione illustrata, e concezioni o teorie che sembrano offrire un aspetto dualistico, seppur trasposto in termini secolari, nel momento in cui attribuiscono al male, per quanto diversamente inteso, una funzione condizionante, e anzi originante, lo sviluppo del reale, della civiltà, della conoscenza. In tale direzione si collocherebbero, per Bianchi, teorie psicanalitiche, come pure certe forme di esistenzialismo, aspetti della dialettica hegeliana e talune forme di protestantesimo romantico che identificano il sentimento della condizione di creatura e il concetto di 'peccato originale' (Bianchi 1979b, 31). Fenomenologicamente e storicamente legata alla tipologia storica del dualismo, gli studi di Bianchi hanno mostrato essere la tipologia storica di 'colpa antecedente' (Bianchi 1966), da distinguere adeguatamente (ma non senza possibili contaminazioni storicamente realizzatesi tra le due concezioni) da quella che in linguaggio teologico è la nozione di 'peccato originale originante' (Bianchi 1987a). 'Colpa antecedente' è una colpa (ovvero, in talune formulazioni, piuttosto un evento critico o un incidente), che, radicata nell'ambito del divino o del preumano e del precosmico, ha una efficacia fondativa in ordine all'esistenza dell'uomo e ad aspetti qualificanti in maniera ontologica detta esistenza, la quale pertanto risulta essere fondamentalmente un epifenomeno rispetto a un quadro 'teologico' originario che non la prevedeva o almeno non la prevedeva nei termini – concernenti la ontologia stessa – nei quali l'esistenza umana ora si dà.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Monografie

Diòn a Ása. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica, XI), Roma 1953 [= Bianchi 1953].

Zamân i Óhrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza, Torino 1958 [= Bianchi 1958a].

Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico, Roma 1958; seconda edizione con aggiunte, Roma 1982; ristampa 1991 [= Bianchi 1958b].

Problemi di storia delle religioni, Roma 1958, seconda edizione aggiornata 1986, ristampa 1988 [= Bianchi 1958c].

Teogonie e cosmogonie, Roma 1960 [= Bianchi 1960].

Storia dell'etnologia, Roma 1964 [= Bianchi 1964], 1971².

Introduzione alle religioni dei primitivi, Roma 1967.

The History of Religions, Leiden 1975 (traduzione con aggiunte di *La Storia delle religioni*, in G. Castellani cur., *Storia delle religioni*, Torino 1971, sesta ed., I, 1-171) [= Bianchi 1975 a].

La religione greca, Torino 1975 (riedizione con aggiornamento bibliografico di *La religione greca ed ellenistica*, in G. Castellani cur., *Storia delle religioni*, Torino 1971 sesta ed., III, 81-394), rist.1992 [= Bianchi 1975 b].

Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma 1976, ristampa 1991 [Bianchi 1976a].

The Greek Mysteries (Iconography of Religions XVII, 3), Leiden, 1976 [= Bianchi 1976 b].

Curatele

Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966 (Studies in the History of Religions, Supplements to Numen XII), Leiden 1967, rist. 1970.

Studi di storia religiosa della tarda antichità. Pubblicati dalla cattedra di Storia delle religioni dell'Università di Messina, Messina 1968.

Problems and Methods of the History of Religions. Proceedings of the Study Conference organized by the Italian Society for the History of Religions, on the occasion of the Xth anniversary of the death of Raffaele Pettazzoni, ed. by U. Bianchi, C.J. Bleeker, A. Bausani

(Studies in the History of Religions, Supplements to Numen XIX), Leiden, E.J. Brill, 1972.

La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi, Roma 1978 [= Bianchi 1978b].

Mysteria Mithrae. Atti del Seminario internazionale su «La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia», Roma e Ostia, 23-31 marzo 1978 (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 80), Leiden-Roma 1979.

Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio, Milano, 17-19 maggio 1979, a cura di Ugo Bianchi con la cooperazione di Henri Crouzel (Studia Patristica Mediolanensia 12), Milano 1981.

La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979, a cura di Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren, Leiden 1981.

La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma 1985.

Transition Rites. Cosmic, social and individual order - I riti di passaggio. Ordine cosmico, sociale, individuale. Atti del Seminario italo-finno-svedese tenuto all'Università di Roma «La Sapienza», 24-28 marzo 1984 (Storia delle religioni 2), Roma 1986.

The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth IAHR Congress (Storia delle religioni 8), Roma 1994.

Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine syrienne et commagénienne, G.M. Bellelli - U. Bianchi (edd.) (Studia archaeologica 84), Roma 1996.

Articoli e saggi

Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriesophy (Supplements to Numen XXXVIII), Leiden 1978 [= Bianchi 1978a].

Saggi di metodologia della storia delle religioni, Roma 1979, rist. 1991 [= Bianchi 1979a].

Tra mondo e salvezza. Problemi del Cristianesimo d'oggi, Milano 1979 [= Bianchi 1979b].

Religions in Antiquity. Vol. I: Christiana. Scritti di Ugo Bianchi raccolti e pubblicati a cura di Lorenzo Bianchi, premessa di Giulia Sfameni Gasparro, Milano 2014.

Religions in Antiquity. Vol. II: Gnostica et Manichaica. Scritti di Ugo Bianchi raccolti e pubblicati a cura di Lorenzo Bianchi, premessa di Giulia Sfameni Gasparro, Milano 2015.

Articoli specifici con particolare valenza filosofico-religiosa

Péché originel et péché antécédent, *Revue de l'Histoire des Religions* 170, 1966, 117-126 (ripubblicato in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, 1978, 177-186).

Sull'ermeneutica del male profondo, in M. M. Olivetti cur., *Esistenza Mito Ermeneutica, Studi in onore di E. Castelli*, Roma 1980, 155-166.

Il metodo della storia delle religioni, in A. Molinaro cur., *Le metodologie della ricerca religiosa*, Roma 1983, 17-28.

History of Religions, in M. Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York-London 1987, vol. 6, 399-408.

Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino. Osservazioni preliminari, in *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Roma, 15-20 settembre 1986 (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 24), Atti, I, Roma 1987, 451-464 (ripubblicato in *Religions in Antiquity. Vol. I: Christiana*. Scritti di Ugo Bianchi raccolti e pubblicati a cura di Lorenzo Bianchi, Milano 2014, pp. 183-192) [(Bianchi 1987a)].

Le strutture del male (tra apocalittica e gnosticismo), in M.V. Cerutti cur., *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale*, Roma, 18-19 giugno 1993, Roma 1995, 11-28.

Scritti sull'autore

Casadio G., *Ugo Bianchi (1922-1995). L'histoire de la religion grecque comme histoire des religions*, «Kernos», 9, 1996, 11-16.

Casadio G. cur., *Ugo Bianchi. Una vita per la Storia delle religioni* (Biblioteca di Storia delle religioni, 3), Roma 2002.

Casadio G., v. *Ugo Bianchi*, in Lindsay Jones (ed. in chief), *Encyclopedia of Religion* (second edition), Detroit 2005, 862-865.

Casadio G., *Comparative religion scholars in debate: Theology vs History in letters addressed to Ugo Bianchi*, in P. Pachis, D. Wiebe edd., *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences. Essays in Honor of Luther H. Martin*, Thessaloniki 2010, 59-80.

Cerutti M.V. cur., *Ugo Bianchi e I. P. Culianu. Una stagione 'milanese' della Storia delle religioni*, Milano 2013 (*Annali di Scienze Religiose. International Journal of Religious Scholarship*, n.s. 6, 2013, 9-169).

- Cerutti M. V. cur., *Religions in Antiquity. Problemi e temi della ricerca storico-comparativa tra cristianesimo antico e tardo ellenismo*, Milano 2016 (Annali di Scienze Religiose. International Journal of Religious Scholarship, n.s. 9, 2016, 7-139).
- Della Pepa S., Tesi di licenza. Pontificia Università Lateranense, Specializzazione in Teologia Fondamentale, Sezione Scienze della religione: *Ugo Bianchi e la Storia comparata delle religioni. L'analogia come metodo*, Relatore P. F. Coda, a.a. 2007-2008, Roma, P. za San Giovanni in Laterano, 4, pp. 106 [Dissertazione non pubblicata].
- Monaca M., *Ugo Bianchi e la Storia delle religioni* (Studiorum et fidei 8), Roma 2012.
- Monaca M., *Ugo Bianchi e il metodo storico-comparativo: note di religione greca e romana*, in G. Sfameni Gasparro, A. Cosentino, M. Monaca ed., *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9thEASR Annual Conference and IAHR Special Conference*, 14-17 September 2009, Messina 2013, 61-80.
- Rudolph K., In Memoriam *Ugo Bianchi*, *Numen* 42, 1995, 225-227.
- Sfameni Gasparro G. cur., *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994.
- Sfameni Gasparro G., *Ugo Bianchi (1922-1995)*, The Manichaean Studies Newsletter, IAMS 13, 1996, 5-21.
- Sfameni Gasparro G. cur., *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi* (Hierà. Collana di studi storico-religiosi 2), Cosenza 1998.
- Sfameni Gasparro G., *Ugo Bianchi and the History of Religions, Some preliminary remarks on a method of religious-historical research*, in Ead. (ed.), *Themes and problems of the History of Religions in Contemporary Europe. Proceedings of the International Seminar*, Messina, March 30-31, 2001 (Hierà. Collana di studi storico-religiosi 6), Cosenza 2002, 19-30.
- Sfameni Gasparro G., v. *Bianchi Ugo*, in V. Melchiorre ed., *Enciclopedia filosofica*. Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, Milano 2006, II, 1246-1247.
- Sfameni Gasparro G., *Ugo Bianchi e «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»*, SMSR 72, n.s. 30, 2006, 73-84.
- Sfameni Gasparro G., *A Method Without Explanatory Theory: Ugo's Bianchi Historico-Comparative Methodology after Thirty Years*, in Peter Antes - Armin W. Geert - Mikael Rothstein ed., *Contemporary Views on Comparative Religion*, Festschrift Tim Jensen, Sheffield UK-Bristol 2016, 73-86.
- Terrin A.N., *Ugo Bianchi*, in P. Poupard, *Grande dizionario delle religioni*, Casale Monferrato (AL) 2000, 247-248.

OMAR BRINO

NORBERTO BOBBIO
Torino 1909 – Torino 2004

Sommario

Nella sua lunga attività, riconosciuta internazionalmente, di filosofo del diritto e della politica, Norberto Bobbio riflette sul coinvolgimento complementare dei principi della libertà e della giustizia sociale in un sistema politico democratico. Nei confronti del tema del male, che torna più volte nei suoi scritti, Bobbio critica prospettive assolutistiche volte alla sua “giustificazione” immanente o trascendente (non di rado per mantenere o per promuovere poteri politici non liberali e non democratici) e difende, piuttosto, una prassi che cerchi di affrontarlo “qui e ora”, volta per volta, nei limiti dell’umano agire ragionevole. In generale, la questione della religiosità si inquadra, in Bobbio, proprio a partire da questi limiti dell’umano e dell’agire ragionevole, intrinseci a chiunque, piuttosto che in un ambito speculativo o metafisico risolvibile assolutamente una volta per tutte con strumenti extra-razionali.

Parole chiave: Norberto Bobbio, filosofia del diritto, democrazia, religiosità, limiti della ragione

Abstract

In his long internationally recognized activity as a philosopher of law and politics, Norberto Bobbio reflects on the complementary involvement of the principles of freedom and social justice in a democratic political system. Regarding the theme of evil, which recurs several times in his writings, Bobbio criticizes absolutist perspectives aimed at its immanent or transcendent 'justification' (often to maintain or promote non-liberal and non-democratic political powers) and rather defends a practice that seeks to address it 'here and now', case by case, within the limits of reasonable human action. In general, the question of religiosity is framed, in Bobbio, precisely starting from these limits of the human and

reasonable action, intrinsic to everyone, rather than in a speculative or metaphysical realm that can be absolutely resolved once and for all with extra-rational tools.

Keywords: Norberto Bobbio, philosophy of law, democracy, religiosity, limits of reason

Vita e opere

Di benestante famiglia torinese (il padre era chirurgo), compì gli studi liceali e universitari nella città natale, laureandosi sia in giurisprudenza che in filosofia e avendo come docente di riferimento il filosofo del diritto G. Solari (cfr. *Italia civile*, nuova ed. 1986, pp. 135-180). Si sottopose alle umiliazioni che lo stato italiano dell'epoca imponeva a chiunque intendesse intraprendere la carriera universitaria, ma si avvicinò fin dagli anni trenta ad ambienti anti-fascisti, a partire dalla lezione di figure come A. Monti, P. Martinetti, A. Capitini e G. Calogero, oltre che di coetanei come L. Ginzburg, il quale, ancora al liceo, gli parlò del da poco scomparso P. Gobetti, da allora un punto di riferimento costante per Bobbio (cfr. Bobbio, Firenze 1984, p. 180; Bobbio 1986). Entrato nelle file del Partito d'Azione, Bobbio venne colpito in prima persona dal fallimento elettorale di tale partito, nelle cui liste si era presentato alle epocali elezioni del '48. Egli si pose allora come obiettivo una organica riflessione scientifico-politica sulle basi dell'esperienza azionista, riflessione che potesse essere utile al dibattito civile e politico complessivo della giovane Repubblica, in cui pure la posizione egemone era invece rappresentata dai partiti democratico-cristiano e comunista, risultati di gran lunga prevalenti a livello elettorale. Di qui la diuturna riflessione bobbiana sulle dicotomie giustizia/libertà e socialismo/liberalismo, intendendo i principi democratico-sociale e liberale come differenti, ma entrambi coinvolti alla pari, in modo complementare, in un sistema politico per cui la libertà non possa significare mero mantenimento o promozione della propria posizione di privilegio e la democrazia mero livellamento delle differenze. Questo coinvolgimento alla pari dei principi di libertà e di uguaglianza, non è per Bobbio, comunque, un risultato scontato di una razionalità della storia, ma al contrario un compito da raggiungere volta per volta, sia nella complementarità tra loro, sia di fronte a chi si oppone all'uno, all'altro o ad entrambi. Se da un lato egli ammira dunque il rigore con cui H. Kelsen tematizza tanto la norma in generale, quanto la norma democratica in particolare, dall'altro ci tiene a confrontarsi da vicino con autori che ricordino come qualunque impostazione normativa debba sempre fare i conti con i plurimi concreti interessi confliggenti. Di qui, negli studi di

Bobbio, l'attenzione a figure come Th. Hobbes, G. Mosca e G. Pareto, oltre che a K. Marx, apprezzato per l'approccio realistico ai conflitti sociali, ma criticato per la prospettiva di palingenesi totale da ottenersi tramite una rivoluzione violenta. Tali tematiche, e altre ancora, furono sviluppate da Bobbio non solo a livello accademico, in un'imponente serie di scritti di teoria del diritto, di scienze politiche, di storia della filosofia, bensì pure nel più vasto dibattito civile, politico e culturale, in Italia, e non solo in Italia (si tratta di uno degli autori del Novecento italiano più tradotti e considerati anche all'estero), laddove più volte egli ha sottolineato e studiato proprio la rilevanza del libero e argomentato dibattito intellettuale per la democrazia. Fu prima docente incaricato all'Università di Camerino (1935-1938), poi di ruolo a Siena (1939-1940), Padova (1940-1948) e, infine, per un trentennio, fino all'emeritazione, nella sua Torino; venne nominato senatore a vita da S. Pertini nel 1983.

Il pensiero sulla religione

In uno scritto degli ultimi anni, Bobbio ricorda di essere «cresciuto, come quasi tutti in questo paese, in un famiglia cattolica», ricevendone una corrispondente formazione, mentre «forse attorno ai vent'anni» ci fu il distacco dal cattolicesimo, un distacco al quale egli non associa, però, il vissuto di una ben determinata crisi drammatica. Tra gli aspetti centrali di tale distacco vi fu «la credenza nei miracoli», considerata «assurda» dal punto di vista razionale (*Religione e religiosità*, «Micromega», 2/2000, pp. 7-16, qui p. 10). Tra i propri maestri, Bobbio ricorda, comunque, anche figure a loro modo intensamente religiose, quali P. Martinetti e A. Capitini, oltre a confrontarsi positivamente con un filosofo del diritto cattolico quale G. Capograssi. Martinetti, direttore *de facto* della «Rivista di filosofia», della quale nel '35 il giovane Bobbio divenne, tramite Solari, segretario di redazione, reinterpretava la religione mettendone in risalto il momento dello sforzo razionale e morale, anche quotidiano, di fronte a una realtà mondana considerata in modo pessimistico, mentre erano criticati non solo l'irrazionalismo «miracolistico», ma anche ogni strumentalizzazione della religione per fini mondani e politici da parte delle chiese o degli stati. Tutti aspetti che certamente interessarono Bobbio, il quale definisce quella martinettiana come una «religione dell'uomo di ragione» (*Piero Martinetti*, 1963, in *Italia civile*, nuova ed. 1986, pp. 94-116, qui p. 114). In un pensatore come Martinetti, però, tutto ciò era comunque inserito in una trama filosofica molta densa di rapporti con figure dai forti interessi metafisici, seppure intesi in senso aconfessionale, come Plotino, Spinoza, Fichte e Schopenhauer; Bobbio si mostra, invece, fin da giovane, alquanto tiepido verso gli inquadramenti più propriamente speculativi, preferendo rimanere

nell'ambito del mondano e dello storico. Uno studio giovanile di filosofi dell'esistenza, dei quali vide un precursore in F.H. Jacobi (tradotto per De Silva nel 1948), portò Bobbio, infatti, da un lato a svolgere una critica allo speculativo a favore dello storico contingente, dall'altro a vedere nell'esistenzialismo stesso un pericolo di narcisismo "decadente", al quale occorreva rispondere con un diuturno impegno "mondano" (cfr. Bobbio 1944). Pure Capograssi, ricordato in una commemorazione del 1956/57, era stato interessato a tematiche incentrate sulla contingenza storica ed esistenziale – alla «consapevolezza della finitudine rivelatrice della morte» scrive Bobbio – e anch'egli ne aveva denunciato i pericoli di un'involuzione narcisistica o "nichilistica", di fonte alla quale aveva rimarcato «la speranza nell'infinito» della «tradizione cristiana», declinata però nella quotidianità dell'«esperienza comune», criticando sistemi filosofici o organismi politici che ne schiacciassero l'intrinseca libertà (cfr. *Giuseppe Capograssi*, 1956/7, in *Italia civile*, cit., pp. 208-221, qui p. 218). In merito a Capitini, Bobbio ne rimarca la focalizzazione verso la prassi migliorativa nonviolenta nei confronti di tutti i viventi e i non viventi, come viatico a una religiosità non strumentalizzabile per fini non religiosi, nel quadro di un radicale rifiuto dei miti della violenza palinogenetica. Il lato "realista" di Bobbio lo rende perplesso sull'effettiva, totale risolubilità delle sole pratiche nonviolente di contro ai violenti, ma, come si esprime in un *Ricordo di Aldo Capitini*, in «Il Poliedro», V, 14, aprile-giugno 1988, pp. 49-51, egli condivide con lui che «il vero salto qualitativo nella storia dell'umanità non sarà il passaggio dal regno della necessità al regno della libertà, come riteneva Marx, ma il passaggio dal regno della violenza al regno della non violenza». Quello di Capitini, tra l'altro, più che un pensiero utopico, dice Bobbio, è un pensiero "profetico", perché porta "qui e ora" a una "trasmutazione" in sé stessi «che comincia oggi e non ha mai fine» (*Religione e politica in Capitini*, 1969, in *Maestri e compagni*, cit., pp. 261-299, qui p. 285). Anche nei confronti del male, tema che torna più volte negli scritti di Bobbio, a prospettive assolutistiche, immanenti o trascendenti, volte alla sua "giustificazione" (non di rado per mantenere o per promuovere poteri politici non liberali e non democratici), il pensatore torinese contrappone una prassi che cerchi di affrontarlo "qui e ora", volta per volta, nei limiti dell'umano agire ragionevole. In generale, il problema religioso si inquadra in Bobbio proprio a partire da questi limiti dell'umano e dell'agire ragionevole, intrinseci a chiunque, piuttosto che in un ambito speculativo o metafisico risolubile assolutamente una volta per tutte con strumenti extra-razionali. «Vivo il senso del mistero», si dice nel già citato *Religione e religiosità*, «che evidentemente è comune sia all'uomo di fede che all'uomo di ragione. Con la differenza che l'uomo di fede riempie questo mistero con rivelazioni e verità che vengono dall'alto, e di cui non riesco

a convincermi. Resta però fondamentale questo profondo senso del mistero, che ci circonda e che io chiamo senso di religiosità» («Micromega», 2/2000, p. 7). Sul proprio essere uomo di ragione e non di fede, Bobbio fu esplicito anche in una lettera ai figli del '99 che venne resa pubblica subito dopo la morte: «Decido funerali civili in comune accordo con mia moglie e i miei figli. In un appunto del 10 maggio 1968 (più di trent'anni fa) trovo scritto: vorrei funerali civili. Credo di non essermi mai allontanato dalla religione dei padri, ma dalla Chiesa sì. Me ne sono allontanato ormai da troppo tempo per tornarvi di soppiatto all'ultima ora. Non mi considero né ateo né agnostico. Come uomo di ragione e non di fede, so di essere immerso nel mistero che la ragione non riesce a penetrare fino in fondo, e le varie religioni interpretano in vari modi» («La Stampa», 10 gennaio, 2004). Evidentemente, la "religione dei padri", dalla quale Bobbio rimarca qui di non essersi mai separato, è da lui intesa interpretare tale mistero nei limiti dell'agire civile, non attraverso un'assoluta speculazione o fede extra-razionale.

BIBLIOGRAFIA

C. Violi, *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*, Roma-Bari, Laterza, 1995

Scritti principali

L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica, Torino, 1934; nuova ed. a cura di P. Di Lucia, Torino, 2018.

Scienza e tecnica del diritto, Torino, 1934.

L'analogia nella logica del diritto, 1938; nuova ed. a cura di P. Di Lucia, Milano, 2006.

T. Campanella, *La città del sole*, testo italiano e testo latino a cura di N. B., Torino, 1941.

La consuetudine come fatto normativo, Torino, 1942; nuova ed. con introduzione di P. Grossi, Torino, 2010.

La filosofia del decadentismo, Torino, 1944.

C. Cattaneo, *Stati Uniti d'Italia*, a cura di N.B., Torino, 1945; nuova ed. con prefazione di N. Urbinati, Roma, 2010.

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N.B., Torino, 1946.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, traduzione e prefazione di N.B., Torino, 1948.

Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N.B., Torino, 1948.

F.H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, a cura di N.B., Torino, 1948.

Teoria della scienza giuridica, Torino, 1950.

Politica e cultura, Torino, 1955; nuova ed. con introduzione e cura di F. Sbarberi, Torino, 2005.

Studi sulla teoria generale del diritto, Torino, 1955; nuova ed. a cura di T. Greco, con introduzione di R. Guastini, Torino, 2012.

Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant, lezioni raccolte dallo studente Gianni Sciorati, Torino, 1957; nuova ed. ivi, 1969.

Teoria della norma giuridica, Torino, 1958; nuova ed. in *Teoria generale del diritto*, ivi, 1993.

Teoria dell'ordinamento giuridico, Torino, 1960; nuova ed. in *Teoria generale del diritto*, ivi, 1993.

Il positivismo giuridico, Lezioni di Filosofia del diritto raccolte dal dott. Nello Morra, Torino, 1961; nuova ed. ivi, 1996.

Locke e il diritto naturale, Torino, 1963; nuova ed. con introduzione di G. Pecora, Torino, 2017 .

Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia, Napoli, 1964; nuova ed. ivi, 1971.

Italia civile. Ritratti e testimonianze, Manduria, 1964; nuova ed., Firenze, 1986.

Giusnaturalismo e positivismo giuridico, 1965; nuova ed. con prefazione di L. Ferrajoli, Roma-Bari, 2018.

Il problema del potere: introduzione al corso di scienza della politica. lezioni del prof. N. Bobbio; raccolte da I. Secchieri; nuova ed., a cura e con un saggio introduttivo di T. Greco, Torino, 2020.

Profilo ideologico del Novecento italiano, in *Storia della letteratura italiana*, direttori E. Cecchi e N. Sapegno, vol. 9 (*Il Novecento*), Milano, 1969, pp. 105-200; nuova ed. ampliata, Torino, 1986; nuova ed. Milano 1990
Saggi sulla scienza politica in Italia, Roma-Bari, 1969; nuova ed. ivi, 2005
Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo, Torino, 1971.

La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico, anno accademico 1975-76, Torino, 1976.

Quale socialismo? Discussione di un'alternativa, Torino, 1976.

Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto, Milano, 1977; nuova ed. con prefazione di M.G. Losano, Roma-Bari 2007.

Trent'anni di storia della cultura a Torino (1920-1950), Torino 1977; nuova ed. con introduzione di A. Papuzzi, Torino, 2002.

Il problema della guerra e le vie della pace, Bologna, 1979; nuova ed. Bologna, 1997.

Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato, Torino, 1981.

Le ideologie e il potere in crisi. Pluralismo, democrazia, socialismo, comunismo, terza via e terza forza, Firenze, 1981.

Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco, Torino, 1984; nuova ed. con integrazioni, Torino, 1995.

Maestri e compagni, Firenze, 1984.

Liberalismo e Democrazia, Milano, 1985; nuova ed. con introduzione di F. Manni, Milano, 2006.

Stato, governo e società. Per una teoria generale della politica, Torino, 1985; nuova ed. Torino 1995.

Italia fedele: il mondo di Gobetti, Firenze, 1986.

Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra, Torino, 1989; nuova ed., Casale Monferrato, 2013.

Thomas Hobbes, Torino, 1989.

Saggi su Gramsci, Milano, 1990.

L'età dei diritti, Torino, 1990; nuova ed. ampliata Torino, 1992.

L'utopia capovolta, Torino 1990; nuova ed. rivista ed ampliata Torino, 1995.

Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo, Venezia 1991.

Diritto e potere: saggi su Kelsen, Napoli, 1992; nuova ed. a cura di T. Greco; introduzione di A. Carrino, Torino, 2014

Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea, Roma, 1993

Elogio della mitezza e altri scritti morali, Milano, 1994

Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica, Roma, 1994.

Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana, con una nota storica di T. Greco, Roma, 1996.

Eguaglianza e libertà, Torino, 1995; nuova ed. 2009.

De senectute e altri scritti autobiografici, a cura di P. Polito, Torino 1996; nuova ed. con prefazione di G. Zagrebelsky, Torino, 2006.

Né con Marx né contro Marx, a cura di C. Violi, Roma, 1997.

Autobiografia, cura di A. Papuzzi, Roma-Bari, 1997.

Verso la seconda Repubblica, Torino, 1997.

Teoria generale della politica, a cura di M. Bovero, Torino, 1999.

La mia Italia, a cura di P. Polito, Firenze 2000.

La vita degli studi: carteggio Gioele Solari-Norberto Bobbio 1931-1952, a cura e con un saggio introduttivo di A. D'Orsi, Milano 2000.

con M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Roma-Bari, 2001.

Il dubbio e la ragione, introduzione di M. Sordi, Torino, 2004.

Cinquant'anni e non bastano: scritti di Norberto Bobbio sulla rivista Il Ponte, 1946-1997, saluti di C.A. Ciampi, G. Mussari; introduzioni di M.L. Salvadori, M. Bovero; testi stabiliti e annotati da Piero Meaglia, Siena 2005.

Compromesso e alternanza nel sistema politico italiano: saggi su «Mondo operaio», 1975-1989, con una introduzione di C. Donzelli e una postfazione di L. Cafagna, Roma, 2006.

Contro i nuovi dispotismi. Scritti sul berlusconismo, premessa di E. Mauro, postfazione di F. Sbarberi, Bari, 2008.

Etica e politica. Scritti di impegno civile, progetto editoriale e saggio introduttivo di M. Revelli, Milano, 2009.

N.B.-E. Garin, *Della stessa leva. Lettere (1942-1999)*, a cura di T. Provvidera - O. Trabucco, Torino 2011.

A. Capitini - N.B., *Lettere 1937-1968*, a cura di P. Polito, Roma 2012.

Mutamento politico e rivoluzione. Lezioni di filosofia politica, Prefazione di M. Bovero, a cura di L. Coragiotto, L. Merlo Pich, E. Bellando, Roma, 2021.

- Agosti P., Revelli M. (a cura di), *Bobbio e il suo mondo. Storie di impegno e di amicizia nel '900*, Torino, 2009.
- Alonso R.M., *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Ciudad de México, 1994.
- Bellamy R., *The Legacy of Norberto Bobbio: Assessments and Recollections*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 7(3), 2004, pp. 67-83.
- Bovero M., *Norberto Bobbio: percorsi nel labirinto delle opere*, Milano, 2004.
- Chataway T., *Norberto Bobbio (1909–2004) and Law: A Centennial Tribute*, «Studies in Law, Politics, and Society», 55, 2011, pp. 173-202.
- Cotroneo G., *Tra filosofia e politica. Un dialogo con Norberto Bobbio*, Soveria Mannelli, 1998.
- Dell'Erba N., *Norberto Bobbio*, in Id., *Intellettuali laici nel '900 italiano*, Padova 2011, pp. 235–254.
- Ghezzi M.L., *La distinción entre hechos y valores en el pensamiento de Norberto Bobbio*, Bogotá 2007.
- Giannetti R., *Tra liberaldemocrazia e socialismo. Saggi sul pensiero politico di Norberto Bobbio*, Pisa, 2006.
- Greco T., *Norberto Bobbio: un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Roma 2000.
- Lanfranchi E., *Un filosofo militante. Politica e cultura nel pensiero di Norberto Bobbio*, Torino, 1989.
- Le Bohec J.-B., *Norberto Bobbio et la question internationale*, Rennes, 2016.
- Losano M.G., *Norberto Bobbio: una biografia culturale*, Roma, 2018.
- Luise R. (a cura di), *Dubbio e mistero. A colloquio con Norberto Bobbio*, Assisi, 2004 [con scritti di Bobbio, Luise, G. Giorello, E. Olivero, E. Costa, B. Forte, C.M. Martini, L. Prezzi].
- Mancarella A., *Norberto Bobbio e la politica della cultura. Le sfide della ragione*, Bari-Roma, 1995.
- Pasquino G., *Norberto Bobbio*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Roma, 2013, pp. 741-746.
- Pazé V. (a cura di), *L'opera di Norberto Bobbio. Itinerari di lettura*, Milano, 2005.
- Peyretti E., *Dialoghi con Norberto Bobbio su politica, fede, nonviolenza*, Torino, 2011.
- Portinaro P.P., *Introduzione a Bobbio*, Roma-Bari, 2008.
- Portinaro P.P., *Norberto Bobbio*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero. Diritto*, Roma, 2012, pp. 771-775.
- Portinaro P.P., [Bobbio Norberto](#), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 2014.
- Punzi A. (a cura di), *Omaggio a Norberto Bobbio (1909-2004). Metodo, linguaggio, Scienza del diritto*, Milano, 2007.

Quaranta M., *Norberto Bobbio: un illuminista pessimista*, con un inedito di N. Bobbio; postfazione di D. Cofrancesco, Padova, 2018.

Revelli M. (a cura di), *Norberto Bobbio maestro di democrazia e di libertà*, Assisi, 2005.

Saporiti M. (a cura di), *Norberto Bobbio: rigore intellettuale e impegno civile*, Torino, 2016.

Zagrebelsky G., Salvadori M.L., Guastini R., *Norberto Bobbio tra diritto e politica*, Roma-Bari 2005.

Sitografia

<http://gobetti.erasmo.it>

<https://www.centrogobetti.it/norberto-bobbio.html>

MARIA NISHI

ALDO BODRATO

Monteu Roero (Cn) 1941 – Torino 2021

Sommario

Aldo Bodrato è stato un pensatore e scrittore che ha coniugato filosofia, teologia e letteratura in una riflessione critica sulla fede e sul ruolo del laicato nella Chiesa post-conciliare. La sua ricerca teologica si è sviluppata attraverso un'originale combinazione di analisi esegetiche e narrazione, facendolo pioniere della "Teologia narrativa" in Italia. Profondamente influenzato dalla teologia della liberazione e dalla profezia biblica, ha indagato il rapporto tra giustizia, povertà e divino, denunciando le inadeguatezze della Chiesa quando compromessa con il potere. Il suo interesse per il linguaggio e la comunicazione emerge nella sua produzione poetica e nei racconti biblici e storici, in cui la fede si manifesta nella sofferenza e nell'impegno etico. Il suo pensiero, radicato in un profondo dialogo con la modernità e il pensiero critico, ha esplorato la relazione tra male, testimonianza e parola, indicando la letteratura come veicolo privilegiato della verità teologica.

Parole chiave: Aldo Bodrato, teologia narrativa, Chiesa post-conciliare, profezia biblica, giustizia sociale

Abstract

Aldo Bodrato was a thinker and writer who integrated philosophy, theology, and literature into a critical reflection on faith and the role of the laity in the post-conciliar Church. His theological inquiry combined exegetical analysis with storytelling, making him a pioneer of "Narrative Theology" in Italy. Deeply influenced by liberation theology and biblical prophecy, he explored the relationship between justice, poverty, and the divine, denouncing the Church's inadequacies when entangled with power. His interest in language and communication is evident in his poetry and biblical-historical narratives, where faith is expressed through

suffering and ethical commitment. Rooted in a profound dialogue with modernity and critical thought, his work examined the connections between evil, testimony, and the spoken word, highlighting literature as a privileged vehicle for theological truth.

Keywords: Aldo Bodrato, narrative theology, post-conciliar Church, biblical prophecy, social justice

Vita e opere

Si laurea in filosofia nel 1966 con C. Mazzantini sul pensiero filosofico e teologico di Giovanni Scoto Eriugena. Questo duplice filone s'intreccia nella successiva riflessione che farà di Bodrato un pensatore soprattutto religioso. Mentre lavora come insegnante di storia e filosofia, fonda con E. Peyretti *il foglio*, mensile «di alcuni cristiani torinesi», di cui è redattore e una delle principali firme, e sul quale scriverà per cinquant'anni restando attivo fino alla fine. Collabora inoltre con alcune riviste di interesse storico, letterario e teologico come *Humanitas*, *Esodo* e *Tempi di fraternità*. Inizia a pubblicare nel 1980 con *Quale Dio? quale uomo?* (Borla), nel quale raccoglie articoli centrati sui temi della fede, percepiti in un'ottica di impegno laicale. In alcuni stupisce il suo presentarsi in veste di teologo, a dispetto degli studi filosofici, di cui egli stesso dà conto parlando della valenza politica che la teologia possiederebbe, a condizione di essere capace della filosofica «ricerca soggettiva e sfacciataggine critica». Cogliendo le sollecitazioni sul carattere narrativo del discorso della fede che a partire dagli anni Settanta ha animato il dibattito teologico, Bodrato si fa pioniere della cosiddetta "Teologia narrativa" con tre raccolte di racconti: *Le opere della notte* (Claudiana, 1985), *Le storie mancine* (Diabasis, 2000) e *Le opere del giorno* (Portalupi, 2004). La rivista *il foglio* ospiterà numerosi altri racconti, tra i quali non possiamo non ricordare la serie su *Monsignore*, che non ha purtroppo trovato altra veste editoriale. Ancora affine all'impegno teologico-letterario ricordiamo la raccolta di testi poetici *Scritte sulla pelle* (Portalupi, 2005). In tali pubblicazioni emerge l'inesausta ricerca del divino nelle cose del mondo con racconti molto vari e anche brevissimi, che ne rivelano la penna raffinata e il gusto del narrare. È testimonianza del suo interesse biblico *Il vangelo delle meraviglie* (Cittadella, 1996), nel quale Bodrato commenta il Vangelo di Marco con uno scavo ben informato dei maggiori studi esegetici, oltre che inevitabilmente attento all'aspetto narrativo del testo (come nota G. Ravasi che ne ha curato l'introduzione). Ancora di taglio biblico è *L'avventura della Parola. Breve storia del profetismo biblico* (Effatà, 2009), ove si dona centralità alla parola profetica, parola d'eccellenza nella denuncia dei soprusi e delle ingiustizie sociali che più d'altro stimola la

scrittura critica dell'autore. Tra le ultime pubblicazioni vi è infine *Quale storia a partire da Gesù?* (Servitium, 2008), attestante il suo ampio intervento sulla questione del Gesù storico in occasione di uno degli incontri annuali di Sant'Erasmo.

Il pensiero sulla religione

Il pensiero di A. Bodrato non è facilmente inquadrabile in una specifica ricerca disciplinare né segue il tracciato della formazione universitaria. Figura originale e poliedrica, dopo gli studi filosofici si apre al mondo teologico verso il quale prova un'attrazione più forte, anche sollecitata dal fermento della Chiesa post-conciliare. È possibile rintracciare qualcosa della vivacità di quegli anni nei suoi primi saggi, sebbene il tratto distintivo di tutti i suoi scritti vada ricercato nella vena critica di un certo modo di intendere il laicato come impegno di vita. In Bodrato cogliamo quindi un moto di ripulsa per le inadeguatezze della Chiesa, specie quando questa si compromette con il potere smarrendo la bussola evangelica. Quella di Bodrato è una parola libera, talvolta sferzante, ma tale perché appassionata. Lo stile è eversivo in quanto eversivo è lo stesso vangelo. Ma nella sua parrhesia, egli respinge le accuse che in quegli anni vedono un certo impegno cristiano tutto rivolto all'immanenza, ovvero al sociale. Con forza ricusa quindi l'obiezione che vorrebbe separare Dio dall'altro, specie dal povero, da colui che soffre e da tutti coloro che sono compresi nelle categorie del *Magnificat*. E se in controluce non possiamo non notare l'influsso della teologia della liberazione, è inoltre evidente come si tratti dei temi tipici della profezia biblica sui quali l'autore si misurerà nei diversi generi letterari praticati: dal saggio critico alla lettura esegetica fino alla narrazione in veste di riscrittura biblica o extra-biblica. Il lavoro di Bodrato si comprende alla luce di una fede vissuta come impegno politico e sociale, ma prima ancora nell'introspezione personale. «La fede è, al limite, incompatibile con la santità. È cosa da peccatori» (Bodrato 1980, p. 130), ma qualcosa per cui spendere la propria vita, che insegna ad autodecentrarsi, a liberarsi dalla schiavitù di se stessi, ad assumere la responsabilità per l'altro. E se il Dio liberatore si fa presente nell'uomo torturato, «la possibilità contenuta nell'uomo di soffrire senza colpa, di sacrificare se stesso per gli altri, di vivere la sua umanità come dono gratuito» (p. 173) diventano veri luoghi teologici. La svolta narrativa, che lo vede sperimentatore di quel filone teologico ancor oggi più teorizzato che praticato, prende corpo nella sua seconda pubblicazione, *Le opere della notte*, una raccolta di racconti brillantemente introdotti da una leggenda fondativa, *L'insonnia del patriarca*, con cui Bodrato «teorizza narrativamente» come il racconto sia lo sbocco inevitabile

dell'insoddisfazione per una teologia meramente argomentativa. Le sue storie fanno rivivere una galleria di personaggi biblici, storici o inventati (ma storicamente fondati, come egli stesso tiene a ricordare), che in modo diverso incarnano quel senso di ribellione che cova negli affamati di giustizia, a cui l'autore si sente vicino. Dunque voci soprattutto profetiche, che hanno contestato e smascherato le diverse forme in cui si è mimetizzato l'umano potere e variamente incarnati in personaggi che vivono sulla soglia o esterni al consorzio umano. L'interesse per il linguaggio è una costante nell'opera dell'autore, che – da filosofo – non solo interroga teologicamente il mondo in cui vive, ma altresì cerca il modo più adatto per dirlo. Dopo averne nutrito lo spirito, la cultura umanistica lo ha quindi aiutato a dare sostanza a quella riflessione che andava maturando negli ultimi decenni del secolo scorso mettendo al centro l'istanza comunicativa. Tra gli autori che hanno indubbiamente contribuito a rivolgere la sua attenzione sul fronte narrativo e poetico, non possiamo dimenticare il domenicano francese J.-P. Jossua, che Bodrato ha conosciuto personalmente e su cui ha lavorato e scritto. Sebbene non prevalente nei suoi testi più importanti, la formazione filosofica ne plasma l'approccio rigoroso alle questioni teologiche che egli sente più urgenti. La riflessione esplicitamente filosofica di Bodrato è ancora una volta soprattutto critica, come emerge quando, seguendo quel filone inaugurato dalla celeberrima sentenza di Th.W. Adorno sull'impossibilità di scrivere poesia dopo Auschwitz, egli sostiene come tale ostacolo ricada piuttosto sulle indagini filosofiche e teologiche, rivelatesi entrambe inadeguate di fronte all'esperienza del male: «proprio dal dialogo con la fatica letteraria deve ripartire il pensiero riflessivo per cercare di dare forza e incisività alle proprie domande e alle proprie risposte. In particolare, quando tali domande e tali risposte riguardano il problema del male, essa si fonda sulla coscienza che solo nella parola di coloro che da questo male sono stati feriti nella carne e nello spirito è possibile trovare quel barlume di verità che ci aiuta a non sprofondare nell'indifferenza o nella disperazione» (*Nel racconto la verità di Auschwitz* in «Humanitas», 1 1989, pp. 51-2). Medesimo approccio era già emerso nella risposta a quella denuncia proveniente dal mondo extra ecclesiale, particolarmente mosso in quegli anni dall'ideologia marxista, che vede la fede cristiana quale credenza alienante e proiezione di desideri inconfessati. Dopo aver dimostrato, attraverso una accurata lettura biblica, come il problema non sia formulato correttamente, Bodrato dichiara l'importanza del dialogo con gli uomini del proprio tempo e di conseguenza come tali critiche – più o meno fondate – vadano tenute in grande considerazione: «Ora, ho l'impressione che fino a quando non discuteremo con gente di questo tipo [con i lettori di Nietzsche, Freud e Marx] non discuteremo praticamente con nessuno; parleremo da soli»

(Bodrato 1980, p. 69). Filosofo, teologo, narratore e poeta, A. Bodrato è stato altresì un grande lettore e studioso appassionato delle Scritture. Il filo rosso dei suoi scritti è quindi l'inesausta ricerca del divino nelle cose del mondo e nell'umano, sempre dispiegatesi in irriducibile molteplicità, come i suoi racconti stanno lì a dimostrare. Ma infine, quando di questa via sperimentale è chiamato a dare conto, rivela una prudenza inattesa: «Non esiste una professione di scrittore teologo, il mio interesse è di tipo teologico. La letteratura è luogo creativo della parola, che nell'ebraico *dabar* suggerisce l'unione con l'azione, e che in quanto agire umano è luogo della ricerca di Dio. E tuttavia della parola di Dio siamo responsabili, per questo dobbiamo essere attenti a ciò che facciamo. L'esigenza narrativa nasce dalla constatazione dell'impossibilità di parlare di Dio. [...] Sono sempre stato un po' grandioso e invece di misurarmi con un problema di grammatica, mi sono voluto misurare con Dio. Si tratta di un compito frustrante perché non arrivi a sentire altro al di là dell'esigenza, ma questo è sufficiente per farti dire che non sei solo» (incontro presso la facoltà teologica di Torino, il 22 febbraio 2016).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Quale Dio? quale uomo?, Roma, 1980.

Le opere della notte, Torino, 1985.

Il vangelo delle meraviglie, Assisi, 1996.

Storie mancine. Storie di bestie, di uomini e di santi, Reggio Emilia, 2000.

Le opere del giorno. Ascesa e declino del monachesimo occidentale in otto racconti, Casale Monferrato (Al), 2004.

Scritte sulla pelle, Casale Monferrato (Al), 2005.

Quale storia a partire da Gesù. Conversazioni di Giuseppe Barbaglio e Aldo Bodrato, Troina (En), 2008.

L'avventura della Parola, Cantalupa (To), 2009.

Il narrare come problema teologico, «Humanitas», 4 1984, pp. 637-644.

Nel racconto la verità di Auschwitz, in «Humanitas», 1 1989, pp. 51-73.

Dalla ragion dialettica alla ragion simbolica: Jean-Pierre Jossua, itinerario di un teologo, in «Humanitas», 4 1986, pp. 585-596.

Pagine o siti web dedicati

<http://aldo.bodrato.it/Biografia/>

gli articolo su *Tempi di fraternità*

<http://www.tempidifraternita.it/archivio/bodratoweb/bodrato.htm>

la rubrica *Quisquilie* su *Esodo*

<https://associazionesodo.webnode.it/rubrica-quisquilie/>

LUCA GRION

GUSTAVO BONTADINI
Milano 1903 – Milano 1990

Sommario

Gustavo Bontadini è stato un influente filosofo italiano del XX secolo, noto per la sua difesa della metafisica classica. Critico dell'idealismo immanentistico di B. Croce e G. Gentile, Bontadini propone una metafisica che riconosce il divenire come fenomeno contraddittorio da risolvere postulando un Fondamento trascendente. Il suo percorso speculativo si articola in quattro fasi: il periodo giovanile, fideista e problematicista; il successivo recupero della tradizione classica; il progressivo passaggio da una metafisica dilemmatica ad una dialettica antinomica, contrassegnata dall'affermazione circa la apparente contraddittorietà del divenire; infine il radicalizzarsi dell'impostazione antinomica, incentrata sull'affermazione della contraddittorietà reale del divenire e sul Principio di creazione (in quest'ultima fase è importante il dialogo con il suo allievo dissidente E. Severino).

Parole chiave: Gustavo Bontadini, metafisica classica, fondamento trascendente, antinomia divenire-essere, principio di creazione

Abstract

Gustavo Bontadini was an influential Italian philosopher of the 20th century, known for his defense of classical metaphysics. A critic of the immanentistic idealism of B. Croce and G. Gentile, Bontadini proposes a metaphysics that recognizes becoming as a contradictory phenomenon to be resolved by postulating a transcendent Foundation. His speculative path unfolds in four phases: the first, fideistic and problematic, period; the subsequent recovery of the classical tradition; the progressive transition from a dilemmas-based metaphysics to an antinomic dialectic, marked by the assertion regarding the apparent contradiction of becoming; and

finally, the radicalization of the antinomic approach, centered on the affirmation of the real contradiction of becoming and on the Principle of creation (in this final phase, the dialogue with his dissenting student E. Severino is important.)

Keywords: Gustavo Bontadini, classical metaphysics, transcendent foundation, becoming-being antinomy, principle of creation

Vita e opere

Tra i primi ad iscriversi alla neo costituita Università Cattolica di Milano, Bontadini si laurea in Filosofia nel 1925 con una tesi sulla metafisica dell'esperienza (sotto la supervisione, per certi versi critica, di A. Masnovo). A soli tre anni dalla laurea ottiene una prima docenza in Cattolica e, l'anno successivo, sarà il più giovane partecipante al Congresso Nazionale di Filosofia, passato alla storia per lo scontro che vide contrapposti i cattolici capeggiati da A. Gemelli e gli attualisti guidati da G. Gentile. Nel 1936 consegue la libera docenza; due anni più tardi pubblica il *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, una versione fortemente rimaneggiata del suo lavoro di tesi. Nel 1940, pur mantenendo la collaborazione con l'Università Cattolica, viene chiamato ad insegnare ad Urbino; qui, due anni dopo, pubblica una raccolta di saggi dal titolo *Studi sull'idealismo. Serie prima* (1923-35). Nel 1944 Bontadini torna a Milano, insegnando per qualche tempo alla Statale. Sono questi gli anni dell'occupazione nazifascista, durante i quali partecipa alla redazione della rivista clandestina «L'uomo». Nel primo dopoguerra il filosofo milanese dà alle stampe una seconda raccolta di saggi dal titolo *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), cui faranno immediatamente seguito gli *Studi di filosofia dell'età cartesiana* (1947). Vinto il concorso a cattedra per Filosofia Teoretica, dal 1947 al 1951 Bontadini viene chiamato a Pavia, dove avrà modo di conoscere il suo allievo più caro: quell'E. Severino che diventerà, dapprima, suo assistente e, in seguito, suo strenuo avversario. Sono questi gli anni in cui prendono avvio i convegni filosofici di Gallarate, ai quali Bontadini partecipa da protagonista. Del 1951 Bontadini torna a Milano; l'anno successivo, ottenuta la promozione ad ordinario, sale sulla cattedra che fu del suo maestro Masnovo, rimanendovi stabilmente fino al 1973. Sono questi gli anni della maturità, nel corso dei quali prende corpo il suo progetto di rigorizzazione della metafisica classica. In questo periodo Bontadini si dedica anche ad un'opera di alta divulgazione dirigendo, dal 1954 al 1973, l'«Educatore italiano» (rivista rivolta ai maestri elementari); gli *Appunti di filosofia*, editi nel 1972, raccolgono gli interventi di quegli anni e offrono un'efficace sintesi del suo pensiero. Il 1964 – anno in cui

Severino pubblica il celebre *Ritornare a Parmenide*, avviando il suo scontro con la Chiesa cattolica e la presa di distanza dalla lezione del maestro – segna uno spartiacque nella biografia del filosofo milanese, dando avvio a quella che alcuni interpreti definiscono come la “svolta” dell’ultimo Bontadini. Due anni dopo escono gli *Studi di filosofia moderna* (in cui vengono raccolti i lavori già pubblicati nei precedenti volumi di *Studi di filosofia dell’età cartesiana* e *Indagine di struttura sullo gnoseologismo moderno*). Del 1971 sono invece i due volumi delle *Conversazioni di metafisica*, che raccolgono i maggiori contributi teoretici elaborati in oltre vent’anni di ricerca. A settant’anni Bontadini lascia la cattedra di Filosofia Teoretica a S. Vanni Rovighi, anch’essa allieva di Masnovo, proseguendo però l’attività di insegnamento grazie all’attivazione di un corso libero di Istituzioni di Filosofia. Nel 1975 esce la sua ultima raccolta di saggi dal titolo *Metafisica e deellenizzazione* (dove è incluso il saggio *Per una teoria del fondamento*, suo ideale testamento filosofico). Alla scuola del maestro milanese si formarono in molti; tra essi, accanto al già citato Severino, ricordiamo: E. Agazzi, G. Barzagi, A. Bausola, G. Dalmasso, U. Galeazzi, A. Gnemmi I. Mancini, A. Marchesi, V. Melchiorre, L. Muraro, A. Scola, F. Totaro, D.M. Turollo, C. Vigna, M. Zanatta.

Il pensiero sulla religione

Bontadini non amava intrattenersi in dibattiti teologico-esegetici e preferiva separare in modo molto netto il discorso filosofico, condotto con gli strumenti della pura ragione, dalle personali convinzioni di fede. Tuttavia, egli riconosceva una grande importanza speculativa alla fede, in quanto essa connota in modo significativo lo stile di ricerca (gli interessi, le ansie) del metafisico. Formatosi in un’epoca dominata da un approccio prevalentemente positivista e da un diffuso laicismo, l’itinerario filosofico di quello che verrà ricordato come uno dei grandi maestri di metafisica del Novecento si caratterizza per il costante sforzo di armonizzare fede religiosa ed esigenza razionale. Nella sua autopresentazione concorsuale del 1947, così descrive il proprio approccio al filosofare: «La vocazione del Bontadini andò connessa all’incontro di fede religiosa cattolica e l’esigenza razionale. Il tema originariamente imposto fu perciò quello della mediazione razionale della fede». Poco oltre lo stesso Bontadini chiarisce le coordinate culturali entro le quali s’iscriveva quell’esigenza di mediazione tra fede e ragione: «il positivismo dei suoi maestri liceali; l’idealismo (così nella forma immanentistica come in quella trascendentistica) incontrato nel periodo universitario; i successivi sviluppi della filosofia contemporanea». L’itinerario speculativo di Bontadini può

essere suddiviso in quattro fasi: il periodo giovanile, fideista e problematicista; il successivo recupero della tradizione classica, che segna l'inizio della sua produzione matura e che è caratterizzato da una impostazione dilemmatica del «discorso breve di metafisica»; il progressivo passaggio da una metafisica dilemmatica ad una dialettica antinomica, contrassegnata dall'affermazione circa la apparente contraddittorietà del divenire; infine il radicalizzarsi dell'impostazione antinomica, incentrata sull'affermazione della contraddittorietà reale del divenire. Di seguito se ne offre una ricostruzione essenziale. I primi anni del suo cammino speculativo furono dedicati ad una valorizzazione dell'attualismo di Gentile che, emendato dalle sue «superfetazioni retoriche», viene accolto nella sua verità metodologica, ovvero nell'affermazione critica dell'identità intenzionale di essere e pensiero (cfr. *Valutazione analitica e valutazione dialettica della filosofia moderna*, poi in Bontadini 1942, ora in ed. 1995). Fare i conti con l'idealismo significa, per il giovane Bontadini, superare la presupposta alterità di essere e pensiero (tipica della filosofia moderna), riscattare criticamente il realismo aristotelico-tomista e riaprire la possibilità di una metafisica dell'essere. Mostrando la contraddittorietà del presupposto gnoseologicistico, l'idealismo ha infatti riaperto – a dispetto del divieto a procedere kantiano – lo spazio di possibilità per una metafisica dell'essere (cfr. *Idealismo e immanentismo*, poi in Bontadini 1971, ora in ed. 1995, vol. 1). La dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio, tuttavia, viene intesa come un compito ancora da realizzare, non risultando ai suoi occhi pienamente soddisfacente la proposta elaborata in seno alla tradizione classica (cfr. *Abbozzo di una critica dell'idealismo immanente*, poi in Bontadini 1942, ora in ed. 1995). A suo avviso, infatti, solo assumendo – come un postulato indimostrato – la razionalità del reale si può giungere all'affermazione di un Fondamento trascendente (cfr. Bontadini 1938, ora in ed. 1995). Da un punto di vista rigorosamente teoretico Bontadini si trova quindi in una situazione di stallo (ch'egli definisce nei termini di un «problematicismo situazionale»); si tratta pertanto di capire in che modo poter affermare, in modo incontrovertibile, la disequazione tra esperienza diveniente e totalità del reale. A partire dalla metà degli anni Trenta, Bontadini avvia un progressivo ripensamento della metafisica classica che lo condurrà a riconoscere la verità del magistero masnoviano, la cui proposta metafisica si radicava nel riconoscimento nell'impossibilità che l'essere possa essere originariamente limitato dal non essere (cfr. *Realismo gnoseologico e metafisica dell'essere*, poi in Bontadini 1942, ora in ed. 1995). È perché il divenire, qualora concepito quale realtà originaria, si dimostra incapace di rendere ragione di sé – e quindi “fa problema”, rappresentando un dilemma per la ragione – che siamo costretti ad affermare l'esistenza dell'assoluto indiveniente (cfr. Bontadini 1952, ora in ed. 1996). Il riscatto

del postulato circa la razionalità del reale si realizza pertanto dall'incontro tra idealismo (assunto nella sua verità metodologica) e tomismo (inteso come valorizzazione del carattere eteronomo riconosciuto al divenire). Ben presto, però, Bontadini si accorge che per rendere realmente cogente l'affermazione del fondamento trascendente deve riuscire a render ragione di una apparente contraddizione che emerge confrontando il referto della verità fenomenologica con quello della verità logica (cfr. *L'attualità della metafisica classica*, poi in Bontadini 1971, ora in ed. 1995, vol. 1). In questa nuova fase del suo cammino speculativo Bontadini non riflette più su un dilemma che vede contrapposto il vero (da guadagnare) e il falso (da smascherare), bensì si trova a gestire una antinomia tra due verità che sembrano confliggere in modo irriducibile. Da un lato la verità fenomenologica che testimonia la realtà del divenire (in quanto, ad ogni battito, consta il non-essere di un qualche essere) e, dall'altro, la verità del logos parmenideo che impone di predicare l'indivenienza dell'essere in quanto tale. Per sciogliere il dilemma metafisico bisogna quindi sanare questa apparente antinomia: «L'invenzione del metafisico – scrive Bontadini – consiste nel concepire una realtà non diveniente, da cui il divenire stesso proceda e derivi. Una realtà non diveniente: cioè una realtà che non avvera in sé il paradosso del divenire. Da cui il divenire proceda: cosicché anche il divenire in se stesso risulti sanato, in virtù di questa condizione trascendente, in quanto la responsabilità della limitazione dell'ente mobile non risalirebbe più all'impotente non-essere, ma precisamente all'Essere, nelle cui mani è il dominio del divenire» (cfr. *Il principio della metafisica*, poi in Bontadini 1989, ora in ed. 1996, pp. 31-32). La riflessione dell'ultimo Bontadini è segnata dal dialogo serrato con Severino e dal tentativo di ricondurlo nell'alveo della tradizione (e della fede). Pur perseguendo dichiaratamente l'intento di «salvare i fenomeni» (cfr. *Sozein ta fainomena*, poi in Bontadini 1971, ora in ed. 1995, vol. 1), Bontadini finisce, però, per concordare con l'ex studente sull'immutabilità dell'essere, di ogni essere. Il divenire viene così ad assumere un volto realmente contraddittorio e il teorema metafisico è chiamato ora a sanare tale contraddizione reale (cfr. *Sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, poi in Bontadini 1971, ora in ed. 1995, vol. 2). Per un verso, osserva Bontadini, noi sappiamo, originariamente, che l'essere non può essere contraddittorio, eppure registriamo il conflitto reale tra il dettato del logos (il quale esprime la verità dell'essere: la sua immobilità, la sua indivenienza) e il dettato dell'esperienza (dizione della verità fenomenologica, la quale ne attesta il divenire). Per uscire dell'antinomia, dato che in essa non è possibile sostare, occorre allora introdurre quella condizione (ragion sufficiente) capace di sanare la contraddizione. Questo è precisamente il compito affidato all'invenzione metafisica: «Il teorema –

o Principio di creazione – ha sotto di sé i due protocolli che sappiamo: la constatazione del divenire, da un lato, e la denuncia della sua contraddittorietà, dall'altro. Due protocolli che fanno capo, rispettivamente, ai due piloni del fondamento: l'esperienza e il principio di non contraddizione (primo principio). I due protocolli sono tra loro in contraddizione, e tuttavia godono entrambi del titolo di verità (ossia del valore o positività teoretica) appunto perché imposti dai rispettivi piloni del fondamento. Sono verità, però, che in quanto prese nell'antinomia (antinomia dell'esperienza e del logo), si trovano a dover lottare contro un'imputazione di falsità. Giacché l'esperienza oppugna la verità del logo e il logo quella dell'esperienza» (*Per una teoria del fondamento*, poi in Bontadini 1975, ora in ed. 1996, p. 13). Quest'ultima tappa della riflessione bontadiniana sarà oggetto di numerose critiche, soprattutto dal fronte amico dei metafisici (cfr. Grion 2008, pp. 305-316).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Milano 1938; con introduzione di V. Melchiorre, Milano 1995.
- Studi sull'idealismo*, Milano 1942; con introduzione di E. Severino, Milano 1995.
- Dall'attualismo al problematicismo*, Milano 1946; con introduzione di C. Vigna, Milano 1996.
- Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952; introduzione di P. Faggiotto, Milano 1996.
- Studi di filosofia moderna*, Milano 1966; con introduzione di E. Agazzi, Milano 1996 [raccolge, quasi integralmente, i volumi *Studi di filosofia dell'età cartesiana* (1947) e *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (1952)].
- Conversazioni di metafisica*, Milano 1971; con introduzione di A. Bausola, Milano 1995 [2 tomi].
- Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1975; con introduzione di A. Ghisalberti, Milano 1996.
- Appunti di filosofia*, Milano 1989; con introduzione di F. Rivetti Barbò, Milano 1996.

Scritti sull'autore

- Bausola A., *Conversazioni di metafisica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 63, 1971, pp. 646-654.
- Bausola A., *Gustavo Bontadini*, «Vita e Pensiero», 1990, 6, pp. 402-408.
- Bergamaschi A., *Intervista a Gustavo Bontadini*, in Vigna 2008, pp. 317-343.
- Berti E., *A proposito delle «tesi per una metafisica dell'esperienza»*, estratto da *Metafisica oggi*, XXXVII Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Brescia 1983, pp. 194-291.
- Berti E., *Contraddittorietà, apparenza o problematicità del divenire*, «Studium», 1978, 4, pp. 809-819.
- Biasutti F., *Il problema della metafisica nel pensiero di G. Bontadini*, «Verifiche», 1976, 4, pp. 358-387.
- Biasutti F., *Ancora sul problema della metafisica. Risposta a Bontadini*, «Verifiche», 1977, 3, pp. 604-613.
- Boccanegra A., *Sahare il divenire*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 58, 1966, 1, pp. 91-101 [segue Postilla di Bontadini, pp. 102-105].

- Boccanegra A., *Salvare il divenire. Poscritto*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 58, 1966, pp. 653-677 [segue Postilla di Bontadini, p. 678].
- Boccanegra A., *Salvare il divenire. Secondo poscritto*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 59, 1967, pp. 372-375 [segue Postilla di Bontadini, pp. 376-377].
- Bolognesi G., *L'umorismo cristiano di un metafisico impertinente*, «Presenza», 1990, pp. 3-4.
- Bonetti I., *L'essere di Tommaso non è così*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 59, 1967, pp. 588-601.
- Carlini A., *Metafisica ed antimetafisica (Lettera a Gustavo Bontadini)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1954, pp. 426-432 (con una risposta di Gustavo Bontadini alle pp. 433-436) e pp. 436-438.
- Carlomagno F. (a cura di), *Scritti di filosofia in onore di G. Bontadini*, 2 voll., Milano 1975.
- Capelli V., *La metafisica di Gustavo Bontadini*, Roma 2009.
- Cappuccio A.M., *Gustavo Bontadini tra gli idealisti*, Soveria Mannelli 2015.
- Conio C., *La filosofia di G. Bontadini*, «Filosofia e vita», 1969, pp. 4-20.
- Corradi E., *L'interpretazione bontadiniana della filosofia contemporanea*, «Filosofia e vita», 1969, pp. 47-58.
- Cristaldi M., *Metafisica neoclassica, come?*, «Teoresi», 1964, pp. 225-268.
- Cristaldi R.V., *Gustavo Bontadini. Pensieri e ricordi*, «Giornale di Metafisica», 1991, pp. 109-119.
- Faggiotto P., *Osservazioni sulla metafisica dell'esperienza di Gustavo Bontadini*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1952, pp. 507-521 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 521-522), poi in Id., *Esperienza e metafisica. Saggi sulla filosofia italiana contemporanea*, Padova 1959, pp. 1-27.
- Faggiotto P., *L'idea dell'Assoluto nella metafisica dell'esperienza*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1953, pp. 531-536 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 536-538), poi in Id., *Esperienza e metafisica*, cit., pp. 29-41.
- Faggiotto P., *Il problema del divenire nella metafisica dell'esperienza*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1954, pp. 571-578 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 578-583), poi in *Esperienza e metafisica. Saggi sulla filosofia italiana*, Padova 1959, pp. 43-65.
- Faggiotto P., *Metafisica dell'esperienza e realismo immediato*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1956, pp. 104-112 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 113-122), poi in *Esperienza e metafisica*, cit., pp. 67-98.

- Faggiotto P., *Il valore ontologico del principio di ragion sufficiente*, «Studia Patavina», 1968, pp. 290-298 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 299-301), poi in Id., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Torino 1983, pp. 159-171.
- Faggiotto P., *L'integrazione teoretica dell'esperienza*, «Studia Patavina», 1968, pp. 449-456 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 457-460), poi in Id., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, cit., pp. 173-184.
- Faggiotto P., *La prova dialettica dell'esistenza di Dio*, «Studia Patavina», 1968, pp. 59-72 (segue la Postilla di Gustavo Bontadini, pp. 73-80), poi in Id., *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, cit., pp. 135-157.
- Faggiotto P., *Metafisica classica e principio di ragion sufficiente (risposta a Gustavo Bontadini)*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 72, 1980, pp. 341-344, poi in *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, cit., pp. 185-190.
- Faggiotto P., *L'essere come atto (risposta a Bontadini)*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 74, 1982, pp. 109-115 [Appendice di Bontadini: Risposta a Faggiotto e ad altri amici, pp. 115-125].
- Giannini G., *Gustavo Bontadini e l'interpretazione del pensiero moderno*, «Filosofia e vita», 1969, pp. 21-40.
- Gnemmi A., *La protologia nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Trento 1976.
- Gnemmi A., *Recensione de «Saggio per una metafisica dell'esperienza» di Bontadini*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 72, 1980, pp. 371-375.
- Goggi G., *Bontadini e la metafisica dell'esperienza*, in Vigna 2008, pp. 225-290.
- Goggi G., *Bontadini Severino e il ritorno a Parmenide*, in Penzo G. (opera diretta da), *Filosofie nel tempo. Storia filosofica del pensiero occidentale e orientale*, Milano 2002, 3° vol., tomo II, pp. 1915-1941.
- Goggi G., *Dal diveniente all'immutabile*, Venezia 2003.
- Gregoret P., *L'esperienza: dalla fenomenologia al senso. Contributo allo studio di Gustavo Bontadini* (edizione provvisoria), Trieste 2000.
- Grion L., *Le regioni dell'anima. Il rapporto tra fede e ragione a partire dal pensiero di G. Bontadini*, in *Antika in Krščanstvo: spor ali sprava? (Antiquity and Christianity: conflict or conciliation?)*, *Acta comparativistica Slovenica (Facoltà di Filosofia dell'Università di Ljubljana)*, Ljubljana 2008, pp. 97-113.
- Grion L., *Dal cielo della metafisica alla storicità della vita*, «Idee», 64, 2007, pp. 169-185.
- Grion L., *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Milano 2008.
- Grion L., *Bontadini vs. Severino*, in Vigna 2008, pp. 417-479.
- Grion L., *Biografia di Gustavo Bontadini*, in Vigna 2008, pp. 495-502.
- Grion L., *Gustavo Bontadini*, Città del Vaticano 2012.

- Grion L., *La critica di Cornelio Fabro ad Emanuele Severino e alle sue "radici milanesi"*, in De Anna G. (a cura di), *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, Napoli 2012, pp. 171-191.
- Grion L., *La critica di Gustavo Bontadini al New Realism anglo-americano*, «Hermeneutica», 2014, pp. 227-242.
- La Via V., *La questione tra me e Gustavo Bontadini*, «Teoresi», 1979, pp. 225-228.
- La Via V., *Unità dell'esperienza e problema della metafisica*, «Teoresi», 1948, pp. 198-200.
- Latora S., *Gustavo Bontadini. Un metafisico per vocazione*, «Sapienza», 1990, pp. 441-443.
- Luporini C., *Recensione del Saggio di una metafisica dell'esperienza*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1938, pp. 89-91.
- Luporini C., *Idealismo e immanentismo. Postille ad una metafisica dell'esperienza*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1940, pp. 42-56.
- Luporini C., *Problematicità e trascendenza. Replica*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1942, pp. 213-216.
- Mancini I., *Il pensiero filosofico di G. Bontadini come problema e teoria dell'Assoluto*, «La Scuola Cattolica», 1957, pp. 401-438.
- Mancini I., *Il primato della metafisica. In memoria di Gustavo Bontadini*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 1990, pp. 23-30 [ora in Id., *Frammenti su Dio*, Brescia 2000, pp. 21-31].
- Mancini I., *La neoscolastica durante gli anni del fascismo*, in O. Faracovi Pompeo (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana negli anni del fascismo*, Livorno 1985, pp. 263-291.
- Marchesi A., *L'indagine bontadiniana sulla filosofia dell'età moderna*, «Filosofia e vita», 1969, pp. 41-46.
- Martinetti A., *"Per una teoria del fondamento" di Gustavo Bontadini: una riconsiderazione critica*, in Messinese L. (a cura di), *Verità e responsabilità. Studi in onore di Aniceto Molinaro*, Roma 2006, pp. 547-566.
- Maschietti S., *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*, «Annali dell'Istituto italiano per gli Studi Storici», 1998, pp. 543-632.
- Maschietti S., *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, «La Cultura», 2000, pp. 451-471.
- Melchiorre V., *Gustavo Bontadini*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 82, 1990, pp. 480-489.
- Melchiorre V., *Il metafisico impertinente*, «Avvenire», 1990, venerdì 13 aprile, p. 13.
- Messinese L., *Bontadini storico della filosofia*, «Per la filosofia», 2002, 54, pp. 83-93.

- Messinese L., *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, Soveria Mannelli (CZ) 2006.
- Messinese L., *Nota sul punto d'arrivo della disputa tra Severino e Bontadini*, in Vigna 2008, pp. 481-492.
- Messinese L., *Per far continuare un dialogo*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 77, 1985, 4, pp. 645-650.
- Minozzi B., *Gustavo Bontadini e la metafisica classica*, «Il pensiero», 1992, pp. 151-162.
- Nicoletti E., *Metafisica dell'esperienza ed esperienza metafisica*, «Teoresi», 1963, pp. 3-45.
- Nicoletti E., *Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1965, pp. 284-304.
- Pagani P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Milano 1990.
- Pagani P., *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in Vigna 2008, pp. 105-176.
- Penati G., *Appunti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1965, pp. 278-283.
- Penati G., *Il «primo» Bontadini e il problema metafisico-teologico*, «Humanitas», 1980, 3, pp. 405-417.
- Ponticelli L., *Interrogativi circa alcuni temi metafisici neoscolastici*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1965, pp. 848-862.
- Possenti V., *Dottrina della conoscenza, logica, metafisica. Gentile, Bontadini e noi*, «Per la filosofia», 69, 2007, pp. 77-98.
- Riondato E., *Come è sorto il concetto di «metafisica classica»*, in Aa.Vv., *Iam rude donatus. Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Padova 1978, pp. 75-92.
- Roncoroni M., *Gustavo Bontadini. Una testimonianza*, «Per la filosofia», 1990, pp. 1-3.
- Ruggenini M., *Ontologia, idealismo, metafisica*, in Vigna 2008., pp. 79-103.
- Sacchi D., *Il contributo di Gustavo Bontadini alla fondazione della metafisica di trascendenza*, «Aquinas», 2004, pp. 687-711, in Id., *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Roma 2007, pp. 59-83.
- Sacchi D., *La presenza di Gustavo Bontadini sulla "Rivista di filosofia neoscolastica" nella seconda metà del Novecento*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 101, 2009, 1-3, pp. 217-284.
- Sanmarchi A., *L'apriorismo metodologico come assunzione esiziale alla filosofia. Teoresi critica del pensiero di Gustavo Bontadini*, Roma 2007.
- Schilirò Rubino G., *L'Unità dell'Esperienza nel pensiero di Gustavo Bontadini*, Padova 1973.
- Severino E., *Appunti per Bontadini*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 76, 1984, pp. 615-622 [segue Postilla di Bontadini, p. 623].

Severino E., *Il mio maestro Gustavo Bontadini e gli altri maestri di Filosofia dell'Università Cattolica*, in Annoni C. (a cura di), *Istituzione letteraria e drammaturgia. Mario Apollonio (1891-1971). I giorni e le opere. Atti del convegno Brescia-Milano, 4-7 novembre 2001*, Peschiera Borromeo (Mi) 2003, pp. 67-73.

Sisti E., *La funzione della contraddizione nella metafisica di Gustavo Bontadini*, in Vigna 2008, cit., pp. 291-316.

Spanio D., *L'identità, il soggetto e l'orso bianco. Note sul confronto Bontadini-Spirito*, in Vigna 2008, pp. 381-415.

Straieno G., *Contributo alla discussione sull'aspetto dialettico della dimostrazione dell'esistenza di Dio*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 58, 1966, 4, pp. 451-466.

Totaro F., *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in Vigna 2008, pp. 59-78.

Turolfo F., *Bontadini e i suoi critici. Un dibattito tra metafisici sull'essere e il nulla*, in Vigna 2008, pp. 205-223.

Turolfo F., *Omaggio a Bontadini. Osservazioni sulla coerenza interna e sugli sviluppi del pensiero bontadiniano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 87, 1995, 1, pp. 137-153, in Id., *Polemiche di metafisica. Quattro dibattiti sull'Essere, il Nulla e il Divenire*, Roma 2009, pp. 57-79.

Vanni Rovighi S., *Gnoseologismo e metafisica in due recenti libri di G. Bontadini*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 44, 1952, 6, pp. 522-529.

Vigna C., *Attualismo, problematicismo, metafisica*, «Idee», 1995, pp. 33-51 [poi in Vigna C., *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (2000), nuova edizione ampliata, 2 tomi, Napoli-Salerno 2015].

Vigna C., *Sulla declinazione della modalità di trascendere il finito. Lettera aperta a Virgilio Melchiorre*, in Botturi F., Totaro F., Vigna C. (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di V. Melchiorre*, Milano 2002, pp. 221-240 [poi in Vigna C., *Il frammento e l'intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere* (2000), nuova edizione ampliata, 2 tomi, Napoli-Salerno 2015].

Vigna C. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Milano 2008.

AMINA CRISMA

PIER CESARE BORI

Casale Monferrato (Al) 1937 – Bologna 2012

Sommario

Pier Cesare Bori è stato uno studioso poliedrico, filosofo, storico delle religioni e docente, noto per il suo impegno nel dialogo interculturale e interreligioso. La sua ricerca si caratterizza per un approccio filologico rigoroso, combinato con una visione pluralista e universalistica della religione. Ha promosso il confronto tra culture diverse, studiando di prima mano le tradizioni cristiana, ebraica, islamica, buddista, taoista, confuciana. La sua riflessione si articola attorno un'etica della lettura, concepita come scrupolosa indagine testuale e insieme come ricerca ermeneutica fertilemente aperta a infinite interpretazioni, con importanti conseguenze anche per la ricerca di un consenso etico tra culture. La sua attività accademica e sociale si è concretizzata nell'insegnamento, nella promozione dei diritti umani e nella formazione di spazi di dialogo a diversi livelli.

Parole chiave: Pier Cesare Bori, dialogo interreligioso, etica della lettura, diritti umani, interculturalità, ermeneutica testuale

Abstract

Pier Cesare Bori was a multifaceted scholar, philosopher, historian of religions, and educator, known for his commitment to intercultural and interreligious dialogue. His research is characterized by a rigorous philological approach, combined with a pluralistic and universalistic view of religion. He promoted the comparison between different cultures, studying firsthand the Christian, Jewish, Islamic, Buddhist, Taoist, and Confucian traditions. His reflection revolves around an ethics of reading, conceived as a scrupulous textual investigation and at the same time as a hermeneutic search that is fruitfully open to infinite interpretations, with important consequences for the search for ethical consensus among

cultures. His academic and social activities were realized through teaching, the promotion of human rights, and the creation of spaces for dialogue at various levels.

Keywords: Pier Cesare Bori, interreligious dialogue, ethics of reading, human rights, interculturality, textual hermeneutics

Vita e opere

Laureato in giurisprudenza all'Università Cattolica di Milano e in Teologia e Scienze bibliche all'Università Gregoriana di Roma, dal 1970 al 2007 è stato docente di Storia del cristianesimo e delle Chiese alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna dove ha anche insegnato Filosofia morale e ricoperto vari incarichi: oltre a presiedere il Dipartimento di Discipline storiche e il Centro Interdipartimentale di Studi su Ebraismo e Cristianesimo, vi ha promosso e diretto il Master in Culture e Diritti Umani, e nel 2012 gli è stata assegnata la Cattedra UNESCO per il Pluralismo religioso e la Pace. È stato visiting professor di Comparative Ethics in vari atenei quali l'Università dell'Oregon, la Meiji Gakuin di Tokyo, la Brown University. Dagli anni Settanta agli anni Ottanta ha svolto attività di ricerca nell'Istituto per le Scienze Religiose di Bologna (oggi Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII), con cui dal 2000 ha ripreso un'intensa collaborazione, promuovendo dibattiti e convegni sulle tematiche della riforma religiosa nelle diverse tradizioni. Fra i frutti dei suoi rapporti con le Università di Tunisi e di Pechino Beida, dove ha tenuto seminari sul consenso etico fra culture, si annoverano le traduzioni in arabo e in cinese da lui promosse della *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola (2010). Un'ampia panoramica della risonanza a livello internazionale dei suoi studi è offerta negli atti del convegno *In the Image of God: Foundations and Objections within the Discourse on Human Dignity* svoltosi in suo onore a Bologna e Rossena nel 2009 (A. Melloni, R. Saccenti eds., 2010). Tale elencazione di dati, per quanto rilevanti, è comunque inadeguata a descrivere la singolarità della sua figura, che nel costante impegno a tradurre un rigoroso esercizio intellettuale in dialogo condiviso e in integrale pratica di vita appare per molti versi più affine a quelle dei maestri di antiche tradizioni sapienziali che ai modelli invalsi di specialismo accademico. La sua esperienza è animata da un'inesausta tensione spirituale, scaturita nella sua giovinezza dagli interrogativi sull'essenza del cristianesimo, dialettizzata da molteplici scoperte e incontri – come quello con la Società degli Amici, a cui si accosta e a cui aderisce dagli anni Novanta – e incessantemente protesa, in un orizzonte pluralistico, a esplorare nuovi percorsi, che includono il

rapporto con l'Islam e con le tradizioni orientali, dal buddhismo al taoismo al confucianesimo. Ne è un pregnante documento l'autobiografia *CV 1937-2012* (2012), sintetico bilancio della propria vita scritto da Bori con lucida consapevolezza dell'approssimarsi della fine – e lo stesso drammatico confronto con la malattia mortale che lo ha colpito diviene per lui occasione di testimonianza estrema di un proprio stile peculiare, autoironico, sobrio ed essenziale, alieno da ogni retorica, insofferente di ogni ostentazione: un atteggiamento che si può compendiare nella modalità dello “star basso”, tema a lui particolarmente caro, che egli rintraccia in testi prediletti come il classico taoista *Laozi* o *Daodejing* e a cui è fra l'altro significativamente intitolato il suo saggio sull'antropologia religiosa di Alessandro Manzoni (2011). Questa capacità di accostarsi a universi religiosi e di pensiero distanti e differenti è sorretta da una rigorosa metodologia esegetica e da modalità di indagine testuale le cui premesse di ordine filologico e storico-critico sono poste sin dalla sua prima formazione, nonché da una vasta strumentazione di competenze linguistiche che raggiunge nel corso degli anni un'eccezionale ampiezza, arrivando a includere il russo, l'arabo, il cinese, e che gli consente di scandagliare in profondità una vasta quantità di fonti, da quelle bibliche e patristiche al Corano, che frequenta nei suoi incontri di lettura con un pubblico eterogeneo, ai *Lunyu*, i *Dialoghi* di Confucio, delle cui parole chiave esamina dettagliatamente le rese possibili nei suoi seminari. Su questa straordinaria erudizione poggia il suo raffinato lavoro ermeneutico, che coniuga originalmente precisione e apertura interpretativa, e la cui ispirazione di fondo, nella quale si può riconoscere, fra altre, l'eco di Simone Weil, è l'assunto di un universalismo pluralistico incessantemente messo alla prova nel confronto con una grande molteplicità di testi: l'unità della Via sottende in profondità l'irriducibile pluralità delle vie. In quest'assunto si può additare il nucleo essenziale del lavoro di Bori, che è costantemente teso a una compartecipazione e a una divulgazione dei propri esiti, in adesione a un'intima istanza morale, politica, pedagogica di costruire su tali basi concreti spazi di incontro, di dialogo e di fraternità umana. La sua infaticabile attività di animazione culturale si svolge con colleghi, studenti, amici, interlocutori svariati, dentro e fuori gli ambienti accademici, e con i detenuti nel carcere della Dozza di Bologna (Bori 2008), e vi si affianca il fattivo impegno con Amnesty International sul versante dei diritti umani. La pratica della lettura condivisa si configura per lui come un esercizio spirituale ritenuto capace di illuminare l'esistenza, di trasformare il singolo, di irradiarsi sulla collettività, nella convinzione che alla sua intrinseca dialogicità occorra affidarsi per contrastare la violenza e l'intolleranza e per costruire una convivenza solidale e plurale («Essere

gharīb in questo mondo», «Inchiesta» n. 144- 145/2004 www.inchiestaonline.it).

Il pensiero sulla religione

Il pensiero di Bori si caratterizza come un'ininterrotta quète, animata da un'inesausta tensione, che egli così riassume nelle ultime pagine del suo CV: «La spaccatura ha marcato tutta la mia vita, che sembra tutta impegnata a colmarla. Cristianesimo, ebraismo, islam, buddhismo: mistica o mondanità, monachesimo o laicità, cattolicesimo umanista ed essenzialità quacchera, rinuncia alla bellezza e via della bellezza. Tante possibilità che si delineano anche in volti di amici così diversi fra di loro, pure tutti affabili. Preghiera o meditazione. Ecco, volevo dire che intravedo adesso – nell'unità della mia vita concreta e nella connessione di questa con tutte le altre vite – una ricomposizione possibile» (Bori 2012, 151-152). Non si può dar conto di quest'originale ricerca, irriducibile a una tipologia di 'scuola', se non ripercorrendo, almeno sommariamente, i molteplici percorsi in cui essa si è concretata, e i molteplici incontri con cui si è incessantemente dialettizzata. Essa si accompagna a un'eccezionale estensione di competenze linguistiche, che includono il russo, l'arabo e il cinese, e a una straordinaria vastità di letture, che spaziano dalla Bibbia al Corano, da Freud a Simone Weil, da Tolstoj a Pico della Mirandola, dalle Upanisad al Laozi, e di cui egli offre un significativo specimen (cfr. Bori 2005). Sottesa a tale sorprendente varietà non vi è un'eterogeneità di interessi, bensì un saldo e coerente nucleo di convinzioni fondamentali inerenti a una peculiare etica della lettura, concepita come scrupolosa indagine testuale e insieme come ricerca ermeneutica fertilmente aperta a infinite interpretazioni («la scrittura cresce con chi legge»). Tale fecondo esercizio spirituale si traduce, oltre che in razionali acquisizioni sul piano del metodo storico-critico, in pratiche di vita, in modalità di impegno politico-culturale (ne è un esempio la sua cospicua attività in pro di Amnesty International, del cui gruppo di Bologna è stato uno dei fondatori e degli animatori, e le cui tematiche egli ha contribuito a introdurre in ambito universitario, promuovendo fra l'altro un master sui diritti umani) e in continua costruzione di spazi di confronto e di dialogo con interlocutori vari e diversi: fra essi si annoverano, per citarne alcuni, A. Freud, C. Ginzburg, G. Gaeta, M. Pesce, L. Ginzburg, G. Sofri, D. Buzzetti, E. Peyretti, G. Bonola, A. Melloni, M. Haddad, S. Marchignoli, P. Bettolo, e vi sono inoltre i detenuti della casa circondariale della Dozza di Bologna per i quali egli ha tenuto corsi di filosofia morale e con i quali ha costituito un gruppo di lettura, Una Via, su testi delle più varie tradizioni. Come dichiara nella sua ultima intervista, egli è «il punto di

partenza di infinite relazioni», e tale costitutiva relazionalità rappresenta una caratteristica peculiare della sua esperienza, nella quale l'attività intellettuale si salda alla presenza testimoniale nella realtà contemporanea. La storia dell'esegesi costituisce inizialmente il fulcro dei suoi interessi. Al modello della chiesa primitiva nell'antichità cristiana egli dedica un'approfondita monografia nel 1974; l'antigiudaismo nel cristianesimo antico è argomento, in quel medesimo anno, di un suo seminario a Gerusalemme, e più tardi di un suo volume (cfr. Bori 1983). Muovendo da tali indagini incentrate sull'esigenza di un confronto ineludibile con un passato «da conoscere pienamente, da accettare e da criticare» (1983, 7-8) viene a configurarsi nella sua riflessione l'attenzione, che lo accompagnerà per tutta la vita, per i temi della tolleranza e della possibilità di convivenza di culture diverse, come mostra già il convegno all'Università di Bologna da lui promosso e patrocinato da Amnesty International, sezione italiana, nel 1985. Allo sviluppo di questa prospettiva contribuiscono le sue indagini sulla cultura russa, e segnatamente sull'«altro Tolstoj» (1995), ossia sugli aspetti meno noti dell'elaborazione del grande romanziere, che Bori mette in luce tramite un esame sistematico delle parti meno frequentate dell'opera omnia tolstoiana, da cui evince l'idea di una sapienza comune condivisa da popoli diversi, e di cui esplora fra l'altro l'influenza su Gandhi (Bori-Sofri 1985). Tale concezione di «universalismo come pluralità delle vie» (1998) si avvale del significativo riferimento al pensiero di S. Weil («Ogni religione è l'unica vera», 1994) e viene definito e articolato in *Per un consenso etico tra culture* (1991), suffragandosi inoltre con il ricorso alle fonti antiche di varie tradizioni, occidentali e orientali, proposte nell'antologia *Per un percorso etico fra culture* (con S. Marchignoli, 1996). In quest'ottica, il discorso sui diritti umani, di cui Bori ripercorre attentamente l'elaborazione tramite i documenti del dibattito che precorse la Dichiarazione del 1948, riceve una fondazione interculturale, in quanto non viene dedotto da nozioni astratte, corrispondenti a un concetto eurocentrico e logocentrico di ragione, bensì viene ricondotto a un'idea di natura umana configurata come propensione tendenzialmente universale alla sollecitudine nei confronti dei bisogni e della sofferenza altrui, significativamente attestata, fra l'altro, anche da fonti classiche cinesi. Al contempo, egli pone in rilievo la componente antiautoritaria e le istanze di difesa intransigente del singolo rispetto a ogni possibile prevaricazione derivanti specificamente da matrici e vicende occidentali, in cui risalta lo speciale apporto della cultura di gruppi minoritari e anticonformisti quali la Società degli Amici. All'orizzonte di un universalismo pluralistico si riconduce anche la ricerca sulla *Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola, in cui Bori riconosce un documento degno di grande attenzione, facendolo oggetto di

un'approfondita indagine teoretica, storica e filologica, e promuovendone inoltre nel 2010 la traduzione in arabo e in cinese. La sua crescente attenzione per l'universo culturale cinese, che si affianca a quello, lungamente coltivato, per il mondo arabo, connota significativamente l'ultima fase della sua vita. Il suo costante riferimento a una dimensione sapienziale si esplicita pure nell'ambito della sua intensa riflessione – che si snoda per un cinquantennio, dal saggio sul Mosè di Freud di cui indaga in modo approfondito i manoscritti (1976) al confronto con le tesi di J. Assmann negli anni Duemila – sulla complessa natura dei monoteismi, ascrivibile al duplice dinamismo di sapienza e profezia. In questa sintesi inevitabilmente lacunosa e parziale del multiforme percorso di Bori, le cui molteplici sollecitazioni appaiono oggi più che mai fertili e attuali a fronte delle Grandi Narrazioni proprie dell'essenzialismo culturale predominante, si segnala la sua pratica esemplare di un modo commentariale del pensiero ancorato all'esegesi dei testi, che appare un'originale riproposizione moderna, alimentata di rigore storico e filologico, di modalità di riflessione care ad antiche tradizioni sapienziali, d'occidente e d'oriente, che suffragano la sua fede nella «luce che illumina ogni uomo» e la sua concezione della lettura come nutrimento spirituale da condividere e capace di trasformare l'esistenza. Egli perviene così a configurare un caratteristico atteggiamento che rifugge dai dogmatismi e dalle astrazioni, e che dialettizza e coniuga istanze di razionalità e di religiosità, di laicità e di spiritualità: «Dalla psicoanalisi ho imparato molto, ma è difficile dire cosa. Forse a riconoscere le basi corporee e istintuali del pensiero, diffidando del pensiero astratto che nasconde il più rozzo non-pensiero, dell'egocentrismo che si traveste da amore universale, dell'umiltà dietro la quale si cela la superbia» (Bori 2005, p. 111). E per rappresentare in qualche misura la cifra movenza peculiare della sua riflessione, si può ad esempio evocare questo passo, che compare in *Incipit* e che viene significativamente riproposto nel libro che, come si è accennato, si può considerare una sorta di suo testamento spirituale (Bori 2012, p. 105): «La lettura del *Daodejing* mi sottraeva al moralismo della tradizione a cui, nonostante tutto, appartenevo. (...) L'invito a ritornare bambino, ad accettare di stare indietro e in basso, a non agire, suonava gradito: in una formulazione sapienziale e naturale riscoprivo cose che avevo appreso in termini religiosi e autoritari, di ascesi e mortificazione».

BIBLIOGRAFIA

I. Heindorf, *The Bibliography of Pier Cesare Bori*, in A. Melloni, E. Saccenti (eds.), *In the Image of God*, LIT, Berlin, 2010, pp. 25-36.

Per una bibliografia comprensiva anche del periodo successivo al 2009:

P.C. Bori, *CV 1937-2012*, Bologna 2012, pp. 155-165.

Scritti principali

Monografie

Il modello della comunità primitiva nella coscienza teologica della chiesa antica, Bologna 1972.

Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento, Brescia 1974.

Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini nella storia della chiesa antica, Brescia 1974.

La Chiesa primitiva, Brescia 1977.

Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione, con P. Bettolo, Brescia 1978.

Il vitello d'oro. Le radici della controversia antiggiudaica, Torino 1983 (ed. inglese *The Golden Calf and the Origins of the anti-Jewish Controversy*, Atlanta (Georgia) 1990).

Tolstoj, verso l'Oriente, in *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, con G. Sofri, Bologna 1985, pp. 17-164.

L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni, Bologna 1987 (ed. francese *L'interprétation infinie*, Paris 1991).

L'estasi del profeta e altri saggi tra ebraismo e cristianesimo sino al Mosè di Freud, Bologna 1989.

La Madonna di S. Sisto di Raffaello. Saggi sulla cultura russa, Bologna 1990

Per un consenso etico tra culture, Genova 1991 (2 ed. ampliata 1995).

L'altro Tolstoj, Bologna 1995.

Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola, Milano 2000.

Universalismo come pluralità delle vie, Genova-Milano 2004.

Incipit. Cinquant'anni cinquanta libri 1953-2003, Milano-Genova 2005.

Lampada a se stessi. Letture fra università e carcere, a cura di L. Ginzburg, Milano 2008.

CV 1937-2012, Bologna 2012.

Articoli

- Attualità di S. Ireneo*, in «*Studium*», 8-9, 1966, pp.1-12.
Comunità e autorità nel Nuovo Testamento, inedito, 1968.
La cristologia hegeliana in un nuovo libro di H. Küng, in «*Protestantesimo*», 26, 1971, pp. 21-36.
Il Mosè di Freud: per una prima valutazione storico-critica, in «*Materiali per la psicoanalisi*», 6, 1976, pp. 21-37.
Attualità di un detto antico? «La Sacra Scrittura cresce con chi legge», in «*Intersezioni*», 6, 1986, pp. 15-49.
Dieci tesi su tolleranza, diritti umani e pace, in «*Segno*», 13, 1987, pp. 7-13.
Ritorno a Tolstoj. Di nonviolenza e di altro in alcuni suoi inediti e ristampe, in «*Linea d'ombra*», 35, 1989 p. 20.
Ogni religione è l'unica vera. L'universalismo religioso di Simone Weil, in «*Filosofia e teologia*», 8, 1994, pp. 393-403.
“Sacred Scriptures, or the Bibles of the Nations” in Walden of H. D. Thoreau, in J. Neusner, E.S. Frerichs, N.M. Sarna (eds.), *From Ancient Israel to Modern Judaism. Intellect in Quest of Understanding*, Atlanta 1989, pp. IV, 105-114 (ed. it. ampliata *Le “Sacre Scritture” o “Bibbie dell’umanità” in Walden di H.D. Thoreau*, in «*Il piccolo Hans*», 1994, 83-84, pp. 257-272)
Universalismo come pluralità delle vie, in «*Filosofia politica*», 12, 1998, 3, pp. 455-468 (ed. inglese in Y. Shibata (ed.), *Culture, Religion and the Problem of Universalism*, Tokyo 1999, pp. 19-30; trad. tedesca in «*Polylog*», 20, 2008, pp. 7-18).
“La luce che illumina ogni uomo”, con E. Peyretti, in «*Servitium*», 143, 2001, 3 pp. 223-233.
“Essere gharīb in questo mondo”, in «*Inchiesta*», 34 144-145 2004, pp. 169-172.
Ad imaginem Dei. Proposals, Conjectures, in A. Melloni, E. Saccenti (eds.), *In the Image of God*, LIT, Berlin 2010, pp. 39-44.
“Star basso”: l'antropologia religiosa di Alessandro Manzoni, in A. Melloni (a cura di), *Cristiani d'Italia*, Roma 2011, vol. I, pp. 169-181.
The Historical and Biographical Background of the Oration, in Pico della Mirandola, *The Oration of the Dignity of Man. A new Translation and Commentary*, a cura di F. Borghesi, M. Papio, M. Riva, Cambridge 2012, pp. 10-36.

Convegni internazionali

- Réformes. Comprendre et comparer les religions* (con A. Melloni e M. Haddad), Amman 2007, (atti: Berlin 2007).

In the Image of God, Bologna/Rossena 2009 (atti: A. Melloni, R. Saccenti eds., Berlin 2010).

Traduzioni e/o curatele

G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, Genova 1987.

L. Tolstoj, *La mia fede*, 1988.

La società degli amici. Il pensiero dei quaccheri (a cura di, con M. Lollini, Milano 1993).

Per un percorso etico fra culture, con S. Marchignoli, Roma 1996.

Scritti sull'autore

Borghesi F., «*Al posto della morte c'era la luce*»: l'etica della lettura di Pier Cesare Bori, in A. Melloni, E. Saccenti (eds.), *In the Image of God*, LIT, Berlin, 2010, pp. 9-24.

Buzzetti D., *Pier Cesare Bori*, in A. Melloni, E. Saccenti (eds.), *In the Image of God*, LIT, Berlin, 2010, pp. 5-8.

Crisma A., *Il silenzio e le parole: in memoria di Pier Cesare Bori*, «Inchiesta», anno 42, n. 178, ottobre/dicembre 2012, pp. 40/44 (www.inchiestaonline.it)

Crisma A., *Ricordando Bori: diritti umani e consenso etico fra culture*, «Moralia», in «Il Regno», 10 novembre 2021 (<https://www.ilregno.it/moralia/blog/ricordando-bori-diritti-umani-e-cons...>)

Sitografia

www.inchiestaonline.it alla sezione “Pier Cesare Bori e la rivista Inchiesta”
<https://www.gabriellacaramore.it/radio-2-3/uomini-e-profeti-archivio/>
<https://podcasts.apple.com/pl/podcast/filosofia-comparata-i-pier-cesare-...>
<https://www.youtube.com/watch?v=z-VlfmQzrjU>

OMAR BRINO

ANGELO BRELICH
Budapest 1913 – Roma 1977

Sommario

Nato da madre ungherese e padre fiumano di lingua italiana, Angelo Brelich svolse l'infanzia e la prima giovinezza a Budapest, dove fu allievo di K. Kerényi. Trasferitosi in Italia, divenne assistente di R. Pettazzoni, a cui successe nella cattedra romana di Storia delle religioni. Sviluppò nel tempo una propria specifica metodologia storico-religiosa che tempera, con il distanziamento storico del comparativismo di Pettazzoni, l'immersione dall'interno in una cultura religiosa determinata, che aveva appreso dallo studio sui miti di Kerényi. I suoi studi hanno spaziato da lavori specifici sulle religioni romana e greca fino a riflessioni più generali che sottolineano il ruolo storico delle religioni nella gestione dell'incertezza umana. La sua opera storico-religiosa è riconosciuta a livello internazionale e ha fornito strumenti critici per l'analisi delle tradizioni religiose in prospettiva comparativa.

Parole chiave: Angelo Brelich, storia delle religioni, metodologia comparativa, storicismo, religioni greca e romana

Abstract

Born to a Hungarian mother and an Italian-speaking father from Fiume, Brelich spent his childhood and early youth in Budapest, where he was a student of K. Kerényi. After moving to Italy, he became an assistant to R. Pettazzoni, succeeding him in the Roman university chair of History of Religions. Over time, he developed his own specific historical-religious methodology that combines the historical distancing of Pettazzoni's comparativism with an internal immersion in a specific religious culture, which he had learned from Kerényi's studies on myths. His studies ranged from specific works on Roman and Greek religions to more general reflections that emphasize the historical role of religions in managing

human uncertainty. His historical-religious work is recognized internationally and has provided critical tools for the analysis of religious traditions from a comparative perspective.

Keywords: Angelo Brelich, history of religions, comparative methodology, historicism, Greek and Roman religions

Vita e opere

Nato da madre ungherese e padre fiumano di lingua italiana, Brelich svolse l'infanzia e la prima giovinezza a Budapest, dove all'università ebbe per docenti, tra gli altri, lo storico dell'antichità A. Alföldi e lo studioso di mitologia K. Kerényi. La sua tesi di laurea sulle iscrizioni funerarie romane venne pubblicata in italiano e ottenne visibilità anche al di qua delle Alpi, dove Brelich si trasferì, dopo vari periodi più o meno lunghi, in modo stabile alla fine degli anni Trenta, insieme al fratello, lo scrittore Mario. A Roma divenne assistente di R. Pettazzoni e assiduo collaboratore degli «Studi e materiali di storia delle religioni» da quest'ultimo fondati e diretti. Dopo gli anni di guerra, che svolse richiamato nell'esercito italiano e che comportarono la deportazione in Germania, Brelich tornò a Roma e proseguì la collaborazione con Pettazzoni, per quanto metodologicamente fosse ancora alla ricerca di una propria strada scientifica specifica, che cercasse di temperare, con il distanziamento storico del comparativismo di Pettazzoni, l'immersione dall'interno in una cultura religiosa determinata, che aveva appreso dallo studio sui miti di Kerényi. I libri degli anni Quaranta, pubblicati in tedesco in Svizzera e dedicati alla religione romana – *La divinità tutelare segreta di Roma* e *Vesta*, entrambi del 1949 –, sono comunque ancora soprattutto vicini a Kerényi, in quanto indagano dall'interno una cultura religiosa antica, quella romana appunto, piuttosto che muoversi, come Pettazzoni, in ampie prospettive comparatistiche. Si tratta di lavori che ottennero lusinghieri riconoscimenti, anche se Brelich retrospettivamente li avrebbe giudicati lontani dai propri risultati più maturi. Il successivo definitivo chiarimento delle proprie differenze metodologiche con Kerényi portò al doloroso distacco anche personale con l'antico maestro. Nel frattempo, Pettazzoni era andato fuori ruolo, ma rimaneva nella commissione degli esami di storia delle religioni che Brelich teneva provvisoriamente per incarico. Se prima lo aveva giudicato troppo “irrazionalista”, le dispense delle lezioni e gli altri lavori di Brelich dei pieni anni Cinquanta (tra cui, *Tre variazioni romane sul tema delle origini* del '55 e *Gli eroi greci* del '58) portarono Pettazzoni a vedere proprio in lui il più degno successore alla propria cattedra romana. Nel 1958 Brelich divenne così ordinario di storia delle religioni a Roma, mentre nello stesso concorso

ottennero l'abilitazione anche E. De Martino, che fu chiamato a Cagliari, e U. Bianchi, chiamato a Messina. Brelich ereditò da Pettazzoni, che morì poco dopo, anche la direzione degli "Studi" e la presidenza della sezione italiana della Associazione internazionale di storia delle religioni (IAHR). Gli anni Sessanta furono per Brelich densi di lavoro sia nell'ambito dell'insegnamento, sia nell'ambito delle pubblicazioni. Una lunga, intensa ricerca sul tema delle iniziazioni portò all'ampio *Paides e parthenoi* del 1969; dalle dispense universitarie di vari corsi nacque l'*Introduzione alla storia delle religioni* del '66; per la Pléiade di Parigi scrisse i *Prolegomènes à une Histoire des religions*, usciti con ritardo nel 1970; dopo varie traversie editoriali, una densa presentazione de *I Greci e gli dei* fu pubblicata in olandese nel 1975 (in italiano, postuma, nel 1985). Colleghi più giovani che avevano già cominciato a studiare con Pettazzoni e avevano proseguito con lui, come V. Lanternari e D. Sabbatucci, e studenti che si formarono direttamente da lui (tra essi la giovanissima ma molto promettente G. Garosi, poi tragicamente scomparsa nell'attentato dell'Italicus), ne sviluppavano i metodi di lavoro, ma Brelich si sentiva sempre più a disagio in un mondo accademico di cui faticava a seguire le convenzioni di convenienza (abbandonò anche, dopo meno di un decennio, la presidenza della sezione italiana dell'IAHR). Brelich vide così nel Sessantotto un salutare momento di ridiscussione del mondo accademico tradizionale, ma, retrospettivamente, riscontrò nei movimenti giovanili dell'epoca giuste critiche non supportate da lucide prospettive costruttive (cfr. Brelich 1979, p. 99). Gli ultimi anni furono poi funestati da varie malattie e lutti (tra cui quello citato di Garosi), fino al tumore che lo portò alla morte. Prima di morire, ebbe però occasione di scrivere la propria non convenzionale autobiografia intellettuale, *Scienza e vita*, di cui Lanternari curò l'edizione postuma, all'interno del volume *Storia delle religioni: perché?*, che raccoglie alcuni dei suoi principali lavori metodologici. Gli amici e allievi proseguirono in più direzioni i suoi indirizzi storici e metodologici e negli ultimi decenni le sue opere, comprese le dispense universitarie, stanno venendo pubblicate in una nuova edizione collettanea in più volumi.

Il pensiero sulla religione

Le opere sulla divinità tutelare segreta di Roma e su Vesta, in realtà due parti di un unico progetto di ricerca, mostrano un giovane Brelich attento in primo luogo alla lezione di Kerényi, volta a studiare le testimonianze antiche il più possibile con uno sguardo interno alle tradizioni antiche stesse. Questo è quanto Brelich non ha mai cessato di ammirare in tale lezione. Più perplesso egli si mostra già precocemente, invece, con la teoria più generale del mito e del divino che Kerényi intrecciava strettamente allo

studio più propriamente storico del mondo antico. Già nel 1940 in una recensione pur molto elogiativa a *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, non a caso, Brelich apprezzava altamente in tale libro di Kerényi «l'interpretazione di scrittori e poeti che rivelano al lettore un mondo sconosciuto nella sua profondità e lo convincono» «di questa nuova esegesi dell'antichità classica», «forse più», aggiungeva però, «che non le parti più propriamente teoriche» (ora in Brelich/Kerényi 2011, p. 351). Da un punto di vista teorico-metodologico, del resto, fino alla fine degli anni Quaranta, Brelich era ancora alla ricerca di una propria strada scientifica, come ricorda nell'autobiografia intellettuale e come è testimoniato anche da un ampio scritto preparato per la collana “viola” di Einaudi e poi non più pubblicato per la tragica morte del primo direttore della collana, C. Pavese, nel 1950 (uscirà solo postumo nel 1985). Questo scritto, dal titolo *Il cammino dell'uomo*, mostra infatti un Brelich che da un lato parte dall'intenso avvertimento di una grave crisi nella cultura moderna e contemporanea e dall'altro cerca, ma fatica a indicare precisamente, vie di uscita razionali a tale crisi. Anche se questo testo venne mal interpretato come un prodotto dell’“irrazionalismo” e del *Kulturpessimismus* dai nuovi direttori della collana viola (e perciò non pubblicato), si può in realtà vedere affiorare in esso già quell'indirizzo tutt'altro che irrazionalistico che Brelich svilupperà successivamente con sempre maggiore fiducia nei propri mezzi: per esempio quando conclude indicando in una «forma di mente storica» (Brelich 1985, p. 229), che osservi con distacco la crisi contemporanea, una strada per una possibile «civiltà futura», laddove, fra l'altro – egli aveva detto nel corso del testo – la crisi “moderna” delle religioni non è altro che la prosecuzione di una serie pressoché ininterrotta di altre “crisi” precedenti, all'interno delle quali le stesse diverse religioni erano sorte e si erano sviluppate («Per la sua autonomia imperfetta in un mondo da cui non può liberarsi ma in cui neanche può più fondersi (...) l'uomo è in una permanente situazione inevasa (...): è un essere in crisi», Brelich 1985, p. 63). La riflessione metodologica sulla storia delle religioni di Brelich si maturerà nel corso degli anni Cinquanta proprio nel segno del più rigoroso distanziamento della scientificità storica razionale rispetto al proprio oggetto di studio, le religioni, in sé stesse invece, egli sottolinea, più irrazionali che razionali. All'interno di questo percorso, Brelich giungerà a vedere nel metodo storico comparativo di Pettazzoni proprio uno strumento di distanziamento razionale rispetto agli oggetti religiosi, mentre, parallelamente, accuserà Kerényi di mantenere un rapporto irrisolto tra la razionalità storica del proprio metodo scientifico, da un lato, e un coinvolgimento non scientifico verso l'oggetto irrazionale del proprio studio, dall'altro (cfr. Brelich 1956, p. 7: «Oggetti di studio da parte del pensiero razionale, arte e religione condividono il carattere irrazionale che

le contraddistingue e che, se non deve contaminare la severità logica degli studi, d'altra parte deve costringere questi a rendersi conto della sua natura specifica»). Se Brelich intendeva mantenere il dissidio solo sul piano scientifico, e non certo su quello umano, Kerényi vide invece nelle critiche di uno dei suoi allievi prediletti un tradimento fatto più per motivazioni politiche che scientifiche, data la diffusa presenza del materialismo storico nella cultura politica italiana dell'epoca. Brelich continuò però a suo modo a seguire quella che gli sembrava la parte migliore dell'insegnamento di Kerényi, ossia lo studio dei "mondi sconosciuti" antico greco e latino, fatto dall'interno delle loro culture: ciò è però eseguito da Brelich – ecco la differenza che egli sottolinea con il suo primo maestro – non per cercare in tali mondi una eterna o "assoluta" esemplarità, bensì per sottolinearne la storicità determinata, negli aspetti o simili o differenti tanto tra loro che rispetto ad altre forme religiose precedenti, coeve o successive (cfr. Brelich 1955, Brelich 1958, Brelich 1961, Brelich 1969, Brelich 1975). L'analisi degli specifici fenomeni storici, nel contesto di una comparazione rigorosamente razionale, si trova anche nell'*Introduzione alla storia delle religioni* ed è al centro della metodologia esposta nei *Prolegomenes*. Brelich sottolinea che ogni definizione generale di "religione" comporta il rischio di proiezioni dalla propria cultura sulle altre, laddove non solo tale termine non si ritrova in molte lingue attuali non occidentali o nelle lingue antiche (egli sottolinea, per es., il differente uso di *religio* da parte degli antichi Romani rispetto a quanto si intende per "religione" nelle odierne lingue occidentali), ma anche il contenuto semantico di esso all'interno delle moderne lingue occidentali è cambiato non poco a seconda dei periodi (ogni aspetto di una cultura è connesso con tutti gli altri e ogni definizione concettuale vale in modo compiuto solo all'interno di ogni cultura specifica in un determinato tempo, laddove tale cultura è fra l'altro sempre in cambiamento e in rimescolamento con altre). In generale, però, si può fare storia delle religioni, secondo Brelich, perché vi sono delle somiglianze più o meno ampie tra molti fenomeni storici che, nelle epoche e nei luoghi più svariati, riguardano gli sforzi di gruppi sociali di controllare in qualche modo umanamente, attraverso «credenze, azioni, istituzioni, comportamenti ecc.», «quanto, nella loro concreta esperienza del reale, sembra sfuggire ad ogni altro mezzo di controllo da parte degli uomini» (*Prolegomenes*, ed. it. Brelich 1976, p. 31). Proprio evidenziare le somiglianze e le particolarità specifiche di questi fenomeni sociali nelle diverse culture, ciascuna con caratteristiche innovative proprie, è, per Brelich, il compito della scienza storica delle religioni.

BIBLIOGRAFIA

P. Xella, *Bibliografia degli Scritti di Angelo Brelich*, in A.B., *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, a cura di P. Xella, Napoli, 2002, pp. 165-172

Scritti principali

Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano, Dissertationes Pannonicae, 1/7, Budapest, 1937.

A triumphator, Pecs, 1937.

Die Geheime Schutzgottheit von Rom, Zürich, 1949

Vesta, Zürich 1949.

Tre variazioni romane sul tema delle origini, Roma 1953; II ed., Roma 1976; nuova ed. a cura di A. Alessandri; prefazione di E. Montanari, Roma, 2010.

Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla Ss. Trinità sul Monte Autore, in «Studi e materiali di Storia delle religioni», 24-25, 1953-54, pp. 36-59.

Appunti su una metodologia (K. Kerényi, *Umgang mit Göttlichem*, Göttingen, 1955), in «Studi e materiali di storia delle religioni», 27, 1956, pp. 1-30

Gli eroi greci. Un problema storico-religioso, Roma, 1958; nuova ed. Milano, 2010.

Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica, Bonn, 1961.

Introduzione alla storia delle religioni, Roma 1966; II ed. 1978.

Paides e parthenoi, vol. 1 (unico uscito), Roma 1969 (nuova ed. a cura di A. Alessandri e C. Cremonesi; prefazione di P. Scarpi, Roma, 2013)

Prolegomènes à une Histoire des religions, in H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions*, I (Encyclopédie de la Pléiade), Paris 1970, 3-59 (ed. it.

Prolegomeni a una Storia delle religioni, in H.-Ch. Puech [ed.], *Storia delle religioni*, Roma-Bari 1976, vol. I, pp. 1-55).

Problemi di mitologia I: un corso universitario, in «Religioni e Civiltà», 1, 1972, pp. 331-528; nuova ed. con il titolo *Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, a cura di M.G. Lancellotti, Bari, 2003.

Grieken en goden, Bussum 1975; ed. it. *I Greci e gli dei*, a cura di V. Lanternari e M. Massenzio, Napoli 1985.

Pubblicazioni e raccolte postume di scritti e lettere

Storia delle religioni: perché?, a cura di V. Lanternari, Napoli 1979.

- Il cammino dell'umanità*, a cura di D. Sabbatucci, Roma 1985.
- Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, a cura di P. Xella, Napoli, 2002.
- Presupposti del sacrificio umano*, prefazione di M. Massenzio, Roma, 2006 [dalle dispense universitarie].
- Tabù, miti e società. Economia e religione nell'analisi delle culture*, a cura di C. Nieri, Bari, 2007 [dalle dispense universitarie].
- Il politeismo*, a cura di M. Massenzio e A. Alessandri; prefazione di M. Augé, Roma, 2007 [dalle dispense universitarie].
- Le iniziazioni*, a cura di A. Alessandri; prefazione di D. Fabre, Roma, 2008 [dalle dispense universitarie].
- Teatri di guerre agoni culti nella Grecia antica*, a cura di E. Dettori, prefazione di M.G. Bonanno, Roma, 2009.
- con K. Kerényi, *Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935-1959*, a cura di A. Alessandri, Roma 2011.
- Introduzione allo studio dei calendari festivi*, prefazione e cura di I.E. Buttitta, Roma, 2015 [dalle dispense universitarie].

Scritti sull'autore

- Augé M., *Prefazione*, in A.B., *Il politeismo*, a cura di M. Massenzio e A. Alessandri; prefazione di M. Augé, Roma, 2007, pp. 7-9.
- Bonanno M.G., *Prefazione*, in A.B., *Teatri di guerre agoni culti nella Grecia antica*, a cura di E. Dettori, prefazione di M.G. Bonanno, Roma, 2009, pp. 7-36.
- Buttitta I., *Prefazione*, in A.B., *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, prefazione e cura di I.E. Buttitta, Roma, 2015, pp. 7-31.
- Fabre D., *Prefazione*, in A.B., *Le iniziazioni*, a cura di A. Alessandri; prefazione di D. Fabre, Roma, 2008, pp. 7-38.
- Ferri G., *Perché leggere ancora «Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica» di Angelo Brelich?*, in «Anabases», 25 | 2017, pp. 179-190.
- Francescon E., *Raffaele Pettazzoni e Angelo Brelich. La storia delle religioni tra lo storicismo e il comparativismo*, Firenze, 2005.
- Lancellotti M.G. e Xella P. (a cura di), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*, Atti del Convegno di Roma, C.N.R., 3-4 dicembre 2002, Verona 2005.
- Lancellotti M.G., *Introduzione*, in A.B., *Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Bari, 2003, pp. 7-24.
- Lanternari V., *Introduzione*, in A.B., *Storia delle religioni: perché?*, Napoli 1979, pp. 11-18.

Lanternari V., Massenzio M., Sabbatucci D. (a cura di), *Scritti in memoria di Angelo Brelich promossi dall'Istituto di Studi storico-religiosi dell'Università degli studi di Roma*, Bari, 1982.

Massenzio M., *Prefazione* a A. Brelich, *I Greci e gli dei*, Napoli 1985, pp. 9-11.

Massenzio M., *Il rapporto economia-religione nel pensiero di Angelo Brelich*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 54, 1988, pp. 277-288.

Massenzio M., 2006, *Prefazione*, in A.B., *Presupposti del sacrificio umano*, prefazione di M. Massenzio, Roma, 2006, pp. 7-16.

Montanari E., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, 2001

Montanari E., *Prefazione*, in A.B., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, nuova ed. a cura di A. Alessandri; prefazione di E. Montanari, Roma, 2010, pp. 7-25.

Nieri C., *Introduzione*, in A.B., *Tabù, miti e società. Economia e religione nell'analisi delle culture*, Bari, 2007, pp. 7-28.

Piccaluga G. (a cura di), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma, Roma, 1980.

Sabbatucci D., *Introduzione editoriale*, in A.B., *Il cammino dell'umanità*, Roma, 1985, pp. IX-X.

Sabbatucci D., *Angelo Brelich*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 34 Roma, 1988, sub voce.

Santi C., *Un discorso sul metodo storico-religioso: lo scritto Ad philologos di Angelo Brelich*, in «Storiografia», 8, 2004, pp. 185-198.

Santemma A., *L'“economico” nella prospettiva storico-religiosa di Angelo Brelich*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», 56, 1990, pp. 279-291.

Scarpi P., *Introduzione*, in A.B., *Paides e parthenoi*, a cura di A. Alessandri e C. Cremonesi, Roma, 2016, pp. 7-16.

Szilágyi J.G., *Percorsi divergenti*, in K. Kerényi - A. Brelich, *Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935-1959*, a cura di A. Alessandri, Roma 2011, pp. 67-80.

Xella P., *Prefazione e Introduzione*, in A.B., *Mitologia, politeismo, magia e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, Napoli, 2002, pp. 1-16.

Taviani P., *Ridere un mondo. Temi storico-religiosi in Pettazzoni, Brelich, de Martino*, Roma, 2012.

FABRIZIO CHIAPPETTI

ERNESTO BUONAIUTI
Roma 1881 – Roma 1946

Sommario

Ernesto Buonaiuti è stato una figura centrale del modernismo italiano, esponente di una teologia storica innovativa che cercava di conciliare fede cristiana e modernità. Il suo lavoro ha evidenziato il carattere pluralistico della Chiesa primitiva, opponendosi a una visione monolitica del cristianesimo delle origini. Valorizzò l'esperienza religiosa coscienziale e associata, contrapponendola alle rigidità dogmatiche che vedeva nel neotomismo, nell'idealismo di B. Croce e G. Gentile, nella teologia dialettica protestante. Scomunicato "vitandi" nel 1926, fu uno dei dodici docenti italiani a rifiutare il giuramento al regime fascista. Nei suoi studi su San Paolo, lo gnosticismo e Gioacchino da Fiore, ha elaborato un modello di cristianesimo come attesa escatologica del Regno di Dio, distante da ogni forma di istituzionalismo oppressivo. La sua partecipazione ai colloqui di Eranos e al World Congress of Faiths dimostra il suo impegno per una fede aperta e dialogica.

Parole chiave: Ernesto Buonaiuti, modernismo, storia del cristianesimo, teologia storica, escatologia

Abstract

Ernesto Buonaiuti was a central figure of Italian modernism, a proponent of an innovative historical theology that sought to reconcile Christian faith and modernity. His work highlighted the pluralistic nature of the early Church, opposing a monolithic view of early Christianity. He valued religious consciousness and communal religious experience, contrasting them with the dogmatic rigidities he saw in neo-Thomism, in the idealism of B. Croce and G. Gentile, and in Protestant dialectical

theology. Excommunicated ‘*vitandi*’ in 1926, he was one of twelve Italian professors to refuse the oath to the fascist regime. In his studies on St. Paul, Gnosticism, and Joachim of Fiore, he developed a model of Christianity as an eschatological expectation of the Kingdom of God, distant from any form of oppressive institutionalism. His participation in the Eranos conferences and the World Congress of Faiths demonstrates his commitment to an open and dialogical faith.

Keywords: Ernesto Buonaiuti, catholic modernism, history of Christianity, historical theology, eschatology

Vita e opere

Di famiglia modesta, Buonaiuti si distinse presto per la sua intelligenza che gli permise di avere un’educazione di prim’ordine nei collegi religiosi di Roma. Ordinato sacerdote nel 1903, ottenne importanti incarichi d’insegnamento che però finirono per procurargli contrasti sempre più forti con la Curia romana. Le sue posizioni sul valore dei dogmi, sulla questione biblica e sulla storia della Chiesa primitiva portavano all’attenzione del pubblico italiano una mole considerevole di domande che attendevano risposte non più legate ai rigidi schemi dell’apologetica tradizionale. Uno dei terreni di ricerca più prolifici fu la diffusione del Cristianesimo nelle province dell’Impero romano, tanto che la prolusione al suo primo corso universitario, alla Sapienza di Roma, si intitolò *Il Cristianesimo dell’Africa romana* (pubblicata nel 1915). In essa Buonaiuti mette in luce le peculiarità della religione cristiana a seconda delle regioni in cui si diffonde, ribadendone il carattere intimamente plurale. È falsa, pertanto, l’immagine della Chiesa antica unita e compatta sotto la guida indiscussa del papa. Più aderente ai dati storici è l’immagine di una Chiesa regionale, all’interno della quale il ruolo della Chiesa romana emerge lentamente, per motivi più legati alla storia che alla teologia. Anche dal punto di vista metodologico le ricerche di Buonaiuti spingevano verso un radicale rinnovamento: non più argomentazioni basate sui precetti della filosofia scolastica o su acritici florilegi di sentenze dei padri della Chiesa, ma vaglio paziente del materiale documentario con l’ausilio di moderni strumenti d’indagine. La filologia e l’archeologia, ma anche la storia, la psicologia e l’antropologia gli apparivano come interlocutori affidabili per il Cristianesimo. Per Buonaiuti essere cristiani e sacerdoti significava trovare il modo di annunciare il Vangelo *oggi*, senza timore del progresso delle scienze umane, che anzi possono favorire l’emergere di una spiritualità semplice, fraterna e profondamente cristiana. Queste

innovazioni lo portarono ben presto in contrasto non solo con la Chiesa cattolica, ma incontrarono resistenza anche sul versante laico. Il suo destino venne così segnato da una duplice ancorché drammatica incomprensione. Quella delle gerarchie ecclesiastiche, evidente già negli anni precedenti e successivi all'enciclica *Pascendi* che condannava il modernismo (1907), giunse fino alla scomunica maggiore (1926). Mentre buona parte della cultura laica italiana, in cui prevaleva la tendenza neoidealistica di derivazione crociana e gentiliana, etichettò come ritardatario il tentativo di rinnovamento del cattolicesimo proposto da Buonaiuti. Durante il fascismo, fra l'altro, Buonaiuti dovette abbandonare la cattedra di storia del Cristianesimo: fu uno dei dodici docenti universitari che, in tutta Italia, si rifiutarono di prestare il giuramento al regime (1931). Negli anni Trenta i suoi interessi si diressero sugli scritti di Gioacchino da Fiore, il mistico da cui dipende la ripresa del pensiero escatologico medievale. Nelle parole, a lungo dimenticate, del monaco calabrese, Buonaiuti trovò nuove conferme alla sua visione del Cristianesimo come attesa del Regno di Dio, e non come istituzione che pretende di governare le coscienze. A Buonaiuti si devono pure la compilazione di un'ampia storia del Cristianesimo in tre volumi (1942-1943), l'avvio in Italia degli studi su San Paolo e sullo gnosticismo cristiano (su cui pubblicò già nel 1907 uno studio pionieristico, apprezzato anche all'estero), nonché ricerche su figure e dottrine di quella che egli definiva la «tradizione religiosa mediterranea». Sulla traccia di questa «mediterraneità» di tempi lunghi, Buonaiuti era convinto della necessità di continuare il discorso culturale avviato negli anni del Risorgimento, di sviluppare quei germi di spiritualità «italica» presenti nella riflessione di G. Mazzini e V. Gioberti. Nel *Pellegrino di Roma*, la sua opera autobiografica (1946), scrisse che «in fondo il modernismo non faceva altro che riprendere, in forme più dimesse e probabilmente più in armonia con le tradizioni della spiritualità italiana sempre sostanzialmente cattolica, il programma mazziniano», ma gli intellettuali italiani preferirono aprire le porte all'idealismo germanico e a una «pratica della vita associata prussianamente militaresca» (evidente qui la connessione che Buonaiuti vedeva tra il neohegelismo, soprattutto nella forma gentiliana, e il fascismo). All'indomani della fine del regime fascista, Buonaiuti, su pressione del Vaticano, fu l'unico docente a non poter riprendere l'insegnamento universitario, morendo poco dopo la pubblicazione della già citata autobiografia in cui si professava ancora cattolico nonostante le vessazioni subite, e al contempo lasciava intendere la possibilità di un cattolicesimo finalmente aperto e riconciliato con la modernità.

Il pensiero sulla religione

Durante la crisi modernista, il giovane Buonaiuti si confronta da vicino non solo con i rinnovatori della storiografia della Chiesa, come A. Loisy, ma anche con i filosofi della religione allora più dibattuti come M. Blondel (a cui dedicherà un profilo ancora nel 1926, cfr. Ferrari 2016) e W. James. In un articolo pubblicato sotto pseudonimo nel 1909, dedicato alla *Religione secondo il pragmatismo*, egli scrive che «la religiosità scaturisce in noi da un grande sogno di bene, che splende dinanzi al nostro sguardo, che avviva le nostre energie nascoste, che eccita in noi il sentimento di una speranza impaziente e quello di una fiducia incrollabile» (cfr. Chiappetti 2016). La coscienza, dunque, si caratterizza come lo spazio originario dell'esperienza religiosa, inviolabile anche dal metodo storico-critico; la comunità, d'altro canto, tende a configurarsi come perimetro e fine della religiosità, cioè come una realtà che non solo indica ma realizza in se stessa il senso dell'esistenza umana. Buonaiuti parlerà spesso di «mistica associata», riferendosi all'esperienza religiosa, anche quando amplierà il raggio della sua ricerca alle altre forme in cui essa si è manifestata storicamente nell'area mediterranea. Questa prospettiva, incentrata sull'esperienza religiosa coscienziale e associata, viene contrapposta a linee che Buonaiuti ritiene di dogmatismo razionalistico, sia esso declinato nelle forme di rigido neotomismo (rigidità dogmatica da cui invece valuta, in un profilo del 1924, esente Tommaso stesso), sia esso declinato nelle forme dell'idealismo immanentistico come in Hegel o in filosofi da lui influenzati quali G. Gentile e B. Croce (cfr. Malusa 2005). La polemica contro l'idealismo di matrice hegeliana e neohegeliana si allarga, inoltre, ad una critica radicale dell'intera cultura protestante-luterana, accusata di eccesso razionalistico, di individualismo e di antisemitismo più o meno latente. Tale prospettiva critica generale non preclude tuttavia anche delle differenze di valutazione. Già nel 1909, così, in uno scritto pubblicato sotto pseudonimo nella propria rivista «Nova et Vetera», egli scrive che «mentre Hegel gettava le basi del suo panlogismo, Schleiermacher gli contrastava il terreno con l'affermazione recisa dell'autonomia del fatto religioso e sulla sua eterogeneità in rapporto alla filosofia. Da un secolo, dei due punti di vista è quello di Schleiermacher che ha fatto maggiori progressi» (cfr. Vogel 2016). Sulla strada dell'autonomia dell'esperienza religiosa, intesa in senso non intellettualistico, va inquadrato l'interesse di Buonaiuti per prospettive come quelle di R. Otto, di cui traduce *Il sacro* nel 1926 (cfr. Rota 2012). Anche nei suoi intensi studi sul tema cristologico, Buonaiuti apprezza il lavoro di un autore protestante come A. Schweitzer e non mancano nemmeno confronti con figure come R. Bultmann, E.

Brunner, K. Barth. In generale, però, anche in autori protestanti apprezzati, come Otto o Schleiermacher, Buonaiuti vede un eccesso di individualismo, a cui ritiene di dover opporre il realismo esperienziale e comunitario proprio dell'area mediterranea. Negli anni in cui l'isolamento umano e intellettuale diventa più grave, per gli effetti combinati della scomunica maggiore e della perdita dell'insegnamento, importanti sono i contatti di Buonaiuti con filosofi religiosi aconfessionali come P. Martinetti (cfr. Tega 2016) e G. Rensi (a cui dedicherà un celebre profilo definendolo lo «scettico credente», cfr. Rolando 1993), o A. Tilgher, oltre che con un editore quale Formiggini non legato né alle gerarchie cattoliche, né alle case editrici che facevano riferimento a Croce e Gentile. Proprio per Formiggini scrive una serie di rapidi profili su temi e personaggi di rilievo per la storia della cultura religiosa europea. Parallelamente, in ambito internazionale, Buonaiuti partecipa a iniziative di ricerca religiosa non vincolata ad angusti confessionarismi, come i colloqui «Eranos» di Ascona e gli incontri di Pontigny (dialogando, tra gli altri, con figure quali C.G. Jung, K. Kéreny, M. Eliade, N. Berdjajev); nel 1937, inoltre, tiene a Oxford una conferenza su *Il bisogno mondiale della religiosità*, nell'ambito del *World Congress of Faiths*. In questa conferenza, più tardi riportata integralmente nella propria autobiografia, si dice, fra l'altro: «È poco più di un secolo che Schleiermacher poneva a base di ogni fede il senso della nostra assoluta dipendenza da un altro da noi, di cui avvertiamo la potente azione, prima anche di poter conoscere alcunché della Sua natura e del Suo volere. La filosofia religiosa più recente, mercé soprattutto una larghissima indagine comparativa del mondo multiforme della religiosità umana, ha potuto in tutte le sue più agili sfumature analizzare il funzionamento di questo nostro senso di irrimediabile dipendenza, di cui si impasta ogni fede. L'altro da noi, la cui assistenza ci è ininterrottamente indispensabile perché noi non precipitiamo istantaneamente nel nulla, è una realtà sacra che scuote fino alle più profonde radici il nostro essere col suo splendore affascinante e con la sua sovrappotenza tremenda. Questa realtà trascendente, la filosofia e la teologia sono troppo inclini a collocarla lontano, sui limiti di un orizzonte evanescente, che sembra privo di qualsiasi collegamento reale con le regioni più profonde della nostra vita senziante. La fede, una fede degna di questo nome, deve oggi più che mai sforzarsi di riempire l'abisso che la nostra presuntuosa metafisica e le nostre aride dogmatiche hanno scavato fra noi e il Padre che è nei Cieli» (Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, 1964, p. 387).

BIBLIOGRAFIA

La vastissima bibliografia di Buonaiuti è stata compilata da M. Ravà, *Bibliografia degli scritti di Ernesto Buonaiuti*, con prefazione di L. Salvatorelli, Firenze 1951; della stessa autrice sono le successive modifiche, confluite in M. Ravà, *Aggiunte alla bibliografia di Ernesto Buonaiuti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 6, 1970, pp. 235-239. Per i tipi di Aracne è uscita recentemente una ristampa dell'opera, a cura di P. Carile e F. Margiotta Broglio (2015).

Scritti principali

Lo gnosticismo: storia di antiche lotte religiose, Roma 1907; ried. con promessa di C. Bonvecchio, Milano-Udine 2012.

Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X Pascendi dominici gregis, Torino 1907.

Lettere di un prete modernista, Roma 1908, ried. a cura di M. Niccoli Roma 1948; ried. con il titolo: *Il modernismo italiano: le lettere di Buonaiuti e le obiezioni di Prezzolini*, a cura di D. Rolando, Genova 2000.

Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento, Roma 1910.

Il tramonto del millenarismo nella Chiesa d'oriente, Roma 1913.

Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana, Roma 1913.

Il cristianesimo medioevale, Città di Castello 1914.

Sant'Agostino, Roma 1917.

Storia del Cristianesimo, dispense universitarie, raccolte a cura di C. Diano, A. Gaddi, A. Pincherle, A. Donini et al, Roma 1917-1925.

San Girolamo, Roma 1919; 2a ed., ivi 1923.

Escursioni spirituali, Roma 1921.

Le esperienze fondamentali di Paolo, Roma 1921.

L'essenza del cristianesimo, Roma 1922; ried. con pref. di A. Schütz, Roma 2008.

Frammenti gnostici, Roma 1923.

Saggi sul cristianesimo primitivo, Città di Castello 1923.

Apologia del Cattolicesimo, Roma 1923; ried. Cernobbio (Co) 2017; ried. con pref. di F. Armetta, note di A. Panerini, Palermo 2021.

Tommaso d'Aquino, Roma 1924.

Alfredo Loisy, Roma 1925.

Gesù il Cristo, Roma 1926; ried. Roma 2019; ried. Cernobbio (Co) 2020.

Pascal, Milano 1926; ried. Roma 2019.

Blondel, Milano 1926.

San Paolo, Roma 1926.

- Lutero e la Riforma in Germania*, Bologna 1926; 2a ed. Roma 1945; ried. con pref. di A. Torno, Milano 2020.
- Apologia dello spiritualismo*, Roma 1926; ried. Cernobbio (Co) 2016.
- Giansenio*, Milano 1928; ried. con pref. di A.C. Jemolo, Torino 2019.
- Il cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928.
- L'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928.
- Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita, il messaggio*, Roma 1931; ried. con intr. di G. Santambrogio, Milano 2017.
- Il messaggio di Paolo*, Roma 1933; ried. Cosenza 1996.
- La Chiesa Romana*, Milano 1933; ried. a cura di L. Bedeschi, Milano 1972; ried. a cura di V. Bellavite, P. Urciuoli; pref. di G. Squizzato, San Pietro in Cariano (Vr) 2023.
- Il Vangelo e il mondo*, Modena 1934.
- Pietre miliari nella storia del cristianesimo*, Modena 1935.
- Dante come profeta*, Modena 1936.
- Amore e morte nei tragici greci*, Roma 1938; 2a ed. Firenze 1944; ried. con introd. di C. Carena, Milano 2019.
- Gesù disse*, Parma 1938; ried. Milano 1988.
- Storia del cristianesimo*, 3 voll. *Evo antico*, *Evo medio*, *Evo moderno*, Milano 1942-1943; ried. Milano 1947; ried. Milano 1960; ried. Milano 1979; ried. a cura di C. Marongiu Buonaiuti, introd. di G. Bruno Guerri, Roma 2002; ried. a cura di R. Cacitti, S. De Feo, G. Pelizzari, Roma 2018; ried. Milano 2019.
- Il modernismo cattolico*, Modena 1943.
- La fede dei nostri padri*, Modena 1944.
- I maestri della tradizione mediterranea*, Roma 1945.
- Giuseppe Rensi. Lo scettico credente*, Roma 1945.
- La Chiesa e il comunismo*, Milano-Firenze-Roma 1945.
- Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Roma 1945; ried. cura di M. Niccoli, Roma 1964; ried. con pref. di F. Gaeta, appendice di R. Morghen, Roma 2008.
- Gnosi cristiana*, Roma 1946; ried. 1987.
- Pio XII*, Roma 1946; ried. Firenze 1958; ried. a cura di A. Donini, Roma 1964.
- I rapporti sessuali nell'esperienza religiosa del mondo mediterraneo*, Roma, 1946.
- Il bando cristiano ed alcuni suoi interpreti*, Roma 1946.
- Paganesimo, germanesimo, nazismo*, Milano-Firenze-Roma 1946; ried. Milano 2019.
- La vita dello spirito*, con introd. di G. La Piana, Roma 1948.
- La prima rinascita. Il profeta: Gioacchino da Fiore. Il missionario: Francesco d'Assisi. Il cantore: Dante*, Milano 1952.

Saggi di storia del cristianesimo, a cura di A. Donini e M. Niccoli, prefazione di L. Salvatorelli, Vicenza 1957.

L'anno del risveglio. Scritti giornalistici, Premessa di F. Zucchetti, Introd. di A. Crisafulli, Milano 1971.

La vita allo sbaraglio: lettere a Missir (1926-1946), a cura di A. Donini, Firenze 1980.

Lettere di Ernesto Buonaiuti ad Arturo Carlo Jemolo 1921-1941, a cura di C. Fantappiè, Roma 1997.

Nunc dimittis! Lettere di E. Buonaiuti e P. Mazzolari, a cura di R. Colla, Vicenza 2000.

Lezioni di storia ecclesiastica. L'antichità, a cura di F. Mores, Roma 2016.

Riviste fondate e dirette

«Rivista storico-critica delle scienze teologiche», Roma 1905-1910.

«Nova et Vetera», Roma 1908.

«Bollettino di letteratura critico religiosa», Roma 1914-1916.

«Rivista di scienza delle religioni», Roma 1916.

«Religio», Roma 1920-1921.

«Ricerche religiose», Roma 1925-1933.

«Religio», Roma 1934-1939, 1943-1944.

«Il risveglio settimanale di tecnica della vita associata» Roma 1945.

«1945. Sestante per la realtà in costruzione» Roma 1945 1946.

Studi sull'autore

Annese A., *Buonaiuti e gli evangelici italiani: metodisti, valdesi, associazioni giovanili*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 193-235.

Aprile A., *Ernesto Buonaiuti - Giovanni Gentile. Una corrispondenza inedita*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 264-277.

Barbieri M., *«Il pondo del grave in folio». L'interpretazione del giansenismo in Buonaiuti*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 292-301.

Bedeschi L., *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa*, Milano 1970.

Carile P. e M. Cheymond (a cura di), *Ernesto Buonaiuti nella cultura europea del Novecento*, «Modernism», 2, 2016.

Carile P., *Ernesto Buonaiuti, il mondo protestante, la cultura francese e oltre*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 21-32.

Chiappetti F., *Influenze e confluenze in Buonaiuti. Loisy, Tyrrell, James*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 99-111.

Chiappetti F., *La formazione di un prete modernista: Ernesto Buonaiuti e «Il rinnovamento» (1907-1909)*, Urbino 2012.

- Donini A., *Ernesto Buonaiuti e il modernismo*, Bari 1961.
- Faes B., «*Anime incaute, zitelle giovani e mature*» della *koinonia* di Ernesto Buonaiuti, in «Modernism», 2, 2016, pp. 33-51.
- Ferrari J., *Ernesto Buonaiuti, Maurice Blondel et la crise moderniste*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 278-291.
- Gendreau-Massaloux M., *Paul Desjardins, les décades de Pontigny et Ernesto Buonaiuti*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 236-254.
- Grasso D., *Il cristianesimo di Ernesto Buonaiuti*, Brescia 1953.
- Guerri G.B., *Eretico e profeta: Ernesto Buonaiuti un prete contro la Chiesa*, Milano 2001.
- Istituto storico italiano per il Medioevo (a cura di), *Ernesto Buonaiuti storico del cristianesimo. A trent'anni dalla morte*, Roma 1978 (studi di R. Morghen, A. Pincherle, R. Manselli, B. Ulianich, F. Parente).
- Jemolo A.C., *Introduzione*, in E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, a cura di M. Niccoli, Roma 1964, pp. VII-XXIX.
- Jemolo A.C., *Introduzione integrale* a E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Torre dei Nolfi-Bugnara (Aq) 2014.
- Levi Della Vida G., *Fantasmî ritrovati*, Venezia 1966.
- Losito G., *Buonaiuti Ernesto*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Storia e Politica*, Roma 2013, *sub voce*.
- Malusa L., *Ernesto Buonaiuti e l'idealismo di Croce e Gentile*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Milano 2005, pp. 173-20.
- Melloni A., *Buonaiuti e la Treccani*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 52-77.
- Mores F., *Ernesto Buonaiuti e Angelo Roncalli, tracce di un'amicizia*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 112-128.
- Mores F. (a cura di), *Il Medioevo cristiano di Ernesto Buonaiuti*, numero monografico di «Rivista di Storia del Cristianesimo», 1/2022.
- Parente F., *Buonaiuti Ernesto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1972, *sub voce*.
- Parente F., *Ernesto Buonaiuti*, Roma 1971.
- Rolando D., *Due eterodossie a confronto: Rensi e Buonaiuti*, in R. Chiarenza, N. Emery, M. Novaro, S. Verdino (a cura di), *L'inquieto esistere. Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Genova 1993, pp. 152-163.
- Rolando D., *I "laici" e Ernesto Buonaiuti*, in M. Pasini-D. Rolando, *L'antiretorica dei valori. Saggi sulla cultura italiana del primo Novecento*, Genova 2002, pp. 153-204.
- Rolando D., *Zarathustra, le baccanti e il pontefice Cotta. Ernesto Buonaiuti e l'invenzione della tradizione mediterranea*, in L. Malusa, L. Mauro, W. Lapini

(a cura di), *Gli antichi e noi. Scritti in onore di A.M. Battegazzore*, Genova 2009, vol. II, pp. 691-719.

Rota G., *Su Rudolf otto e sulla diffusione del suo pensiero in Italia*, «Rivista di Storia della Filosofia», 67, 2012, pp. 317-339.

Tega W., *Piero Martinetti e Ernesto Buonaiuti. Un incontro mancato?*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 254-265.

Torchiani F., *La sponda americana. Scambio scientifico e solidarietà internazionale nel rapporto fra Buonaiuti e Giorgio La Piana*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 78-98.

Vinay V., *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice 1956.

Vogel L., *Ernesto Buonaiuti interprete di Lutero*, in «Modernism», 2, 2016, pp. 163-192.

Zambarbieri A., *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento: Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Brescia 1979.

OMAR BRINO

GUIDO CALOGERO
Roma 1904 – Roma 1986

Sommario

Guido Calogero è stato un filosofo italiano noto per la sua concezione dialogica della coscienza e per la sua teoria del liberalsocialismo. Formatosi sotto l'influenza di G. Gentile, se ne distaccò precocemente sviluppando una originale filosofia del dialogo basata sulla relazione deontologica tra le coscienze. Attivo nei dibattiti politici e culturali, fu tra i fondatori del Partito d'Azione e subì il carcere fascista. Nella sua riflessione sulla religione, sostenne l'evoluzione etica della coscienza religiosa e criticò ogni irrigidimento dogmatico, apprezzando le aperture di scritti come la *Pacem in terris* di Giovanni XXII. Difese la laicità dello Stato e criticò ogni forma di provvidenzialismo, non solo di tipo trascendente, ma anche immanente.

Parole chiave: Guido Calogero, filosofia del dialogo, religione ed etica, Stato laico, critica al provvidenzialismo

Abstract

Guido Calogero was an Italian philosopher known for his dialogical conception of consciousness and his theory of liberalsocialism. Initially influenced by G. Gentile, he distanced himself early on, developing an original philosophy of dialogue based on the deontological relationship between consciences. Active in political and cultural debates, he was one of the founders of the Action Party and suffered imprisonment under the fascist regime. In his reflections on religion, he advocated for the ethical evolution of religious consciousness and criticized any dogmatic rigidity, appreciating the openings in writings such as *Pacem in terris* by John XXIII. Calogero defended the secularism of the state and criticized all forms of providentialism, not only of a transcendent type but also of an immanent one.

Keywords: Guido Calogero, philosophy of dialogue, religion and ethics, secular state, critique to providentialism

Vita e opere

Studiò all'Università di Roma con G. Gentile e pubblicò già da giovane importanti lavori sia sulla filosofia antica (*I fondamenti della logica aristotelica*, 1927; *Studi sull'eleatismo*, 1932), sia su questioni sistematiche (*La conclusione della filosofia del conoscere*, in cui raccolse, nel 1938, saggi dal 1925 in poi), giungendo a una prima sintesi complessiva del proprio pensiero, partendo dalla questione educativa, con *La scuola dell'uomo* del 1939. Giovane docente all'Università di Pisa, già dagli anni Trenta prese le distanze dal fascismo e fu tra i fondatori, durante la guerra, del Partito d'Azione, dovendo subire anche il confino e il carcere fascista. Proprio in carcere, rielaborando appunti precedenti, cominciò a scrivere un'opera sistematica che venne pubblicata da Einaudi, in tre volumi, nell'immediato secondo dopoguerra: le *Lezioni di filosofia*. Essendo stato subordinato a U. Spirito nel concorso per la cattedra romana di filosofia teoretica che era stata di Gentile e, brevemente, di P. Carabellese, Calogero per alcuni anni soggiornò lungamente all'estero, dirigendo anche, dal 1950 al 1955, l'Istituto italiano di cultura a Londra. Sempre dal 1950 si trasferì da Pisa alla cattedra di storia della filosofia antica a Roma (passando poi a quella di storia della filosofia e, solo negli ultimi anni, a filosofia teoretica, succedendo a Spirito). In questi decenni, partecipò attivamente ai dibattiti politici, culturali ed educativi del Paese, da posizioni che, rielaborando quelle del Partito d'Azione, rimanevano minoritarie, ma feconde alla discussione. Questioni sia sistematiche che di attualità politica e culturale furono trattate in *Filosofia del dialogo* del 1962, che integrava il precedente *Logo e dialogo* del 1950. Nel 1963 rifondò, con G. Sasso, la rivista «La Cultura», sulle cui pagine pubblicò interventi e ricerche fino agli ultimi anni. Dal punto di vista sistematico, Calogero condivide, fin dall'inizio, con il primo maestro Gentile la rigorosa riconduzione dell'ontologia alla coscienza, ma, con notevole precocità e poi con continuità, egli intende la coscienza attuale non come una omni-coscienza ontologicamente assoluta, bensì come una coscienza in relazione deontologica ad altre coscienze. Calogero sottolinea, dunque, che la coscienza si costituisce in relazione aperta, volontaria e plurale con altre coscienze, laddove tale apertura etica agli altri risulta fondamentale rispetto a qualunque irrigidimento gnoseologico e ontologico (nelle *Lezioni di filosofia*, così, il primo volume *Logica, gnoseologia, ontologia* trova la sua compiuta risoluzione nel volume centrale, pubblicato per primo, *Etica, giuridica, politica*, e a partire da questo volume centrale si comprende anche l'ultimo, scritto per primo,

Estetica, semantica, storica). In questo contesto, Calogero inquadra il liberalismo moderno come traduzione giuridica e politica del riconoscimento etico da parte di tutti della libertà coscienziale degli altri. Nella propria concezione cosiddetta “liberalsocialista”, egli sottolinea altresì che i principi liberale e democratico non possono stare l’uno senza l’altro: il fondamentale riconoscimento etico liberale delle coscienze altrui non può comportare, infatti, a livello politico ed economico un mero egoismo «liberistico» (cfr. Calogero 1946, pp. 347-348), ma deve il più possibile tradursi in opportunità concrete di esplicazione democratica per tutti, altrimenti si rimane ad un puro moralismo velleitario, di fronte a puri rapporti di forza, e l’intero liberalismo, come riconoscimento delle libertà altrui, risulterebbe solo una facciata incongruente. Anche recentemente, la figura di Calogero ha richiamato l’attenzione degli studiosi, per la sua riflessione sui fondamenti sistematici e storici della cultura liberale-democratica, fin dalle discussioni alle origini della logica e della dialogica.

Il pensiero sulla religione

La prima rilevante presa di posizione pubblica di Calogero su questioni religiose avvenne nel Congresso filosofico italiano del 1929, dove si oppose a una interpretazione del Concordato appena firmato che portasse a uno Stato confessionale. Una riflessione a un livello più sistematico sulla religione si trova sia nella *Scuola dell’uomo*, sia nelle *Lezioni di filosofia*. Nella prima, si dice che «la vera e propria educazione religiosa» è «l’educazione a svolgere nell’esperienza religiosa quanto vi è implicito di esperienza morale» (2a ed. 1956, p. 201). Non a caso, così, nelle *Lezioni* il capitolo «l’esperienza religiosa» si colloca nel volume centrale *Etica, giuridica, politica*. Se, in generale, in quest’opera Calogero difende un rapporto strutturale delle coscienze di tutti con le coscienze altrui, ossia un rapporto strutturale tra la coscienza e quella che viene definita l’«altruità», egli aggiunge che «l’evoluzione della coscienza religiosa è dappertutto la stessa che quella della coscienza morale» (Calogero 1946, p. 251). Le religioni, così, e in particolare il cristianesimo, si sviluppano storicamente, secondo Calogero, insieme ai rapporti di altruità comunicativa tra le coscienze, ma non appena qualsiasi religione o qualunque altra concezione con pretese globalizzanti si irrigidisca in posizioni ontologiche o gnoseologiche rischia di nascondere soltanto rapporti di forza, tutt’altro che basati sull’altruità: camuffare con provvidenze religiose o para-religiose quelli che sono solo soprusi etici, economici o politici di alcuni su altri. Fin dalla *Scuola dell’uomo* Calogero osservava che richiamarsi a un Assoluto ontologicamente come tale è già un modo di relativizzarlo a se stessi («I filosofi teologizzanti mirano all’Essere, al Trascendente, all’Assoluto: e non desistono dal farlo

pur comprendendo – giacché non è da credere che siano tanto ingenui – che un Assoluto definito come tale, è quindi contrapposto al relativo, è per ciò stesso relativo al relativo, oltre ad essere in ogni caso relativo al loro pensiero referente», 2a ed. 1956, pp. 197-198); analogamente, il riferirsi a una «mano invisibile» o a una «fatale forza dialettica» della storia o a una «Razionale Provvidenza dello Spirito, che conduce a buon fine anche le malefatte dei singoli» sono, a suo avviso, tutti modi per giustificare surrettiziamente una propria potenza sugli altri (2a ed. 1956, p. 198). In questa direzione, nell'Italia del secondo dopoguerra, Calogero difese il principio laico liberale-democratico di fronte a quei cattolici o a quei comunisti che lo abbassavano a indifferentismo morale o borghese, ma l'accusa di «provvidenzialismo» venne da lui estesa anche a B. Croce, perché ponendo quest'ultimo la base pratica nell'egoismo economico e politico aveva bisogno, secondo la critica calogeriana, di un salto appunto «provvidenziale» per giustificare l'universalità etica, mentre, nella prospettiva dell'autore della *Filosofia del dialogo*, sono i rapporti etici tra coscienze a rappresentare la base strutturale pratica, che può poi consolidarsi in rapporti giuridici, economici e politici ad essa più o meno conseguenti, laddove, non essendoci, per tale consolidazione, alcuna sicurezza «provvidenzialistica», è sempre possibile anche scadere in meri velleitarismi moralistici o in meri rapporti di forza. Se la difesa del principio laico liberale-democratico portò Calogero spesso a polemizzare con i confessionarismi cattolici che intendessero esautorare tale principio a proprio vantaggio, è da segnalare invece l'attenzione che il filosofo mostrò per le aperture del pontificato di Giovanni XXIII, del quale commentò, in particolare, l'epocale enciclica *Pacem in terris* in un ampio, impegnato e favorevole articolo sulle pagine della prima annata della «Cultura» da lui rifondata.

BIBLIOGRAFIA

Farnetti C., *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, con un saggio di G. Sasso, Napoli 1994.

Farnetti C., *La bibliografia di Guido Calogero: due aggiunte e una errata correge*, «La Cultura», 35, 1997, pp. 193-194

Scritti principali

I fondamenti della logica aristotelica, Firenze, 1927; II ed.: Firenze 1968.

Studi sull'eleatismo, Roma, 1932; II edizione riveduta e accresciuta di due appendici, Firenze 1977.

Compendio di storia della filosofia, Firenze 1933.

La conclusione della filosofia del conoscere, Firenze, 1938; II ed.: Firenze 1960.

La scuola dell'uomo, Firenze 1939; nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica, Firenze 1956, III ed., a cura di P. Bagnoli, con una testimonianza di A. Visalberghi, Reggio Emilia 2003.

La giustizia e la libertà. Saggio sul liberalsocialismo del partito d'azione, Roma 1944.

Difesa del liberalsocialismo, con alcuni documenti inediti, Roma, Atlantica, 1945; ripubblicato come *Difesa del liberalsocialismo e altri saggi*, Nuova edizione a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Milano 1972.

Lezioni di filosofia: vol. I: *Logica, gnoseologia, ontologia*, Torino, 1948; poi *Logica*, Torino 1960; vol. II: *Etica, Giuridica, Politica*, Torino 1946; poi *Etica*, Torino 1960; vol. III: *Estetica, semantica, storica*, Torino 1947; poi *Estetica*, Torino 1960.

Saggi di Etica e Teoria del Diritto, Bari 1947.

La filosofia di Bernardino Varisco, Messina-Firenze 1950.

Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza, Milano 1950; nuova ed. a cura di E. Giannetto e M. La Torre, Soveria Mannelli 2020.

Filosofia del dialogo, Milano, 1962; nuova ed. con introduzione di S. Petrucciani, Brescia 2015, 2020²

Intorno all'Enciclica «Pacem in terris», «La Cultura», 1, 1963, n. 4, pp. 337-365.

Il futuro e l'eterno, «La Cultura», anno 1, n. 6, 1963.

Ricordi e riflessioni, I, *Benedetto Croce*, «La Cultura», 4, 1966, pp. 145-178.

Ricordi e riflessioni, II, *Mussolini, la Conciliazione e il congresso filosofico del 1929*, in «La Cultura», 4, 1966, pp. 433-467.

Quaderno laico, Bari 1987; nuova ed. parziale: *Quaderno laico: un'antologia*, a cura di G. Vitiello, Macerata 2015.

Ricordi e riflessioni, III, *Ernesto Rossi*, «La Cultura», 5, 1967, n. 2, pp. 145-179.

Ricordi e riflessioni, IV, *Postilla ai ricordi crociani*, «La Cultura», 5, 1967, pp. 561-570.

Storia della logica antica, vol. I: *L'età arcaica*, Bari, 1967; nuova ed. a cura di B. Centrone, Pisa 2011.

Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo, Roma 1968; nuova ed. a cura di Th. Casadei con una testimonianza di N. Bobbio, Reggio Emilia 2001, pp. 41-96.

«*Ermeneutica*» e «*Secolarizzazione*», in Enrico Castelli (a cura di), *Ermeneutica della secolarizzazione*, «Archivio di filosofia», n. 2-3, 1976, pp. 69-72.

Il principio fondamentale dell'attualismo gentiliano, in *Il pensiero di Giovanni Gentile. Atti del Convegno tenuto a Roma dal 26 al 31 maggio 1975*, Roma 1977, pp. 150-159.

Scritti minori di filosofia antica, Roma 1984.

Laïcisme et dialogue, textes réunis, traduits et présentés par É. Buissière, Villeneuve-d'Ascq 2007.

Capitini, G. Calogero, *Lettere 1936-1968*, a cura di Th. Casadei e G. Moscati, Roma 2009.

Le ragioni di Socrate, a cura di A. Brancacci, Milano-Udine 2019.

Il pensiero presocratico, introduzione e cura di A. Brancacci, Milano-Udine 2021.

Logica ed etica nel pensiero antico, introduzione e cura di A. Brancacci, Milano-Udine 2021.

Eros e dialettica in Platone, introduzione e cura di A. Brancacci, Milano-Udine 2021.

Scritti sull'autore

Bovero M., Mura V., Sbarberi F. (a cura di), *I dilemmi del liberalsocialismo*, Roma 1994.

Brancacci A., *Il Socrate di Guido Calogero*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2017, n. 2, pp. 205-226.

Brino O., *Altruità e trascendenza. Il confronto di Alberto Caracciolo con le Lezioni di filosofia di Guido Calogero*, in A. Aguti, M. Moschini, M. Bozza, *Filosofia dialogica, intersoggettività, religione*, Napoli 2024, pp. 23-32.

Cesa C., G. Sasso (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la «Sapienza» e la «Normale»*, Pisa 1997 (contiene interventi di: G. Sasso, M. Isnardi

Parente, A. Russi, R. Raggiunti, S. Petrucciani, V. Frosini, M. Visentin, V.E. Alfieri).

D'Angelo P., *L'estetica italiana del Novecento*, Bari-Roma 1997, pp. 203-211.

Durst M., Ricci S. (a cura di), *Guido Calogero: tra memoria e nuove ricerche 1904-2004*, Roma 2007 (contributi di: G. Sasso, M. Agrimi, M. Visentin, M. Durst, P. Ridola, G. Cavallari, G. Dessì, T. Cancrini).

Giannantoni G., *In ricordo di Guido Calogero*, «Elenchos», 1987, n. 1, pp. 5-24.

M. Mustè, *Guido Calogero*, «Belfagor», 2000, n. 2, pp. 163-185.

Mustè M., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Roma 2008, pp. 135-148.

Pagano M., *Le radici del liberalsocialismo: il percorso intellettuale e politico di Aldo Capitini e Guido Calogero*, Pisa 2023.

Paraboschi G., *Note sulla visita di Calogero negli U.S.A. e sugli articoli in lingua inglese e relativa bibliografia*, «La Cultura», 1989, pp. 167-176.

Sasso G., *Filosofia e idealismo*, III, *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli 1997.

Visentin M., *Calogero, Guido*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2019

[https://www.treccani.it/enciclopedia/guido-calogero_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/guido-calogero_(Dizionario-Biografico)/)

Zappoli S., *Guido Calogero (1923-1942)*, Pisa 2011.

MASSIMO POMI

ALDO CAPITINI
Perugia 1899 – Perugia 1968

Sommario

Aldo Capitini è stato un pensatore, pedagogista e attivista italiano, noto per aver introdotto nella cultura italiana il concetto di nonviolenza come pratica etico-politica e religiosa. Influenzato inizialmente dal neoidealismo e poi dall'esempio di Gandhi, sviluppò un pensiero fondato sull'idea di "religione aperta" e "compresenza dei morti e dei viventi", ponendo al centro la trasformazione etica della realtà. La sua riflessione coniuga la liberazione spirituale con l'impegno sociale, prospettando un modello di democrazia partecipativa ("omnicrazia") e un'azione collettiva per una realtà liberata. Il suo pensiero sfugge a rigide delimitazioni accademiche e ha influito intensamente nei movimenti pacifisti e non-violenti.

Parole chiave: Aldo Capitini, nonviolenza, religione aperta, compresenza, omnicrazia

Abstract

Aldo Capitini was an Italian thinker, educator, and activist, known for introducing the concept of nonviolence as an ethical-political and religious practice into Italian culture. Initially influenced by neoidealism and later by Gandhi's example, he developed a thought based on the idea of 'open religion' and the 'co-presence of the dead and the living,' placing the ethical transformation of reality at its core. His reflection combines spiritual liberation with social commitment, proposing a model of participatory democracy ("omnicracy") and collective action for a liberated reality. His thought escapes rigid academic boundaries and has had a profound impact on pacifist and non-violent movements

Keywords: Aldo Capitini, nonviolence, open religion, co-presence, omnicracy

Nato da modesta famiglia, consegue la maturità classica da autodidatta. Vince una borsa di studio alla Scuola Normale Superiore di Pisa, dove si laurea nel 1928 e discute l'anno seguente la tesi di perfezionamento in Lettere con Attilio Momigliano. Chiamato da Gentile come economo e assistente-educatore degli studenti nel 1930, si forma nel colto ambiente antifascista pisano e nel crogiuolo culturale del neoidealismo italiano, da cui si distaccherà maturando originali posizioni, anche grazie alle suggestioni del pensiero e dell'azione etico-politica di Gandhi. Allontanato dalla Normale nel 1933 per il suo rifiuto di iscriversi al Partito Nazionale Fascista, sarà con G. Calogero tra i fondatori del movimento liberalsocialista. Nel 1937 esce, auspice B. Croce, il suo primo importante lavoro, *Elementi di un'esperienza religiosa*. Si distinguerà nell'attivismo antifascista per la sua persuasione nonviolenta e l'orizzonte etico-religioso in cui assume significato il suo impegno politico, civile, educativo. Nel dopoguerra fu reintegrato alla Normale e nominato fino al '46 commissario dell'Università per Stranieri di Perugia. Risalgono a questo periodo i suoi primi incarichi di docenza, cattedre di Filosofia Morale e Pedagogia, a Pisa. Nel 1956 ottiene per concorso la cattedra di Pedagogia presso l'Università di Cagliari, dove rimarrà fino al 1965, quando riuscirà a rientrare nella sua Perugia per svolgere il medesimo insegnamento. Significativo il suo ruolo di protagonista della ricostruzione democratica e civile dell'Italia postbellica: promosse uno dei più interessanti progetti di democrazia popolare dal basso, i Centri di Orientamento sociale; elaborò con originalità, sulla scorta dell'esempio gandhiano, una prospettiva filosofico-religiosa ed etico-politica nonviolenta che ne fa tuttora un riferimento a livello europeo; maturò il suo liberalsocialismo e il suo radicalismo democratico nell'idea utopico-prophetica di "omnicrazia", un modello di democrazia partecipativa ancora attuale; partecipò alle battaglie culturali in difesa della scuola pubblica, della libertà di insegnamento, dell'obiezione di coscienza al servizio militare. Notevole il suo impegno per una riforma religiosa in Italia, in direzione antiautoritaria, antidogmatica e antimitologica, non per costituire nuove denominazioni ma, come scrisse più tardi, per «dare nuova forma alla vita religiosa», una forma aperta. Nell'ottobre del 1946 indice il primo "Convegno sul problema religioso attuale"; nell'aprile 1947 costituisce con F. Tartaglia il "Movimento di religione", nel '48 egli stesso apre il "Primo congresso per la riforma religiosa in Italia". Nonostante il disinteresse dimostrato dagli ambienti potenzialmente coinvolti dalle sue proposte, Capitini non desisterà dal suo proposito, fondando a Perugia nel '52, con l'educatrice quacchera Emma Thomas, il Centro di Orientamento religioso, una sorta

di cenacolo di riflessione e coscientizzazione in direzione della religione aperta, libero da ingerenze ecclesiastiche e politiche, la cui attività rimase viva sino alla scomparsa di Capitini. Nel 1961 promosse la nascita del Movimento nonviolento e la prima marcia per la pace Perugia-Assisi. Ebbe una fitta trama di relazioni con molti dei maggiori intellettuali del tempo, testimoniata dal suo nutrito epistolario. Le sue maggiori opere a carattere filosofico-religioso, oltre alla citata, sono *Religione aperta* (1955) e *La compresenza dei morti e dei viventi* (1966).

Il pensiero sulla religione

Come ha osservato N. Bobbio, Capitini non fu un filosofo accademico ma certamente la sua figura e la sua opera occupano un posto singolarissimo nella storia della spiritualità italiana. Ha introdotto nella cultura del nostro paese la nonviolenza, calco della *ahimsa* gandhiana, come concetto, stile di vita e di convivenza, progetto di trasformazione delle strutture della società e dell'intera realtà, sviluppandola con lucida consapevolezza intellettuale e originale sensibilità religiosa. Decisivo per la sua formazione nell'alveo della cultura neoidealista, ma anche aperta alle novità vociane, al pensiero di C. Michelstaedter e di P. Martinetti, entro un kantismo morale innervato dalle drammatiche tensioni leopardiane, e quindi ad un confronto con le problematiche esistenzialiste, che si stavano allora introducendo in Italia, l'incontro con la figura e l'opera di Gandhi. In particolare per la stretta correlazione che questi poneva e testimoniava tra liberazione religiosa e liberazione sociale e politica, per l'enfasi sulla coerenza tra fini e mezzi, sulla necessità etica di incarnare i valori incondizionati vissuti in una prassi storica di superamento della violenza nelle relazioni sociali e politiche e per una nuova convivialità nella relazione tra l'umano e gli altri viventi. Capitini aggiunse alla concezione gandhiana un'ulteriore apertura a quella che, per suggestione di Tartaglia, definì «tramutazione» della realtà di fatto, soggetta alla violenza, al dolore e alla morte, in una «realtà liberata» da questi limiti ontologici. L'idea generativa di «apertura» scandisce il ritmo del suo pensare e sentire l'urgenza di questa tramutazione complessiva di società e realtà. La stessa nonviolenza è da lui definita «apertura all'esistenza, alla libertà e allo sviluppo di ogni vivente, umano e non umano», e il termine ricorrerà a dare la sua cifra anche accanto a «rivoluzione», a «educazione» e soprattutto varrà a contrassegnare la sua originale proposta di «religione aperta». Sebbene siano facilmente riconoscibili richiami o assonanze bergsoniane o addirittura popperiane, l'apertura di Capitini ha una matrice prettamente etico-religiosa: essa muove da una sorta di ribellione ontologica all'inaccettabilità morale della realtà di fatto, storica e naturale,

ed esprime la tensione ad un suo superamento, tuttavia inconcludibile, pena il ricadere nella 'chiusura' di fronte all'esistente. Ed è da questa ansia di liberazione religiosa, come osservò L. Borghi, che trae motivo e vigore la sua stessa ansia di liberazione sociale, secondo le forme della persuasione e dell'azione nonviolenta, diffusa e partecipata 'dal basso', per una nuova convivialità affacciata sull'orizzonte regolativo di una effettiva «omnicrazia» o potere di tutti. Le incrostazioni mitologiche, dogmatiche, ritualistiche delle religioni storiche non possono far velo, secondo Capitini, alla centralità antropologica dell'apertura religiosa e alle sue virtualità di senso non ancora realizzate. Nella sua fenomenologia della religiosità aperta Capitini individua, dopo il rifiuto di accettare la realtà di fatto come blocco chiuso e immutabile, l'apertura alla viva concretezza dell'altro, il 'tu', umano e non umano, al suo libero sviluppo potenzialmente inesauribile nella «storia di tutti», alla quale ognuno aggiunge la sua incomparabile originalità e apporta valori inediti. Nell'apertura l'altro è avvertito compartecipe, intimo a me come me stesso, e ciò costituisce una relazione dialogica, allargata a comprendere i vivi e i morti, che ci fa ciò che siamo e potremo essere. Vivendo questa apertura religiosa, precisa Capitini, si comprende che il nostro vero io non è l'individuale e singolo, ma la realtà di tutti, o compresenza dei morti e dei viventi, aperta alla realtà liberata. Questa apertura accogliente e propulsiva – assoluta, disarmata, gratuita dell'essere per l'altro – riassume per Capitini il senso religioso essenziale della nonviolenza e 'salva' l'atto religioso dalla mitologia e dalla chiusura dogmatica. L'ulteriore movimento, già accennato, è rappresentato dall'apertura alla possibilità di una «realtà liberata», all'altrimenti di questa realtà che «merita di finire»; apertura sostenuta da una soggettiva "persuasione" dagli accenti michelstaedteriani piuttosto che fondata sull'atto di fede in una trascendenza obiettiva. La «realtà liberata» assume per Capitini il valore di una "ipotesi" sulla quale pur tutto investire, destinata a mantenere la prassi inesauribilmente tesa all'altrimenti e a quell'"impossibile" al cui servizio, kierkegaardianamente, è posta la persuasione religiosa medesima. Attore di questa liberazione della realtà è, per Capitini, l'azione corale della compresenza dei morti e dei viventi, per la quale tutto ciò che vive coopera alla costruzione dei valori che danno la disdetta alla chiusura, alla violenza e alla morte, "consumando" la realtà insufficiente in un processo che comprende la rivoluzione sociale nonviolenta e la realizzazione di una «nuova socialità», rinnovata convivenza nonviolenta tra gli umani e tra di loro e la totalità dei viventi, ma che va ancora oltre, verso orizzonti inediti di tramutazione ontologica della realtà. Il principio dialettico hegeliano, costruito sulla dinamica del superamento, sebbene contrassegni la realtà di fatto, non vige in questa altra realtà non meno concreta, la compresenza, il cui dinamismo non

implica l'oltrepassamento, ma la «aggiunta», il porre accanto ad un elemento precedente un altro, che non lo sopprime, aprendo piuttosto un ulteriore orizzonte prima inedito, secondo una dialettica di incremento il cui fine infinito è appunto la «realtà liberata». Il kantiano «regno dei fini» appare religiosamente transignificato in un «vero Corpo mistico aperto» (*Antifascismo tra i giovani*, 1966). Qui, nella compresenza, Dio stesso appare e si lascia dire. Non si parte da lui: così non adoreremmo che una idea, circoscritta anch'essa, ancora una volta, nella «realtà finiente». Si muove, invece, dai «tutti». «Essi esistono, ci sono», indubitabilmente, nota Capitini. E «qui è Dio come fonte del loro essere»; nella loro attività egli appare come «fonte del valore»; nella loro interiorità Dio «si manifesta, si rivela»; nel loro tendere ad una liberazione profonda, intima ed ultima, Dio «dispiega la realtà liberata che comprende tutti» (Capitini 1955). È questa la «tramutazione teistica» (Capitini, Bologna 1948): nell'atto religioso aperto ai tutti e alla liberazione di tutti incontriamo «una presenza che possiamo chiamare Dio», che sentiamo e ritroviamo «ad ogni grado dello svolgersi dei tutti» e che di questo dinamismo compresenziale «costituisce l'intrinseco movimento ed apertura» (Capitini 1955). Questa, in estrema sintesi, la «forma aperta» della vita religiosa proposta e testimoniata da Capitini. Proposta che offre solo «principi pratici, direttive d'azione, da assumere volontariamente», che non pone «la salvezza in un credo, ma in un agire»: il risultato di «ricerche condotte umilmente, e attentamente e attraverso impegni pratici» (Capitini 1955). Sebbene Norberto Bobbio abbia sempre considerato Capitini tra i suoi maestri e nell'ambito del pensiero e della prassi della nonviolenza egli sia un riferimento riconosciuto e imprescindibile, il complesso del suo pensiero filosofico-religioso, pur analizzato e apprezzato da autorevoli studiosi come C. Cesa, non ha trovato allievi che ne abbiano continuato e sviluppato con originalità le linee maestre. Il pedagogista L. Borghi (1907-2000) ha in certo modo dato seguito alla tensione profetico-religiosa di Capitini nell'ambito dell'educazione. Tra i più attenti e acuti interpreti del suo pensiero filosofico-religioso, con un lavoro di anni, il filosofo morale M. Martini.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografie complessive:

Bibliografia di scritti su Aldo Capitini, a cura di L. Zazzerini, Perugia 2007
Bibliografia primaria e secondaria di Aldo Capitini (1926-2007), a cura di C. Foppa Pedretti, Milano 2007.

Nel sito della Fondazione Centro Studi Aldo Capitini di Perugia (<https://fondazionealdocapitini.wordpress.com>) è pubblicata, per la cura di G. De Veris, una bibliografia degli scritti di Aldo Capitini aggiornata al 30 ottobre 2015, nella quale sono elencate 1.109 pubblicazioni di Capitini fino al 1968, anno della morte, e altre 419 pubblicazioni uscite dal 1969 al 2012.

Le carte di Capitini sono conservate presso l'Archivio di Stato di Perugia. La sua biblioteca è disponibile presso la Fondazione nazionale Centro Studi Aldo Capitini di Perugia.

Scritti principali

Elementi di un'esperienza religiosa, Bari 1937, ivi 1947, Bologna 1990.
Vita religiosa, Bologna 1942, ivi 1985.
Atti della presenza aperta, Firenze 1943.
Saggio sul soggetto della storia, Firenze 1947.
Esistenza e presenza del soggetto, in Castelli E. (a cura di), *L'esistenzialismo*, Atti del congresso internazionale di filosofia di Roma, 15-20 novembre 1946, Milano 1948, vol. II, pp. 159-165.
Il problema religioso attuale, Bologna 1948.
La realtà di tutti, Pisa 1948, Trapani 1965.
Il Dio anonimo, in Savio G., Gregory T. (a cura di), *Il problema di Dio*, Roma 1949, pp. 43-55.
Italia nonviolenta, Bologna 1949, Perugia 1981.
Il problema della riforma religiosa in Italia, in Comitato per la Riforma (a cura di), *Atti del primo Congresso per la Riforma religiosa in Italia*, Roma, 13-15 ottobre 1948, Bologna 1949, pp. 16-22.
Nuova socialità e riforma religiosa, Torino 1950.
L'atto di educare, Firenze 1951, Roma 2010.
Orientamento per una riforma religiosa, Pisa 1952.
Il fanciullo nella liberazione dell'uomo, Pisa 1953.
Religione aperta, Modena 1955, Vicenza 1964, Roma-Bari 2011.
Colloquio corale, Pisa 1956, Napoli 2005.
Rivoluzione aperta, Milano-Firenze 1956.

- Discuto la religione di Pio XII*, Milano-Firenze 1957.
Aggiunta religiosa all'opposizione, Firenze 1958.
Danilo Dolci, Manduria 1958.
Aspetti dell'educazione alla nonviolenza, Pisa 1959.
Battezzati non credenti, Firenze 1961.
In cammino per la pace. Documenti e testimonianze sulla Marcia Perugia-Assisi, Torino 1962.
La nonviolenza oggi, Milano 1962.
Antifascismo tra i giovani, Trapani 1966.
La compresenza dei morti e dei viventi, Milano 1966.
Severità religiosa per il Concilio, Bari 1966.
Le tecniche della nonviolenza, Milano 1967, ivi 1989, Roma 2009.
Educazione aperta 1, Firenze 1967.
Educazione aperta 2, Firenze 1968.
Cristianesimo e religione aperta nella società di domani, in Prini P. (a cura di), *Il Cristianesimo nella società di domani*, Atti del convegno internazionale di Perugia, 3-7 maggio 1967, Roma 1968, pp. 209-213.
Ragioni della nonviolenza, Perugia 1968.
Attraverso due terzi di secolo, in «La cultura», 1968, pp. 459-473.
Il potere di tutti, postumo, Firenze 1969 (contiene *Omnicrazia*, alcuni articoli tratti dalla rivista «Il potere è di tutti» e le 63 Lettere di religione, con introduzione di Norberto Bobbio e prefazione di Pietro Pinna), Perugia 1999.
Il messaggio di Aldo Capitini, a cura di G. Cacioppo, Manduria 1977.
Scritti sulla nonviolenza, a cura di L. Schippa, Perugia 1992.
Scritti filosofici e religiosi, a cura di M. Martini, Perugia 1994, ivi 1998.
Opposizione e liberazione. Una vita nella nonviolenza, a cura di P. Giacchè, Napoli 2003.
Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti, a cura di M. Martini, Pisa 2004, ivi 2016.
La religione dell'educazione. Scritti pedagogici di Aldo Capitini, a cura di P. Giacchè, Molfetta 2008.
Un'alta passione, un'alta visione. Scritti politici 1935-1968, a cura di L. Binni e M. Rossi, Firenze 2016.
Capitini. Educazione, religione, nonviolenza, a cura di L. Romano, Brescia 2016.

Scritti sull'autore

- AA.VV., *Il pensiero di Aldo Capitini: percorsi di ricerca*, a cura di G. Falcicchio e G. Moscati, numero monografico di «Educazione democratica», 8, 2014.

- AA.VV., *Liberal-socialismo e nonviolenza: la religione civile di Aldo Capitini*, Quaderni di «Il Ponte», Firenze 2009.
- AA.VV., *Ricordo di Aldo Capitini*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Serie III-vol. V, 1975.
- Altieri R., *Aldo Capitini e la non violenza nell'incontro tra religioni orientali e occidentali*, in Conio C., Dolcini D. (a cura di), *Non violenza e giustizia nei Testi sacri delle religioni orientali*, Pisa 1999, pp. 303-312.
- Altieri R., *Il programma costruttivo della nonviolenza. Un profilo politico-religioso di Aldo Capitini (Perugia 1899-1868)*, in «Rassegna di Teologia», 2, 2002, pp. 199-219.
- Altieri R., *La rivoluzione nonviolenta. Per una biografia intellettuale di Aldo Capitini*, Pisa 1998, Pisa 2003.
- Altini C., *Aldo Capitini*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Roma 2012
- http://www.treccani.it/enciclopedia/aldo-capitini_%28Il-Contributo-itali...
- Bertin G. M., *La teoria della compresenza di Aldo Capitini*, Bertin G. M., *Educazione al "cambiamento"*, Firenze 1976, pp. 281-287 (ripubblicato in Cacioppo G., a cura di, *Il messaggio di Aldo Capitini*, Manduria 1977, pp. 493-496.)
- Binni W., *Per Aldo Capitini*, in «Il Ponte», 1968, pp. 1325-1328.
- Bobbio N., *Il pensiero di Aldo Capitini. Filosofia, religione, politica*, Roma 2011.
- Bobbio N., *Il problema della guerra e le vie della pace*, Milano 1979.
- Bobbio N., *Introduzione*, in Capitini A., *Il potere di tutti*, Firenze 1969, pp. 9-43, Perugia 1999, pp. 9-46
- Bobbio N., *Maestri e compagni. Piero Calamandrei, Aldo Capitini, Eugenio Colorni, Leone Ginzburg, Antonio Giuriolo, Rodolfo Mondolfo, Augusto Monti, Gaetano Salvemini*, Firenze 1984, ivi 1994.
- Bobbio N., *Società chiusa e società aperta*, in «Il Ponte», 1946, pp. 1039-1046.
- Borghi L., *Educatore della nuova vita*, in «Azione nonviolenta», 11-12, 1968, p. 10.
- Borghi L., *Il ricorso religioso*, in «Quaderni italiani», 2, 1942.
- Borghi L., *L'idea della pace nel pensiero di Aldo Capitini*, in Borghi L., *Presente e futuro nell'educazione del nostro tempo*, Napoli 1987, pp. 160-168.
- Borghi L., *Maestri e problemi dell'educazione*, Scandicci 1987.
- Butturini E., *La pace giusta. Testimoni e maestri fra '800 e '900*, Verona 1993, Verona 2004.
- Calogero G., *Difesa del liberal-socialismo. Con alcuni documenti inediti*, Roma 1945.

- Calogero G., *Apertura e dialogo. Risposta ad Aldo Capitini*, in «La Cultura», 1963, 2, pp. 197-214.
- Calogero G., *L'etica del dialogo e i problemi della religione. Seconda risposta ad Aldo Capitini*, in «La Cultura», 1963, 6, pp. 631-652.
- Calogero G., *Russel e Capitini*, in Calogero G., *Quaderno laico*, Bari 1967, pp. 174-177.
- Calogero G., *Aldo Capitini e la "religione aperta"*, in «La Cultura», 1969, 4, pp. 435-451.
- Cambi F., *Aldo Capitini e la religione dell'antifascismo*, in Cambi F., *Antifascismo e pedagogia (1930-1945). Momenti e figure*, Firenze 1980, pp. 125-149.
- Caracciolo M., *Aldo Capitini e Giorgio La Pira. Profeti di pace sul sentiero di Isaia*, Lecce 2008.
- Carchia G., *Nota di edizione*, in Capitini A., *Vita religiosa*, Bologna 1985.
- Cattaneo G., *L'uomo della novità*, Milano 1968, Milano 1984, Milano 2002.
- Cavicchi M., *Aldo Capitini. Un itinerario di vita e di pensiero*, Manduria 2005.
- Cesa C., *Il pensiero di Aldo Capitini e la cultura idealistica*, in Fondazione Centro Studi Aldo Capitini (a cura di), *Elementi dell'esperienza religiosa contemporanea*, Scandicci 1991, pp. 1-22.
- Cesa C., *Il pensiero di Aldo Capitini e la filosofia del neoidealismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1989, III, pp. 273-294.
- Cesa C., *Ricordi di uno studente della Scuola Normale*, in Raffaelli T. (a cura di), *Aldo Capitini, persuasione e nonviolenza*, numero monografico di «Il Ponte», 1998, 10, pp. 9-11.
- Ciliberto M., *Cantimori e gli eretici. Filosofia, storiografia e politica tra gli anni venti e gli anni trenta*, in Bandini B. V. (a cura di), *Storia e storiografia. Studi su Delio Cantimori*, Roma 1979, pp. 152-193.
- Clemente L. F., *Dialettica e aggiunta nel pensiero di Aldo Capitini*, Moscati G. (a cura di), *Il pensiero e le opere di Aldo Capitini nella coscienza delle nuove generazioni*, Bari 2010, pp. 145-164.
- Comune di Perugia, Fondazione Centro Studi Aldo Capitini (a cura di), *Aldo Capitini. Libero religioso, rivoluzionario nonviolento*, Perugia 1999.
- Contini G., *Aldo Capitini I*, in «Cultura e Azione», 29 marzo 1945 (ripubblicato in Contini G., *Amicizie*, Milano 1991, pp. 33-41).
- Contini G., *Aldo Capitini II*, in «Cultura e Azione», 4 aprile 1945 (ripubblicato in Contini G., *Amicizie*, Milano 1991, pp. 42-47).
- Craveri P., *Capitini Aldo*, in AA.VV., *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma 1975, pp. 554-556.

http://www.treccani.it/enciclopedia/aldo-capitini_%28Dizionario-Biografi...

- Curzi F., *Vivere la nonviolenza. La filosofia di Aldo Capitini*, Assisi 2004.
- D'Orsi A., *Il persuaso. Ritratto di Aldo Capitini*, in d'Orsi A., *Intellettuali nel Novecento italiano*, Torino 2001, pp. 70-145.
- Dal Pra M., *Momenti di riflessione sull'esperienza religiosa in Italia tra idealismo e razionalismo critico*, in Bazzani F., Rustichelli L. (a cura di), *La filosofia contemporanea di fronte all'esperienza religiosa*, Parma 1988, pp. 35-78.
- De Sanctis A., *Compresenza e omnicrazia in Aldo Capitini*, in «Il Pensiero politico», 1999, pp. 52-67.
- Di Mauro B., *L'esistenzialismo religioso di Aldo Capitini*, in «Testimonianze», 1994, 10-11, pp. 27-44.
- Distello A., *La crisi praticistica della filosofia italiana contemporanea (Capitini, Cardone, Spirito)*, in «Ricerche filosofiche», II, 1953, pp. 1-9.
- Enriques-Agnoletti E., *Per Aldo Capitini*, in «Il Ponte», 1968, pp. 1328-1330.
- Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Firenze 2008.
- Falcicchio G., *Il fanciullo è il figlio della festa. La relazione educativa in Aldo Capitini*, in Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Firenze 2008, pp. 99-114.
- Ferrarotti F., *Considerazioni sull'attualità del pensiero politico e religioso di Aldo Capitini*, in «La Critica sociologica», 111-112, 1994, pp. 251-255.
- Ferrarotti F., *Stato laico e religione civile: l'esempio di Aldo Capitini*, in «Lettera internazionale», 86, 2005, pp. 51-52.
- Fofi G., *Da Gandhi a Capitini*, in Fofi G., *Le nozze coi fichi secchi. Storie di un'altra Italia*, Napoli 1999, pp. 59-73.
- Fogliardi V., *La religione di Aldo Capitini*, Bergamo 1982.
- Foppa Pedretti C., *Spirito profetico ed educazione in Aldo Capitini. Prospettive filosofiche, religiose e pedagogiche del post-umanesimo e della compresenza*, Milano 2005.
- Frassati F. (a cura di), *Il contributo dell'Università di Pisa e della Scuola Normale Superiore alla lotta antifascista e alla guerra di liberazione*, Pisa 1989.
- Galli R., *Metafisica pratica della compresenza e concezione escatologica dell'esistenza in Aldo Capitini*, Moscati G. (a cura di), *Il pensiero e le opere di Aldo Capitini nella coscienza delle nuove generazioni*, Bari 2010, pp. 21-38.
- Giuliani L., *Capitini, Luporini, Binni: tre interpreti del pensiero leopardiano*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Perugia», 2001, 4.
- Granese A., *Religiosità, profetismo, laicismo, "post-modernità" nel pensiero e nell'opera di Aldo Capitini*, in Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Firenze 2008, pp. 63-66.

- Ialenti A., *Il pensiero di Aldo Capitini tra filosofia della nonviolenza e omnicrazia*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 2014 <http://mondodomani.org/dialegesthai/>
- La Rocca C., *La persuasione e il rapporto con Michelstaedter*, in Raffaelli T. (a cura di), *Aldo Capitini, persuasione e nonviolenza*, numero monografico di «Il Ponte», 1998, 10, pp. 199-223.
- Mancini R., *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capitini e Lévinas*, Assisi 2005.
- Martini M., *Aldo Capitini e le possibilità religiose della laicità*, in «Nuova Antologia», 608, 2012, pp. 80-90.
- Martini M., *Capitini oltre il quarantennio della sua scomparsa. Una rassegna*, in «Quaderni dell'Associazione Diomede», II, 2011, pp. 131-138.
- Martini M., *Introduzione*, in Capitini A., *Scritti filosofici e religiosi*, (a cura di M. Martini), Perugia 1994, Perugia 1998, pp. VII-XXXII.
- Martini M., *Introduzione. Capitini e l'attualità della nonviolenza*, in Capitini A., *Le ragioni della nonviolenza. Antologia degli scritti*, a cura di M. Martini, Pisa 2004.
- Martini M., *L'etica della nonviolenza e l'aggiunta religiosa*, in Raffaelli T. (a cura di), *Aldo Capitini, persuasione e nonviolenza*, numero monografico di «Il Ponte», 1998, 10, pp. 12-25.
- Martini M., *La nonviolenza e il pensiero di Aldo Capitini*, in Pieretti A. (a cura di), *La filosofia della nonviolenza. Maestri e percorsi nel pensiero moderno e contemporaneo*, Assisi 2006, pp. 97-115.
- Martini M., *Lo stato attuale degli studi capitiniani*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 2008, pp. 791-798.
- Martini M., Moscati G., *Mazzini, Capitini, Gandhi: una religione umanitaria per la democrazia*, in «Il Pensiero mazziniano», 2002, 4, pp. 143-151.
- Martini M., *Religiosità, ateismo e laicità. La religione aperta*, in Tessore D. (a cura di), *L'evoluzione della religiosità nell'Italia multiculturale*, Roma 2003, pp. 41-50.
- Melodia D., *Religione e nonviolenza in Aldo Capitini*, in «Azione nonviolenta», 1994, 1, pp. 15-16.
- Moscati G. (a cura di), *Il pensiero e le opere di Aldo Capitini nella coscienza delle nuove generazioni*, Bari 2010.
- Moscati G., *Presenza alla persona nell'etica di Aldo Capitini. Considerazioni su alcuni scritti "minori"*, in «Kykéiom», 7, 2002, pp. 79-93.
- Moscati G., *Una realtà da liberare. Radici coevolutive di etica e politica in Aldo Capitini*, in Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Firenze 2008, pp. 129-142.
- Paolini Merlo S., *La teoria della compresenza di Aldo Capitini. Fisionomia logica di una categoria religiosa*, in «Itinerari», 3, 2009.
- Petronio G., *Religione di Capitini*, in «Paese sera», 21 novembre 1950

- Pinna P., "L'infinita apertura dell'anima" in Aldo Capitini, in «Azione nonviolenta», 2005, 3, pp. 12-17.
- Pironi T., *La pedagogia del nuovo di Aldo Capitini. Tra religione ed etica laica*, Bologna 1991.
- Polito P., *Il pacifismo religioso di Aldo Capitini*, in «Teoria politica», 1999, pp. 395-418.
- Polito P., *L'eresia di Aldo Capitini*, Aosta 2001.
- Polito P., *L'opera religiosa di Aldo Capitini dalla formazione al 1943*, in Henry B., Menozzi D., Pezzino D. (a cura di), *Le vie della libertà. Maestri e discepoli nel "laboratorio pisano" tra il 1938 e il 1943*, Roma 2008, pp. 133-155.
- Pomi M., "Far posto ad altro". Aldo Capitini ai giovani, in Moscati G. (a cura di), *Il pensiero e le opere di Aldo Capitini nella coscienza delle nuove generazioni*, Bari 2010, pp. 15-20.
- Pomi M., *Al servizio dell'impossibile. Un profilo pedagogico di Aldo Capitini*, Firenze-Milano 2005.
- Pomi M., *Francesco compresente. La figura del santo di Assisi nell'opera di Aldo Capitini*, in «Religioni e Società», 82, 2015, pp. 67-79.
- Pomi M., *Il contributo di un maestro del Novecento pedagogico*, in Capitini A., *L'atto di educare*, a cura di M. Pomi, Roma 2010, pp. 7-35.
- Pomi M., *Il laboratorio del futuro. Educazione e pedagogia tra istanze etiche e apertura nonviolenta*, in «Encyclopaideia», 19, 2006, pp. 27-49.
- Pomi M., *Il vegetarianesimo di Aldo Capitini e l'educazione alla nonviolenza*, in «Azione nonviolenta», 591, 2013, pp. 10-17.
- Pomi M., *L'educazione aperta di Aldo Capitini: un progetto pedagogico di tramutazione nonviolenta*, in Falcicchio G. (a cura di), *La pedagogia di Aldo Capitini tra profezia e liberazione*, Firenze 2008, pp. 41-62.
- Pomi M., *La religione aperta di Aldo Capitini*, in «Testimonianze», 1989, 12, pp. 65-76.
- Pomi M., *La religione aperta di Aldo Capitini. Un'educazione teo-antropocosmica*, in «Religioni e Società», 79, 2014, pp. 74-83.
- Pompeo Faracovi O., *Fra storicismo ed esistenzialismo*, in Raffaelli T. (a cura di), *Aldo Capitini, persuasione e nonviolenza*, numero monografico di «Il Ponte», 1998, 10, pp. 61-83.
- Pontara G., *Il pragmatico e il persuaso*, in Raffaelli T. (a cura di), *Aldo Capitini, persuasione e nonviolenza*, numero monografico di «Il Ponte», 1998, 10, pp. 35-49.
- Quinzio S., *Fuga nel mistico o speranza profetica?*, in Fondazione Centro Studi Aldo Capitini (a cura di), *Elementi dell'esperienza religiosa contemporanea*, Scandicci 1991, pp. 57-63.

- Ragghianti C. L., *Accentuarsi della ricerca religiosa*, in Ragghianti C. L., *Profilo della critica d'arte in Italia*, Firenze 1948, Firenze 1990, pp. 229-235.
- Rigano G., *Religione aperta e pensiero nonviolento: Aldo Capitini tra Francesco d'Assisi e Gandhi*, in «Mondo contemporaneo», 2011, pp. 31-77.
- Rochat G. (a cura di), *L'antimilitarismo oggi in Italia*, Torino 1973.
- Romano L., *Ecopedagogia e nonviolenza nell'era planetaria. La scelta vegetariana*, in «Nuova Secondaria», 2016, 5, pp. 37-41.
- Romano L., *La pedagogia di Aldo Capitini e la democrazia. Orizzonti di formazione per l'uomo nuovo*, Milano 2014.
- Salvemini G., *La mia opposizione al fascismo*, in «Il Ponte», 1958, pp. 1112-1114.
- Santucci A., *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna 1959.
- Semeraro L., *La filosofia dei "non-filosofi". Il diverso filosofare di Aldo Capitini*, in «Segni e Comprensione», 41, 2000, pp. 31-39.
- Semeraro L., *Un filosofo non scolastico della religione. Aldo Capitini*, Lecce 1983.
- Soccio M. (a cura di), *Convertirsi alla nonviolenza? Credenti e non credenti si interrogano su laicità, religione, nonviolenza*, Negarine di San Pietro in Cariano 2003.
- Spirito U., Calogero G., *Ideale del dialogo o ideale della scienza?*, in «La Cultura», 1964, 2, pp. 153-190.
- Telmon V., *L'attualità di un messaggio*, in Pironi T., *La pedagogia del nuovo di Aldo Capitini. Tra religione ed etica laica*, Bologna 1991.
- Tomasi T., *L'idea laica nell'Italia contemporanea (1870-1970)*, Firenze 1971.
- Tortoreto A., *La filosofia di Aldo Capitini. Dalla compresenza alla società aperta*, Firenze 2005.
- Tugnoli C. (a cura di), *Maestri e scolari di nonviolenza*, Milano 2000.
- Vigilante A., *Compresenza e vacuità. Una lettura buddhista di Aldo Capitini*, Moscati G. (a cura di), *Il pensiero e le opere di Aldo Capitini nella coscienza delle nuove generazioni*, Bari 2010, pp. 53-78.
- Vigilante A., *Il pensiero nonviolento. Un'introduzione*, Foggia 2004.
- Vigilante A., *La realtà liberata. Escatologia e nonviolenza in Capitini*, Foggia 1999.
- Vigorelli A., *Martinetti e Capitini: attualità di un confronto*, in Vigorelli A., *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milano 2007.
- Zanga A., *Aldo Capitini. La sua vita, il suo pensiero*, Torino 1988.
- Zanga G., *L'estrema risorsa del messaggio cristiano*, in Cacioppo G. (a cura di), *Il messaggio di Aldo Capitini*, Manduria 1977, pp. 521-526.

Zappoli S., *L'itinerario intellettuale di Guido Calogero: da Croce e Gentile al "dialogo" con Capitini*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», 2004, pp. 19-36.

Pagine e siti web dedicati

<https://fondazionealdocapitini.wordpress.com>

ROBERTO CELADA BALLANTI

GIUSEPPE CAPOGRASSI
Sulmona (Aq) 1889 – Roma 1956

Sommario

Giuseppe Capograssi fu un influente filosofo del diritto e della politica, professore a Sassari, Macerata, Padova, Napoli, Roma. Il suo pensiero è dominato e mosso dall'esperienza etica (giuridica e morale) concepita come difesa del male e altrettanto radicalmente tale pensiero pone il problema dell'irriducibilità del male all'orizzonte etico e del rinvio a uno spazio che, collocandosi oltre l'etico, ben può dirsi religioso, riallacciandosi esplicitamente alla tradizione cristiana da Agostino a Rosmini. La sua riflessione si apre così alla prospettiva religiosa e alla redenzione, concepita non come superamento dialettico, ma come evento soterico che trova espressione nella Croce e nella Resurrezione. Il suo pensiero storico si ispira a Vico, opponendosi a una concezione hegeliana della Provvidenza e ponendo al centro la sofferenza e la misericordia come chiavi di lettura della storia.

Parole chiave: Giuseppe Capograssi, filosofia del diritto, esperienza etica, male, redenzione

Abstract

Giuseppe Capograssi was an influential philosopher of law and politics, a professor in Sassari, Macerata, Padua, Naples, and Rome. His thought is dominated and driven by ethical experience (both legal and moral), conceived as a defense against evil, and, equally radically, this thought raises the problem of the irreducibility of evil to the ethical horizon and refers to a space that, positioned beyond the ethical, can rightly be called religious, explicitly reconnecting to the Christian tradition from Augustine to Rosmini. His reflection thus opens up to a religious perspective and redemption, conceived not as a dialectical overcoming, but as a

soteriological event that finds expression in the Cross and the Resurrection. His historical thought is inspired by Vico, opposing a Hegelian conception of Providence and placing suffering and mercy at the center as keys to understanding history.

Keywords: Giuseppe Capograssi, philosophy of law, ethical experience, evil, redemption

Vita e opere

Proveniente da una famiglia di antico lignaggio, studiò alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Roma, dove si laureò discutendo una tesi in diritto costituzionale con V. E. Orlando. Appunto al diritto costituzionale e a tematiche filosofico-politiche sono dedicati i suoi primi libri, *Saggio sullo Stato* (1918), *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi* (1921), *La nuova democrazia diretta* (1922). I *Pensieri a Giulia* (l'amata fidanzata, con cui si sposerà nel 1924), scritti pressoché ogni giorno tra il 7 dicembre 1918 e il 17 febbraio 1924 e pubblicati solo molti anni dopo la morte in tre ampi volumi, offrono uno sguardo dall'interno, anche letterariamente rilevante, della meditazione capograssiana di quegli anni, tra interessi storici, politici, estetici e soprattutto etici e religiosi, sulle orme dei moralisti cristiani, da Agostino e Pascal fino a Manzoni e Rosmini. Più volte torna nei *Pensieri* anche Vico, visto come «profondamente cristiano, smisuratamente cristiano»; Hegel, invece, pur riconosciuto come «fatale e immenso genio», è per i *Pensieri* un «titano meraviglioso», ma «sventurato» segnato non solo dalle grandezze, bensì anche e soprattutto dai limiti dell'epoca moderna. Dal 1925 al 1932 Capograssi fu assistente alla cattedra di filosofia del diritto dell'Università di Roma, tenuta da G. Del Vecchio, che lo avrebbe sostenuto nella carriera accademica. Di questi anni sono *Analisi dell'esperienza comune* del 1930 e *Studi sull'esperienza giuridica* del 1932 (opere in cui si vede, tra l'altro, l'intenso confronto con i coevi spiritualisti francesi come H. Bergson e, soprattutto, L. Ollé-Laprune e M. Blondel). Vinto il concorso universitario di filosofia del diritto, Capograssi insegnò dal 1933 a Sassari e dal '35 a Macerata, pubblicando nel '37 la sua opera più sistematica, *Il problema della scienza giuridica* e ottenendo nello stesso anno l'ordinariato. Dal '38 fu professore di filosofia del diritto a Padova, mentre alla fine del '40 si spostò sulla cattedra di dottrina dello Stato dell'università di Napoli (sarebbe rimasto in questo Ateneo fino al '50, concludendo poi la carriera accademica alla facoltà di scienze politiche di Roma). Nel luglio del '43 partecipò, con altri intellettuali cattolici, alla stesura del Codice di Camaldoli, che costituì un testo importante nell'elaborazione programmatica della Democrazia Cristiana. Dopo la guerra, fu, nel '48, tra i fondatori e il primo presidente dell'Unione giuristi cattolici italiani

(UGCI). Nello stesso anno venne eletto membro della I sezione del Consiglio superiore della Pubblica Istruzione. Sulla rivista «Filosofia», diretta dall'amico A. Guzzo, pubblicò, a partire dal '51, degli scritti già composti tra il '43 e il '47 e poi raccolti in *Introduzione alla vita etica* del '53, anno in cui uscì anche *Incertezze sull'individuo*, seguito due anni dopo da *Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*. Dopo essere stato più volte confermato al Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione, lasciò l'incarico alla fine del '55, quando, per designazione del Presidente della Repubblica G. Gronchi, venne nominato giudice della costituenda Corte costituzionale. Non poté però partecipare attivamente ai lavori di quest'ultima perché morì proprio il giorno in cui essa si insediò. Le *Opere* pubblicate furono raccolte in sei volumi nel 1959, a cui nel '90 se ne aggiunse un settimo. Tra il '78 e l'81 uscirono poi i già citati *Pensieri a Giulia* (nuova ed. 2006). Già in vita e nei primi anni dopo la morte, venne riconosciuta a Capograssi una collocazione di rilievo nel pensiero giuridico italiano coevo, da parte di colleghi di varie sensibilità politiche, come F. Cernelutti, S. Satta, A.C. Jemolo, N. Bobbio, E. Opocher; con il tempo, inoltre, l'attenzione si è andata sempre più estendendo, dall'ambito specifico della filosofia del diritto a quello filosofico-politico e filosofico-morale più generale (influyente è stato qui anche l'operato dell'allievo P. Piovanì e della sua importante scuola napoletana), ed è tuttora ben viva (vedi *Bibliografia*).

Il pensiero sulla religione

Il pensiero di Capograssi è dominato e mosso dall'esperienza etica (giuridica e morale) concepita come difesa del male e altrettanto radicalmente tale pensiero pone il problema dell'irriducibilità del male all'orizzonte etico e del rinvio a uno spazio che, collocandosi oltre l'etico, ben può dirsi religioso. Egli si riallaccia esplicitamente alla tradizione speculativa che da Agostino giunge fino a Rosmini per la quale il male è definibile come *privazione di essere*, come *minus esse*, come azione che non coglie il suo termine conveniente. Se così l'azione rappresenta per Capograssi, blondelianamente, il punto sintetico in cui si coagula tutta la dinamica profonda dell'esperienza, essendone «l'applicazione pratica e come il punto di manifestazione» (Capograssi 1930, poi in Capograssi 1959, vol. II, p. 77), l'azione stessa non adegua, però, il fine profondo che la muove, smarrisce la totalità dei fattori che reca implicati in sé, arresta la sua spinta originaria. Lacerato, come l'etica kantiana mette in luce, tra la «volontà morale» e la «sensibilità della vita» (Capograssi 1953, poi in Capograssi 1959, vol. III, p. 85), alla fine bisogna, dunque, riconoscere che «il mondo dell'esperienza etica ha per contrassegno la precarietà, la

insicurezza, la fuggevole momentaneità del suo apparire e sparire» (ivi, p. 86). Così anche la società appare come «oppressione» e neppure la vita sociale mantiene la promessa originaria: «Vorrei fare quello che voglio, vorrei godere del mio lavoro come voglio, ma non posso. Famiglia, società particolari, città nazione Stato, mi sono attorno col nome generico di società per ricordarmi, che quello che sono, lo sono per loro, che quello che spendo l'ho ricevuto da loro, che quello che penso è stato pensato da loro» (ivi, p. 89). Conclusivamente, legge morale e legge giuridica si rivelano come «*ministratio mortis*». Esse, mentre sottraggono l'azione all'«incanto» aurorale, non «concludono», non consentono di giungere alla piena attuazione di se stessi. Di più, esse immettono nell'azione quella «strana volontà di un'altra vita che avvelena e rende squilibrata ogni azione e ogni vita» (ivi, p. 100). Tra vita etica e compimento si riapre incessantemente lo *hiatus* determinato dal riproporsi della dialetticità del male. Diversamente dal discepolo Piovani, però, che, pur nell'assunzione dell'etica della Croce, resta fedele alla dialettica negativa, ignara di sintesi conciliative, fino al punto, come ha osservato G. Moretto, di sacrificarle la resurrezione, Capograssi alla fine affida la lacerazione dolorosa dell'esistere, così a lungo scandagliata nelle sue movenze durante il movimento dell'azione, al mistero redentivo, annunciato nel *Vangelo di Giovanni* «*En arche en o Logos, ... kai o logos sarx egeneto*». L'opposizione, lo strazio, l'aspirazione dei contrasti, a cui tutta la filosofia di Capograssi è stata tenacemente di fronte, come l'assunzione della suprema disperazione del finito, non trovano in lui, comunque, come in Hegel, il momento della conciliazione all'interno del dominio filosofico ma in quello, non omogeneo ad alcun orizzonte speculativo, del religioso e segnatamente nell'evento soterico di Cristo. Secondo Capograssi, «in fondo, come in Hegel, la sofferenza della Croce esiste soltanto in funzione della Resurrezione», ha scritto Piovani, ma «in maniera diversa da Hegel» (Piovani 1976, p. 160), perché se il filosofo di Stoccarda sottolinea in conclusione la dialettica risolutiva dello Spirito, che «toglie» speculativamente i finiti, per Capograssi la prospettiva soterica si apre solo religiosamente all'interno dell'esperienza di dolore dei finiti stessi, tanto individuali che sociali. Per Capograssi, ha scritto ancora Piovani, «la fantasia del filosofo non deve servire che a spiegare la vita, ma non un assoluta (o astratta) vita dello Spirito, bensì la quotidiana vita degli uomini, tutti protesi verso i loro innumerevoli fini particolari e tutti, involontariamente e provvidenzialmente, affaticati a tessere la storia» (Piovani 1957, p. 885). Da ciò anche uno specifico richiamo costante da parte di Capograssi alla concezione della storia di G. B. Vico, con accenti diversi rispetto all'interpretazione più «hegelianeggiante» che di essa dava B. Croce. Vico, scrive Capograssi, «ha sentito che il mistero della croce dal

cristianesimo proclamato come la legge della vita domina non solo la vita individuale ma anche la vita storica e tutta quanta la creazione. Egli è stato il solo ad avvertirci che la Provvidenza nella storia è passione e redenzione. Se alla base della vita egli vede l'orrore delle passioni del male alla cima egli vede il ritorno della verità e del bene... La conclusione di tutta la storia è per lui dolore e speranza: miseria e insieme misericordia» (Capograssi 1943, poi in Capograssi 1959, vol. IV, p. 401).

BIBLIOGRAFIA

Esposito M.G., *Scritti di Giuseppe Capograssi*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. VII, Milano 1990, pp. 505-516.

Esposito M.G., *Scritti su Giuseppe Capograssi o con riferimenti a Capograssi*, in G. Capograssi, *Opere*, vol. VII, Milano 1990, pp. 517-562.

Scritti principali

Fede e scienza, in «Coenobium», fasc. 8-9, 1915, pp. 59-62, poi in *Opere*, vol. IV, Milano, 1959, pp. 1-8.

Saggio sullo Stato, Torino 1918, poi in *Opere*, vol. I, Milano 1959, pp. 1-147.

Riflessioni sull'autorità e la sua crisi, Lanciano, 1921, poi in *Opere*, vol. I, cit., pp. 149-402.

La nuova democrazia diretta, Roma 1922, poi in *Opere*, vol. I, cit., pp. 403-573.

Dominio, libertà e tutela nel "De Uno", in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 5, 1927, pp. 437-452, poi in *Opere*, vol. IV, cit., pp. 9-28.

Analisi dell'esperienza comune, Roma 1930, poi in *Opere*, vol. II, Milano, 1959, pp. 1-207.

Studi sull'esperienza giuridica, Roma 1932, poi in *Opere*, vol. II, cit., pp. 209-373.

Le glosse di Marx ad Hegel, in AA.VV., *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio*, vol. 1, Modena 1930, pp. 54-71, poi in *Opere*, vol. IV, cit., pp. 43-69.

Intorno a Marsilio da Padova, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 10, 1930, pp. 578-590, poi in *Opere*, vol. IV, cit., pp. 71-88.

Il problema della scienza del diritto, Roma 1937, poi in *Opere*, vol. II, cit., pp. 375-627.

Note sulla molteplicità degli ordinamenti giuridici, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 13, 1939, pp. 9-44, poi in *Opere*, vol. IV, cit., pp. 181-222.

Pensieri vari su economia e diritto, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova 1940, pp. 195-248, poi in *Opere*, vol. IV, cit., pp. 223-292.

Il diritto secondo Rosmini, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 20, 1940, pp. 214-245, poi in *Opere*, vol. IV, cit., pp. 321-353.

Il significato dello stato contemporaneo, in AA.VV., *L'esperienza pratica e le sue forme fondamentali*, Milano 1942, pp. 59-73, poi in *Opere*, IV, cit., pp. 377-393.

L'attualità di Vico, in AA.VV., *L'attualità dei filosofi classici*, II, *Età moderna*, a cura di A. Guzzo, Milano 1943, pp. 89-98, poi in *Opere*, vol. IV, pp. 395-410.

Liberali e cattolici, in «Meridiano», n. 17, 1 novembre 1945, pp. 1-2, poi in *Opere*, vol. VI, pp. 109-113.

Codice di Camaldoli, Roma 1945, poi in *Opere*, vol. VII, pp. 245-258.

Il diritto dopo la catastrofe, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di F. Carnelutti*, vol. 1, Padova 1950, pp. 1-31, poi in *Opere*, vol. V, Milano, 1959, pp. 151-159.

Impressioni su Kelsen tradotto, in «Rivista trimestrale di Diritto pubblico», 4, 1952, pp. 367-810, poi in *Opere*, vol. V, cit., pp. 311-356.

Introduzione alla vita etica, Torino 1953, poi in *Opere*, vol. III, pp. 1-171.

Incertezze sull'individuo, in AA.VV., *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, vol. 1, Bologna 1953, pp. 255-291, poi in *Opere*, vol. V, cit., pp. 429-470.

Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 32, 1955, pp. 413-465, poi in *Opere*, vol. V, cit., pp. 483-543.

Pensieri dalle lettere, a cura di E. Opocher, Roma 1958.

Considerazioni sullo Stato, in AA.VV., *Scritti giuridici in memoria di Piero Calamandrei*, vol. 1, Padova 1958, pp. 1-39, poi in *Opere*, vol. III, pp. 329-375.

Opere, voll. I-VI, a cura di M. D'Addio ed E. Vidal, Milano 1959.

Pensieri a Giulia, a cura di G. Lombardi, 3 voll., Milano 1978-1981; nuova edizione, Milano 2006.

Opere, vol. VII, a cura di F. Mercadante, Milano 1990.

La vita etica, scritti scelti e introduzione di F. Mercadante; prefazioni di G. Riconda, A. Delogu, F. Tessitore, A. Punzi e M. D'Addio; nota biografica di G. Papponetti, Milano 2008.

Analyse der allgemeine Erfahrung, aus dem Ital. übers. und hrsg. von M.W. Hebeisen, Biel 2010.

Einführung in das ethische Leben, Die Erfahrung im Konkreten, aus dem Ital. übers. und hrsg. von M.W. Hebeisen, Biel 2010.

Introduction à la vie éthique, tr. par Ch. Carraud, Meaux 2012.

Das Problem der Rechtswissenschaft, aus dem Ital. übers. und hrsg. von M.W. Hebeisen, Biel 2012.

Studien zur Rechtserfahrung, aus dem Ital. übers. und hrsg. von M.W. Hebeisen, Biel 2012.

Réflexions sur l'autorité et sa crise, tr. par Ch. Carraud, Meaux 2013.

Analyse de l'expérience commune, tr. par Ch. Carraud, Meaux 2013.

Incertitudes sur l'individu, tr. par Ch. Carraud, Meaux 2013.

Essai sur l'État, tr. par Ch. Carraud, Meaux 2014.

Der Staat und die Geschichte, Die Autorität und ihre Krise und andere Abhandlungen, aus dem Ital. übers. und hrsg. von M.W. Hebeisen, Biel 2014.

Abhandlung über den Staat, Die direkte Demokratie und eine Rezensionsabhandlung, aus dem Ital. übers. und hrsg. von M.W. Hebeisen, Biel 2014.

El individuo sin individualidad, traducción y Estudio preliminar de A. Llano Torres, Madrid 2015.

L'expérience juridique, tr. par Ch. Carraud, préface de F. Mercadante, Meaux 2016.

La vida ética: ¿Qué quiero realmente?, Edición, traducción y notas de A. Llano Torres, Revisión de A. Zerolo, Prólogo a la edición española de H. Marín Pedroche, Madrid 2017.

La experiencia común, Edición y traducción de A. Llano Torres, Prólogo de M. García-Baró, Madrid 2020.

Scritti sull'autore

Accardo S., *Il Dante di G. Capograssi*, Milano 1992.

Accardo S., *Capograssi e Manzoni*, Milano 1992.

Accardo S., *Individuo Società Stato in Giuseppe Capograssi*, Milano 1993.

Acocella G., *L'etica sociale di Giuseppe Capograssi*, Napoli 1972.

Acocella G., *Attualità di Giuseppe Capograssi. Una filosofia politica per i tempi nuovi*, Milano 2022.

Addis S., *Autorità e libertà nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, Torino 2015.

Bazzocchi C., *Giuseppe Capograssi: la bellezza del finito, il lavoro dell'infinito*, Napoli 2015.

Bobbio N., *Giuseppe Capograssi*, in Id., *Italia civile*, Bari 1964, pp. 225-238.

Cacciatore G., *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani: riflessioni sull'opera di due maestri*, presentazione di F. Tessitore, Napoli 2020.

Caltagirone G., *Giuseppe Capograssi*, Roma 2020.

Campanini G., *Giuseppe Capograssi: nuove prospettive del personalismo*, Roma 2015.

Carnelutti F., *Interpretazione di Capograssi*, Firenze 1956.

Celada Ballanti R., *Mistero del male e spazio religioso in Giuseppe Capograssi*, in «Velia. Rivista di filosofia teoretica», 4, 1991, pp. 18-44, poi con il titolo *Il problema del male tra etica, religione e storia in Giuseppe Capograssi*, in Id., *Esistenza e destinazione etica. Studi sul pensiero contemporaneo*, Alessandria, 2001, pp. 137-164.

Cotta S., *Introduzione*, in G. C., *Incertezze sull'individuo*, Milano 1969, pp. V-XVI.

- D'Addio M., *Stato e autorità nel primo Capograssi*, in AA.VV., *Scritti in onore di Costantino Mortati*, Giuffrè, Milano 1977, pp. 471-513.
- D'Addio M., *Giuseppe Capograssi (1889-1956): lineamenti di una biografia, con appendice di scritti rari e documenti inediti*, Milano, 2012.
- Delogu A. e Morace A.M. (a cura di), *Esperienza e verità. Giuseppe Capograssi: un Maestro oltre il suo tempo*, Bologna 2009.
- Esposito M.G., *Diritto e vita, La lezione di Capograssi*, Milano 1997.
- Frosini V., *Giuseppe Capograssi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 18, Roma 1975, *sub voce*.
- Ivaldo M., *Etica e religione in G. Capograssi*, in AA.VV., *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, a cura di E. Agazzi, Lecce 1980, pp. 225-235.
- Jemolo A.C., *Prefazione*, a G.C., *Introduzione alla vita etica*, a cura di C. Vasale, Roma 1978, pp. 3-6.
- Lattanzi V., *Giuseppe Capograssi. I sentieri dell'uomo comune*, con prefazione di F. Mercadante, Roma 2011.
- Luongo A., *Capograssi e la critica del nichilismo europeo: da Nietzsche a Hegel*, Torino 2012.
- Mancini I., *Suicidio e preghiera. Teologia del paradosso in Giuseppe Capograssi*, «Hermeneutica», 1988, pp. 153-188.
- Mercadante F. (a cura di), *Due convegni su Giuseppe Capograssi (Roma-Sulmona 1986): L'individuo, lo stato, la storia; G. Capograssi nella storia religiosa e letteraria del Novecento. Atti*, Milano 1992.
- Opocher E., *G. Capograssi filosofo del nostro tempo*, Milano 1991.
- Pagallo U., *Ambiguità dello stato sociale (Comunità e regime nel pensiero giuridico di G. Capograssi)*, Padova 1990.
- Papponetti G., *I "sogni antichi" di G. Capograssi*, Milano 1993.
- Parrino A., *Saggio su Capograssi ed altri pensatori affini*, Roma 2012.
- Perticone G., *Ricordando Capograssi*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 6, 1956, pp. 256-277.
- Pigliaru A., *Saggi capograssiani*, Roma, 2010.
- Piovani P., *Itinerario di Giuseppe Capograssi*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 33, 1956, pp. 417-438.
- Piovani P., *Giuseppe Capograssi*, in *Enciclopedia filosofica*, Firenze-Venezia, 1957, vol. I, coll. 885-886.
- Piovani P. (a cura di), *La filosofia dell'esperienza comune di Giuseppe Capograssi*, con scritti di P. Piovani, F. Tessitore, G. Marini, F. Bianco, V. Frosini, G. Calabrò, G. Acocella, Napoli 1976.
- Pomarici U., *L'individuo oltre lo Stato. La filosofia del diritto di Giuseppe Capograssi*, Napoli, 1996.
- Prini P., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari 1997, pp. 203-215.

Satta S., *Giuseppe Capograssi*, in «Studium», 52, 1956, pp. 412-423.

Satta S. *Soliloqui e colloqui di un giurista*, Padova 1968.

Tessitore F., *Capograssi nello storicismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 44, 1965, pp. 539-571.

Tessitore F., *L'idea dello Stato nel primo Capograssi*, in «Filosofia», 17, 1966, pp. 495-520.

Tessitore F., *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. Papa, Roma 2022.

Vallone A., *Capograssi prosatore*, Milano 1992.

Vasale C., *Società e stato nel pensiero di Giuseppe Capograssi*, Roma 1972.

Zaccaria G., *Esperienza giuridica, dialettica e storia in Giuseppe Capograssi. Contributo allo studio del rapporto tra Capograssi e l'idealismo*, Padova 1976.

Siti web

<http://www.fondazioneicapograssi.it/capograssi-opere.html>

<https://giuseppicapograssi.wordpress.com>

OMAR BRINO

PANTALEO CARABELLESE
Molfetta (Ba) 1877 – Genova 1948

Sommario

Discutendo con filosofi coevi come B. Varisco e G. Gentile, oltre che con autori precedenti come Kant, Fichte e Rosmini, Pantaleo Carabellese sviluppò un originale proposta di “ontologismo critico”. Se Gentile, partendo da Hegel, finiva per ridurre il tutto ad autocoscienza assoluta, Carabellese intende mantenere il carattere costitutivamente relazionale della coscienza, che quindi non può mai essere puramente autoreferenziale; a questo punto diventa determinante sia il rapporto di ogni coscienza con le altre coscienze, sia il rapporto di tutte con l'essere che di esse costituisce il fondamento ultimo, sottraendosi come tale a un'esistenza comparabile alla loro: «Noi, molti io, sappiamo Dio, l'unico». La pluralità delle coscienze, già molto sottolineata da Varisco, anche in funzione anti-gentiliana, è dunque valorizzata da Carabellese, insieme, d'altro canto, all'unicità dell'essere ad esse intrinseco.

Parole chiave: Pantaleo Carabellese, ontologismo critico, problema teologico, noumeno, pluralità delle coscienze.

Abstract

Discussing with contemporary philosophers such as B. Varisco and G. Gentile, as well as with earlier authors like Kant, Fichte, and Rosmini, Pantaleo Carabellese developed an original proposal of 'critical ontologism.' While Gentile, starting from Hegel, ended up reducing everything to absolute self-consciousness, Carabellese aims to maintain the constitutively relational character of consciousness, which can never be purely self-referential; he thus emphasizes, on one hand, the relationship of each consciousness to the others, and on the other hand, the relationship of all of them to a being that constitutes their foundation

and, as such, cannot have an existence comparable to theirs: “We, many I, know God, the one.” The plurality of consciousnesses, already emphasized by Varisco, also in an anti-Gentilian function, is thus valued by Carabellese, alongside, on the other hand, the uniqueness of the being intrinsic to them.

Keywords: Pantaleo Carabellese, critical ontologism, theological problem, noumenon, plurality of consciousnesses.

Vita e opere

Dopo i primi studi in giurisprudenza, Carabellese si laurea in filosofia a Roma nel 1907, con B. Varisco, su Rosmini. In *L'essere e la religione*, pubblicato per Laterza nel 1914, già si comincia a profilare la sua posizione peculiare rispetto al contesto dell'idealismo italiano contemporaneo (Varisco stesso, Gentile e Croce), posizione, denominata “ontologismo critico”, che verrà sviluppata soprattutto nelle due opere teoreticamente più impegnate: *Critica del concreto* (1921) e *Il problema teologico come filosofia* (1931). Nel frattempo, dopo aver insegnato nei licei, svolge un'intensa attività di docenza universitaria, dal 1923 a Palermo e dal 1930 a Roma, dove nell'immediato secondo dopoguerra succederà a Gentile nella cattedra di filosofia teoretica (purtroppo per poco tempo, data la morte prematura). Dal punto di vista del confronto di Carabellese con i classici della filosofia moderna, importanti sono soprattutto le riflessioni su Descartes, Kant (di cui, fra l'altro, traduce e commenta varie opere, come gli scritti precritici e i *Prolegomeni*), Fichte, Hegel e Rosmini. Tra gli allievi diretti di Carabellese si segnalano R. Assunto, studioso soprattutto di estetica e storia delle arti, G. Semerari, per molti anni docente di filosofia teoretica all'università di Bari, e T. Moretti Costanzi, docente di filosofia teoretica a Bologna. Quest'ultimo è colui che più si è mosso in uno svolgimento delle posizioni dell'ontologismo critico di Carabellese in direzione di un teismo cristiano. La recente rivalutazione del valore teoretico della filosofia italiana della prima metà del secolo sta coinvolgendo anche Carabellese, che in quel contesto ha sicuramente una propria determinata posizione (sono stati svolti confronti, per esempio, tra il “problema teologico” di Carabellese e la “differenza ontologica” di Heidegger).

Il pensiero sulla religione

Attraverso una discussione del maestro Varisco, Carabellese parte dall'essere che è “intrinseco” alla coscienza. Gentile nell'atto come sintesi

di essere e pensiero, finisce, secondo Carabellese, per sottolineare fin troppo gli elementi soggettivi, in un acritico “antropocentrismo” ancora legato al “mentalismo” spaventiano. Per Carabellese occorre muoversi in direzione opposta: nell'intrinsecità di essere e coscienza è l'essere il tema cruciale; la sua proposta si presenta appunto come un’“ontologia”, che egli definisce però “critica”. Se Gentile, infatti, partendo da Hegel, finiva per ridurre il tutto ad autocoscienza assoluta, Carabellese intende mantenere il carattere costitutivamente relazionale della coscienza, che quindi non può mai essere puramente autoreferenziale: a questo punto diventa determinante sia il rapporto di ogni coscienza con le altre coscienze, sia il rapporto di tutte con l'essere che di esse costituisce il fondamento ultimo, sottraendosi come tale a un'esistenza comparabile alla loro (si veda su questo uno degli ultimi articoli: *La coscienza* del 1944). Si comprende dunque anche la critica di Carabellese a Croce: l'idealismo “mondano” di quest'ultimo finisce, ad avviso del filosofo pugliese, per confondere completamente esistenza ed essere, perdendo di vista il fondamentale problema ontologico-metafisico che resta alla base di ogni filosofare. Le risposte teoriche alle difficoltà dell'idealismo italiano contemporaneo vanno trovate, per Carabellese, in una rilettura, in senso ontologico-critico, della *Dialettica trascendentale* kantiana: il cui «risultato vero (...) è la noumenicità dell'essere in sé come puro oggetto, cioè la riduzione della cosa in sé a Idea» (*Il problema teologico come filosofia*, 1931, p. 11). Secondo Carabellese, Kant ha cioè smentito il realismo della coscienza quotidiana che resta confinato a “esistenze” di cose, per aprire la coscienza all'idea pura di essere uno e universale. Qui, nell'idea trascendentale kantiana di Dio, si situa il “problema teologico” come filosofia: «il problema oggettivo della filosofia sta appunto nel vedere come possa esserci nel concreto, da cui essa si dispicca, un essere in sé che di quel concreto è la universale oggettività» (*ivi*, p. 137). Le tradizionali prove dell'esistenza di Dio, continua Carabellese, sono giustamente criticate da Kant, perché Dio è puro essere, non un esistente: «Non l'esistenza di Dio, che l'inabisserebbe nel nulla, sente il credente, ma l'esistenza pura dell'io, costituita da quell'unico assoluto oggetto, che è in sé, e che perciò non ha una sua propria esistenza» (*ivi*, p. 167). La fede, dunque, nella coscienza concreta, “sente” Dio, ma non come esistenza, bensì come suo fondamento, mentre la filosofia spiega razionalmente il medesimo rapporto, nella coscienza concreta, dell'esistenza rispetto all'essere puro che ne è il fondamento non esistente. Dio come essere è intrinseco alle coscienze concrete, così come il noumeno kantiano, sottolinea “criticamente” Carabellese, sebbene nessuna singola coscienza possa certo ambire di confinare in sé stessa l'intero essere, che, in quanto uno e universale, è nelle coscienze di tutti: «Noi, molti io, sappiamo Dio, l'unico» (Carabellese 1938, 2a ed. 1946, p.

187). La pluralità delle coscienze, già molto sottolineata da Varisco, anche in funzione anti-gentiliana, è dunque valorizzata da Carabellese, insieme, d'altro canto, all'unicità dell'essere ad esse intrinseco.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- La teoria della percezione intellettuale in A. Rosmini*, Bari 1907.
Intuito e sintesi primitiva in Rosmini, Roma 1911.
L'essere e il problema religioso. A proposito del "Conosci te stesso" di B. Varisco, Bari 1914.
Critica del concreto, Pistoia 1921, Roma 1940, Firenze 1948.
Il problema della filosofia da Kant a Fichte (1781-1801), Palermo 1929.
Il problema teologico come filosofia, Roma 1931; nuova ed. Napoli 1994 (a cura di E. Mirri).
Criticismo, in *Enciclopedia italiana*, 1931
http://www.treccani.it/enciclopedia/criticismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/
Johann Gottlieb Fichte, in *Enciclopedia italiana*, Roma 1932
http://www.treccani.it/enciclopedia/johann-gottlieb-fichte_%28Enciclopedia-Italiana%29/
Immanuel Kant, in *Enciclopedia italiana*, Roma 1933
http://www.treccani.it/enciclopedia/immanuel-kant_%28Enciclopedia-Italia...
L'idealismo italiano. Saggio storico-critico, Napoli 1938, 2a ed. Roma 1946.
Le obiezioni al cartesianesimo, 3 voll.: *Il metodo*, *L'idea*, *La dualità*, Messina 1944-1947.
L'idea politica d'Italia, Roma 1946, ivi 1999.
Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico, Firenze 1946.
La coscienza, in M.F. Sciacca, *Filosofi Italiani Contemporanei*, Milano 1944, 2a ed. 1946, pp. 205-222.
Disegno storico della filosofia come oggettiva riflessione pura, Roma 1953.
La filosofia dell'esistenza in Kant, nota introduttiva di G. Semerari, Bari 1969.
L'attività spirituale umana. Prime linee di logica dell'essere, a cura di E. Mirri, Napoli 1991.
L'essere e la manifestazione. Parte II. Io, Saggio introduttivo di F. Valori, Napoli 1998.
L'essere e la manifestazione. Parte I. Dialettica della Forme, Saggio introduttivo di F. Valori, Napoli 2005

Scritti sull'autore

- AA. VV., *Giornate di studi carabelliesiani*, Atti del convegno tenutosi presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna, 7-9 ottobre 1960,

- Milano-Genova, 1964 (testi di G. Alliney, L. Anceschi, R. Assunto, A. Babolin, L. Bagolini, B. Brunello, S. Caramella, G. Chiavacci, F. Fanizza, G. Fano, P. Filiassi Carcano, E. M. Forni, D. Galli, C. Giacon, L. Lugarini, T. Manferdini, A. Manno, S. Martignoni, M. T. Mastropasqua, C. Mazzantini, B. Minozzi, E. Mirri, T. Moretti-Costanzi, G. Morra, R. Pagliarani, A. Pastore, E. Pomilio, A. Rigobello, A. M. Rocchi, G. Santinello, G. Semerari, I. Tebaldeschi).
- AA. VV., *Pantaleo Carabellese, il "tarlo del filosofare"*, Atti del Congresso tenutosi per il centenario della nascita di P. Carabellese 1877-1977 tenutosi a Molfetta (Bari) il 5 e 6 dicembre 1977, (testi di R. Assunto, G. Brescia, S. Buscaroli, F. Cafaro, G. Cera, L. Cimmino, V. Data, G. De Gennaro, D. D'Elia, R. Donnici, F. Fanizza, E. Mirri, G. Motta, A. M. Rocchi, G. Semerari).
- Assunto R., *Il paradosso di Carabellese*, in «Rassegna di Filosofia», 1953, pp. 63-69.
- Assunto R., *Ontologia e fondazione dell'uomo nel pensiero di P. Carabellese*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1949, pp. 18-38.
- Banfi A., *P. Carabellese, Il problema teologico come filosofia*, in «Civiltà moderna», 1931, pp. 827-837.
- Bini A., *Kant e Carabellese*, Roma 2006.
- Brianese G., *La «bancarotta» della filosofia: ontologia ed esistenza in Pantaleo Carabellese*, in AA.VV., *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma 2012, pp. 371-382.
- Buscaroli S., *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, Brescia 1979.
- Cimmino L., *Carabellese. Il problema dell'esistenza di Dio*, Roma, 1983.
- De Nichilo E., *Il "realismo" di Kant nell'interpretazione di Pantaleo Carabellese*, in «La cultura», 2009/2, pp. 247-272.
- De Liguori E., *Il problema interno della filosofia in Pantaleo Carabellese*, Roma 1988.
- Dollo C., *Momenti e problemi dello spiritualismo: Varisco, Carabellese, Carlini*, Padova 1967.
- Fabbianelli F., *Coscienza morale e volontà. L'ontologismo critico di Pantaleo Carabellese tra Kant e Hegel*, in U. Cocconi, G. Miranda e M. Pesenti Gritti (a cura di), *Il primato della coscienza*, Parma, 2015, pp. 35-68.
- Ferraguto F., *Autolimitazione della metafisica critica? Momenti della recezione italiana di Fichte (1841-1948) con particolare riferimento all'ontologismo critico di P. Carabellese*, in «Giornale di Filosofia», 2008
- [http://
http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/
/Ferraguto.pdf](http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Ferraguto.pdf)
- Lugarini L., *Die kantische transzendente Idee in der Philosophie von P. Carabellese*, in «Kant Studien», 1961-62, pp. 225-34.

- Manno M., *Carabellese Pantaleo*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 1957, vol. 1, coll. 890-894.
- Mirri E., *Carabellese Pantaleo*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, vol. 2, pp. 1626-1632 .
- Morabito B., *Metafisica e teologia in Pantaleo Carabellese*, Reggio Calabria 2001
- Moretti Costanzi T., *L'asceta moderno P. Carabellese*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1949, pp. 39-48.
- Moretti Costanzi T., *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in Savio G., Gregory T. (a cura di), *Il problema di Dio*, Roma, 1949.
- Ottonello F., *La logica magica dell'ontoscienzialismo. Note sull'ultima fase del pensiero di Pantaleo Carabellese*, Genova 1997.
- Pagliarani R., *Pantaleo Carabellese: filosofo della coscienza concreta*, Ravenna 1979
- Papi F., *Carabellese Pantaleo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma 1976.
- [http://www.treccani.it/enciclopedia/pantaleo-carabellese_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pantaleo-carabellese_(Dizionario-Biografico)/)
- Rocchi M.A., *Pantaleo Carabellese storico della filosofia*, Fasano 1988.
- Sciaccia M.F., *La filosofia di P. Carabellese*, in «Logos», 1937, pp. 580-608.
- Sciaccia M.F., *Pantaleo Carabellese: la religione dell'oggetto immanente*, in Id., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia contemporanea*, Brescia, 1944, Milano 1968, pp. 105-10.
- Semerari G., *Filosofia e religione nel pensiero di P. Carabellese*, in «Rivista di Filosofia», 1949.
- Semerari G., *La sabbia e la roccia. L'ontologia critica di Pantaleo Carabellese*, Bari 1982.
- Valori F., *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Napoli 1996.
- Vanni Rovighi S., *Ontologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1979
- http://www.treccani.it/enciclopedia/ontologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/
- Varisco B., *Tra Kant e Rosmini. A proposito del libro di P. Carabellese. La teoria della percezione intellettuale in Antonio Rosmini*, in «Rivista di Filosofia», 1909

Pagine o siti web dedicati

ampia bibliografia critica su Carabellese (aggiornata al 1997):
<http://www.stefaniasapora.it/Page015.html>

IVANO TONELLI

ALBERTO CARACCIOLO

S. Pietro di Morubio (Vr) 1918 – Genova 1990

Sommario

Titolare dal 1965 della cattedra di filosofia della religione e poi, dal 1968, di quella di filosofia teoretica all'Università di Genova, Alberto Caracciolo ha sviluppato una proposta teoretica incentrata sul concetto di "trascendentale religioso". La sua riflessione esplora il problema del male e la radicalità della libertà umana nell'interrogare la Trascendenza. Influenzato da autori quali I. Kant, E. Troeltsch, K. Jaspers e M. Heidegger, egli ha distinto tra il Nulla religioso e il nichilismo oggettivistico, ponendo la coscienza umana come luogo di rivelazione dell'Assoluto. La sua ricerca culmina in una prospettiva che coniuga libertà religiosa, interrogazione etica e critica al dogmatismo confessionale (nell'itinerario religioso egli distingueva, infatti, essenzialmente tra principio di libertà e principio di confessione), lasciando un'eredità di notevole profondità speculativa.

Parole chiave: Alberto Caracciolo, filosofia della religione, trascendentale religioso, Nulla religioso, principio di libertà religiosa

Abstract

Alberto Caracciolo was the holder of the chair of the philosophy of religion from 1965 and then, from 1968, of the chair of theoretical philosophy at the University of Genoa. He has developed a theoretical proposal centered on the concept of 'religious transcendental.' His reflection explores the problem of evil and the radicality of human freedom in questioning Transcendence. Influenced by authors such as I. Kant, E. Troeltsch, K. Jaspers, and M. Heidegger, he distinguished between religious Nothingness and objectivistic nihilism, positioning human consciousness as the place of revelation of the Absolute. His

research culminates in a perspective that combines religious freedom, ethical inquiry, and criticism of confessional dogmatism (in fact, in the religious sphere, he essentially distinguished between the principle of freedom and the principle of confession), leaving a legacy of remarkable speculative depth.

Keywords: Alberto Caracciolo, philosophy of religion, religious transcendental, religious Nothingness, principle of religious freedom

Vita e opere

Figlio di un medico, a tre anni perde la madre. Frequenta il liceo classico a Verona e tra i suoi insegnanti vi è l'indimenticato professore di greco e latino, C. Adami. Nel 1936, vinto il concorso, entra nel Collegio Ghislieri e frequenta l'Università di Pavia. Due incontri lo segnano profondamente: il futuro martire della resistenza T. Olivelli, e lo storico della filosofia A. Levi, la cui rigorosa riflessione sui temi dello scetticismo gnoseologico e metafisico costituisce una delle fonti del suo meditare filosofico. Con Levi avrebbe infatti voluto laurearsi ma nel 1938 le leggi razziali lo avevano privato della cattedra. Si laureerà invece in lettere classiche nel 1940 con una tesi su *L'estetica italiana nel secondo Settecento*. Dal '42 al '51 insegna letteratura italiana e latina nei Licei, prima a Lodi poi a Brescia. Sono gli anni della sua partecipazione attiva alla resistenza accanto a Olivelli, che muore nel gennaio 1945 al lager di Hersbruck. Nel 1946 sposa a Brescia Mari Perotti, in collaborazione con la quale curerà alcune importanti traduzioni dal tedesco. La prima pubblicazione risale al 1944, nel terzo quaderno del «Ribelle» (il giornale fondato da Olivelli), e porta il significativo titolo de *Il fascismo: la radice del suo errore e l'intima necessità del suo disfacimento*. Alla biografia di Olivelli dedica il suo primo volume ed è tra i promotori della pubblicazione presso i quaderni di «Humanitas» delle *Autobiografie dei giovani del tempo fascista*. Nel '51 consegue la libera docenza in estetica e dallo stesso anno fino al '62 tiene l'incarico di questa disciplina all'Università di Genova, dove è titolare di Filosofia teoretica M.F. Sciacca, già conosciuto a Pavia. A Genova dal '51 al '62 Caracciolo insegna anche lettere italiane e latine presso istituti superiori. Al pensiero di B. Croce, che resterà per lui un riferimento intellettuale e morale sempre fondamentale, dedica uno studio monografico nel 1948, apprezzato dallo stesso filosofo napoletano e precedentemente pubblicato a puntate nelle prime tre annate del «Giornale di Metafisica» di Sciacca. Nei volumi successivi, dagli *Scritti di estetica* del '49 a *La persona e il tempo* del '55, il serrato confronto con l'attualismo gentiliano, con la *Critica del giudizio*, con la meditazione poetica di G. Leopardi, e il conseguente approfondimento dei temi metafisici della teleologia e della *poiesis* preparano Caracciolo al decisivo incontro con il

“secondo” K. Jaspers, la cui parola fondamentale – *Liberalität* – segnerà in modo sostanziale la sua meditazione filosofica orientata alla rigorosa applicazione del principio della libertà al dominio del religioso individuato nella sua autonomia trascendentale (cfr. *Studi jaspersiani* del '58). Allo studio di Jaspers si affianca quello su M. Heidegger con la pubblicazione nel 1960 di uno scritto sul modo del *Besorgen* in *Essere e Tempo*, al quale faranno seguito contributi dedicati al problema del linguaggio e del nichilismo (lavori successivamente raccolti in volume nel 1989 – su invito di M. Olivetti). Nel 1962 vince il concorso e viene chiamato, come professore straordinario, alla cattedra di filosofia presso l'Istituto Universitario di Magistero di Genova. Dallo stesso anno ottiene l'incarico di filosofia della religione, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia nella medesima università, incarico trasformato nella prima titolarità di ruolo di questa disciplina in Italia, nel 1965, anno di pubblicazione del volume *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*. Di questi anni sono le amicizie con L. Pareyson, con H. G. Gadamer, con P. Piovani (presso collane dirette da quest'ultimo usciranno una traduzione di E. Troeltsch nel 1968 e gli studi di *Religione e eticità* del 1971). Nel 1968 succede a Sciacca come ordinario di Filosofia teoretica, fino al collocamento fuori ruolo nel 1989. Dal '78 all'81 organizza tre convegni internazionali di filosofia della religione a S. Margherita Ligure. Testimonianza di una inesausta e inquieta ricerca intorno ai suoi temi elettivi sono *Pensiero contemporaneo e nichilismo* (1976), *Nichilismo ed etica* (1983), *Nulla religioso e imperativo dell'eterno* (1990). Muore improvvisamente a Genova nel 1990.

Il pensiero sulla religione

Come avrebbe osservato G. Moretto nella monografia dedicata al suo maestro, “trascendentale religioso” è il sintagma in virtù del quale è possibile raccogliere il nucleo essenziale della meditazione di Caracciolo. Il “religioso”, in manifesta contrapposizione all'evasionismo consolatorio di anime belle e fragili o agli irrigidimenti dogmatici delle chiese confessionali, veniva identificato nell'interrogare di Giobbe, nell'interrogare di Cristo sulla croce e assumeva a suo simbolo l'immagine suggestiva di una «nube carica di interrogativi», immagine non casualmente ripresa da Nietzsche, il filosofo della “morte di Dio”. L'inquieta radicalità del dubbio, ispirato dal principio di libertà e necessariamente presente anche nella fede più salda, non assumeva mai i tratti di una narcisistica retorica del pessimismo. Caracciolo si era formato alla rigorosa scuola scettica di A. Levi, aveva profondamente meditato l'*ethos* religioso della libertà di Croce, aveva incontrato il luminoso esempio del martire della resistenza antifascista, l'amico Olivelli. La suprema libertà del domandare

– che lo avrebbe avvicinato al pensiero scettico di K. Loewith e di W. Weischedel – mai derogava la ricerca di un fondamento dell’impegno etico. L’assunzione di tale ineludibile responsabilità morale non consentiva al pensiero interrogante, necessariamente proteso a sondare l’abisso del non-senso, la stessa possibilità e validità dei valori, di involversi in disimpegnate demitizzazioni o decostruzioni. I riferimenti all’aristotelica “causa finale” e al kantiano giudizio teleologico, inseriti nella prima parte del volume capitale *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, testimoniavano come il problema metafisico non fosse mai stato identificabile con le pur essenziali questioni di natura protologica o ontologica (l’essere di ciò che è), ma piuttosto si orientasse intorno al senso o sul fine dell’esistenza. Se l’origine del filosofare si deve al *thauma* – parola fatale che allude allo spaesamento inquieto e angosciato che apre originariamente all’interrogazione filosofica e metafisica – tale “stato emotivo fondamentale” coincise per Caracciolo con l’angoscia derivante dall’esperienza originaria del mistero del male, esperienza che aveva preceduto e poi orientato la stessa analisi teoretica. La domanda fondamentale, riformulata da Leibniz «perché l’essere di ciò che è piuttosto che il nulla?», era stata infatti ripresa e reinterpretata già a partire dalla biografia dedicata all’amico Olivelli: «Perché l’essere piuttosto che il nulla assoluto, se la struttura dell’essere, nel quale è incluso l’esistere dell’uomo, è tale che può consentire Flossenbürg, Mauthausen, Auschwitz?». Proprio in riferimento alla decisiva distinzione tra *malum* e *mala in mundo*, tra un male non rimediabile – spesso tragicamente presente nelle forme scandalose della sofferenza fenomenicamente inutile – e i mali del mondo, interpellava criticamente le etiche moderne e le ideologie immanentiste. In esse il filosofo genovese individuava l’acritica esaltazione del momento dell’*agere* a spese del *pati*, e in ciò evidenziava la loro intrinseca debolezza, la loro incapacità di donare parola e senso al disorientamento e alla disperazione del singolo. Se per il filosofo genovese la Trascendenza evidenziava la radicalità del male e il suo eccesso – anche nelle sue forme apparentemente banali e quindi forse più insidiose – esigendone la negazione, nella tenebra che insidia l’uomo e il mondo nel quale è stato gettato, filtra una qualche luce di eternità, si rivela ciò che Caracciolo aveva chiamato con parola evocativa e indimenticabile, “l’imperativo dell’eterno”. Proprio in riferimento alla priorità ontologica del Bene, – anche grazie ai suoi studi dedicati al secondo Jaspers e in particolare al dibattito con R. Bultmann sul problema della demitizzazione – aveva “ripensato” la filosofia critica di Kant. Tale ripensamento non implicava la dissoluzione della metafisica, ma piuttosto il suo autenticarsi nell’imperativo morale, ovvero il suo “ri-posizionamento” trascendentale nella zona più alta e severa della coscienza, il suo trasfigurarsi in una

filosofia dell’“a-priori morale”. Interdetta la conoscenza degli spazi trascendenti e aperta la via all’interiorizzazione trascendentale della vita religiosa, in una linea che vedeva tra i suoi interlocutori privilegiati F. Schleiermacher e Troeltsch, il filosofo identificava le forme a-priori e le categorie come virtualità spirituali operanti nell’impenetrabile fondo creativo della coscienza umana. Il rinvenimento di uno spazio trascendentale, individuato nella coscienza di ogni uomo come “luogo di rivelazione” dell’Assoluto, lungi dall’indulgere in riduzioni soggettivistiche, antropocentriche o solipsistiche, abilitava a decostruire e inverare eticamente la metafisica occidentale e universalizzare le categorie religiose proprie delle religioni positive. Caracciolo ribadiva con forza l’esigenza dell’incondizionato che struttura la ragione umana, correlando tale “dischiusura” alla dinamicità della coscienza finita, aperta in ogni uomo alla dimensione mai concettualmente oggettivabile della Trascendenza. Nel rilancio instancabile della *docta ignorantia*, la parzialità ma anche la dignità inderogabile delle visioni pluriprospectiche della Trascendenza ispirò in modo determinante i suoi studi di filosofia della religione. Tali scritti, raccolti nel volume *Religione ed eticità*, riconducevano tutti al tema capitale della libertà religiosa, alla distinzione sempre più nitida ed essenziale tra principio di libertà e principio di confessione, all’auspicato confronto con la teologia più sensibile al dialogo interreligioso, in particolare la proposta ecumenica di H. Küng. Il presentimento dell’insufficienza del condizionato quale traccia dell’Assoluto nella coscienza di ogni uomo, l’anelito al suo trascendimento, nel momento in cui destrutturava le forme reificate e il dogmatismo antropomorfo delle religioni e delle chiese, doveva pertanto cadere al limite della sua realizzazione etica. Da ciò derivava – memore di una tradizione che da Platone risaliva a Erasmo, a Spinoza, al deismo inglese, a Lessing e a Kant – l’intransigente critica ad ogni forma di volontarismo teologico, ad ogni possibile contaminazione della vita religiosa con le forme ambivalenti e numinose del sacro. L’analisi trascendentale del fatto religioso non poteva così mai abbandonare la propria intenzionalità metafisica o assiologia, configurandosi come un vero e proprio disperato avventarsi contro i limiti del linguaggio. La ricerca di Caracciolo si faceva così sempre più severa, più rarefatta, più radicalmente interrogante. Nelle ultime raccolte di studi, *Nichilismo ed etica* e *Nulla religioso e imperativo dell’eterno* si rincorrono infatti le espressioni paradigmatiche della sua ricerca, le endiadi Spazio di Dio, spazio della Trascendenza, Nulla religioso, e infine una semplice parola, “Nulla”... Proprio in riferimento alla distinzione heideggeriana tra il niente oggettivistico (*das nichtige Nichts*) e il Nulla religioso (*das nichtinde Nichts*) – distinzione che rendeva intellegibili i problemi caratteristici del primo

Heidegger e illuminava anche il significato profondo della sua famosa *Kehre* – Caracciolo si spingeva a identificare nel *Nichts* la scaturigine ultima del religioso e dell’etico e ne coglieva l’inesausta possibilità di conversione e concrezione nelle plurime figure dell’Essere. In tale prospettiva, la presenza e l’azione del Nulla – nonostante la presenza oscura e minacciosa, mai definitivamente sconfitta, del principio dell’anti-creazione e della pulsione di morte – imponeva alle stesse figure dell’Essere lo slancio inesausto capace di sollecitarne il necessario trascendimento. Slancio che in altro contesto il filosofo genovese aveva identificato, con ispirata memoria evangelica e biblica, all’improvviso “erompere dello spirito”. Se pertanto l’ultima filosofia di Caracciolo trasfigurava il proprio “nichilismo metodico” in un vertiginoso e problematico “nichilismo trascendentale”, la sua solitaria proposta teoretica lasciava in eredità ai lettori attenti, una delle prospettive filosofiche più originali e feconde del pensiero contemporaneo ed insieme ad essa la parola sempre risorgente della libertà.

BIBLIOGRAFIA

Un elenco completo e accurato delle opere di Alberto Caracciolo si trova in G. Moretto, *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Brescia 1992, pp. 297-311.

Scritti principali

Teresio Olivelli. Biografia di un martire, Brescia, 1947 (seconda edizione, Brescia 1975, con nuova prefazione).

L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti, Torino 1948

Scritti di Estetica, Brescia 1949.

Etica e Trascendenza, Brescia 1950.

Arte e pensiero nelle loro istanze metafisiche. I problemi della Critica del giudizio, Milano 1953.

La persona e il tempo, Arona 1955

Saggi filosofici, Genova 1955.

Studi jaspersiani, Milano, 1958 (ristampato con inediti e nuova introduzione a cura di R. Celada Ballanti, Alessandria 2006).

L'estetica e la religione di Benedetto Croce, Paideia, Arona 1958.

La struttura dell'essere nel mondo e il modo del Besorgen in Sein und Zeit di M. Heidegger, Libreria Bozzi, Genova s.d. (ma 1960) (litografato).

La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza, Milano 1965 (rieditato a cura di G. Moretto, Genova 2000).

Arte e linguaggio, Milano 1970.

Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione, Napoli, 1971 (rieditato con prefazione di C. Angelino, Genova 1999).

Karl Loewith, Napoli 1974.

Pensiero contemporaneo e nichilismo, Napoli 1976.

Nichilismo ed etica, a cura di G. Moretto, Genova 1983.

L'estetica e la religione di Benedetto Croce, Genova 1988 (terza edizione con integrazione).

Studi heideggeriani, Genova 1989.

Nulla religioso e imperativo dell'eterno, Genova, 1990 (rist. con nuova *Introduzione* di D. Venturelli, il nuovo melangolo, Genova 2010).

Politica e autobiografia, a cura di G. Moretto, Brescia 1993.

Leopardi e il nichilismo, Milano 1994.

Studi kantiani, a cura di D. Venturelli, Napoli 1995.

La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975-1976, a cura di G. Moretto, Alessandria 2002.

Opere, a cura di G. Moretto, I, Brescia 2004 [raccolge i seguenti scritti: *L'estetica e la religione di B. Croce* – *Scritti di estetica* – *Etica e trascendenza* – *Scritti vari* – *Recensioni*].

Opere, a cura di G. Moretto, II, Brescia 2007 [raccolge i seguenti scritti: *Studi kantiani. I problemi della Critica del giudizio* – *La persona e il tempo* – *Studi jaspersiani* – *Profili estetici* – *Contributi al problema della demitizzazione* – *Recensioni*].

Teresio Olivelli. Ribelle per amore, Genova 2017.

Articoli e saggi

Il Fascismo. La radice del suo errore e l'intima necessità del suo disfacimento (firmato "Alberto", terzo dei Quaderni del «il ribelle», Brescia 1944, pp. 15.

L'epilogo della tragedia, in «La libertà. Organo del movimento Democratico Cristiano», n. 4, agosto 1944, p. 2 (firmato "M.N.").

L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti, in «Giornale di Metafisica», I, 1946, pp. 96-102; 300-307; 364-374.

Lecture storiche e formazione politica, in «Scuola e vita», I, 1946, pp. 363-365.

L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti, in «Giornale di Metafisica», II, 1947, pp. 136-147; 234-254; 511-516.

Autobiografia, in *Autobiografie di giovani del tempo fascista*, primo quaderno di «Humanitas», Brescia 1947, pp.7-47 (firmato "G.C.").

La "Piccola città" di Thornton Wilder, in «Giornale di Brescia» del 29 luglio 1947.

L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti, in «Giornale di Metafisica», III, 1948, pp. 19-36.

Quattro commenti ai "Canti" leopardiani, in «Humanitas», III, 1948, pp.202-208.

Appunti di bibliografia leopardiana, in «Scuola e vita», III, 1948, pp. 7-9;45-46;117-118;153-154;294-296.

Coscienza morale e cosmo nel pensiero di H. Kuhn, in «Giornale di Metafisica», XVI, 1961, pp. 372-383.

Evento e linguaggio in Martin Heidegger, in «Giornale critico della filosofia italiana», XL, 1961, pp. 222-246.

Demitizzazione e pensiero contemporaneo, in *Il problema della demitizzazione*, quad. dell'«Archivio di filosofia», 1961, pp. 221-229, discussione: pp.319-331.

Ancora a proposito del problema della demitizzazione (Risposta a Francesco Bianco), in «Giornale critico della filosofia italiana», XLI, 1962, pp. 238-250.

La filosofia del sacro oggi, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLII, 1963, pp. 137-156.

Il problema dell'essenza della religione nella filosofia italiana nel secondo dopoguerra, in *La storiografia nel mondo italiano ed in quella tedesca: stato e problemi attuali nel*

quadro dell'unità culturale europea, Atti del IV convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 1963, pp. 85-115; discussione: pp. 116-123.

Entmythologisierung und existentielle Interpretation, in *Kerygma und Mythos*, Hamburg-Bergsted 1963, VI/1, pp. 201-210.

Per l'inaugurazione di una discoteca del Magistero di Genova, in «La voce del Magistero», 1964, pp. 2-4.

La filosofia della religione in Germania negli ultimi decenni, in «Cultura e scuola», 1965, pp. 137-148.

La Resistenza. Discorso letto nell'Aula Magna del Magistero di Genova l'8 aprile 1965, in «La voce del Magistero», 1965, pp. 3-5.

Il deismo, intervento sulla relazione di P. Prini, in *L'Illuminismo italiano e la sua eredità nella filosofia odierna*, Atti del IV Convegno internazionale di studi italo-tedeschi, Merano 1965, pp. 90 s.

Libertà religiosa e ateismo, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLV, 1966, pp. 414-421.

La religione nel pensiero di G. Gentile, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Firenze 1967, vol. XII, pp. 7-42.

Religione ed etica, in «Filosofia», XVIII, 1967, pp. 579-592.

Le mal dans l'expérience religieuse, in *il mito della pena*, quad. dell'«Archivio di Filosofia», 1967, pp. 265-274; discussione pp. 275-281.

Intervento alla Giornata rensiana di Genova, 30 aprile 1966, in *Giuseppe Rensi*, Atti della «Giornata rensiana», a cura di M. F. Sciacca, Milano 1967, pp. 155-163.

Il cristianesimo nella ricerca della religione autentica, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLVII, 1968, pp. 239-249.

Principio della libertà e principio della confessione nell'itinerario religioso, in «Il pensiero», XIII, 1968, pp. 228-242.

Libertà ed eticità, in *L'ermeneutica della libertà religiosa*, quad. dell'«Archivio di Filosofia», 1968, pp. 481-500.

Die mögliche Aufgabe der Religionsphilosophie in der religiösen und ethischen Not der Zeit, in *Akten der XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, Herder, Wien 1969, pp. 362-371.

Sul significato dell'antitesi φιλοσώματος – φιλόσοφος nel "Fedone platonico", in «Proteus», I, 1970, pp. 77-107.

Un ritorno alla filosofia della religione di Hegel?, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 1015-1055.

Demitizzazione ed ecumenismo, in «Terzoprogramma», III, 1970, pp. 24-38.

Sul problema della corporeità, in «Proteus», I, 1970, pp. 178-184.

In occasione della riedizione della tr.it. di Sein und Zeit di M. Heidegger, in «Proteus», I 1970, pp. 184-190.

La religione e il cristianesimo nell'interpretazione di Hegel, in «Terzoprogramma», 3, 1971, pp. 34-46 (ripubblicato in *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1972, pp. 49-68).

Introduzione ad una ricerca sul problema della comunità religiosa da Kant a Troeltsch, in «Giornale critico della filosofia italiana», LI, 1972, pp. 11-38.

“*Storicità*” e “*politicalità*” dell'arte e della musica in particolare, in *Musica e filosofia. Momenti e problemi dell'interpretazione filosofica della musica*, a cura di A. Caracciolo. Il Mulino, Bologna 1973, pp. 65-90.

Esperienza religiosa e linguaggio, in Atti del convegno XXIV Congresso nazionale di filosofia, Società filosofica italiana, Roma 1974, vol. 1, pp. 129-158.

Il problema dell'interpretazione teatrale nel generale problema dell'interpretazione, in *Problemi del linguaggio teatrale*, a cura di A. Caracciolo, Edizioni del Teatro Stabile, Genova 1974, pp. 89-104.

La dimensione estetica del pensiero di M. F. Sciacca, in Michele Federico Sciacca, Città Nuova Editore, Roma 1976, pp.125-167.

Parlano i filosofi italiani, in *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Eri, Torino 1976, pp. 497-502.

Dio e spazio religioso in Feuerbach, in *Dialettica e religione*, a cura di A. Babolin, Benucci, Perugia 1977, vol. 1, pp. 202-269; *discussione*, pp. 321-331.

Heidegger e il problema del nichilismo, in «L'uomo, un segno», 1979, pp. 19-42.

Introduzione a W. Weischedel, Il problema di Dio nel pensiero scettico, tr. it. F. Caracciolo Pieri, il melangolo, Genova 1979, pp. IX-XXIII.

Ermeneutica e traduzione. Introduzione a una ricerca, in «Giornale di metafisica», n.s., II, 1980, pp. 229-231.

Schöne Seele e moi haïssable. Progetto di una ricerca, in «Giornale di metafisica», n.s., 1980, pp. 5-10.

Nichilismo e dialettica religiosa, in *Esistenza mito ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, a cura di M. M. Olivetti, Cedam, Padova 1980, vol. 1, pp. 117.-140.

Esistenzialismo, ermeneutica, nichilismo, in «Giornale di Metafisica», n.s., II, 1980, pp. 3-32.

Nichilismo e dialettica religiosa, in «Riscontri», III, 1981, pp. 89-98.

Figure della sofferenza fenomenicamente inutile, Il problema della sofferenza inutile, quad. a cura di A. Caracciolo del «Giornale di Metafisica», n.s., IV, 1982, pp. 65-83.

Cristologia e pensiero contemporaneo, in *Cristologia e pensiero contemporaneo*, a cura di A. Ceresa Castaldo, Ist. Di filologia classica e medievale, Genova 1982, pp. 51-67.

Heidegger e il nichilismo, in «Pugillaria», IV, 1983, pp. 50-68.

Nilismuis, religjöse Dialektik, Krisis des Glaubens und der Ethik, in AA. VV., *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*, hrsg. W. Pannenberg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, pp. 107-122.

Assenzialismo e imperativo dell'eterno colloquio con Pietro Piovani, in AA. VV., *Difettività e fondamento*, a cura di A. Masullo, Guida, Napoli 1984, pp. 61-81.
L'interrogazione jobica nel pensiero di Benedetto Croce, in *L'eredità di Croce*, a cura di F. Tessitore, Guida, Napoli 1985, pp. 81-100.

Peccatum mundi, peccato, giudizio nella coscienza dell'“uomo contemporaneo”, in «Fondamenti», n.4, *Il sacro*, Brescia 1986, pp. 81-100.

La verità nel dominio del poetico, in «Teoria», VI, 1986, n. 1, pp. 3-31.

Rileggendo Die Selbstbehauptung der deutschen Universität di M. Heidegger, in «Giornale di Metafisica» n.s., IX, 1987, pp. 395-404.

Esistenza e trascendenza in Karl Jaspers, in *Esistenza e Trascendenza*, a cura di R. Brambilla, Ed. Biblioteca Pro Civitate Christiana, Assisi 1988, pp. 15-33.

Leopardi e il nichilismo, in «Giornale di Metafisica» n.s., XI, 1989, pp. 41-49.

La recezione italiana di Heidegger. Riflessioni e notazioni per un contributo autobiografico, in *La recezione italiana di Heidegger*, quad. dell'«Archivio di Filosofia», 1989, pp. 103-132.

L'insegnamento di religione, in «Paradigmi», VII, 1989, pp. 181-190.

Nulla religioso e imperativo dell'eterno, in *Le forme del silenzio e della parola*, a cura di M. Baldini e S. Zucal, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 31-42.

Sul conoscere filosofico, in *Limite e ulteriorità*. Studi in onore di Italo Bertone, a cura di A. Erbetta, Marzorati, Milano 1991, pp. 13-23.

Ermeneutica del testo sacro e del testo poetico (1965-1966, inedito), in AA. VV., *Poesia e nichilismo*, a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova 1998, pp. 11-23.

La resistenza, in «Humanitas», XLVI, 1991, pp. 769-784.

L'esperienza religiosa nell'esistenza umana (1966), in *Filosofi della religione*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1999, pp. 11-18.

Il problema della libertà religiosa (inedito), in *Filosofi della religione*, pp. 19-32.

Edizioni e curatele

A. Lang, *Introduzione alla filosofia della religione*, (tr. it. in collaborazione con M. Perotti Caracciolo), Brescia 1959.

E. Troeltsch, *L'assolutezza del cristianesimo e la storia delle religioni*, Napoli 1968.

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, (tr. it. in collaborazione con M. Perotti Caracciolo), Milano 1973.

Musica e filosofia. Problemi e momenti dell'interpretazione filosofica della musica, Bologna 1973 (*Introduzione*, pp. 7-8).

Problemi del linguaggio teatrale, Genova, 1974 (*Introduzione*, pp. 5-7).

L. Kahn, *Letteratura e crisi della fede*, tr. it. di M. Perotti Caracciolo, *Prefazione* di A. Caracciolo (pp. 7-36), Roma 1978.

Il problema della sofferenza inutile, quad. a cura di A. Caracciolo del «Giornale di Metafisica», n.s., IV, 1982, *Introduzione*, pp. 9-12.

W. F. Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica*, (tr. it. in collaborazione con M. Perotti Caracciolo), Genova 1996.

Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospektivistiche della verità, Genova 1987.

Studi sull'autore

Filosofia-religione-poesia. In ricordo di Alberto Caracciolo, «Humanitas», 47, 2, 1992 [il fascicolo raccoglie saggi di X. Tilliette, *Alberto Caracciolo e il tormento di Dio*, pp. 161-170; P. Prini, *Alberto Caracciolo e la meditazione sopra il "male del mondo"*, pp. 171-182; S. Givone, *Verità e poesia*, pp. 183-194; G. Moretto, *Tempo e filosofia. La formazione veronese di Alberto Caracciolo*, pp. 195-224; D. Venturelli, *Nichilismo, religione, eticità*, pp. 225-252; G. Garaventa, *Verità della "ragione" e "verità del senso dell'animo" in Leopardi*, *In ricordo di Alberto Caracciolo*, pp. 253-269; F. Camera, *"Gelassenheit zum freien Hören. Momenti e figure della recezione heideggeriana di Caracciolo*, pp. 270-295; R. Celada Ballanti, *Augenblick e giustificazione nel pensiero di Alberto Caracciolo*, pp. 296-308]

Studi sul pensiero di Alberto Caracciolo, in D. Venturelli (a cura di), *Mito, religione, storia*, Genova 2000 [raccoglie: G. Marini, *Il mondo della musica nel pensiero di Alberto Caracciolo*, pp. 175-189; Parisi L., *Considerazioni stilistiche sui saggi di Alberto Caracciolo*, in *Mito religione storia*, pp. 191-203; R. Celada Ballanti, *Mito, religione ed ermeneutica in Alberto Caracciolo*, pp. 205-253]

Studi sul pensiero di Alberto Caracciolo, in D. Venturelli (a cura di), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Genova 2001 [raccoglie: Melchiorre V., *Il trascendentale religioso e la poetica dell'eterno nel pensiero di A. Caracciolo*, pp. 207-228; Givone S., *Il Nulla e la poesia in Alberto Caracciolo*, pp. 229-236; Bof G., *Cristianesimo e demitizzazione*, pp. 237-254; Casper B., *Su Alberto Caracciolo*, in *Ermeneutica e destinazione religiosa*, pp. 255-262; Olivetti M.M., *Istanza trascendentale e problema del male. A proposito della seconda edizione di La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, pp. 263-273; *Piccole note su Caracciolo e lo storicismo*, in *Ermeneutica e destinazione religiosa*, pp. 275-280; Moretto G., *La sofferenza inutile e il volto dell'altro. Tra Alberto Caracciolo ed Emmanuel Levinas*, pp. 281-299)

Studi sul pensiero di Alberto Caracciolo, in D. Venturelli (a cura di), *Religioni, etica mondiale, destinazione dell'uomo* [raccoglie: Moretto G., *Una filosofia per l'ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Küng*, pp. 273-290; Anepeta G., *L'estetica nella formazione del pensiero di Alberto Caracciolo*, pp. 291-322; Gisotti M., *Tra angoscia e speranza. Uno studio su Alberto Caracciolo*, pp. 323-346]

- La virtù e il corso del mondo*, «Per la filosofia», Anno 21, n. 60, gennaio-aprile 2004 [il fascicolo della rivista raccoglie i contributi di C. Sini, *Alberto Caracciolo come filosofo e Maestro. Le lezioni 1975-76*, pp. 13-17; G. Moretto, *Etica e rapporto tra le generazioni*, pp. 19-25; R. Celada Ballanti, *Tra nulla religioso e utopia politica. Il Sessantotto nella riflessione di Alberto Caracciolo*, pp. 27-45; I. Tonelli, *l'autobiografia nell'età del nichilismo. Alcune osservazioni sulla Lettera al padre di Kafka*, pp. 47-61; G. Ghia, *Sul linguaggio come Ursprung*, pp. 63-74; S. Grosso, *l'uomo contemporaneo e il ripensamento del peccato d'origine*, pp. 75-81; A. Pirni, *Dinamica della virtù e corso del mondo in Kant*, pp. 83-94; G. Cunico, *Eterno, Augenblick e futuro. Esperienza di eternità e a-priori dell'eterno*, pp. 95-102; F. Ghia, *Speranza, responsabilità, uguaglianza: "Elevate essenze" che "edificano ma non costruiscono"?*, pp. 103-105; D. Venturelli, *La sofferenza inutile e la figura dell'idiota nelle Lezioni e negli Scritti di Alberto Caracciolo*, pp. 117-135]
- Cunico G., *Alberto Caracciolo*, «Filosofia e Teologia», Anno XXIII, 2, 2009, pp. 413-431.
- Di Chiara A., *Lo spazio della Trascendenza. La prospettiva estetica ed etico-religiosa di Alberto Caracciolo*, Genova 2001.
- Incardona N., *Ethos e poiesis in Alberto Caracciolo*, in «Giornale di Metafisica», 12, 3 1989, pp. 443-456
- Ivaldo M., *Dall'orizzonte della metafisica a quello del "religioso". Sul confronto di Alberto Caracciolo con Benedetto Croce*, in «Archivio di Storia della cultura», XIX, 2006, pp. 392-398
- Ivaldo M., *Uomo e Trascendenza tra filosofia ed esperienza religiosa. La prospettiva di Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson*, in «Il Canocchiale», 38, 2013, pp. 171-194
- Moretto G., *Ernst Troeltsch in der Philosophie Alberto Caracciolos. Eine Erinnerung*, in «Mitteilungen der Ernst Troeltsch-Gesellschaft», VII (Ausbürg 1993), pp. 7-14 (riedito e tradotto in G. Moretto, *Filosofia e Martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Alessandria 2004, pp. 71-81)
- Moretto G., *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Brescia 1992, pp. 297-311.
- Moretto G., *Amicizia e biografia. Contributo alla storia della biografia di T. Olivelli scritto da A. Caracciolo*, in «Humanitas», L (1995): quad. monografico *Stazioni della Libertà. T. Olivelli e la resistenza*, pp. 85-159 (riedito in G. Moretto, *Filosofia e martirio*, pp. 141-194)
- Moretto G., *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Alessandria 2004.
- Parisi L., *Gli scritti giovanili di Alberto Caracciolo*, in «Quaderni di italianistica», 16, 1, 1993, pp. 81-88
- Parisi L., *Alberto Caracciolo e gli scrittori italiani del primo Ottocento*, in «Modern Language Notes», 116, 2001, pp. 98-129

- Prini P., *La meditazione di Alberto Caracciolo sopra il "male del mondo"*, in Id., *Storia dell'esistenzialismo da Kierkegaard a oggi*, Roma 1989, pp. 292-302
- Ruminelli P., *Esistenza e Trascendenza. Una lettura di Alberto Caracciolo*, Roma 1995
- Tillette X., *Ricordo di Alberto Caracciolo*, in «Teoria», 1991, 11, pp. 85-89
- Tillette X., *Ricordo di Alberto Caracciolo (1918-1990)*, in Id., *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Brescia 1997
- Venturelli D., *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, Genova 2011
- Venturelli D., *Gli anni "crociani" di Alberto Caracciolo*, in «Archivio di Storia della cultura», XIX, 2006, pp. 399-410
- Venturelli D., *Il pensiero religioso di Alberto Caracciolo*, in «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 15-42
- Venturelli D., *Michele Federico Sciacca nella recezione estetico-religiosa di Alberto Caracciolo*, in «Giornale di Metafisica», XXX, 2008, pp. 541-566
- Venturelli D., *Nichilismo, Religione, Eticità. Profilo di Alberto Caracciolo*, in Id., *Etica e tempo*, Brescia 1999, pp. 221-224.
- Zavaroni F., *Evento e senso dell'esistenza. Martin Heidegger nell'interpretazione di Alberto Caracciolo e K. Löwith*, in «Annuario filosofico», 1998, 14, pp. 323-366.

SETTIMIO LUCIANO

ARMANDO CARLINI
Napoli 1878 – Pisa 1959

Sommario

Armando Carlini ha sviluppato una filosofia della religione caratterizzata da un progressivo distacco dall'idealismo assoluto di G. Gentile e B. Croce, in un percorso di esistenzializzazione del trascendentale in relazione al mondo (io in relazione all'esteriorità) e a sé stesso (interiorità) per scoprire la ricchezza della propria identità nella irriducibilità dell'io al mondo; e in relazione a Dio, al Dio interiore che eleva l'uomo all'interno dell'uomo stesso. In questo contesto, è centrale la sua riflessione sulla corporeità e sul sentimento fondamentale di rosminiana memoria. Nei suoi ultimi lavori, approfondisce il legame tra fede e ragione, reinterpretando il dogma cristiano come via per comprendere il mistero dell'esistenza. La sua opera rappresenta un contributo originale alla filosofia cristiana contemporanea.

Parole chiave: Armando Carlini, filosofia della religione, realismo spirituale, esistenzialismo, trascendenza, sentimento fondamentale.

Abstract

Armando Carlini has developed a philosophy of religion characterized by a progressive detachment from the absolute idealism of G. Gentile and B. Croce, in a path of existentialization of the transcendental in relation to the world (the self in relation to the exterior) and to oneself (interiority) to discover the richness of one's identity in the irreducibility of the self to the world; and in relation to God, the inner God that elevates man within himself. In this context, his reflection on corporeality and the fundamental sentiment of Rosminian memory is central. In his later works, he explores the connection between faith and reason, reinterpreting Christian dogma

as a means to understand the mystery of existence. His work constitutes an original contribution to contemporary Christian philosophy.

Keywords: Armando Carlini, philosophy of religion, spiritual realism, existentialism, transcendence, fundamental sentiment

Vita e opere

Nasce da Clemente e da Teresa Guglielmini. Frequentò il liceo nel seminario arcivescovile di Bologna fino al 1896 quando raggiunse la madre a Roma. Qui frequentò, per soli due anni, la Facoltà di Lettere e filosofia. Successivamente tornò a Bologna per utilizzare una borsa di studio universitaria e lì risentì molto dell'ambiente repubblicano restando colpito dalla figura di G. Mazzini. Successivamente si allontanò mentalmente e culturalmente dal mazzinianesimo e dagli ambienti repubblicani. Carlini si laureò nel 1902 in Lettere con una tesi sull'*Africa* del Petrarca diretta da G. Carducci. Nel medesimo anno conseguì il dottorato in filosofia con una tesi concernente il sistema filosofico presente nella *Divina Commedia* di Dante, diretto da un cattolico di grande competenza storico-filosofica, in particolare platonica, quale F. Aciri. Insegnò lettere prima a Iesi e successivamente a Foggia, Cesena, Trani, Parma e Pisa. A Foggia avviene l'incontro con G. Lombardo Radice che gli diede da leggere l'*Estetica* di B. Croce: lettura che gli farà comprendere la sua "vocazione" per la filosofia. A Pisa frequentò le lezioni di G. Gentile col quale strinse un rapporto di stima e collaborazione intenso, tanto che nel 1917 diverrà docente incaricato di Filosofia teoretica. Dal 1922 fu nominato ordinario della medesima cattedra. Le pubblicazioni più importanti saranno tutte del periodo pisano. Già dagli anni Venti fu in contatto personale con M. Heidegger e assistette, fra l'altro, al celeberrimo confronto di Davos tra quest'ultimo e E. Cassirer. Nel 1932 avvenne una grave tragedia familiare: la morte all'età di soli 12 anni della figlia Grazia Maria per aver ingerito dei funghi avvelenati. Questo lutto segnò, come si può immaginare, la vita del Carlini e gli fece approfondire ancora di più il suo senso e la sua ricerca religiosa del Cristianesimo. A questo è legato soprattutto il testo su *La religiosità dell'arte e della filosofia* del 1932 di cui la seconda parte è l'unione di interventi e prolusioni precedenti il tragico evento; mentre la parte dedicata all'arte è proprio la parte scritta dopo la morte della figlia. Fu Rettore dell'università di Pisa dal 1927 fino al 1935, mentre dal 1934 fino al 1939 divenne deputato dell'allora Camera dei fasci. Al fascismo aveva aderito formalmente dal 1923 spinto, secondo il suo biografo V. Sainati, dal fervore riformistico del Gentile in relazione alla sua azione come ministro dell'Istruzione. Dal 1939 al 1945 si ritirò a vita solitaria e dal 1944 al 1945 si rifugiò, dopo la disfatta del regime fascista, fra i monti della

Garfagnana. Nel 1945 venne collocato a riposo dall'Università ma non smise la sua attività culturale che continuò fino a poco prima della morte che avvenne a Pisa il 30 settembre 1959. Tra gli allievi, va nominato in primo luogo il già citato Sainati, che ne studiò in modo intenso le tematiche e sviluppò a propria volta un'originale prospettiva filosofico-religiosa.

Il pensiero sulla religione

La prima opera originale importante del Carlini è *La vita dello spirito*, pubblicata nel 1921. Qui inizia la sua rilettura dell'attualismo gentiliano per fare emergere gli aspetti esistenziali insiti in tale pensiero sottolineandone la positività – legata al senso di dinamismo e di concretezza – e criticandone un'eccessiva astrattezza legata all'esaltazione della ragione a discapito della vita a cui il Gentile, secondo la rilettura carliniana, non era sufficientemente attento: troppo l'affidarsi alla sola logica presente nel pensiero gentiliano. Altra opera importante è *La religione dell'arte e della filosofia*, in cui l'allontanamento dall'idealismo assoluto prosegue e si rilegge il problema religioso insito nella dimensione estetica e quindi del sentire umano. Qui continua l'attenzione alla vita, anche negli aspetti legati al senso estetico e alla corporeità, per rileggervi l'esigenza di Dio e dunque della religione. La seconda parte, dedicata alla filosofia e composta da interventi fatti da Carlini in varie occasioni legate all'ambito universitario, inizia l'approfondimento – che seguirà successivamente e in modo sempre più intenso – della relazione tra fede e ragione, pensiero e religione studiandone la relazione e le rispettive autonomie. Altra opera rilevante è *Il mito del realismo* del 1936. È il testo dove si avvertono forti gli influssi di S. Kierkegaard e Heidegger assieme a una presa di distanza ulteriore dall'idealismo di Gentile e Croce. Qui lo spiritualismo carliniano desidera approfondire ed esplicitare maggiormente il legame che sussiste fra l'uomo e il mondo dando maggiore indipendenza a quest'ultimo per poter superare le posizioni idealistiche da cui pure era partito. L'espressione peculiare di “mito del realismo” è una reazione alle posizioni positivistiche secondo le quali il mondo è la realtà vera e originaria alla luce della quale l'uomo può comprendere la propria identità. Carlini riconosce al mondo una sua consistenza ontologica alla luce della corporeità intesa come sentimento fondamentale, così che la corporeità viene riletta come il tramite dell'uomo per entrare nel mondo. Il sentimento fondamentale – di rosminiana memoria – è quello che si presenta nella modificazione degli organi di senso: sensazioni appartenenti al mondo contingente dell'esperienza e che danno il senso del reale come mondo, danno il senso all'uomo di “svegliarsi” nel mondo in anima e corpo. Questo realismo è diverso da quello positivistico sopracennato. Se l'uomo non può essere

riletto come semplice realtà naturale, è perché trova la sua identità nel problema di se stesso a se stesso e in relazione a Dio in una acquisizione dell'esistenza come valore che si estrinseca in relazione al mondo così che nel problema del reale si pensa e vive il problema di se stessi: questa è la "mitologicità" del reale. *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito* è l'opera considerata dall'autore medesimo come la più matura dal punto di vista speculativo e fu pubblicata, capitolo per capitolo, sulla rivista «Logos» dal 1938 al 1942. Nell'ambito di questo testo viene sottolineata la problematicità relativa al contrasto fra interiorità ed exteriorità o fra pensiero critico e fede: un contrasto che non indica tanto una contraddizione logica risolvibile – come nell'idealismo – nel dinamismo del pensiero. È, piuttosto, una contraddizione che costituisce la vita dell'atto umano e quindi non è da sopprimere ma da ravvivare per rilanciare continuamente il dinamismo della vita con tutto quello che questo significa. Carlini cerca di dare, in correlazione al percorso di allontanamento dall'idealismo già iniziato, una luce diversa al tema della corporeità per spiegare la esistenzializzazione del trascendente in relazione al mondo (io in relazione all'esteriorità) e a sé stesso (interiorità) per scoprire la ricchezza della propria identità nella irriducibilità dell'io al mondo; e in relazione a Dio, al Dio interiore che eleva l'uomo all'interno dell'uomo stesso. Con *Cattolicesimo e pensiero moderno* (1953) viene approfondita la filosofia cristiana carliniana con un confronto, serrato e positivo, col pensiero moderno: confronto teso ad affrontare la criticità (come la mentalità pregiudiziale contro i dogmi riletti, dal Carlini, come vie di senso e contenuti importanti e arricchenti per la stessa filosofia) e le positività, mostrando come e quanto la filosofia moderna, nonostante le cadute panteistiche e i "tagli" al senso di Trascendenza compiuti, si fondi e si "abbeverì" al Cristianesimo. L'accoglienza del dogma cristiano viene preparata dal sottolineare come vi sia un mistero nell'esistenza che il razionalismo non riesce né a ridurre, né a eliminare. Occorre, così, riconoscere una "dogmaticità" umana, che parla e promana dall'esistenza: un mistero che né l'idealismo, né l'esistenzialismo, riescono ad illuminare. Su questa "dogmaticità" dell'esistenza si innesta e staglia il dogma cristiano: una verità rivelata che si offre come risposta all'uomo e che sollecita il suo pensiero critico impegnando, assieme, ragione e fede. Altre tematiche approfondite sono la creazione (riflessione che gli permette di distanziarsi ulteriormente da ogni forma di panteismo antico e moderno) e il discorso sulla personalità divina e umana del Dio incarnato. Questo gli permetterà di presentare il Cristianesimo come la religione che fa ricomprendere all'uomo il mondo, distanziandosene e impegnandosi in esso; e che gli permette di "disegnare" un Dio che è Amore. L'ultimo argomento affrontato è quello sul male lasciando svolgere un percorso che

è fatto di riflessione su vari pensieri moderni e sul dogma del peccato originale, alla cui luce interpreta la condizione attuale dell'uomo analizzata nella sua negatività. *Le ragioni della fede* (1959) è l'ultima opera pubblicata dal Carlini. La strada prospettata è analoga all'opera precedente dove, in scritti più brevi pubblicati per varie occasioni, si ritorna, con un linguaggio più semplice, ad approfondimenti che stanno fra teologia e filosofia, tra fede e ragione concepite in relazione armonica. Continua il confronto, positivo e critico assieme, rispetto sia all'idealismo e sia all'esistenzialismo. Altro argomento affrontato è l'irriducibilità della fede a sentimento, come se non avesse a che fare con la ragione. Ultimo argomento è una riflessione sui sacramenti del Battesimo, Eucaristia, Matrimonio e Confessione.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La mente di Giovanni Bovio, Bari 1914

La filosofia di Giovanni Locke, Firenze 1921

La religione nella scuola, Firenze 1927

La vita dello spirito, Firenze 1921

Spiritualismo e metafisica, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 33, 1932, pp. 265-278

Ancora dello spiritualismo e della metafisica, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 33, 1932, pp. 602-616

Una questione sull'ateismo, in «Giornale critico della filosofia italiana», 12, 1932, pp. 207-228

La religiosità dell'arte e della filosofia, Firenze 1934

Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini, Roma 1934

Il mito del realismo, Sansoni, Firenze 1936

Lineamenti di una concezione realistica dello spirito, Roma 1942

Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo, Roma 1942

Principi metafisici del mondo storico, Urbino 1943

Il problema della storia, in AA.VV., *Il problema della storia*, Milano 1944, pp. 149-175.

Lineamenti di una concezione realistica dello spirito, in M.F. Sciacca), *Filosofi italiani contemporanei*, Milano 1944, pp. 183-197

Significato e aspetti dell'esistenzialismo, in «La Nuova Antologia», n. 439, 1947, pp. 186-196

Motivi spirituali dell'esistenzialismo, in AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. II, *L'esistenzialismo*, Milano 1948, pp. 167-175

Il problema di Cartesio, Bari 1948

Avviamento allo studio della filosofia, Firenze 1950

Perché credo, Brescia 1950

Alla ricerca di me stesso, Firenze 1951

Filosofia e storia della filosofia, Milano 1951

Cattolicesimo e pensiero moderno, Brescia 1953

Contributo e posizione dei cattolici nella filosofia, «Ragguaglio librario», 1954, pp. 149-161

Il problema del rapporto tra la scienza e la fede, oggi, in «Responsabilità del sapere», 44, 1955, pp. 365-410.

Che cos'è la metafisica?, Roma 1956.

Studi gentiliani, Firenze 1958.

Dalla vita dello spirito al Mito del realismo, Firenze 1959

In qual senso la filosofia moderna è una filosofia cristiana, in «Studium», 55, 1959, pp. 231-246.

Della morte e dell'al di là, abbiamo noi qualche esperienza?, in «Humanitas», 14, 1959, pp. 169-181.

Le ragioni della fede, Brescia 1959

Studi sull'autore

Accardo S., *Lo spiritualismo cristiano di Armando Carlini. Una ricostruzione e una testimonianza*, in «Studium», 85, 1989, pp. 69-86

Antonelli M.T., *Il neospiritualismo italiano: Sciacca, Carlini, Guzzzo*, in «Giornale di Metafisica», 10, 1955, pp. 192-224

Antonelli M.T., *L'attualismo cristiano di Armando Carlini*, in «Giornale di Metafisica», 15, 1960, pp. 703-717.

Banfi A., *La religiosità dell'arte e della filosofia di A. Carlini*, in «Archivio di filosofia», 3, 1934, pp. 297-312

Bontadini G., *Filosofia e religione nel pensiero di Armando Carlini*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 21, 1929, pp. 170-183

Bontadini G., *Le polemiche dell'idealismo. II. Polemiche interne*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 17, 1925, pp. 443-468

Bontadini G., *Lo spiritualismo di A. Carlini*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 31, 1939, pp. 263-293

Bontadini G., *Lo spiritualismo di A. Carlini*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 32, 1940, pp. 173-192

Bontadini G., *Metafisica e antimetafisica (risposta a A. Carlini)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 33, 1954, pp. 433-436

Bontadini G., *Spiritualismo cristiano e metafisica classica*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 34, 1955, pp. 81-96

Calogero G., *Risposta ad Armando Carlini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 36, 1957, pp. 360-368

Calveti C., *Le ragioni della fede di Armando Carlini*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 51, 1959, pp. 265-267.

Carabellese P., *Risposta a Carlini*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 17, 1936, pp. 327-334

Carbonara C., *Considerazioni sulla filosofia di A. Carlini*, in «Logos», 1937, pp. 273-277

Cerioni da Ambriano E., *Il problema della personalità divina e della personalità umana nello spiritualismo critico-trascendentale del Prof. A. Carlini*, Milano 1937.

Chiavacci G., *Dialettica (Colloquio con Armando Carlini)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 28, 1949, pp. 317-338.

Chiavacci G., *Religione e metafisica nel pensiero di Armando Carlini*, in «Giornale di Metafisica», 15, 1960, pp. 718-728

Chiavacci G., *Risposta a Carlini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 17, 1936, pp. 278-280

Cittadini G., *L'itinerario religioso del Carlini*, in «Humanitas», 14, 1959, pp. 710-719.

Colamarino G., *Carlini e Gentile*, in «Nuovi problemi di politica, storia ed economia», 4-6, 1932, pp. 335-340

Durante G., *La filosofia degli idealisti cattolicizzanti: I. La filosofia religiosa di A. Carlini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 20, 1939, pp. 46-82, 146-181, 225-303

Fabris A. (a cura di), *La figura è il pensiero di Armando Carlini*, numero monografico di «Teoria», 2010/2 [saggi di A. Fabris, M. Barale, S. Bassi, C. Cesa, L. Messinese, S. Perfetti, D. Trafeli, e scritti inediti dello stesso Carlini]

Ferretti G., *Tematiche teologiche emergenti in alcuni autori rappresentativi del cosiddetto "spiritualismo cristiano" italiano (Carlini, Sciacca, Guzzò)*, in AA.VV., *La Teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a C. Colombo nel 70° compleanno*, Brescia 1980, pp. 307-355

Gentile M., *La svolta decisiva nel pensiero di Armando Carlini*, in «Giornale di Metafisica», 15, 1960, pp. 729-735.

Guzzo A., *Armando Carlini*, in «Filosofia», 1960, pp. 126-137

Guzzo A., *Risposta ad Armando Carlini*, in «Giornale di Metafisica», 15, 1960, pp. 736-751

Lasala M., *Armando Carlini e il problema della metafisica*, Roma 2024

Lo Moro F., *Armando Carlini: un filosofo tra Croce e Gentile. Prima parte (1878-1912)*, «Atti e Memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria», 2004, pp. 329-379

Luciano S., *La filosofia cristiana di Armando Carlini e il problema del male*, Tesi di dottorato, Pontificia Università Salesiana, Roma 2015

Mathieu V., *Guzzò, Carlini e Sciacca*, in «Giornale di Metafisica», 10, 1955, pp. 225-247

Messinese L., *Armando Carlini*, Città del Vaticano 2012

Messinese L., *Pensiero e trascendenza. La disputa Carlini-Olgati del 1931-1933*, Urbino 1990.

Nepi P., *L'esistenzializzazione del trascendentale. A. Carlini e la filosofia dell'esistenza*, in «Prosopom», 1989, pp. 290-312

Olgati F., *A conclusione di una polemica*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 42, 1950, pp. 356-364

Olgiati F., *A proposito del nuovo spiritualismo di Armando Carlini*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 24, 1932, pp. 373-387

Olgiati F., *Idealismo assoluto e trascendenza: a proposito di un recente volume*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 23, 1931, pp. 442-450

Olgiati F., *Il concetto di metafisica e lo spiritualismo cristiano*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 41, 1949, pp. 401-443.

Padovani U., *Armando Carlini e la metafisica classica*, in «Giornale di Metafisica», 15, 1960, pp. 752-769

Pascolo N., *Le ragioni della fede nell'ultimo Carlini*, in «Idee», 19, 1992, pp. 125-145

Sainati V. – Messinese L., *Armando Carlini*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 2, Milano 2006, pp. 1652-1654

Sainati V., *Armando Carlini e Ugo Spirito: una concordia fortemente discors*, in «Annali della Fondazione Spirito», 1994, pp. 171-183

Sainati V., *Armando Carlini*, Torino 1961.

Sainati V., *Aspetti e problemi dello spiritualismo di Armando Carlini*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 39, 1960, pp. 126-137.

Sainati V., *L'umanesimo filosofico del Carlini (ricordo di uno scolaro)*, in «Humanitas», 14, 1959, pp. 720-722

Sciacca M.F., *Dall'Attualismo allo spiritualismo critico (1931-1938)*, Milano 1961, pp. 108-112, 459-495, 526-528

Stefanini L., *Discordia concors (risposta al prof. Carlini)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 30, 1951, pp. 293-297

Trafeli D., *Le vie dello spiritualismo: Carlini, Guzzzo e Sciacca interpreti di Rosmini*, tesi di dottorato, Università degli studi di Trento, 2012-2013

Zagami O., *Dall'attualismo al personalismo: l'esperienza filosofica di Armando Carlini*, Università degli studi di Milano, tesi di laurea, 1990

Zopolo A., *Armando Carlini e la polemica sulla metafisica*, in «Filosofia» 1-3 (2007) 1-37

FEDERICA PAZZELLI

ENRICO CASTELLI GATTINARA DI ZUBIENA
Torino 1900 – Roma 1977

Sommario

Quella di Enrico Castelli è una prospettiva esistenzialistica, in effetti piuttosto *sui generis*, improntata a una lettura teologica della storia e dell'essere umano. L'obiettivo che ne anima la riflessione è superare quello che considera il solipsismo conseguente dalle principali filosofie del tempo, il neoidealismo su tutte, per guadagnare un 'senso comune', un terreno fertile all'incontro con gli altri e con il divino. Negli anni Trenta fonda l'«Archivio di Filosofia» e l'Istituto di Studi Filosofici, oggi a lui dedicato. A partire dal 1940 tiene, per incarico, l'insegnamento di Filosofia della Religione all'Università di Roma. A partire dai primi anni Sessanta, si fa promotore di un ciclo di convegni internazionali – o meglio «Colloqui», come ama chiamarli – dedicati al tema della demitizzazione, intessendo una influente rete di dialogo tra diverse correnti di pensiero europee, e tra l'ambiente filosofico laico e quello ecclesiale negli anni del Concilio Vaticano II.

Parole chiave: Enrico Castelli, esistenzialismo cristiano, senso comune, demitizzazione, teologia della storia

Abstract

Enrico Castelli's perspective is existentialistic, indeed quite unique, characterized by a theological reading of history and humanity. The goal that drives his reflection is to overcome what he considers the solipsism resulting from the main philosophies of his time, particularly neoidealism, in order to gain a 'common sense', a fertile ground for meeting others and the divine. In the 1930s, he founded the "Archivio di Filosofia" and the "Istituto di Studi Filosofici", which is now dedicated to him. Starting in

1940, he held the position of Professor of Philosophy of Religion at the University of Rome. From the early 1960s, he promoted a series of international conferences – or rather “Colloquia,” as he called them – dedicated to the theme of demythologization, weaving an influential network of dialogue between different European currents of thought and between the secular philosophical environment and the ecclesiastical one during the years of the Second Vatican Council.

Keywords: Enrico Castelli, Christian existentialism, common sense, demythologization, theology of history

Vita e opere

Nasce a Torino nel 1900, da una famiglia di origini nobili. Allievo a Roma di B. Varisco, si forma aderendo ai principi del volontarismo e della filosofia dell'azione di autori quali M. Blondel, L. Laberthonnière, G. Marcel. Nel 1931 fonda a Roma la rivista «Archivio di Filosofia», che avrebbe diretto sino alla morte, mentre al 1939 risale la costituzione dell'Istituto di Studi Filosofici, oggi a lui dedicato. A partire dal 1940 tiene, per incarico, l'insegnamento di Filosofia della Religione all'Università di Roma. La sua è una prospettiva esistenzialistica, in effetti piuttosto *sui generis*, improntata a una lettura teologica della storia e dell'essere umano. L'obiettivo che ne anima la riflessione è quello di superare il solipsismo del soggetto derivato dalle principali filosofie del tempo, il neoidealismo su tutte, per guadagnare un 'senso comune', un terreno fertile all'incontro con gli altri e con il divino. A partire dai primi anni Sessanta, si fa promotore a Roma di un ciclo di convegni internazionali – o meglio «Colloqui», come ama chiamarli – dedicati al tema della demitizzazione. A questi convegni prendono parte alcuni dei volti più noti del panorama filosofico italiano e internazionale dell'epoca: P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, U. Eco, E. Levinas, U. Spirito, G. Scholem, G. Calogero, Y. Congar, J. Daniélou, G. Fessard, solo per menzionarne alcuni. Tra le sue opere principali, danno conto di questi temi già nel titolo: *Filosofia della vita* (1924); *Idealismo e solipsismo* (1933); *L'esperienza comune* (1942); *Existentialisme théologique* (1948); *I paradossi del senso comune* (1970), *La critica della demitizzazione* (1972). Se volessimo condensarne l'intera filosofia in una formula, potremmo forse definirla un pensiero militante contro il solipsismo. 'Militante', soprattutto, perché trova piena espressione come pratica di pensiero, piuttosto che come sistema teorico. E questo a vari livelli: dalla scelta narrativa, tipica degli anni Quaranta, di privilegiare lo stile diaristico all'argomentazione del saggio filosofico, all'approfondimento di tematiche e categorie che, dal suo punto di vista, possono consentire una qualche rottura nel pensiero unico o, perlomeno,

denunciarne gli esiti più radicali; sino ad arrivare, dai primi anni Sessanta, alla realizzazione dei Colloqui, che probabilmente rappresentano la massima espressione performativa di tutta la sua 'opera' filosofica: la trattazione del problema della demitizzazione (nella scelta della sede convegnistica, degli interlocutori, nelle tematiche via via fatte reagire in questo plesso di prospettive) incarna allora pienamente quell'istanza antisolipsistica che da sempre rappresenta il principale motivo ispiratore di tutta la sua riflessione.

Il pensiero sulla religione

Sebbene marcatamente organico, il pensiero di Castelli è facilmente ripartibile in quattro momenti specifici. La fase giovanile è quella che più direttamente risente dell'influenza del maestro Bernardino Varisco e delle letture volontaristiche. Condensano le riflessioni di questi anni *Filosofia della vita* (1924), *Laberthonnière* (1927), *Filosofia e apologetica* (1929) e *Idealismo e solipsismo* (1933). Sin da ora siamo di fronte a un pensiero pratico, profondamente orientato in senso confessionale, che fa propria la speculazione e il rigore dell'argomentazione razionale quali strumenti che, però, acquistano senso solamente 'a partire da', e non 'in vista della' fede. Molto forte in questi anni il tratto anti-teoreticistico, nel quale Castelli fa confluire una marcata presa di distanza dall'eredità neoidealistica, dalle filosofie del soggetto assoluto e dalle loro derive solipsistiche. Della seconda stagione ci dà conto prevalentemente lo stile, che elegge la diaristica a via privilegiata di divulgazione filosofica e luogo d'incontro tra specialismo e senso comune. Sono editi in questo periodo alcuni testi in cui, un po' provocatoriamente, Castelli appare sotto pseudonimo: pubblicati fittiziamente con i nomi di Henry Glower o Dario Reiter troviamo *Introduzione alla vita normale* (1935), *Introduzione alla vita delle parole* (1938), *Commentario al senso comune* (1940) e *Preludio alla vita di un uomo qualunque* (1941). Ancora a questo periodo risalgono *L'esperienza comune e Pensieri e giornate* (1945), nei quali Castelli torna a firmarsi con il proprio nome. La «vita normale», l'«uomo qualunque», l'«esperienza comune» non sono che le molteplici sfumature attraverso cui si staglia il senso comune, la sola alternativa possibile al solipsismo. L'apertura dell'intersoggettività non passa per le parole, ma si coglie nell'attimalità opaca del sentimento. Il che ha immediatamente risvolti teologici: solo guadagnando un terreno comune si potrà recuperare uno spazio per l'esperienza religiosa, piegata dalla crisi di valori seguita alla seconda guerra mondiale e, soprattutto, dalla crescita esponenziale dei mezzi tecnici messi a disposizione dalla scienza. Possiamo far risalire la terza fase, quella propriamente esistenzialistica, alla pubblicazione de *Il tempo esaurito* (1947) ed *Existentialisme théologique* (1948).

I temi della crisi dell'esperienza religiosa e del senso comune vengono inseriti all'interno di una specifica interpretazione della storia e dell'esistenza. Quello di Castelli è un esistenzialismo cristiano, che legge la vicenda umana attraverso categorie eminentemente teologiche. La storia non rappresenta un processo di perfezionamento teleologicamente orientato, né una totalità organica e in sé sensata, bensì un percorso che muove da una caduta iniziale a una redenzione finale, il cui significato ultimo non viene svelato alla fine dei tempi ma si manifesta, in modo velato, in ogni attimo: proprio l'errore, la follia, il male aprono a ogni piè sospinto un orizzonte di senso ulteriore rispetto alla sola datià fattuale. Questa teologia della storia poggia su dei presupposti di fede: è perché un significato si dona, che in controluce all'evento si può leggere il suo «eventuale». Principale perno di confronto sono gli incontri annuali tra filosofi cristiani che si tengono a Gallarate dal 1945, ai quali Castelli partecipa piuttosto assiduamente e dei quali non tarda a dichiararsi insoddisfatto: improntati alla neoscolastica, adottano a suo avviso un approccio troppo astratto per avere davvero qualcosa da dire sul presente. Il testo che risente in modo più diretto di questi dibattiti è *I presupposti di una teologia della storia* (1952). Possiamo definire 'ermeneutica' l'ultima stagione, perché immediatamente identificabile con la promozione e lo svolgimento a Roma del ciclo di convegni sulla demitizzazione. Proprio in questo contesto particolare, ovvero nell'incontro tra prospettive e orientamenti diversi, Castelli elabora una propria proposta, sebbene l'impronta sia del tutto *sui generis* e riconducibile soprattutto alle riflessioni degli anni precedenti. Sarebbe molto complesso, in questa sede, restituire lo svolgimento dei Colloqui, i temi sollevati, e dar conto della rosa poliedrica dei relatori chiamati a intervenire. Una ricognizione utile la offrono gli Atti conservati nei volumi dell'«Archivio di Filosofia» e *La critica della demitizzazione* (1972), un testo che raccoglie gli interventi tenuti da Castelli ai primi dodici convegni. A grandi linee si può dire che la demitizzazione, per Castelli, è un problema *storico*, o meglio il «problema [stesso] della storia» (*Introduzione*, in AA.VV. 1961, p. 9), *c'est-à-dire* un'esigenza tipicamente contemporanea, debitrice delle conquiste scientifiche e tecniche attuali, che rendono possibile un certo lavoro sulla Scrittura; e a monte debitrice del mutamento di visione del mondo dell'età odierna: «il tempo della Rivelazione non è un tempo qualunque» (*ivi*, p. 11), e il primo mito da sfatare – qui il perno polemico è Rudolf Bultmann – è proprio l'idea che il *kerygma* sia costitutivamente attuale e, quindi, possa parlare a tutti in qualunque epoca. Per questo, il problema della demitizzazione si situa nell'incontro tra «storia del sacro» e «storia sacra». È possibile, e necessario al giorno d'oggi, leggere il testo sacro con sguardo critico e rigoroso, ma non è a questo livello che è dato cogliere il senso

autentico del messaggio cristiano: neanche la ricostruzione più fedele della vita di Gesù ci potrà dire qualcosa della sua messianicità, perché «la sacralità non è inerente all'evento in sé e per sé» (*Filosofia profana e storia sacra*, 1956, p. 9). Il discrimine è semmai l'investimento di senso che se ne opera, la possibilità che quell'evento, al di là della sua tenuta testuale, *significhi* qualcosa per la vita di fede dell'interprete. L'orizzonte di giustificazione della demitizzazione, come operazione ermeneutica, è allora quello di una «storia sacra», vale a dire una storia cristiana del sacro: il senso del testo non si guadagna sul piano esegetico, ma è donato *ab origine*. Proprio per ciò, tuttavia, la demitizzazione *non può* volgersi al cuore del proprio compito. Il «presupposto» non può essere a sua volta interpretato, ma rappresenta un «notturno» indisponibile (ma allo stesso tempo essenziale) dell'ermeneutica: «Il senso della trascendenza è l'orizzonte del senso, e per ciò stesso non può essere a sua volta oggetto di interpretazione e storicizzazione» (*Introduzione*, in AA.VV. 1962, p. 9). Laddove coglie il suo nucleo di senso, la demitizzazione deve arrestarsi. È precisamente ciò che potremmo definire il suo 'paradosso', e che potremmo formulare in questi termini: *le condizioni di possibilità della demitizzazione sono anche, per ciò stesso, le sue condizioni di impossibilità*. Castelli è, da più punti di vista, un autore che merita attenzione. È suo il merito di aver portato in Italia, e negli ambienti cattolici, il dibattito sulla demitizzazione, così come di aver intessuto, attraverso i Colloqui, una rete di dialogo tra diverse correnti, e tra l'ambiente filosofico laico e quello ecclesiale negli anni del secondo Concilio Vaticano (1962-1965). Grazie a lui, inoltre, l'Università di Roma rappresenta, ormai da più di cinquant'anni, un polo di riflessione di primo piano per la filosofia della religione. Per tutto questo, Enrico Castelli rappresenta senza dubbio una pagina significativa di storia della filosofia italiana e internazionale.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

L'intera bibliografia di Castelli è consultabile in: F. Ghiacci, *Bibliografia di Enrico Castelli*, in *Esistenza, Mito, Ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 1980, n. 2, pp. 453-502. Tra le opere principali si segnalano:

- *Filosofia della vita. Saggio di una critica dell'attualismo e di una teoria della pratica*, Roma 1924
- *Laberthonnière*, Milano 1927
- *Filosofia e apologetica. Saggi critici di filosofia della religione*, Roma 1929
- *Idealismo e solipsismo, e saggi critici*, Roma 1933
- H. Glower (pseudonimo), *Introduzione alla vita normale. Dialoghi*, Roma 1935
- D. Reiter (pseudonimo), *Introduzione alla vita delle parole. Frammenti di un diario*, Milano 1938
- D. Reiter (pseudonimo), *Commentario al senso comune*, Milano 1940
- D. Reiter (pseudonimo), *Preludio alla vita di un uomo qualunque*, Milano 1941
- *Impressioni di viaggio*, Firenze 1941
- *L'esperienza comune*, Milano 1942
- *Pensieri e giornate. Diario intimo*, Roma 1945
- *Il tempo esaurito*, Roma 1947; 2a ed. Milano-Roma 1954
- *Existentialisme théologique*, Hermann, Paris 1948; 2a ed. a cura di E. Valenziani, *Esistenzialismo teologico*, Roma 1966
- *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze 1948
- *Filosofia e dramma*, Firenze 1949
- *I presupposti di una teologia della storia*, Milano 1952; 2a ed., Padova 1968
- *Il demoniaco nell'arte. Il significato filosofico del demoniaco nell'arte*, Milano-Firenze 1952; ultima ed., Milano 2007
- *Filosofia profana e storia sacra*, in «Archivio di Filosofia», 1956, n. 1, pp. 7-12
- *L'indagine quotidiana*, Roma 1956
- *I paradossi del senso comune*, Padova 1970
- *L'avventura filosofica italiana: l'«Archivio di Filosofia»*, Torino 1970
- *La critica della demitizzazione. Ambiguità e fede*, Padova 1972
- *Il tempo inqualificabile. Contributi all'ermeneutica della secolarizzazione*, Padova 1975
- *Diari*, a cura di Enrico Castelli Gattinara jr., 4 voll., Padova 1997-1998

Principali fascicoli di riferimento dell'«Archivio di Filosofia» per gli Atti dei Colloqui

- AA.VV., *Il problema della demitizzazione*, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1961
 AA.VV., *Demitizzazione e immagine*, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1962
 AA.VV., *Ermeneutica e tradizione*, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1963
 AA.VV., *Tecnica e casistica*, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1964
 AA.VV., *Demitizzazione e morale*, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1965
 AA.VV., *Mito e fede*, «Archivio di Filosofia», 2-3, 1966
 AA.VV., *Il mito della pena*, «Archivio di Filosofia», 2-3, 1967
 AA.VV., *L'ermeneutica della libertà religiosa*, «Archivio di Filosofia», 2-3, 1968
 AA.VV., *L'analisi del linguaggio teologico: il nome di Dio*, «Archivio di Filosofia», 2-3, 1969
 AA.VV., *Dibattiti sul linguaggio teologico*, «Archivio di Filosofia», 2-3, 1969
 AA.VV., *L'infallibilità: l'aspetto filosofico e teologico*, «Archivio di Filosofia», 2-3, 1970
 AA.VV., *La teologia della storia - Ermeneutica e escatologia*, «Archivio di Filosofia», 1, 1971
 AA.VV., *La teologia della storia - Rivelazione e storia*, «Archivio di Filosofia», 2, 1971
 AA.VV., *La testimonianza*, «Archivio di Filosofia», 1-2, 1972
 AA.VV., *Informazione e testimonianza*, «Archivio di Filosofia», 3, 1972

Scritti sull'autore

- AA.VV., *Cinquant'anni di Colloqui Castelli*, «Archivio di Filosofia», 2011, 2
 AA.VV., *Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 1980, 1
 Cesa C., *I nemici di Giovanni Gentile (1929-1941)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2004, pp. 1-18
 Dell'Anna T., *Il male e il peccato nella riflessione filosofica di Enrico Castelli*, Lecce 1996.
 Ghiacci F., *Bibliografia di Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 1980, 2, pp. 453-502
 Giustozzi G., *Enrico Castelli. Filosofia della vita ed ermeneutica della tecnica*, Napoli 2002
 Giustozzi G., *Per una ermeneutica teologica della tecnica: Enrico Castelli e il problema della demitizzazione*, «Firmana», 24, 2000, pp. 49-93
 Giustozzi G., *Tra teoria e cronaca: elementi per una ricostruzione della genesi dei "Colloqui-Castelli" sulla demitizzazione e l'ermeneutica*, «Firmana», 27, 2001, pp. 103-121
 Mathieu V., *Commemorazione di Enrico Castelli*, «Archivio di filosofia», 1978, 1, pp. 11-16

- Meoli A., *Enrico Castelli: il maestro*, in Marco Maria Olivetti, *Un filosofo della religione*, «Archivio di Filosofia», 2008, 3, pp. 259-265
- Olivetti M. M., *Enrico Castelli (1900-1977)*, in *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, hrsg. von E. Coreth, M.W. Neidl, G. Pfligersdorffer, Band 3: *Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert*, Graz-Wien-Köln 1989, pp. 564-575; ripubblicato, in versione leggermente ampliata, in *L'argomento ontologico* (a cura di M. M. Olivetti), «Archivio di Filosofia», 1990, 1-3, pp. 765-778; di recente riedito in *Saggi. Marco Maria Olivetti* (a cura di S. Semplici), «Archivio di Filosofia», 2013, 1, pp. 145-154
- Olivetti M. M. *Enrico Castelli: un Maestro*, «Archivio di Filosofia», 1977, 1, pp. XIII-XVI
- Olivetti M. M., *Gli influssi della tematica teologica, dell'esistenzialismo e della ermeneutica sul pensiero cristiano*, in *Il pensiero cristiano nella filosofia del Novecento* (a cura di E. Agazzi), Lecce 1980, pp. 119-147
- Olivetti M. M., *I convegni romani sulla demitizzazione e l'ermeneutica (1961-77)*, in *Indice degli atti dei convegni romani sulla demitizzazione e l'ermeneutica* (a cura di E. Valenziani), «Archivio di filosofia», 1979, 1, pp. VII-XXX
- Olivetti M. M., *Il senso comune tra colloquio e paradosso. Linee per una interpretazione del pensiero e dell'opera di Enrico Castelli*, «Archivio di Filosofia», 1978, 1, pp. 17-24
- Olivetti M. M., *La philosophie de la religion et le développement de la philosophie italienne*, «Les Etudes Philosophiques», 26 (1971), pp. 191-208
- Pazzelli F., *Il paradosso della demitizzazione. Enrico Castelli lettore di Rudolf Bultmann*, «Leussein», 3, 2013, pp. 155-162
- Pettenuzzo R., *Enrico Castelli. Senso comune e demitizzazione*, Vol. 2, Roma 2002
- Pettenuzzo R., *Enrico Castelli. Senso comune e filosofia dell'esistenza*, Vol. 1, Roma 2001
- Pettenuzzo R., *Perdita e ritorno della testimonianza. Excursus teoretico su Enrico Castelli*, Vol. 3, Città del Vaticano 2011
- Portale M., *L'«Archivio di Filosofia», organo della Società Filosofica Italiana*, in *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento* (a cura di P. Di Giovanni), Milano 2005, pp. 211-215
- Prini P., *L'esistenzialismo teologico di Enrico Castelli*, in P. Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari 1997, pp. 187-192
- Tommasi F.V., *La demitizzazione dell'impossibile e l'impossibilità della demitizzazione. La critica di Enrico Castelli a Rudolf Bultmann*, in «Archivio di Filosofia», 2010, 1, pp. 355-365
- Valentini T., *Enrico Castelli: dall'«esistenzialismo teologico» alla «critica della demitizzazione»*, in T. Valentini, *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Roma 2012, pp. 292-302

Valenza P., «*Archivio di Filosofia*». *L'internazionalizzazione di una rivista italiana*, in *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste (1945-2000)* (a cura di P. Di Giovanni), Milano 2006, pp. 229-247

Valenza P., *La philosophie internationale et les Colloques Castelli*, «*Archivio di Filosofia*», 2012, 2, pp. 33-45

Siti web

Istituto di Studi Filosofici “Enrico Castelli”:
https://web.uniroma1.it/dip_filosofia/node/5589

Archivio di Filosofia: <http://www.libraweb.net/riviste.php?chiave=85>

OMAR BRINO

EMILIO CHIOCCHETTI
Moena (Tn) 1880 – Moena (Tn) 1951

Sommario

Emilio Chiocchetti è stato un filosofo francescano e docente della prima metà del XX secolo, noto per il suo contributo alla filosofia neoscolastica e al dialogo con il pensiero contemporaneo. Nella filosofia di B. Croce, Chiocchetti trova un'impostazione di tipo razionale-sistematico e comunque attenta all'individuale storico, anche in funzione anti-modernistica, visto che egli, come Croce, accusa appunto i modernisti di non rapportare abbastanza l'individuale storico al razionale sistematico. Con tutto ciò, Chiocchetti non accetta, però, l'immanentismo monistico di Croce e sostiene invece un "realismo teistico": «il reale come oggetto – e, fuori di noi, in quanto è distinto da noi e da noi indipendente, il reale non è che oggetto – non è ragione, sebbene è nel suo fondo, nel suo ordine, cioè nei suoi rapporti, razionalità: quindi esige un soggetto trascendente come sua causa e ragione sufficiente», ossia esige Dio.

Parole chiave: Emilio Chiocchetti, neoscolastica, realismo teistico, filosofia della religione, storicismo.

Abstract

Emilio Chiocchetti was a Franciscan philosopher and professor in the first half of the 20th century, known for his contribution to neoscholastic philosophy and for engaging in dialogue with contemporary thought. In the philosophy of B. Croce, Chiocchetti finds a rational-systematic approach that is nonetheless attentive to the historical individual, also in an anti-modernist function, since he, like Croce, accuses modernists of not sufficiently relating the historical individual to the rational systematic. However, despite all this, Chiocchetti does not accept Croce's monistic immanentism and instead advocates for a "theistic realism": "the real as an object – both outside of us and within us, inasmuch as it is distinct

from us and independent of us, the real is nothing but an object – is not reason, but in its essence, in its order, that is, in its relations, it is rationality: therefore it requires a transcendent subject as its sufficient cause and sufficient reason,” which means it requires God.

Keywords: Emilio Chiocchetti, Neo-Scholasticism, theistic realism, philosophy of religion, historicism.

Vita e opere

Entrò nei Francescani a quindici anni nel 1895 e fu ordinato sacerdote nel 1903. Fece il liceo a Rovereto e studiò filosofia nel Collegio internazionale di S. Antonio di Roma. Nel 1908 tornò a Rovereto dove insegnò filosofia. Fin dalle prime annate della «Rivista di Filosofia neo-scolastica», fondata nel 1909 dal suo confratello A. Gemelli, ne fu assiduo collaboratore. Con la fondazione della Università Cattolica di Milano, sempre ad opera di Gemelli, Chiocchetti ne divenne docente, non senza, però, aver dovuto superare resistenze nei gruppi ecclesiastici più conservatori (e solo dopo aver pubblicato, nel 1925, un libro su Tommaso d'Aquino). Non tutti in ambito ecclesiastico vedevano infatti di buon occhio il fatto che Chiocchetti fosse aperto a un confronto a tutto campo con il pensiero contemporaneo, in particolare italiano (ma si occupò anche del pragmatismo americano, dello spiritualismo francese, di autori tedeschi come R.Ch. Eucken). Una serie di articoli su B. Croce pubblicati nella «Rivista di Filosofia neo-scolastica» fu all'origine del libro sul filosofo napoletano del 1915 (poi ristampato in una seconda e terza edizione), un filosofo che Chiocchetti apprezzava molto, pur non condividendone il monismo immanentistico. Più critico Chiocchetti fu invece verso Gentile, oggetto di un altro libro, mentre successivamente dedicò vari saggi a Vico, riuniti nel 1935. Durante la Prima guerra mondiale Chiocchetti era stato fermato presso Innsbruck dal governo austriaco; aveva contratto, poi, una forma di encefalite che ne minò gravemente la salute: negli ultimi trent'anni di vita poté così continuare a studiare e lavorare solo in mezzo a periodiche forti sofferenze, che gli fecero anche abbandonare anzitempo la cattedra milanese. I non moltissimi anni del suo insegnamento a Milano furono comunque importanti per una giovane generazione di neoscolastici come G. Bontadini e S. Vanni Rovighi che poterono apprezzare l'apertura di Chiocchetti verso il confronto con il pensiero contemporaneo. Più recentemente il filosofo francescano è stato oggetto di numerosi studi che ne hanno ribadito la peculiarità e l'originalità nell'ambito della scuola neoscolastica milanese. Se alcuni studiosi come G. Rossi, C. Coen e M. Mangiagalli hanno sottolineato soprattutto gli elementi rosminiani nella teoresi di Chiocchetti, S. Pietroforte ha invece rimarcato in lui il confronto

teorico con Croce, il quale dal filosofo di Moena era interpretato come uno stimolo anche per un rinnovamento del pensiero filosofico cristiano. La stessa Pietroforte ha inoltre pubblicato gli importanti scambi epistolari di Chiocchetti con il medesimo Croce – da cui risalta la stima reciproca – e con B. Nardi.

Il pensiero sulla religione

Rispetto alla propria posizione teorica su Croce, Chiocchetti scrive: «noi ammettiamo che il processo della realtà, di tutta la realtà, sia storia, cioè divenire concreto logico sistematico razionale, e che, quindi, storia, cioè sapere progressivo concreto logico sistematico deve essere la filosofia; ma non possiamo ammettere che la storia della realtà, fuori di quella libera dell'uomo, la storia della natura – o della necessità naturale – sia prodotto nostro, dal momento che la storia della natura l'uomo non la conquista, se non immergendosi in essa con l'ipotesi che non diventa tesi o teoria, se non quando alla supposizione corrisponde il processo, reale, il dato di fatto, che non creo, ma vedo, ma sperimento. L'oggetto è, dunque, oltre che nel soggetto, fuori del soggetto; anzi, non è nel soggetto, come oggetto, se non perché, come tale, è indipendente dal soggetto» (Chiocchetti 1924, p. 217). Risaltano qui gli aspetti della filosofia crociana con cui Chiocchetti è d'accordo e quelli con cui è in disaccordo. Egli apprezza, senz'altro, l'impostazione crociana della sintesi a priori e dell'universale concreto come un punto di equilibrio tra attenzione alla conoscenza dell'individuale, da un lato, e il «logico sistematico razionale», dall'altro. In Croce, così, Chiocchetti trova un'impostazione di tipo razionale-sistematico e comunque attenta all'individuale storico, un'impostazione che, nell'ottica del filosofo di Moena, poteva aiutare anche il pensiero cattolico di provenienza neoscolastica a controbattere ai modernisti, i quali non a caso tanto Croce che i Neoscolastici accusavano di non rapportare abbastanza l'individuale e lo storico al logico e al sistematico (per le critiche di Chiocchetti ai modernisti cfr. Chiocchetti 1912, in Chiocchetti 1921, pp. 43-103, dove si cita anche positivamente – *ivi*, p. 96 – dall'attacco che Gentile aveva fatto loro sulla *Critica*; Nardi trovò invece eccessive queste critiche chiochettiiane al modernismo e la loro stessa amicizia si incrinò, cfr. Pietroforte 2004). Con tutto ciò, Chiocchetti non accetta certo l'immanentismo monistico di Croce (e, tanto meno, di Gentile); come si è visto dalla citazione sopra riportata, infatti, per il filosofo francescano un conto è la storia della libertà, un conto è la storia della natura verso cui la libertà umana può solo sperimentare un'oggettualità ad essa esterna. Proprio questo dualismo tra soggettività spirituale umana, da un lato, e oggettività naturale mai totalmente

riassumibile a quella, dall'altro lato, supporta conclusivamente per Chiocchetti un «realismo teistico»: infatti, «il reale come oggetto – e, fuori di noi, in quanto è distinto da noi e da noi indipendente, il reale non è che oggetto – non è ragione, sibbene è nel suo fondo, nel suo ordine, cioè nei suoi rapporti, razionalità: quindi esige un soggetto trascendente come sua causa e ragione sufficiente» (Chiocchetti 1924, p. 219), ossia esige Dio. Non mancano in Chiocchetti, su questo dualismo ontologico e gnoseologico, dei riferimenti a Rosmini (molto apprezzato, fra l'altro, per gli aspetti ascetici del suo pensiero), ma nell'ambito di una filosofia comunque originale e particolarmente attenta ai temi della storia e dell'universale concreto su cui, come detto e come ha mostrato in particolare Pietroforte, fondamentale per lui fu il confronto teorico con Croce. Proprio il tema del rapporto tra riflessione filosofica e storia ritorna negli studi dell'ultimo periodo di Chiocchetti, dedicati in particolare a Vico. Vi si avverte ancora il confronto con Croce (il cui libro vichiano era già stato da lui analizzato in un'ampia recensione alla sua pubblicazione nel 1911); anche in tema di interpretazione di Vico, però, Chiocchetti ne inquadra lo storicismo come fondato conclusivamente in modo trascendente, secondo una linea che definisce «platonico-agostiniana» (Chiocchetti, 1935, pp. 8, 35 e *passim*), diversamente da quanto accade nella lettura “immanentistica” che di quel filosofo aveva dato Croce.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Giambattista Vico nella mente di Benedetto Croce, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1911, pp. 381-394

Saggio di Esposizione sintetica del pragmatismo religioso di W. James e di F. C. S. Schiller, Firenze 1911

Il modernismo filosofico, Trento 1912

La filosofia di Benedetto Croce, Firenze 1915; 2. ed. riv. e ampliata, Milano 1920; 3. ed. riv. e ampliata, ivi 1924.

Intorno alla dottrina rosminiana della conoscenza, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1915, pp. 214-222

Religione e filosofia, Milano 1921

La filosofia di Giovanni Gentile, Milano, 1922; 2. ed. riv. e ampliata, Milano 1920

S. Tommaso, Milano 1925

Il pragmatismo, Milano 1926

La filosofia di Giambattista Vico. Saggi, Milano 1935

I pragmatisti, Milano 1944

Gli scritti "rosminiani", a cura di R. Centi, Rovereto 1990

Due frati a colloquio, a cura di R. Centi, Trento 1999 [carteggio con O. Dell'Antonio]

Scritti sull'autore

Centi R., *Un filosofo francescano, p. Emilio Chiocchetti*, Trento 1989

Coen C., *Chiocchetti Emilio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 25, Roma 1981, *ad vocem*

Faustini G., (a cura di), *Emilio Chiocchetti, Antonio Rosmini e la cultura trentina: un filosofo ladino tra Trentino ed Europa*, Trento 2008

Faustini G. (a cura di), *Emilio Chiocchetti: un filosofo francescano di fronte alle sfide del Novecento: antologia, scritti di filosofia e cultura*, Trento 2006

Mangiagalli M., *La rivista di filosofia neo-scolastica (1909-1959)*, 2 voll., Milano 1991

Pietroforte S., Il ruolo della filosofia rosminiana nel sintetismo di Emilio Chiocchetti, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 17, 2000, pp. 789-750

Pietroforte S., *De Wulf, Chiocchetti e la filosofia di Benedetto Croce. Critiche e adesioni (1906-1912)*, «La Cultura», 2002, pp. 53-88

Pietroforte S., *Le lettere di Benedetto Croce ed Emilio Chiocchetti*, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 19, 2002, pp. 431-505

Pietroforte S., *Storia di un'amicizia filosofica tra neoscolastica, idealismo e modernismo: il carteggio Nardi-Chiocchetti (1911-1949)*, Firenze 2004

Pietroforte S., *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Bologna 2005

Rossi G., *Emilio Chiocchetti e Rosmini*, in «Atti dell'Accademia degli Agiati», 1983, pp. 5-12

LUDOVICA BOI

GIORGIO COLLI

Torino 1917 – San Domenico di Fiesole (FI) 1979

Sommario

Giorgio Colli ha svolto un'intensa attività, non solo nell'ambito della ricerca e dell'insegnamento, ma anche in quello editoriale (qui il suo lavoro internazionalmente più noto è l'ideazione e la realizzazione dell'edizione critica delle opere di Nietzsche). Colli ha studiato a lungo il pensiero greco più antico, sostenendo il legame tra il mistico e il politico nelle tradizioni misteriche e orfiche, da cui trasse origine la speculazione presocratica. Prendendo le distanze dall'Aristotele della *Metafisica*, Colli, infatti, non vede nei Presocratici i balbettanti preparatori di un futuro sistema della natura, ma degli imponenti pensatori mistici, il cui pensiero è in continuità con la tradizione orfico-eleusina. Risalendo alle spalle della "sapienza" presocratica, egli intende così recuperarne la matrice e lo sfondo originario religioso e culturale, in cui predominano le imponenti figure di Dioniso e di Apollo.

Parole chiave: Giorgio Colli, sapienza greca, orfismo, dionisiaco e apollineo, misticismo

Abstract

Giorgio Colli engaged in intense activity, not only in the fields of research and teaching but also in publishing (his most internationally recognized work is the conception and realization of the critical edition of Nietzsche's works). Colli studied archaic Greek thought extensively, arguing for the connection between the mystical and the political in the mystery and Orphic traditions, from which Presocratic speculation originated. Distancing himself from Aristotle's *Metaphysics*, Colli does not see the Presocratics as the stammering preparers of a future system of nature, but as imposing mystical thinkers, whose thought is in continuity

with the Orphic-Eleusinian tradition. By tracing back to the roots of Presocratic "wisdom," he aims to recover its original religious and cultic matrix and background, in which the imposing figures of Dionysus and Apollo predominate.

Keywords: Giorgio Colli, Greek wisdom, Orphism, Dionysian and Apollonian, mysticism

Vita e opere

Nasce a Torino il 16 gennaio 1917, da Enrica Colombetti, la cui famiglia era impegnata nel settore del turismo, e Giuseppe, amministratore delegato del quotidiano «La Stampa», il cui direttore era, all'epoca, A. Frassati. Nel 1925 quest'ultimo è costretto, a causa dell'avvento del fascismo, ad abbandonare la direzione del giornale – fino ad allora una delle ultime testate indipendenti dal regime – e a svenderlo a G. Agnelli. Dunque Giuseppe Colli, che ha rifiutato di prendere la tessera del partito fascista, è estromesso dall'incarico. Dopo aver frequentato il Liceo Classico D'Azeglio, il giovane Colli si iscrive alla facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino, dove, nel luglio 1939, si laurea in Filosofia del Diritto sotto la guida di G. Solari, con la tesi *Politicità ellenica e Platone*, composta da una prima parte sulla filosofia presocratica (pubblicata postuma a cura del figlio Enrico nel 2009, con il titolo *Filosofi sovrumani*) e da una seconda parte sul pensiero politico platonico (pubblicata sulla «Nuova rivista storica» nello stesso 1939). Contemporaneamente agli studi per la tesi, Colli compone una serie di scritti sul tema della filologia, sulla *Geburt* nietzschiana e sui Presocratici (tra essi, *Anima e immortalità in Empedocle* è stato pubblicato nel 2019, a cura di F. Montevicchi, mentre altri sono stati editi da E. Colli nella raccolta *Apollineo e dionisiaco* del 2010). Figura rilevante per la sua formazione è indubbiamente P. Martinetti, espulso dall'ambiente accademico italiano a causa del suo antifascismo e frequentato privatamente da Colli per dibattere soprattutto su Schopenhauer. Dopo un breve periodo di assistentato all'Università di Torino, nel 1942 Colli vince il concorso a cattedra per insegnare Filosofia e Storia nei licei e sposa Anna Maria Musso (dalla quale avrà tre figlie e altrettanti figli). Si trasferisce dunque in Toscana per insegnare al Liceo Machiavelli di Lucca, dove conosce i giovani studenti M. Montinari e A. Pasquinelli. La pubblicazione di *Phýsis kryptesthai philíi* (1948) gli consente di inserirsi come docente di Storia della Filosofia antica presso l'Università di Pisa. Impressionante, per qualità e quantità, la sua attività editoriale (presso Einaudi, Boringhieri e Adelphi), che lo vede traduttore di Aristotele, Kant, Cassirer, Löwith, nonché ideatore e realizzatore dell'edizione critica delle opere di Nietzsche, condotta (dopo il rifiuto di

Einaudi) per Adelphi-Gallimard-De Gruyter tra anni '60 e '70 insieme a vari collaboratori fra cui Montinari (e tuttora in corso). Emblematica del suo percorso filosofico è la teoria di una ragione incapace di costituirsi autonomamente, perché considerata quale riflesso di una radice immediata inesauribile. Tra le sue opere: *Filosofia dell'espressione* (1969), *Dopo Nietzsche* (1974), *La nascita della filosofia* (1975), *La sapienza greca* (1977-80). Muore nel 1979.

Il pensiero sulla religione

Il pensiero religioso del giovane Colli – al centro degli interessi del quale si colloca lo studio delle filosofie presocratica e platonica, mediato da letture soprattutto schopenhaueriane e nietzschiane – si articola attorno alla nozione di “mistico”, elemento che, indicato indifferentemente con il termine “dionisiaco”, è detto aver guidato l'intera evoluzione spirituale greca. Per chiarirne il significato, occorre soffermarsi sulla mutazione di prospettiva in base alla quale l'essere umano, abituato a guardare il mondo inserendovi sé stesso come una parte, da quel momento in poi «si stacca da tutto, si volge alla propria interiorità, e *ricercando in se stesso* vi trova il mondo e la divinità» (Colli 2009, p. 26; corsivo mio). Questa mutazione emerge nella poesia lirica del VII secolo a. C. e accentua la propria connotazione religiosa manifestandosi nei rituali e culti orgiastici, misterici e orfici, presso i quali il misticismo acquista per la prima volta la propria veste *politica*. In quanto associazioni dirette a uno scopo morale, le arcaiche comunità religiose sono intrinsecamente “politiche”, secondo il filosofo, e il rinvenimento del legame costitutivo di mistico e politico (dionisiaco e apollineo) rappresenta forse l'aspetto più originale della sua interpretazione dell'epoca sapienziale. Questo essenziale legame viene riscontrato, infatti, nella successiva speculazione presocratica, direttamente scaturita dal misticismo originario. A nutrire le intuizioni presocratiche giace un'esperienza mistica, chiamata dal filosofo *vissutezza*, in cui l'individuo, in un grandioso attimo extra-fenomenico, si identifica con il dio, sentendosi essenzialmente uno con il tutto (laddove “vissutezza” è neologismo colliano con riferimento al tedesco *Erlebnis*). Colli connota il passaggio dal misticismo religioso collettivo al misticismo filosofico individuale come un'evoluzione *dalla incoscienza alla coscienza*: il filosofo presocratico non si accontenta della transitoria uscita da sé e del momentaneo assorbimento dell'individuale nell'universale, a mo' di Nirvana, ma piuttosto sente sé stesso come il «dio conoscitivo» (Colli 2010, p. 111), divinizza la propria singolare esistenza scoprendo che nella propria anima è riposto il segreto del mondo. L'esigenza *politica* del filosofo sovrumano – anch'essa ereditata dal misticismo religioso collettivo –

consiste nella volontà di comporre l'esperienza della vissutezza in un insegnamento utile alla comunità, che si esprime attraverso le dottrine filosofiche affidate dal filosofo ai concittadini, a fini educativi e come riparo dal dolore. Riassumendo, troviamo quindi nei testi giovanili un pensiero religioso il cui punto d'approdo è un miglioramento dell'*hic et nunc* e che, sorgendo dall'interiorità, acquista senso soltanto nella dimensione intersoggettiva. Nelle opere della maturità, la tematica filosofico-religiosa viene ulteriormente sviluppata: Colli intende risalire alle spalle della "sapienza" per recuperarne la matrice e lo sfondo originario (laddove "sapienza" è termine usato a designare un pensiero non ancora inquinato dalla forma letteraria sviluppata da Platone, il primo *filosofo*. La sapienza è la vitale e sorgiva precorritrice della filosofia). Essi consistono nell'universo religioso, poetico e mitologico greco arcaico, in cui predominano le imponenti figure di Dioniso e di Apollo. Le teorie razionali e filosofiche non possono che derivare, dunque, da esperienze religiose e culturali. Ne *La nascita della filosofia*, Colli rintraccia nel detto oracolare e nell'espressione enigmatica l'origine delle sfide dialettiche tra sapienti. Sono le frecce di Apollo a venire scagliate nelle sfide mortali tra i diversi interpreti dell'oscuro detto divino – il cui emblema è il mito tebano della Sfinge. Da questo originario contesto polemico, fatto di messaggi ambigui, minacciosi e ostili, sorge la sfida intellettuale tra sapienti, dal momento che la costruzione del sapere dialettico passa per la soluzione dell'enigma. La derivazione della dialettica dall'enigma viene manifestata da Eraclito, che espone la propria filosofia tramite oscuri enigmi, poiché fa dell'enigma il concetto stesso del mondo. Tutto ciò che è sensibile si dispiega secondo antinomie e contrari, e anche il *dio* è enigmatico per sua stessa essenza: «è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame» (Colli 1980, p. 89). Un dio che non svela la verità, né la nasconde, ma vi accenna: l'ambiguità del detto oracolare rispecchia la medesima ambiguità inscritta nel cuore stesso del divino. L'incerto pensiero dei mortali si articola quindi a partire dal tentativo di accesso al totalmente altro che è l'orizzonte del dio e l'essenza metafisica del mondo (cfr. Torrente 2019). L'intenzione colliana di ricercare il fondamento del *logos* filosofico nelle manifestazioni religiose e culturali trova il proprio compimento nella *Sapienza greca*. In quest'opera, Dioniso è il dio connesso alla visione detta "epoptica", l'estasi nella quale culminano gli antichi Misteri eleusini – volti all'identificazione dell'iniziato con il dio – e dalla quale Colli fa derivare il pensiero filosofico greco. I Presocratici/sapienti vengono inseriti all'interno di un'unitaria linea di pensiero, comprendente figure mitologiche dai contorni incerti e indefiniti, divinatori, teologi e autori di cosmogonie: Orfeo, Museo, Epimenide di Cnosso, Ferecide di Siro. Il primo orfismo è connesso ai Misteri, venendo intesa la poesia orfica come

parte della preparazione dell'iniziato all'*epopteia*. Prendendo le distanze dall'Aristotele della *Metafisica*, Colli non vede nei Presocratici i balbettanti preparatori di un futuro sistema della natura, ma degli imponenti pensatori mistici, il cui pensiero è in continuità con la tradizione orfico-eleusina. Talete è il pensatore dell'identificazione dell'anima con il dio; Anassimandro concepisce l'«al di là dell'essere» come ciò da cui discende ogni contraddizione e in cui ogni contraddizione si risolve, quindi in perfetta continuità con la concezione eleusina del supremo istante mistico. Centrale è, accanto a Dioniso, la dea orfica Mnemosine (Memoria), che consente ai mortali di recuperare l'intuizione arcaica di un'originaria vita divina. Dunque, il pensiero religioso dell'ultimo Colli descrive, coerentemente alle intuizioni giovanili, una possibile identificazione dell'individuo con il dio, la continuità di immanente e trascendente (simboleggiata dal mito orfico in cui Dioniso si guarda allo specchio e vede il mondo).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Lo sviluppo del pensiero politico di Platone, «Nuova Rivista storica», 23 (1939), pp. 169-192, e 449-476 (scritta nel 1937). Seconda edizione: *Platone politico*, a cura di E. Colli, Milano 2007

Physis kryptesthai philéi. Studi sulla filosofia greca, Milano 1948. 2a ed.: *La natura ama nascondersi*, Milano 1988

Lezioni di storia della filosofia antica, Pisa 1950

Filosofia dell'espressione, Milano 1969

Dopo Nietzsche, Milano 1974

La nascita della filosofia, Milano 1975

La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma, Milano 1977

La sapienza greca II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito, Milano 1978

Scritti su Nietzsche, Milano 1980 (scritti tra 1959 e 1978)

La sapienza greca III: Eraclito, a cura di D. Del Corno, Milano 1980

La ragione errabonda. Quaderni postumi, a cura di E. Colli, Milano 1982 (scritta tra 1955 e 1977)

Per una enciclopedia di autori classici, Milano 1983

Zenone di Elea: lezioni 1964-1965, a cura di E. Colli, Milano 1998

Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967, a cura di E. Colli, Milano 2003

Filosofi sovrumani, a cura di E. Colli, Milano 2009 (scritta nel 1939, costituisce la prima parte della tesi di laurea)

Apollineo e dionisiaco, a cura di E. Colli, Milano 2010 (scritta tra 1938 e 1940)

Empedocle, a cura di F. Montecvecchi, Milano 2019 - con all'interno: *Anima e immortalità in Empedocle*, pp. 21-46 (scritta nel 1939)

Scritti sull'autore

Anzalone L., Minichiello G., *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Bari 1984

Attolini R., *Giorgio Colli: oltre Nietzsche verso i sapienti*, in Pozzoni I. (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea VI*, Villasanta (MB) 2015, pp. 97-109

Attolini R., *Giorgio Collis Kritik an Nietzsche oder das Problem der Vernunft*, in Bianchi S. (a cura di), *Auf Nietzsches Balkon III*, Weimar 2018, pp. 19-29

Auteri G., *Giorgio Colli e l'enigma greco*, Catania 2000

Banfi A., *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, «Kleos. Estemporaneo di studi e testi sulla fortuna dell'antico», 9 (2004), pp. 221-271

Barbera S., *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, «Nietzsche-Studien», 18, 1989, pp. 83-102

Barbera S., *Il Nietzsche di Colli: 1940*, in Fornari M.C. (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa 2006, pp. 49-61

Beronio D., Tafuri C. (a cura di), *Trame nascoste. Studi su Giorgio Colli*, Genova 2018

Boi L., *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli: linee per una interpretazione*, Stamen, Roma 2020

Boi L., *Rassegna: "Apollineo e dionisiaco"*, Torino 30 – 31 Ottobre 2018, «Filosofia italiana», 14 (2019), n. 2, pp. 189-196
<https://www.filosofiaitaliana.it/2023/10/13/rassegna-apollineo-e-dionisiaco/>

Braccini S., *Contro la necessità. Omaggio a Giorgio Colli*, Firenze 2015

Cacciari M., *Filosofia dell'espressione*, in Id., *Della cosa ultima*, Milano 2004, pp. 449-454

Campioni G., Barbera S. (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studi*, Milano 1983

Campioni G., *Intervista a Giorgio Colli*, «Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale», 1 (dicembre 1978), num. 7

Campioni G., *La passione rabbiosa per la verità*, «Belfagor», 42, 1987, pp. 313-334

Campioni G., *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari*, Pisa 1992

Carassai M., *Filologia come filosofia dell'espressione in Giorgio Colli*, «Filosofia italiana», 9, 2015,

https://www.filosofiaitaliana.it/wp-content/uploads/2023/10/ARTICOLO_CARASSAI.pdf.

Cavalli G. M., Cavalli R. (a cura di), *Alle origini del Logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, I volume della collana «Quaderni colliani», Torino 2019

Cavarero A., *Prima del concetto. Barlumi di interiorità presocratica*, «Il Manifesto», Roma 13 ottobre 1988

Ciani M.G., *Ritratti critici di contemporanei: Giorgio Colli*, in «Belfagor», 42 (1987), pp. 291-312

Colli Staude C., *Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli und die Griechen: Philologie und Philosophie zwischen Unzeitgemäßheit und Leben*, Würzburg 2019

Colli Staude C., *Nietzsche filologo tra inattualità e vita: il confronto con i Greci*, Pisa 2009

Costa A., *Colli e l'Oriente*, in Tonelli A. (a cura di), *Il giovane Colli. Atti del Simposio in onore di Enrico Colli curatore delle opere postume di Giorgio Colli*, Sarzana 2014, pp. 67-86

Del Corno D., *Colli e la sapienza greca*, in Campioni G., Barbera S. (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, Milano 1983, pp. 55-62

Falchi F., *Lo specchio della sapienza. Giorgio Colli e l'eurasiatismo*, in «Eurasia. Rivista di studi geopolitici», 22, 2010, n. 3, pp. 11-26

Ferracuti G., *La sapienza folgorante. Introduzione a Giorgio Colli*, Roma 1994

Fersen A., *Risalendo a Dioniso (Conversazione con Giorgio Colli)*, in Id., *La dimensione perduta: Alessandro Fersen, 1957-1978: ventun anni di Laboratorio teatrale*, a cura di G. Polacco, Roma 1978

Fronterotta F., *Alcune osservazioni sui corsi eleatici di Giorgio Colli: il caso di Zenone*, in D'Iorio P., Fornari M. C., Lupo L., Piazzesi C. (a cura di), *Prospettive: omaggio a Giuliano Campioni*, Pisa 2015, pp. 79-86

Giametta S., *Nietzsche e i suoi interpreti: oltre il nichilismo*, Venezia 1995

Homann U., *Die Anfänge der Philosophie im Spiegel der Gegenwart*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 36, 1983, pp. 74-88

Masini F., *Il filosofo e l'enigma*, in Campioni G., Barbera S. (a cura di), *Giorgio Colli: incontro di studio*, Milano 1983, pp. 63-70

Meattini V., «*La madre di tutti gli individui*». *La via dell'arte in Giorgio Colli*, in *Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione dell'Università di Bari, 1995-2005*, Tomo I, Roma-Bari 2007, pp. 43-62

Meattini V., *Le fibre dell'immediato. Dioniso in Giorgio Colli*, in Università degli Studi di Bari, *Studi e Ricerche*, Bari 2010, pp. 353-367

Mihai A., *Giorgio Colli et la non-philosophie*, «Dogma. Revue électronique de philosophie et de sciences humaines», 2010

Montevecchi F., *Colli eretico*, in Nonvel Pieri S., Salvarani L., Varini D. (a cura di), *Fisica e metafisica dell'eresia: «Si paghi all'Acerba» eresia e letteratura*, Atti del convegno, Parma, 6 dicembre 2002, «Quaderni di Cifre e Lettere», 2, 2003, pp. 53-60

Montevecchi F., *Giorgio Colli e lo specchio di Dioniso*, ne «La società degli individui», 5, 2002, n. 14, Milano 2002, pp. 35-44

Montevecchi F., *Giorgio Colli lettore di Nietzsche: un'azione editoriale e un confronto sulla greicità* in Pozzoni I. (a cura di), *Voci di filosofi italiani del Novecento*, Morolo 2011, pp. 292-318

Montevecchi F., *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Torino 2004

Montevecchi F., *Ode a Giorgio Colli, l'ultimo eretico. Dialogo con Federica Montevecchi, la sua biografia*, 4 luglio 2018

Montevecchi F., *Sull'Empedocle di Giorgio Colli*, Bologna 2018

Montevecchi F., *Una dottrina autonoma sulla nascita del pensiero greco*, «Il Manifesto», 25 aprile 2009

Montinari M., *Lavò la faccia al superuomo*, «L'espresso», 21 gennaio 1979

Musso-Colli A., *Ricordo di Giorgio Colli*, in Penzo G. (a cura di), *Saggi su Nietzsche*, Brescia 1980

Nascimbeni G., *Biografia di Giorgio Colli*, «Corriere della Sera», Milano 8 gennaio 1979

Negroni B., *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, Chieti 1984

Nucci M., *Il maestro che spiegò la filosofia che nasce dalla follia*, «Il Venerdì», inserto del Corriere della Sera, 18 dicembre 2015, pp. 104-105

Sini C., *La sapienza dionisiaca*, in Id., *Metodo e filosofia*, Milano 1986, pp. 57-72

Torrente L., *Il religioso alle spalle della sapienza: il ritorno di un logos differente*, Journée d'Etudes Doctorales et Post-Doctorales, Institut Catholique de Toulouse, 2015

Torrente L., *La divinazione di Apollo: sapienza divina e umana*, in Cavalli G.M., Cavalli R. (a cura di), *Alle origini del Logos. Studi su La nascita della filosofia di Giorgio Colli*, I volume della collana «Quaderni colliani», Torino 2019, pp. 37-54

Piergiacomini E., *La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli*, in «Syzetesis», 4, 2017, pp. 133-148

Pistoia A., *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, Genova 1999

Pulsoni G., *La sapienza ama nascondersi*, «Il Manifesto», 18 luglio 2015

Raciti G., Auteri G., Manganaro P., *Saggi su Colli, Spinoza e Derrida*, Catania 1999

Rossi M., *Colli come educatore*, Castelfranco Veneto 1994

Tonelli A. (a cura di), *Il giovane Colli. Atti del Simposio in onore di Enrico Colli curatore delle opere postume di Giorgio Colli.*, Sarzana 2014

Tonni A., *Giorgio Colli. Dominio dell'apparenza* in Fornari M.C. (a cura di), *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, Pisa 2006, pp. 381-393

Tonni A., *La filosofia della vita di Giorgio Colli. La Grecia tra Nietzsche e Schopenhauer*, in «Fenomenologia e società», 28, 2005, 3, Torino 2005, pp. 95-115

Torno A., *Se Apollo fa pace con Dioniso*, in «Corriere della Sera», 19 dicembre 2010

Vernant J.-P., *L'amour de la philosophie*, in «Le nouvel observateur», Parigi 1991

Volpi F., *Recensione a "Dopo Nietzsche"*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 34, 1981, p. 171

Volpi F., *Recensione a "La natura ama nascondersi"*, «Philosophische Literaturanzeiger», 42, 1989, pp. 487-489

Volpi F., *Recensione a "Scritti su Nietzsche"*, «Philosophischer Literaturanzeiger», 34, 1981, pp. 170-171

Pagine o siti web dedicati

<http://www.giorgiocolli.it/Benvenuti.html>

<https://centrostudigiorgiocolli.it/>

una suggestiva rappresentazione della vita di Colli nella forma di un film
diretto dal figlio Marco:

<https://www.youtube.com/watch?v=giPb42wCy3E>

OMAR BRINO

BENEDETTO CROCE
Pescasseroli (Aq) 1866 – Napoli 1951

Sommario

Attraverso un denso confronto teorico con autori quali G.B. Vico, F. De Sanctis e G.W.F. Hegel, Benedetto Croce sviluppò una originale filosofia dello spirito che fondeva idealismo e storicismo. Pur allontanandosi precocemente dal cattolicesimo familiare, riconobbe l'importanza storica del cristianesimo nella formazione della coscienza moderna e un suo famoso saggio del 1942 si intitola *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* (già nella *Filosofia della pratica* del 1909 aveva scritto che «dopo il cristianesimo non è possibile non essere in qualche modo cristiano»). Attraverso la sua concezione della “religione della libertà”, nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* del 1932, Croce si oppose sia all'autoritarismo che al materialismo livellatore, con il liberalismo come principio etico e spirituale. Il suo contributo alla filosofia, alla storia e alla teoria della libertà rimane cruciale per comprendere la cultura italiana ed europea.

Parole chiave: Benedetto Croce, idealismo, storicismo, religione della libertà, cristianesimo

Abstract

Through a dense theoretical discussion of authors such as G.B. Vico, F. De Sanctis, and G.W.F. Hegel, Benedetto Croce developed an original philosophy of the spirit that blended idealism and historicism. Although he distanced himself early from the Catholicism of his family, he recognized the historical importance of Christianity in the formation of modern consciousness, and one of his well-known essays is titled “Why We Cannot Help but Call Ourselves ‘Christians’” (1942) (he had already written in “Philosophy of Practice” in 1909 that “after Christianity, it is impossible not to be in some way Christian”). Through his conception of

the “religion of freedom,” in “History of Europe in the Nineteenth Century” from 1932, Croce opposed both authoritarianism and leveling materialism, with liberalism as an ethical and spiritual principle. His contribution to philosophy, history, and the theory of freedom remains essential for understanding Italian and European culture.

Keywords: Benedetto Croce, idealism, historicism, religion of freedom, Christianity

Vita e opere

Di famiglia molto agiata, con possedimenti nell'originario Abruzzo ma residente a Napoli, Croce perse entrambi i genitori e l'unica sorella nel terremoto di Casamicciola (1883). Passò quindi un periodo dallo zio S. Spaventa, a Roma, dove entrò in contatto con il filosofo prima herbartiano e poi marxista A. Labriola. Tornato a Napoli, Croce accompagnò amplissimi studi storico-eruditi e critico-letterari con l'elaborazione di una propria veduta filosofica, in cui, sulla strada di F. De Sanctis, i valori spirituali sono immanenti nel mondo storico umano (4 voll. di *Filosofia dello spirito*, dall'*Estetica* del 1902 alla *Teoria e storia della storiografia* che esce prima in tedesco nel 1915). Questi anni di intensa elaborazione sistematica vedono la collaborazione con G. Gentile in «La Critica», pugnace rivista del nuovo idealismo italiano, e l'intenso studio di Hegel. Da quest'ultimo Croce riprende la concezione di una filosofia complessiva dello spirito, in cui gli individui trovino la loro realizzazione esaustiva, ma intende il rapporto tra i piani spirituali non come univoca progressione gerarchica, bensì come distinzione tra le sfere conoscitiva e pratica e, in entrambe, tra la dimensione più propriamente individuale e quella più propriamente universale (su questo importante anche il confronto con Vico e con Schleiermacher). Senatore dal 1910, Croce si mantenne lontano dall'università, esercitando comunque come libero scrittore un'enorme influenza sulla cultura italiana coeva, con importanti riconoscimenti anche all'estero. Neutralista nel dibattito sull'entrata in guerra, ministro della pubblica istruzione nell'ultimo governo Giolitti (1921), Croce è accondiscendente prima e poi fiero avversario del fascismo (con conseguente rottura dell'amicizia con Gentile). Degli anni tra le due guerre sono intensi inquadramenti storici e una revisione del proprio impianto sistematico, volto ad approfondire i nessi tra i diversi aspetti spirituali, in opere come *La storia come pensiero e come azione* del 1938. Nel secondo dopoguerra, partecipa alla Costituente e diviene presidente del partito liberale italiano. La seconda guerra mondiale, la barbarie razzista, il materialismo “livellatore” lo portano a riflettere in toni preoccupati sulla

finis Europae, sulla fine di quella civiltà in cui egli era cresciuto e a cui aveva attivamente partecipato. Nell'ultimo laboriosissimo decennio di vita, non esita così a ritornare sui propri nuclei sistematici, approfondendo soprattutto, nella categoria del "vitale", la dimensione problematica dell'interesse pratico individuale. Nei decenni successivi alla morte, soprattutto il materialismo neo-marxista o neo-positivista, da un lato, e l'esistenzialismo cristiano, dall'altro, hanno fortemente criticato lo spiritualismo immanente di Croce, il quale nel tempo si è comunque ormai consolidato come un classico imprescindibile in qualunque considerazione della filosofia e della cultura italiana del Novecento.

Il pensiero sulla religione

Come era d'uso, il giovane Croce venne educato in un collegio religioso, vivendo, tuttavia, già allora, come egli racconta nel *Contributo alla critica di me stesso* (1915), una crisi religiosa che lo allontanò dal cattolicesimo familiare, fino a fargli dire chiaro a sé stesso che era «fuori affatto delle credenze religiose». Già nelle opere sistematiche del primo decennio del secolo, Croce sottolinea, comunque, il ruolo del cristianesimo come elemento decisivo nella determinazione storica della coscienza moderna. L'etica "ingenua" del periodo classico, fondata sull'indistinzione di felicità e virtù, di piacere e dovere, viene irreversibilmente tramutata dalla visione cristiana che separa in maniera «recisa e quasi violenta» bene e utile, dovere ed impulso; ideale e reale sono stati così da un lato separati come mai prima, dall'altro viene posta la loro conciliazione come suprema aspirazione della coscienza moderna. Kant non ha fatto che portare a piena maturazione teorica il principio etico cristiano e, si dice nella *Filosofia della pratica* del 1909, «dopo la polemica condotta da Kant, nessun filosofo può non essere in etica 'kantiano', come dopo il cristianesimo non è possibile non essere in qualche modo cristiano». Anche nella sfera conoscitiva, la religione è, al pari del mito, un imprescindibile momento con cui la razionalità deve continuamente confrontarsi, per venirne a capo. Tali riconoscimenti alla religione come «linfa vitale del pensiero» sono, ad ogni modo, inseriti in una concezione sistematica generale in cui viene negata l'autonomia della sfera religiosa, che deve conclusivamente risolversi o nell'intuizione artistica o nel concetto filosofico, o nell'azione utile o buona (fortemente criticati sono così i Modernisti). Nelle opere di storia "etico-politica" degli anni Venti e Trenta, la relazione tra cristianesimo e etica moderna viene ulteriormente ribadita, ma tema cruciale diventa il rapporto tra cattolicesimo e protestantesimo. In un saggio del 1928 (*Un detto di Leopoldo Ranke...*) si sottolinea il valore etico del cattolicesimo nel limitare le ingerenze della mera utilità politica degli stati

(la circolarità è tra la storia italiana passata e la presa di posizione di Pio XI, nel Natale 1926, contro le pretese totalitarie di Mussolini). Nei Patti Lateranensi, invece, Croce non vede affatto una risoluzione “liberale” di differenziazione di sfere, l’ambito economico-politico e l’ambito etico-religioso, bensì un accordo del tutto “politico” tra due istituzioni che badano a incrementare il loro specifico potere “utilitario”. Anche il giudizio storico sul cattolicesimo post-tridentino tende a sottolineare soprattutto l’ambito di utilità rispetto a quello, superiore, dell’etica. Parallelamente, viene invece messo in risalto il valore etico del protestantesimo nel processo di elaborazione della modernità (*Un calvinista italiano...*, 1933). La libertà di coscienza individuale e il principio della «libera gara per l’elezione», che comportava «l’eguaglianza dinanzi alla legge, non l’eguaglianza materiale dei singoli», sono aspetti del calvinismo particolarmente apprezzati da Croce, che, allo stesso tempo, sottolinea come le dottrine della Grazia e della predestinazione sostenevano la consapevolezza che tale libertà acquisti la sua giusta posizione in un più vasto piano spirituale, al di là dell’individuo e dei singoli stati. L’approdo di tali riflessioni storiche è costituito dalla tematica della “religione della libertà”, nella *Storia d’Europa del secolo decimonono* (1932). Qui è il liberalismo ad assumere i toni della religione moderna per eccellenza, opponendosi tanto all’autoritarismo reazionario, da una parte, tanto al “democratismo” livellatore e materialistico, dall’altra. E tale liberalismo è una religione, perché è «purificazione, approfondimento e potenziamento» della vita e raccoglie «al pari di motivi filosofici, quelli religiosi del passato prossimo e remoto», «accanto e sopra Socrate» pone «l’umano-divino redentore Gesù». Parallelamente, di fronte ai timori per la *finis Europae*, nel famoso saggio del 1942, *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, viene ripresa la doppia negazione del 1909, ribadendo l’immanentismo etico, ma sottolineando con maggiore drammaticità, quale «nostro sempre più ricorrente bisogno, oggi più che mai, tormentoso e pungente, tra dolore e speranza», come nel «sentimento cristiano» vi sia l’origine della migliore spiritualità moderna. Nel secondo dopoguerra, il tema del mito, inoltre, si allarga ad un confronto con gli studi etnografici storico-religiosi di giovani come E. De Martino. L’approfondimento “immanente” del tema religioso nel mondo storico da parte di Croce ha suscitato polemiche accese (per es. da parte di E. Buonaiuti o C. Fabro), ma anche l’attenzione critica di filosofi come A. Caracciolo, V. Sainati, A. Del Noce, A. Bausola, oltre che studi ricostruttivi più recenti, tra cui Di Mauro 2001, Savorelli 2004, De Giorgi 2013 e vari contributi in Ciliberto 2016.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La storia ridotta al concetto generale dell'arte, Napoli, 1893

Materialismo storico ed economia marxistica, Napoli, 1899

Estetica come scienza della espressione e linguistica generale, Milano-Palermo-Napoli, 1902

Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia hegeliana, Bari 1907, *Ivi*, 1913

Logica come scienza del concetto puro, 2a ed. completamente rifatta, Bari

Filosofia della pratica. Economica ed etica, Bari, 1909

Teoria e storia della storiografia, ed. tedesca, Tübingen, 1915; ed. it. Bari, 1917

La filosofia di G. B. Vico, Bari, 1911

La Spagna nella vita italiana della Rinascenza, Bari, 1917

Contributo alla critica di me stesso, Napoli, 1918; ma scritto nel 1915

Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono, Bari, 1921

La poesia di Dante, Bari, 1921

Poesia e non poesia, Bari, 1921

Storia del Regno di Napoli, Bari, 1925

Storia d'Italia dal 1871 al 1915, Bari, 1928

Storia dell'età barocca in Italia, Bari, 1929

Storia d'Europa nel secolo decimonono, Bari, 1932

Etica e politica, Bari, 1931

La poesia, Bari, 1936

Vite di avventure, di fede e di passione, Bari, 1936

La storia come pensiero e come azione, Bari, 1939

Il carattere della filosofia moderna, Bari, 1941

Discorsi di varia filosofia, 2 voll., Bari, 1945; contiene, tra l'altro, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, 1942

Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici, Bari, 1952

Taccuini di lavoro, 1906-1919, 6 voll., Napoli, 1987 (l'Indice dei nomi è stato pubblicato nel 2011).

Tutte le annate delle riviste crociane *La Critica* (1903-1944) e *Quaderni della Critica* (1945-1951) sono ora disponibili on-line: <https://bibliofilosofia.web.uniroma1.it/it/le-riviste-di-benedetto-croce>

Lo stesso Croce provvede a organizzare l'edizione dei suoi scritti, presso l'editrice Laterza (Bari), articolata in quattro sezioni: Filosofia dello spirito (4 voll.); Saggi filosofici (14 voll.); Scritti di storia letteraria e politica (44 voll.); Scritti vari (13 voll.). Dalla fine degli anni Ottanta è stata proseguita dall'editore Adelphi (Milano) la pubblicazione di varie tra le più significative opere, a cura di Giuseppe Galasso. Dal 1991 è incominciata l'Edizione nazionale presso Bibliopolis (Napoli).

L'Istituto Italiano per gli studi storici ha curato per l'editrice Il Mulino di Bologna finora 25 volumi di carteggio, molti altri carteggi sono ancora fuori da questa collezione; da poco si è completata l'edizione di B. Croce-G. Gentile, *Carteggio (1896-1924)*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, 5 voll., Torino 2014-2024. Interessante sul tema religioso il carteggio di Croce con la poetessa cattolica M. Curtopassi, *Dialogo su Dio. Carteggio 1941-1952*, a cura di G. Russo, Milano, 2007

Scritti sull'autore

La bibliografia su Croce è enorme, si mettono qui alcune indicazioni con riferimento in particolare al tema della religione

AA. VV., *Benedetto Croce 1952-2022*, Ravenna 2022

Antoni C., *Commento a Croce*, Venezia 1955

Bausola A., *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano 1965

Bausola A., *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano 1966

Bausola A., *Dialettica e religione in Benedetto Croce*, in A. Babolin (a cura di), *Dialettica e religione*, Perugia 1977, vol. I, pp. 74-100

Bertoletti I., *Benedetto Croce. Dal Gesù genio dell'umanità all'universalità del "Christus patiens"*, in Zucal S., *Cristo nella filosofia contemporanea*, Cinisello Balsamo 2000, vol. II, pp. 159-180

Bertoletti I., *Benedetto Croce e il liberalismo religioso. Dall'interdizione della cristologia ai frammenti di una cristologia in nuce*, in «Humanitas», 54, 1999, pp. 1048-1064

Bonechi S., *Benedetto Croce - Giovanni Gentile. Bibliografia 1980-1993*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, pp. 632-660

Bonetti P., *Croce e il cristianesimo*, «Bollettino filosofico», 28, 2013, pp. 5-21

Brescia G., *Croce e il cristianesimo*, Soveria Mannelli 2003

Calì C. *Fede e moralità in Benedetto Croce*, introduzione di M. V. Romeo, Roma, 2023

Caracciolo A., *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Genova 1958 [2a ed. rivista ed ampliata di *L'estetica di Benedetto Croce nel suo svolgimento e nei suoi limiti*, Genova 1948], 3a ed. ampliata, Genova 1988 [poi anche in Id., *Opere*, Brescia 2004, pp. 19-212]

Cesa C., *Benedetto Croce*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Roma 2013, *sub voce*

Chiocchetti E., *La filosofia di Benedetto Croce*, Firenze 1915

Cingari S., *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, 2 voll., Soveria Mannelli 2005

Cione E., Laterza F. (a cura di), *L'opera filosofica, storica e letteraria di Benedetto Croce*, Bari 1942

Colingwood R.G., *Croce's Philosophy of History*, in «The Hibbert Journal», 1921, pp. 263-278

Cacciatore G., Cotroneo G., Viti Cavaliere R. (a cura di), *Croce filosofo*, 2 voll. Saveria Mannelli 2003

Ciliberto M. (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma 1993

Ciliberto M. (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016

Craveri P, Lönne K.E., Patrizi G., *Croce Benedetto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol 31, Roma 1985, *sub voce*

Cutinelli-Rendina E., *Benedetto Croce: una vita per la nuova Italia*, vol. 1: *Genesi di una vocazione civile: (1866-1918)*, Torino, 2022

D'Angelo P., *Benedetto Croce: La biografia*, vol. 1, *Gli anni 1866-1918*, Bologna, 2023

De Giorgi F., *La Controriforma come totalitarismo. Nota su Croce storico*, Brescia 2013

Del Noce A., *Croce e il pensiero religioso*, in «Il Veltro», 1966, poi in Id., *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970

Di Mauro A., *Il problema religioso nella filosofia di Benedetto Croce*, Milano 2001

Faraone F., Kaufmann M. (Hrsg.), *Benedetto Croce, Deutschland und die Moderne*, Berlin, 2020

Faucci D., *Storicismo e metafisica nel pensiero crociano*, Firenze 1950

Franchini R., *La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli 1995

Furnari Luverà G., *Sei studi su Benedetto Croce*, Soveria Mannelli 2004

Furnari Luverà G., *Filosofia e religione nel pensiero di Benedetto Croce: una linea di lettura*, in Sfameni Gasparro G., Cosentino A., Monaca M. (a cura di), *Religion in the history of European culture*, «Officina di studi medioevali», Palermo 2013, pp. 661-672

Galasso G., *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano 1990, Bari-Roma 2002

Garin E., *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1955

Garin E. e al., *Croce e Gentile un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, Numero monografico di «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, pp. 180-677

Kelemen J. (a cura di), *Benedetto Croce 40 anni dopo*, Roma 1993

Lamanna E. P., *Introduzione alla lettura di Croce*, Firenze 1969

Maggi M., *Benedetto Croce*, in *Il Contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Roma 2012, *sub voce*

Menozzi D., *Croce e il Concordato del 1929: 'Parigi non vale una messa'*, in Ciliberto M., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 573-381

Merlotti E., *L'intention spéculative de B. Croce. Étude sur la signification métaphysique de la Philosophie de l'esprit*, Neuchâtel 1970

Mignini F., *Croce e la religione*, in Ciliberto M. (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 141-146

Morani, R., *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano-Udine 2015

Mustè M., *Croce*, Roma 2009

Nicolini F., *Benedetto Croce*, Torino 1962

Ocone C., *Bibliografia ragionata degli scritti su Benedetto Croce*, Napoli 1993

Olgiati F., *Benedetto Croce e lo storicismo*, Milano 1953

Olivier P., *Croce, ou l'affirmation de l'immanence absolue*, Paris 1975

Peters R., *History as thought and action. The philosophies of Croce, Gentile, De Ruggiero and Collingwood*, Exter 2013

Pertici R., *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna 2009

Piovani P., *Il pensiero idealistico*, in *Storia d'Italia*, Torino 1975, poi in Id., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Napoli 2006, pp. 125-158

Sainati V., *La religiosità dell'arte*, in Id., *L'estetica di Benedetto Croce. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica*, Firenze 1953, pp. 250-280

Sainati V., *Idealismo e Neohegelismo*, Pisa 1999

Salvatorelli L., *Gli studi di storia del cristianesimo*, in Antoni C., Mattioli R. (a cura di), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana (1896-1946)*, Napoli 1950, vol. II, pp. 281-291

Sasso G., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975

Sasso G., *Filosofia e idealismo*, vol. I, *Croce*, Napoli 1994

Sasso G., *Perché Croce scrisse il "Perché non possiamo non dirci cristiani"*, in «Annali dell'istituto Italiano per gli Studi Storici», 32, 2006/2007, pp. 363-423

Savorelli A., *La religione di Croce*, in «Bollettino roncioniano», 4, 2004, pp. 19-28

Sciaccia M.F., *Storia della filosofia italiana. Il secolo XX*, Milano 1942, pp. 365-424

Tessitore F., *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Napoli 2012

Tognon G., *Vecchia e nuova religione in Benedetto Croce*, in Menozzi D. e Monteacutelli M. (a cura di), *Storici e religione nel Novecento italiano*, Brescia 2011, pp. 63-70

Tramontana C., *La religione del confine. Benedetto Croce e Giovanni Gentile lettori di Dante*, Napoli 2004

Tuozzolo C. (a cura di), *Benedetto Croce: riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Roma, 2016

Verucci G., *Idealisti all'indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Bari 2006

Visentin M., *Modernismo e neoidealismo in Italia. Esame di un confronto non concluso*, in Nicoletti M., Weiss O. (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania e nel contesto europeo*, Bologna 2008, pp. 389-416.

Siti dedicati

<http://www.fondazionebenedettocroce.it/>

OMAR BRINO

MARIO DAL PRA
Montecchio Maggiore (Vi) 1914 – Milano 1992

Sommario

Dopo un primo approccio ispirato al realismo trascendente cattolico, Mario Dal Pra si orientò su una posizione filosofica che si appuntava soprattutto nella critica verso ambizioni conoscitive assolute, dogmatiche e volte a giustificare circolarmente la propria situazione attuale, senza aprirsi verso una reale alterità rispetto a ciò che già si è. Nella sua lunga e influente opera di storico della filosofia Dal Pra tende così, rispetto alle interpretazioni delle questioni religiose, ad apprezzare quelle non di chi vi voglia trovare certezze da spendere per rafforzare le proprie posizioni acquisite, quanto di chi, invece, in esse sottolinea maggiormente gli elementi di dubbio e ricerca. Successe a A. Banfi nella cattedra di storia della filosofia all'Università di Milano, co-fondò e diresse per molti decenni la "Rivista di storia della filosofia" e fu promotore di varie iniziative editoriali, tra cui un'ampia "Storia della filosofia" in 10 volumi

Parole chiave: Mario Dal Pra, critica del dogmatismo, storica critica della filosofia della religione, dubbio, ricerca

Abstract

After an initial approach inspired by Catholic transcendent realism, Mario Dal Pra oriented himself towards a philosophical position that focused primarily on critiquing absolute, dogmatic knowledge ambitions aimed at circularly justifying one's current situation, without opening up to a real otherness compared to what one already is. Even in his long and influential work as a historian of philosophy, Dal Pra tends to appreciate, regarding interpretations of religious issues, not those who seek certainties to reinforce their established positions, but rather those who emphasize the elements of doubt and inquiry. He succeeded A. Banfi in the chair of the history of

philosophy at the University of Milan, co-founded and directed for many decades the “Rivista di storia della filosofia,” and was a promoter of various editorial initiatives, including a comprehensive “History of Philosophy” in 10 volumes.

Keywords: Mario Dal Pra, critique of dogmatism, critical history of the philosophy of religion, doubt, inquiry

Vita e opere

Di famiglia di modesta condizione economica – il padre era fornaio e morì precocemente – il piccolo Dal Pra poté studiare in seminario, dal quale uscì per frequentare l'Università di Padova. Negli anni universitari fu attivo in vari circoli cattolici, attestandosi, in coevi articoli giornalistici, su posizioni, teoreticamente, ontologico-trasendenti, nonché, politicamente, nazionaliste (cfr. D. Borso in Rambaldi, Rota 2014, pp. 377-385). Si laureò con E. Troilo con una tesi su realismo e trascendenza che divenne il suo primo libro. Cominciò l'insegnamento liceale, prima a Rovigo e più tardi a Vicenza, fino al 1943. Il drammatico momento della guerra vide il giovane Dal Pra maturare progressivamente una coscienza antifascista, che lo portò a partecipare alla resistenza. Ricercato, dovette riparare da Vicenza a Milano, dove continuò l'attività resistenziale clandestina. A Milano collaborò con l'editore Bocca, sia come redattore, sia come estensore di testi. Nel 1944 uscì *Valori cristiani e cultura immanentistica*, in cui, con riferimento, tra gli altri, a B. Croce, A. Capitini, G. Calogero, si sottolinea come anche in posizioni immanentistiche permangano importanti richiami alla tradizione cristiana. Nel 1946, presso Bocca, Dal Pra fonda con E. Buonaiuti e M. Untersteiner la tuttora attiva «Rivista di storia della filosofia» (essa prenderà, dal 1950, il titolo «Rivista critica di storia della filosofia», dal 1957 sarà edita dalla Nuova Italia di Firenze, e, infine, dal 1984, da Angeli di Milano, di nuovo con il titolo originario). Nell'immediato secondo dopoguerra Dal Pra riprende, a Milano, l'insegnamento liceale (l'interesse per il mondo della scuola rimarrà sempre vivo) ed entra nel gruppo di collaboratori di A. Banfi, che lo propone, nel 1949, come docente incaricato di storia della filosofia medievale all'Università del capoluogo lombardo; nel 1951, vinto il concorso, otterrà la cattedra in questa disciplina e in questa università, laddove dal 1956 succederà al medesimo Banfi nell'ordinariato di Storia della Filosofia. Tra la fine degli Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta, Dal Pra, rifacendosi anche a spunti dell'amico e coetaneo A. Vasa, propone un «trascendentalismo della prassi»: «indicandolo come trascendentalismo si afferma che qui è tenuto in piedi il senso dell'universale, il problema dell'unità », ma «l'assunzione del problema

dell'universale, dell'unità, della ragione o come altro lo si voglia chiamare, è frutto di un (...) intervento pratico d'una prassi (...) che rifiuta di rimanere soddisfatta nella contemplazione di sé, come fornita originariamente di valore» (Dal Pra, *Sul trascendentalismo della prassi*, 1953, in Dal Pra, Vasa 2017, p. 278). Da questo tipo di posizioni, ulteriormente sviluppate da un confronto con i rapporti tra prassi ed esperienza sottolineati da filosofi come J. Dewey e, in particolare, G. Preti, Dal Pra venne articolando una storiografia «critica» della filosofia, che prestasse particolare attenzione alla precisa contestualizzazione storica, alla maggiore o minore coerenza analitica delle argomentazioni e ad eventuali salti argomentativi verso presunte dimostrazioni assolute, supportate solo, o prevalentemente, da interessi situazionali. Su questa linea, non a caso, filosofi particolarmente apprezzati da Dal Pra sono gli scettici dell'antichità, per la loro apertura a una ricerca mai paga di soluzioni preventive, e D. Hume nell'ambito moderno. Riallacciandosi per certi versi ad alcuni spunti di Banfi e di Preti, Dal Pra si interessò, inoltre, particolarmente a sviluppi non dogmatici del marxismo e di G.W.F. Hegel, valorizzando di quest'ultimo il dinamismo della dialettica, in opere come la *Fenomenologia dello spirito*, al di là di qualsiasi irrigidimento in totalitarismi assoluti (cfr. Dal Pra 1972, Dal Pra 2015).

Il pensiero sulla religione

La tesi di laurea del 1937 difende una prospettiva di realismo trascendente cattolico, per cui c'è un essere reale assolutamente superiore, Dio, che garantisce l'essere inferiore del mondo e dell'uomo (il relatore Troilo proponeva per proprio conto un "realismo" in contrasto con Croce e Gentile, ma il suo era un realismo di tipo monistico, non dualistico come quello del suo giovane allievo). Rispetto a tale posizione così ontologicamente assertiva, *Pensiero e realtà* del 1940 mostra già una crescente attenzione al tema della conoscenza rispetto a quello ontologico. Fra l'altro, in quegli anni, Dal Pra era a Verona ed era entrato in contatto con G. Zamboni, filosofo cattolico allontanato dalla Cattolica di Milano ed avrebbe ricordato anche più avanti come costui fosse l'unico «autore della tradizione cattolica di quel periodo» ad interpretare «la corrente dell'empirismo con tanta aderenza teoretica e con tanta vicinanza culturale, anche se poi questa sua lettura dei motivi fondamentali dell'empirismo classico sfociava in una metafisica dell'empirismo» (Dal Pra, in Dal Pra, Minazzi 1992, p. 41). È però soprattutto *Valori cristiani e cultura immanente* a evidenziare una diversa accentuazione di prospettiva rispetto all'impostazione cattolica trascendente precedentemente sostenuta: qui Dal Pra sottolinea, infatti, una possibile conciliazione tra

tradizione cristiana e immanentismo culturale, in un modo non immemore di certo hegelismo (egli aveva da poco, tra l'altro, pubblicato un lavoro monografico su S. Maturi, uno dei capiscuola del neo-hegelismo italiano, che era stato particolarmente importante anche nella formazione di un coevo filosofo cattolico come A. Guzzo, cfr. Dal Pra, in Dal Pra, Minazzi 1992, p. 149). Se nel libro del 1944 prevale, così, una prospettiva conciliativa-integrativa, nella fase successiva del proprio pensiero Dal Pra, più che sulle integrazioni, insiste sulla critica ai circoli argomentativi in prospettive metafisiche complessive di tipo tanto trascendente che immanente. In questo senso, come scrive in un denso articolo del 1953 sulla filosofia italiana coeva, per Dal Pra diviene decisiva una «polemica contro ogni forma di attualismo, sia quello che si annida nella pseudo-trascendenza del trascendentismo cattolico, sia quello che si nasconde nelle varie fogge dell'immanentismo laicista», laddove tale trasversale «attualismo» consiste nel «placare la ricerca nella coscienza di una situazione, nella soddisfazione di dichiarare che non si ha da essere altro appunto che quello che già si è» (*La filosofia italiana oggi*, 1953, p. 423). Così, nell'immanentismo marxista, egli scrive nello stesso articolo, si affaccia «un circolo fra il corso unitario della storia che sosterrrebbe e fonderebbe la libera scelta ed un impegno volontario che sarebbe alla radice di ogni senso unitario e razionale della realtà. A nostro avviso, il marxismo andrebbe oggi svolto nella seconda direzione, fuori da ogni ricaduta teoricistica e quindi dalla pretesa di erigere al posto della metafisica tradizionale, una metafisica della storia o della società o dell'evoluzione razionale in genere» (*ivi*, p. 417). Un analogo «circolo» tra situazione propria e totalità assoluta Dal Pra lo riscontra nelle linee principali delle filosofie cattoliche coeve, al di là se di impronta “neoscolastica” o “spiritualista”, filosofie che accusa, addirittura, di prospettare una «pseudo-trascendenza», perché le loro argomentazioni finiscono per giustificare, circolarmente appunto, la propria situazione tradizionale, senza aprirsi verso una reale alterità rispetto a ciò che già si è. Di contro a tali prospettive, continua Dal Pra, «il trascendentalismo della prassi, che non si può che erroneamente confondere con una prospettiva pragmatistica, non sa il senso dell'essere, né i disegni della Provvidenza; si trova senza garanzia alle spalle, senza un fondamento pre-costituito; per il fare, esso non propone l'applicazione di nessuna teoria che ne garantisca il valore obiettivo; si intende aprire così una nuova alternativa religiosa, non quella per cui si collochi l'insegna della divinità su una situazione, ma quella per cui Dio si presenti solo come libero assunto di trasformazione delle strutture; non quella d'una religione come superstizione del fatto e del dato, ma quella d'una religione come impegno non garantito verso l'inattuale ed il non-dato (...). Davanti a noi sta solo il possibile, ed anche Dio (inteso come l'universalità dell'essere e

la razionalità della storia) si prospetta soltanto come possibile. Tutto ciò conduce ad una prassi non garantita, che rivela un atto di fede nel pensiero e nell'azione» (*ivi*, pp. 423-424). Anche nella sua lunga opera di storico della filosofia Dal Pra tenderà così, rispetto alle interpretazioni delle questioni religiose, ad apprezzare non quelle di chi vi voglia trovare certezze da spendere per rafforzare le proprie posizioni acquisite, quanto di chi, invece, in esse sottolinei maggiormente gli elementi di dubbio e ricerca, come si evince, per fare solo un esempio, dalla valutazione, in un saggio del 1954, della contrapposizione tra Anselmo e Gaunilone a tutto vantaggio di quest'ultimo, il quale «rompe l'involucro metafisico del linguaggio, ridà legittimità al dubbio ed alla ricerca, apre all'uomo il compito di un possesso del suo mondo finito. Il Dio della fede, che certo non manca di arridere alla pia aspirazione del monaco, sfugge comunque alla presa di un logos assoluto; e mentre tramonta il sogno dell'argomento ontologico, ossia della parola infallibile ed assoluta che contenga nel suo seno il totale, si intensifica la vicenda tutta umana della parola finita» (ora in Dal Pra 1974, pp. 81-82; sul carattere per così dire esemplare di questa interpretazione di Gaunilone nel passaggio dal Dal Pra del "trascendentalismo della prassi" al Dal Pra storico a tempo pieno della filosofia cfr. Minazzi, in Dal Pra, Minazzi 1992, p. 182).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il realismo e il trascendente, Padova 1937

Amore di sapienza. Avviamento elementare allo studio della storia della filosofia, della scienza e della pedagogia per i licei e gli istituti magistrali, Vicenza 1938

La didaché. Insegnamento del Signore alle genti per mezzo dei dodici apostoli. Documento cristiano del I secolo, Vicenza 1938

Educare, Verona 1940.

Pensiero e realtà, Verona 1940.

Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale, Milano 1941; 1951.

Condillac, Milano 1942

Il pensiero di Sebastiano Maturì, Milano 1943

Necessità attuale dell'universalismo cristiano, Vicenza 1943

Valori cristiani e cultura immanentistica, Padova 1944

Hume, Milano 1949

La storiografia filosofica antica, Milano 1950

Lo scetticismo greco, Milano 1950; nuova ed., 2 voll. Bari-Roma 1975

Giovanni di Salisbury, Milano 1951

Amalrico di Bène, Milano 1951

Nicola di Autrecourt, Milano 1951

a cura di, *Il pensiero di John Dewey*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 6, 1951, n. 4

Sul trascendentalismo della prassi, in AA.VV., *Il problema della filosofia oggi, Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia promosso dalla S.F.I. (Bologna 19-22 marzo 1953)*, Roma-Milano 1953, pp. 532-540

La filosofia italiana oggi, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 8, 1953, pp. 396-425

Il problema logico del linguaggio nella filosofia medioevale. Studi storico-critici, Milano 1954

Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848. (Con particolare riguardo alla filosofia della prassi). Appunti delle lezioni di Storia della filosofia a cura della dott. M. E. Reina. Anno accademico 1958-59, Milano 1959; nuova ed. con il titolo *Il pensiero filosofico di Marx*, a cura di D. Borso, Milano 2011

Sommario di storia della filosofia per i licei classici e scientifici, 3 voll., Firenze 1963-1964

La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'Introduzione alla critica dell'economia politica, Bari 1965; Roma-Bari 1972

La dialettica hegeliana e l'epistemologia contemporanea, Milano 1972

Hume e la scienza della natura umana, Roma-Bari 1973

Logica e realtà. Momenti del pensiero medievale, Roma-Bari 1974

a cura di, *Storia della Filosofia*, 10 voll., Milano 1976-1978, I, *La filosofia indiana*; II, *La filosofia cinese e dell'Asia orientale*; III, *La filosofia greca dal VI al IV secolo*; IV, *La filosofia ellenistica e la patristica cristiana. Dal III sec. a.C. al V sec. d.C.*; V, *La filosofia medievale. Dal secolo VI al secolo XII*; VI, *La filosofia medievale. I secoli XIII e XIV*; VII, *La filosofia moderna. Dal Quattrocento al Seicento*; VIII, *La filosofia moderna. Il Settecento*; IX, *La filosofia contemporanea. L'Ottocento*; X, *La filosofia contemporanea. Il Novecento*; questi 10 voll., curati direttamente da Dal Pra, sono stati aggiornati con XI, *La filosofia della seconda metà del Novecento*, 2 tomi, Padova-Milano 1998

Logica, esperienza e prassi. Momenti del pensiero moderno e contemporaneo, Napoli 1976

Il problema del realismo nella storia del pensiero, Milano 1980

David Hume. La vita e l'opera, Roma-Bari 1984

con D. Formaggio e Pa. Rossi, *Antonio Banfi (1886-1957). Relazioni dall'incontro Antonio Banfi: le vie della ragione, Università di Milano, 28 febbraio 1983*, Milano 1984

Studi sul pragmatismo italiano, Napoli 1984

Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti, Napoli 1988

con F. Minazzi, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Milano 1992

L'ultima pagina di Mario Dal Pra, «Rivista di storia della filosofia», 47, 1992, pp. 261-263

Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti, a cura di M. A. Del Torre, Milano 1996

Ordinamenti economici e coscienza morale, «Rivista di storia della filosofia», 55 (2000), pp. 645-662

Appunti sullo sviluppo del mio pensiero, «Rivista di storia della filosofia», 55 (2000), pp. 665-670

La guerra partigiana in Italia. Settembre 1943-maggio 1944, a cura di D. Borso, Firenze-Milano 2009

Dialettica hegeliana ed epistemologia analitica, a cura di E. Colombo, Brescia 2015

con A. Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Milano-Udine 2017

Scritti sull'autore

AA.VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984

Barreca G., Giordanetti P., *Fondo Mario Dal Pra*, Milano 2005

Bianchi L., *Bibliografia degli scritti di Mario Dal Pra*, in AA.VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano 1984, pp. 749-772

Bisogno G., *Anselmo in Italia: tra Mario Dal Pra e Sofia Vanni Rovighi*, «Dianoia. Rivista di filosofia del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna», 29, 2019, pp. 181–201

Borso D., *Mario Dal Pra. Una via religiosa alla Resistenza*, «Humanitas», 70, 2015, pp. 73–82

Cambi F., *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Milano 1983

Cassinari F. (a cura di), *Filosofia e storia della filosofia in Mario Dal Pra. Conversazione con Fulvio Papi*, «Itinerari filosofici», 2, 1992, pp. 68-79

Del Torre M.A. (a cura di), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, Milano 1998

Di Vona P., *Ricordo di Mario Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», 63, 2008, pp. 815-818

Ferrari M., «*Storia e verità della filosofia*». *Mario Dal Pra e la storiografia filosofica italiana*, «Filosofia italiana», 17, 2022, pp. 115-129

Franzina E., *Mario Dal Pra partigiano. Dal fascismo alla Resistenza e alla sua storia*, «Belfagor», 65(2010), pp. 341-48

Garin E., Papi F., Minazzi F., *Ricordo di Mario Dal Pra*, «Informazione filosofica», 3, 1992, pp. 5-12

Garin E., *Mario Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», 48, 1993, pp. 231-237

Marinotti A., *L'antimetafisica di Mario Dal Pra e di Andrea Vasa nel suo preciso contesto storico-teoretico*, «Il Protagora», n. 27/28, 2017, pp. 267-271

Minazzi F., *Mario Dal Pra*, «Belfagor», 48, 1993, pp. 153-169

Minazzi F. (a cura di), *Mario Dal Pra nella "Scuola di Milano". La filosofia come meta-riflessione critica sulle differenti tradizioni concettuali (filosofiche, scientifiche e tecniche)*, Milano-Udine 2018

Mirri M., *Fra Vicenza e Pisa. Esperienze morali, intellettuali e politiche di giovani degli anni '40*, in *Il contributo dell'Università di Pisa e della Scuola Normale Superiore alla lotta antifascista ed alla guerra di Liberazione*, Pisa 1987

Pacchi A., *Il filosofo e l'educatore*, in *In onore di Mario Dal Pra*, Montecchio Maggiore, 1988, pp. 13-26

Paganini G., *Dal Pra, Mario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2020
[https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-dal-pra_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-dal-pra_(Dizionario-Biografico)).

Paganini G., *Dall'empirismo classico all'empirismo «critico». Le ricerche di M. Dal Pra tra storia e teoria*, «Cenobio. Rivista trimestrale di cultura della Svizzera italiana», 1998, pp. 365-85

Parodi M., Selogna C., *Per una filosofia minore. Mario Dal Pra e il pensiero debole*, «Rivista di storia della filosofia», 63, 2008, pp. 771-789

Preti G., *Qui a Firenze si muore nel silenzio e nella solitudine. Lettere a Mario Dal Pra (1951-1971)*, a cura di F. Minazzi, «Il Protagora», 15, 1, 2011, pp. 147-192

Rambaldi E.I., *Et vos estote parati. Mario Dal Pra, la vigilia*, «Rivista di storia della filosofia», 55 (2000), pp. 625-644

Rambaldi E.I., *Filologia e filosofia nella storiografia di Mario Dal Pra*, «Acme», 72, 2009, pp. 254-289

Rambaldi E.I., *Mario Dal Pra e l'esistenzialismo positivo di Nicola Abbagnano*, «Rivista di storia della filosofia», 50(1995), pp. 41-72

Rambaldi E.I., *Mario Dal Pra giovane insegnante a Vicenza*, «Rivista di storia della filosofia», 61, 2006, pp. 397-401

Rambaldi E.I., *Ricordo di M. Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», 47, 1992, pp. 9-45

Rambaldi E.I., Rota G. (a cura di), *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra per il settantesimo anniversario della fondazione della Rivista*, «Rivista di storia della filosofia», 77, supplemento 4, 2014

Rigamonti M., *Gli Hume di Mario Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», 63, (2008), pp. 139-150

Santucci A., *Mario Dal Pra filosofo e storico della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», 85 (1994), pp. 67-97

Scaglia E., *Gli anni veneti del giovane Dal Pra: uno sguardo al suo percorso formativo*, «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», n. 25 (2018), pp. 307-343

Vigorelli A. (a cura di), *Lettere di Nicola Abbagnano a Mario Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», 57, 2002, pp. 73-79

MASSIMO GIULIANI

PAOLO DE BENEDETTI

Asti 1927 – Asti 2016

Sommario

Paolo De Benedetti ha elaborato un pensiero teologico originale, radicato nella tradizione rabbinica e aperto al dialogo interreligioso. La sua ermeneutica intertestuale, ispirata al metodo midrashico, enfatizza la continua reinterpretazione del testo sacro, per quanto, per non cadere in un ingenuo soggettivismo, ogni nuova interpretazione – ogni apporto personale – debba rimanere agganciata al canone scritturale e alla comunità interpretante. La sua riflessione si concentra su quattro aspetti: il carattere polisemico della Scrittura, la necessità di un linguaggio teologico aperto e non dogmatico, la de-antropocentrizzazione della teologia a favore di un'attenzione alla creazione nel suo insieme e un ripensamento della teodicea, culminante nella necessità escatologica di una redenzione futura per Dio stesso.

Parole chiave: Paolo De Benedetti, ermeneutica intertestuale, midrash, teologia storica, dialogo interreligioso

Abstract

Paolo De Benedetti developed an original theological thought, rooted in rabbinic tradition and open to interreligious dialogue. His intertextual hermeneutics, inspired by the midrashic method, emphasizes the continuous reinterpretation of the sacred text. However, in order to avoid falling into naive subjectivism, every new interpretation – every personal contribution – must remain anchored to the scriptural canon and the interpreting community. His reflection focuses on four key aspects: the polysemic nature of Scripture, the necessity of an open and non-dogmatic theological language, the de-anthropocentrization of theology in favor of

attention to creation as a whole, and a rethinking of theodicy, culminating in the eschatological necessity of a future redemption, even for God himself.

Keywords: Paolo De Benedetti, intertextual hermeneutics, midrash, historical theology, interreligious dialogue

Vita e opere

Laureatosi in filosofia a Torino nel 1949 con una tesi sul Paradiso di Dante, sotto la direzione di C. Mazzantini (studioso di Heidegger, Croce e Gentile), e specializzatosi in lingue semitiche antiche, soprattutto ebraico e aramaico, con p. Giovanni Rinaldi crs (Chierici regolari somaschi), fu per alcuni anni assistente dello stesso Rinaldi presso la cattedra di lingue semitiche comparate e assirologia all'Università Cattolica di Milano. È in quel contesto che strinse duratura amicizia con il filosofo della religione Italo Mancini, allievo di G. Bontadini, condividendo con lui l'interesse per le figure del teologo antinazista D. Bonhoeffer e dell'esistenzialista *sui generis* e scrittore russo F. Dostoevskij. Al contempo, De Benedetti divenne redattore presso la casa editrice Bompiani (insieme a V. Bompiani, C. Capasso e U. Eco), dove lavorò per e poi diresse l'enciclopedico *Dizionario letterario delle Opere e dei Personaggi di tutti i tempi e di tutte le letterature*, che venne poi tradotto nelle principali lingue europee e di cui scrisse lui stesso centinaia di voci, soprattutto quelle sulle figure bibliche. Passò poi a lavorare alla casa editrice Garzanti, e qui gli venne affidata la co-direzione dell'*Enciclopedia Europea*. A metà degli anni Sessanta iniziò anche la collaborazione di consulenza con la casa editrice cattolica Morcelliana, che pubblicherà in seguito la maggior parte dei suoi scritti. In quegli anni gli interessi di De Benedetti si andavano progressivamente focalizzando sul giudaismo: mentre fa tradurre e pubblicare opere di S. J. Agnon, N. Sachs, M. Buber, E. Wiesel e J. Petuchowski, avvia un'attività di insegnamento del giudaismo: a Milano presso la neonata Facoltà teologica dell'Italia settentrionale e a Trento e Urbino presso i locali istituti di scienze religiose (rispettivamente all'ITC e nel centro fondato e diretto da I. Mancini, entrambi fuori giurisdizione ecclesiastica), attività didattica che continuerà a svolgere fino al suo ottuagesimo genetliaco. Ma quello di De Benedetti è stato soprattutto un magistero itinerante e pertanto non sistematico, all'apparenza piuttosto occasionale; nondimeno il suo senso critico «a partire dal testo rivelato» e le sue intuizioni teologiche «a partire dalla storia» si sono espresse al meglio proprio nelle migliaia di 'conversazioni' aperte a tutti e tenute in luoghi periferici come parrocchie e oratori di campagna, biblioteche comunali, associazioni culturali, gruppi di studio biblico, movimenti animalisti, ecc. più che nelle aule accademiche. Alla

diffusione della conoscenza di Bibbia e giudaismo darà per un trentennio un grande contributo scientifico anche in Biblia-Associazione laica di cultura biblica, fondata da A. Cini Tassinario, attraverso un intenso lavoro di convegnistica e di pubblicazioni; ad esso De Benedetti associa infine l'impegno per il dialogo interreligioso tra ebrei e cristiani, soprattutto a Milano: nella redazione della rivista *SeFeR-Studi, fatti, ricerche* (voluta da M. Baxiu), nel gruppo *Teshuvà* e nella Commissione per il dialogo ecumenico e interreligioso della diocesi di Milano; nelle attività culturali della comunità valdese presso la Libreria Claudiana; nei corsi di ebraico biblico e nelle conferenze "Per conoscere Israele" da lui tenuti presso le Suore di Sion. Negli anni Novanta collabora con il cardinale C. M. Martini all'iniziativa culturale nota con il nome di Cattedra dei non credenti, interagendo con filosofi come S. Natoli e S. Levi Della Torre. Ha coordinato, sotto la direzione di V. Melchiorre, le 'voci ebraiche' dell'*Enciclopedia Filosofica* (Bompiani 2006, in XII volumi).

Il pensiero sulla religione

Illuminato da un istinto anti-metafisico, con radici sia bibliche sia letterario-filosofiche, il pensiero di De Benedetti è meglio riassunto nelle coordinate di una *ermeneutica intertestuale* (l'asse x), ispirata alla metodologia tipica del rabbinismo, il *midrash*, ovvero l'ascolto creativo (più che lettura) delle scritture bibliche, vetero e neo-testamentari, e di una *teologia storica* (l'asse y) ovvero una riflessione su Dio sensibile alle sofferenze del mondo; all'origine delle coordinate sta la centralità del testo, inteso però non come 'libro' ma come 'parola' e 'insegnamento', per dirla in ebraico: come Torà. Da qui il valore prioritario, non cronologico ma appunto ermeneutico, dell'oralità come dimensione propria del pensare religioso, che in virtù della quale resta coscientemente aperto al movimento, alla dialettica, all'aporia, alla 'domanda incessante'. I contenuti di questo pensiero riflettono dunque l'andatura del metodo rabbinico di interrogazione dei testi, anche quando si tratta del canone cristiano. Tali contenuti possono in sintesi articolarsi a quattro livelli. Al primo livello sta l'assunto che la verità non è una ma si dà sempre al plurale e in modi sfaccettati. Anzi, è sempre 'verità-di' e meglio si coglie nella forma narrativa tipica delle storie di persone, animali e cose. La Scrittura è un infinito ricettacolo di storie che non contengono neppure tutta la verità ma piuttosto frammenti di essa, su Dio e sull'uomo e sul mondo. Commentare una pagina o un versetto o anche solo una parola dei testi sacri significa scavare significati e rivelare una nuova scintilla della verità. Ogni uditore/lettore ha e porta, o meglio è, un potenziale significato nuovo della rivelazione. Se, come afferma la tradizione ebraica, ogni versetto possiede settanta sensi in cui

può essere correttamente interpretato, è nello spirito di questa tradizione – come De Benedetti evince da E. Levinas (*L'al di là del versetto*) e spiega in *Ciò che tarda avverrà* – affermare dunque che esiste un “settantunesimo senso”, il mio e il tuo, personale e unico e irripetibile, che ciascuno deve apportare al mondo quando nasce e che deve esplicitare nell’ascolto/lettura della storia: la storia è il tutto dei ‘settanta sensi’ e noi, con il nostro sforzo, contribuiamo ad arricchire di senso questa storia, facendola progredire e camminare. Tuttavia, per non cadere in un ingenuo soggettivismo, ogni nuova interpretazione – ogni apporto personale – deve restare agganciato al canone scritturale e alla comunità interpretante che, nel tempo, garantisce il processo continuo della rivelazione. A un secondo livello sta la consapevolezza che ogni frammento di verità è sempre mediato linguisticamente – De Benedetti ‘nasce’ come filologo del testo sacro – e che, trattando di verità teologiche, il nostro discorso, come quello biblico, è strutturalmente limitato. Narrazione e metafora sono veicoli ma anche ostacoli alla comprensione e non ci danno il ‘tutto tondo’ su Dio e sul mondo. Pertanto occorre adottare le precauzioni cognitive tipiche del linguaggio talmudico: quando si parla di Dio, sempre va premesso un *ki-vjakol*, “se così si può dire”; e in questo spirito espressioni come: *mi jodea?* ossia “chi sa?”, *ulaj* “forse”, *davar acher* “un’altra interpretazione” e *tequ* “sospeso” diventano altrettanti paradigmi di un pensiero ermeneutico-teologico che impedisce ogni presunta certezza metafisica e ogni chiusura totalitaria/autoritaria in materia di fede religiosa, istituendo quasi un diritto alla contraddizione, al “riv” (contesa con Dio), ai “doppi pensieri” nonché alle “plurime fedeltà”. A un terzo livello si pone la prima grande ‘implicazione’ di questa impostazione rabbinica: la dismissione di una prospettiva antropocentrica della teologia, poiché con un approccio pluralistico e non dogmatico delle Scritture scopriamo che al centro non sta l’uomo in quanto tale ma la creazione tutta, della quale l’uomo è parte significativa ma non esclusiva né ontologicamente superiore al resto del creato. Esistono anche gli animali e i vegetali come opera di Dio e attraverso i quali Dio parla, anche all’uomo. Come ha acutamente scritto I. Bertoletti: «Se Rosenzweig, Buber e Levinas hanno avuto il merito di riproporre al centro del pensiero teologico e filosofico la figura del prossimo in quanto Altro (*Autrui*), in modo da spezzare l’incantesimo dell’Identico in cui s’era irretita l’ontoteologia, De Denedetti ha il merito di aver de-antropomorfizzato la categoria dell’Altro... *Autrui* non è solo l’altro uomo, ma pure, con gli stessi diritti teologici, l’animale». E non solo gli animali ma anche le piante e tutto il creato, nel quale unico è il soffio vivente (*Qo* 3,19). La teologia debenedettiana degli animali e delle creature sta, in a *nutshell*, qui. A un quarto livello, come seconda grande ‘implicazione’ – ma forse circolarmente vero punto di partenza in quanto

motore teoretico e provocazione intellettuale – sta il ripensamento della teodicea, riportata da De Benedetti al centro di ogni seria riflessione teologica. A partire dalla centralità della creazione nel suo insieme, egli ripropone infatti la domanda: *unde malum?* Che dire del ‘male naturale’ (della morte, ad esempio) e del ‘male esistenziale’ della sofferenza ingiusta nonché della sintesi dei due: il ‘male storico’ delle vittime (soprattutto i bambini) della Shoah? Nel volumetto *Quale Dio?* De Benedetti affronta questa domanda filosofico-religiosa, prima ancora che teologica, che sale dalla storia e riverbera da un mondo irredento, che «a Dio non è venuto molto bene», spingendosi ad affermare che il “mondo futuro” e la “resurrezione finale” sono l’unica istanza teologica necessaria affinché Dio possa giustificarsi per il male nel mondo e riscattare la sofferenza innocente. Di più, di quel mondo futuro è Egli stesso ad aver bisogno, perché, toccato da quel male, senza tale redenzione escatologica Dio stesso resterebbe altrimenti irredento (non si tratta comunque di un’escatologia in chiave apocalittica, à la Quinzio, ma in chiave messianico- rabbinica). Con l’irredenzione della sofferenza dei giusti e del dolore innocente degli animali, è come se Dio avesse contratto “un debito” verso le sue creature: il mondo futuro e una redenzione/consolazione finale vanno dunque kantianamente postulati per permettere a Dio di sdebitarsi: solo allora apparirà come il suo lato misericordioso (*middat ha-rachamim*) non è in conflitto con il suo lato giusto (*middat ha-din*). Molto rabbinicamente, solo «in quel giorno Dio sarà uno e il Suo nome uno».

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Per una bibliografia completa (oltre settecento testi) si veda: Paolo De Benedetti, Agnese Cini Tassinario, *Fare libri. Panorama completo delle opere di PDB*, Brescia 2016

- *La morte di Mosè e altri saggi*, Milano 1971 (Brescia 2005)
- *La chiamata di Samuele e altre letture bibliche*, Brescia 1976 (ivi 2006).
- *Ciò che tarda avverrà*, Magnano 1992 (2001)
- *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Brescia 1996 (ivi 2006)
- *Introduzione al giudaismo*, Morcelliana, Brescia 1999 (ivi 2009)
- *Teologia degli animali* (con G. Caramore), Brescia 2007
- *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello* (con G. Caramore), Brescia 2009
- *Se così si può dire... Variazioni sull'ebraismo vivente*, a cura di F. Ballabio e G. Pistone, Bologna 2013
- *Quale Gesù? Una prospettiva marrana*, prefaz. di M. Giuliani, Brescia 2014
- *Saper attendere. Il messia come speranza* (con M. Giuliani), Brescia, 2017

Scritti sull'autore

AAVV, *Il settantunesimo senso. Omaggio a Paolo De Benedetti*, in: *Humanitas* 1/2006 (contributi di C.M. Martini, U. Eco, S. Natoli, A. Luzzatto, G. Laras, G. Caramore, M. Ciampa, L. Novati, A. Cini Tassinario, S. Giacomoni, A. Casati, E. Bartolini, G. Piccioli, B. Salvarani, I. Bertoletti, M. Giuliani, P. Capelli, D. Giacotti, S. Bignotti, P. Cattani)

AAVV, *Paolo De Benedetti: testimonianze e riflessioni su una grande eredità da condividere e sviluppare*, in: *SeFeR-Studi, Fatti, Ricerche* n. 157/2017 (contributi di E.L. Bartolini De Angeli, G. Bottoni, G. Butterini, F. Capretti, G. Caramore, A. Casati, P. Cattani, A. Cini Tassinario, D. Garrone, S. Giacomoni, M. Giuliani, A. Luzzatto, L. Luzzatto, L. Maggi, A. Reginato, G. Menestrina, F. Nodari, G. Pistone, G. Quarenghi, A. Sacerdoti, B. Salvarani, P. Stefani).

Bertoletti Ilario, *Paolo De Benedetti. Teologia del debito di Dio*, Brescia 2013

Capretti Francesco, *Paolo De Benedetti. Della teologia e dintorni*, Villa Verucchio (RN) 2017

Cattani Piergiorgio, *Dio sulle labbra dell'uomo. Paolo De Benedetti e la domanda incessante*, pref. di Massimo Giuliani, Trento 2006

Stefani Piero, *Paolo De Benedetti: Dio sulle labbra dell'uomo*, in «Teologia. Rivista della Facoltà teologica dell'Italia settentrionale», Marzo 2017, pp.100-107

MASSIMO BORGHESI

AUGUSTO DEL NOCE
Pistoia 1910 – Roma 1989

Sommario

Augusto Del Noce è stato un interprete peculiare della modernità e della filosofia della religione, concentrandosi sul rapporto tra cristianesimo e secolarizzazione. A partire dagli studi sul pensiero francese del XVII secolo e sotto l'influenza di J. Maritain, ha riletto il cartesianesimo come fenomeno ambivalente, distinguendo una linea razionalista-immanentistica da una cristiana-trascedente. La sua analisi del marxismo lo ha portato a considerarlo il compimento dell'ateismo moderno e a pervenire alla versione "transpolitica" della storia contemporanea, a quell'idea della *filosofia divenuta mondo* che caratterizza il XX secolo. Negli ultimi anni si è dedicato allo studio di Gramsci, alla crisi post-comunista e al confronto tra agostinismo e tomismo, sulla strada di É. Gilson. Il suo pensiero offre una prospettiva originale sulla relazione tra trascendenza e libertà nella civiltà moderna.

Parole chiave: Augusto Del Noce, secolarizzazione, Cartesio, transpolitico, ateismo

Abstract

Augusto Del Noce was a peculiar interpreter of modernity and the philosophy of religion, focusing on the relationship between Christianity and secularization. Starting from studies on 17th-century French thought and under the influence of J. Maritain, he reinterpreted Cartesianism as an ambivalent phenomenon, distinguishing a rationalist-immanentist line from a Christian-transcendent one. His analysis of Marxism led him to consider it the fulfillment of modern atheism and to arrive at the "transpolitical" version of contemporary history, that idea of philosophy

becoming the world that characterizes the 20th century. In late years, he dedicated himself to the study of Gramsci, the post-communist crisis, and the dialogue between Augustinianism and Thomism, following in the footsteps of É. Gilson. His thought offers an original perspective on the relationship between transcendence and freedom in modern civilization.

Keywords: Augusto Del Noce, secularisation, Descartes, transpolitical, atheism

Vita e opere

Frequenta, a Torino, il Liceo “Massimo d’Azeglio” dove ha per maestri A. Pastore, Z. Zini, U. Cosmo. Si iscrive alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università torinese dove ha per docenti lo stesso Pastore, A. Rostagni, A. Faggi, E. Juvalta, C. Mazzantini, colui che ricorderà come il suo “maestro”. Si laurea in filosofia nel 1932 con una tesi su Malebranche. Gli autori del ’600 francese diventano l’oggetto di ricerca e di una serie di articoli pubblicati negli anni ’30. Nel 1934-’35 insegna Filosofia e pedagogia all’Istituto Magistrale “Ruggero Bonghi” di Assisi, dove conosce e diviene amico di A. Capitini. Nel 1935 viene trasferito all’Istituto Magistrale “Rosa Govone” di Mondovì. Nel 1936 è tra i primi lettori, in Italia, di *Humanisme intégral* di J. Maritain. Nel 1941, su proposta di E. Castelli viene comandato a Roma presso l’Istituto di Studi Filosofici dell’Università. Durante il soggiorno romano, incontra, nel 1942, F. Rodano e si lega, per un breve periodo di tempo, all’esperienza della sinistra cristiana. Rientra all’Istituto Magistrale di Mondovì fino al 1944, allorché ottiene il trasferimento al Liceo Scientifico “Galileo Ferraris” di Torino. Nel 1945 tiene riunioni clandestine in casa, alla presenza di L. Geymonat e di altri esponenti dell’antifascismo torinese. Inizia la collaborazione, che andrà dal 1945 al 1948, con il «Popolo nuovo». Dal 1946 insegna all’Istituto Magistrale “Regina Margherita” di Torino. Pubblica, nel 1947, l’importante saggio *La non filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica*. Nel 1957 viene comandato a Roma, presso l’Istituto di Studi Filosofici diretto da E. Castelli, ma presta servizio a Bologna, presso il Centro di Documentazione diretto da G. Dossetti, dove rimarrà fino al 1961. Qui conosce N. Matteucci e inizia la sua collaborazione con «Il Mulino». Nel 1963 partecipa al concorso a cattedra di Storia della filosofia moderna e diviene professore incaricato di Filosofia morale presso la Facoltà di magistero dell’Università di Trieste. Nel 1964, dopo una prima versione non completa del ’63, esce la sua opera fondamentale, *Il problema dell’ateismo*, presso Il Mulino di Bologna. Ad esso segue, nel 1965, un’altra opera importante, sempre presso lo stesso editore: *Riforma cattolica e filosofia moderna*, vol. I, *Cartesio*. Nel 1966 è vincitore nel concorso di Storia della

filosofia moderna e contemporanea e prende servizio come professore straordinario nella Facoltà di Magistero di Trieste. Nel 1969 diviene ordinario e l'anno successivo prende servizio alla cattedra di Storia delle dottrine politiche nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma. Nel 1970 pubblica *L'epoca della secolarizzazione* e, nel 1971, con U. Spirito, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*. A partire dalla seconda metà degli anni '70 diviene collaboratore del settimanale «Il Sabato»; si impegna a fondo nel dibattito politico, diviene uno dei più acuti interpreti del pensiero di Gramsci e del gramscismo. Nel 1974 pubblica il saggio *Gentile e Gramsci* che rifluirà, poi, nel volume *Il suicidio della rivoluzione*, edito nel 1978. Nel 1981 esce *Il cattolico comunista*, dedicato ad un confronto critico con l'amico F. Rodano. Gli ultimi anni rappresentano il periodo dei riconoscimenti: nel 1985 riceve la "Medaglia d'oro al merito della cultura cattolica"; nel 1986 il "Premio nazionale per la cultura cattolica"; nel 1988 il "Premio speciale della cultura" da parte della Presidenza del Consiglio dei Ministri; nel 1989 il "Premio nazionale di cultura del giornalismo *La Penna d'Oro*". Nel 1990 esce, postumo, il volume *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*.

Il pensiero sulla religione

La riflessione di Del Noce prende l'avvio dalla sua tesi su Malebranche e dai saggi sul pensiero francese del '600 pubblicati negli anni '30. In un tempo in cui la cultura italiana era dominata dall'idealismo di matrice tedesca egli si considera un «allievo "privato" della Sorbona». Questa formazione francese si arricchisce, nei primi anni '40, con l'apporto della corrente esistenziale di cui in Italia era un illustre esponente L. Pareyson. Ciò spiega l'interesse delnoceano verso Chestov, Castelli, le sue critiche alla Neoscolastica del tempo. Dopo il 1943 la sua opposizione morale al fascismo, maturata grazie alla lettura di *Humanisme intégral* di Maritain e alla reazione verso la guerra d'Etiopia, diviene in Del Noce impegno filosofico-politico, momento di una riflessione a cui concorre il sorgere del nuovo partito dei cattolici, quella Democrazia Cristiana il cui scopo, sotto la guida di A. De Gasperi, era di ricucire lo strappo tra cattolicesimo e modernità in funzione antitotalitaria. La breve esperienza nel Movimento della sinistra cristiana, a fianco di F. Rodano e F. Balbo tra la fine del '43 e gli inizi del '44, concorre alla maturazione di questa fisionomia. Nasce, sulle ceneri del pensatore "manicheo" che alla fine degli anni '30 disdegnava, al seguito di P. Martinetti, la storia come regno della forza e della violenza, il filosofo *mediante* la storia, il pensatore politico che darà prova di sé, con eccezionale maturità, nelle colonne de «Il Popolo Nuovo» di Torino. La sua produzione di storiografia filosofica precedente

al '43 assume un rilievo del tutto nuovo *dopo* tale data. Gli studi sull'età cartesiana, degli anni '30, consentono di aprire nuove strade nell'interpretazione del pensiero moderno. Essi documentano la scissione tra vita spirituale e storia che caratterizza il pensiero cristiano dell'età barocca, una scissione che deve essere superata se il cristiano voleva essere in grado di sostenere la sfida del comunismo. Da questo punto di vista lo studio e il confronto con l'opera di Maritain assumono, nella biografia speculativa delnoceana, un valore decisivo. Maestro mai rinnegato, anche quando a partire dagli anni '60 sottoporrà a critica talune sue posizioni, Maritain è stato per Del Noce il filosofo dell'antifascismo e, insieme, colui che, con *Umanesimo integrale*, riconciliava il pensiero cristiano con la democrazia moderna. Come scriverà ancora nel 1982, la lezione di Maritain consisteva nella «liberazione della filosofia cattolica della storia dall'utopia archeologica, che prendeva la forma dell'opposizione della società medievale alla società moderna, o del sogno romantico della restaurazione del *Sacrum Imperium*» (Del Noce 1984, pp. 15-16). Occorreva, allo scopo, superare l'anti-moderno cattolico la cui mentalità "reattiva" era all'origine della diffidenza verso il sistema liberale. Donde la pertinenza di quanto osserva R. Buttiglione, e cioè che «l'ambizione segreta di Del Noce sia sempre stata quella di offrire la via di quella conciliazione di cattolicesimo e modernità che il modernismo aveva fallito». Sul versante *filosofico*, la riconciliazione tra cristianesimo e modernità impegnerà l'autore in una complessa revisione dei quadri della storiografia idealistica che lo accompagnerà per tutti gli anni '50. Una revisione innovativa che rompe con un punto fermo del pensiero cattolico, così conservatore come progressista, quello che fa perno sull'anti-Cartesio. Al contrario per Del Noce, Cartesio, come un Giano bifronte, è sì l'inizio del moderno ma di una modernità "ambigua", passibile di svilupparsi lungo una linea "cattolica" franco-italiana da Malebranche a Rosmini, oppure di proseguire in una direzione laico-immanentistica, lungo il filone tedesco che culmina in Hegel. Interpretazione originalissima perché, come osserva V. Mathieu, «è lui il primo a dire che Cartesio non era ateo, ma anzi che era possibile un'interpretazione teologica, religiosa quasi mistica, del cartesianesimo». Il pensiero cristiano moderno era erede di Cartesio, non dell'anti-Cartesio. Del Noce capovolgeva la posizione reazionaria, affermava una lettura ad essa irriducibile. Lo poteva fare perché rovesciava, ad un tempo, la visione "laica" di un Cartesio razionalista. Il pensiero cartesiano, come mostrava l'interpretazione di J. Laporte, trovava il suo motivo fondante nell'esperienza della libertà; il capovolgimento dal dubbio alla certezza aveva come scopo di vincere il dubbio scettico-libertino, erede del naturalismo rinascimentale e del suo ateismo. La Riforma cattolica, con il cartesianesimo, «combatte il suo avversario

interno, l'erede dell'eresia rinascimentale, il libertinismo; anche se ciò lo porterà a una assenza di comunicazione, e in definitiva poi a un conflitto, con la prima forma della filosofia della Riforma cattolica, diretta contro l'avversario esterno protestante, la Scolastica spagnuola» (Del Noce 1964, p. 221). Viene con ciò operata una scelta tra i due momenti della Riforma cattolica. La modernità preferita da Del Noce non è quella "controriformistica", segnata dall'avversario protestante, ma quella in cui la Riforma cattolica, opponendosi al naturalismo libertino, esalta la connessione essenziale tra libertà dell'uomo e presenza di Dio. Del Noce perveniva, in tal modo, ad una *legittimazione del moderno* senza che ciò volesse significare l'adesione "modernistica" al medesimo. L'"ambiguità cartesiana" dà luogo a due correnti diverse di cui una, è quella razionalista. Essa ha al centro il «capitolo più importante nell'intera storia dell'ateismo, cioè il processo di pensiero da Hegel a Marx». Ciò che è rilevante è che il capitolo sul razionalismo-ateismo è sì un capitolo moderno ma non rappresenta il suo momento "critico", bensì la sua caduta in un totalitarismo nemico della libertà. Capovolgendo il punto di vista di Croce – l'identificazione tra immanentismo e liberalismo – Del Noce vede l'elemento "critico" del moderno nel punto di vista trascendente non in quello immanente. «Contro la vecchia opinione che opponeva filosofia moderna e "Contro-riforma", penso invece che proprio all'interno della Riforma cattolica abbiano preso inizio i motivi critici della filosofia moderna» (Del Noce 1964, p. 103). Questo è perfettamente comprensibile. Il capitolo da Hegel a Marx diviene oggetto del suo pensiero nel '44-'45 in connessione con il tema della violenza e del volto totalitario del comunismo. È la riflessione sulla "filosofia" di Marx che, alla luce degli studi di K. Löwith e di A. Cornu, lo spinge ad approfondire le valenze hegeliane del marxismo di contro all'interpretazione "metodologica", di stampo crociano, allora prevalente. Il saggio del '46 *La "non-filosofia" di Marx e il comunismo come realtà politica* è un documento eccezionale, nella scarsità di analisi e di documentazione di allora, per la penetrazione del pensiero marxista. Eccezionale anche per la biografia filosofica di Del Noce perché pare indubbio che il suo pensiero "speculativo" prende forma proprio nella comprensione del marxismo filosofico. Solo con la comprensione della natura filosofico-politica del marxismo Del Noce perviene infatti alla versione "transpolitica" della storia contemporanea, a quell'idea della *filosofia divenuta mondo* che caratterizza il XX secolo. Dopo la riflessione sull'ateismo moderno e sul marxismo la riflessione delnociana degli ultimi anni si muoverà secondo tre direzioni: lo studio di Gramsci e della sua dipendenza dall'attualismo gentiliano; l'analisi filosofica della secolarizzazione post-comunista alla luce del suicidio della rivoluzione; l'incontro tra la corrente agostiniana e quella tomista grazie

alla riflessione di colui che Del Noce riconosceva, dopo Mazzantini e Maritain, come suo maestro ideale: il tomista esistenziale É. Gilson.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964 (edd. successive: 1965, 1970, 1990 [con introduzione di N. Matteucci], 2006)
- *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I, *Cartesio*, Bologna 1965
- *L'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970
- *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (con Ugo Spirito), Milano 1971
- *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, I, *Lezioni sul marxismo*, Milano 1972
- *L'eurocomunismo e l'Italia*, Roma 1976
- *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978
- *Il cattolico comunista*, Milano 1981
- *L'interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Napoli 1982 (poi in: *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, a cura di G. Riconda, Brescia 2007)
- *La lezione di Maritain*, in AA.VV., *Atti del Convegno di studi su J. Maritain*, Napoli 1984, pp. 11-20
- *Secolarizzazione e crisi della modernità*, Napoli 1989
- *Giovanni Gentile. Per una interpretazione della storia contemporanea*, Bologna 1990
- *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. Mercadante - B. Casadei, Milano 1992
- *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante - B. Casadei, Milano 1992
- *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su "L'Europa" (e altri, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante - A. Tarantino - B. Casadei, Milano 1993
- *I cattolici e il progressismo*, a cura di B. Casadei, Milano 1994
- *Augusto Del Noce e Ugo Spirito. Un rapporto intellettuale attraverso l'epistolario (1954 – 1973)*, a cura di G. Dessì, Roma 1994
- *Centro: tentazione senza fine* (con N. Bobbio), a cura di L. Cedroni, Milano 1995
- *Fascismo e antifascismo*, a cura di B. Casadei, Milano 1995
- *Cristianità e laicità. Scritti su «Il Sabato» (e vari, anche inediti)*, a cura di F. Mercadante, P. Armellini, Milano 1998
- *Scritti politici 1930-1950*, a cura di T. Dell'Era, Soveria Mannelli 2001
- *Pensiero della Chiesa e filosofia contemporanea*, a cura di L. Santorsola, Roma 2005
- *Verità e ragione nella storia. Antologia di scritti*, a cura di A. Mina, introduzione di G. Riconda, Milano 2007

– *Caro collega e amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce (1964-1969)*, a cura di M. Borghesi, Siena 2008

Scritti sull'autore

AA.VV., *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, a cura di D. Castellano, Napoli 1992

AA.VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. Ceci - L. Cedroni, Roma 1993

AA.VV., *Filosofia e politica nel pensiero di Augusto Del Noce*, a cura di A. Savignano, Milano 1994

AA.VV., *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Introduzione di A. Rizza, Roma 1995

AA.VV., *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, a cura di C. Vasale e G. Dessì, Torino 1996

AA.VV., *Augusto Del Noce filosofo-politico*, a cura di C. Vasale e P. Armellini, in «Poietica», IX, Supplemento al n. 11 (1999).

AA.VV., *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Atti del Convegno internazionale di studi, Roma 9-11 nov. 1995, a cura di F. Mercadante - V. Lattanzi, 2 voll., Roma 2000-2001

AA.VV., *Quaderni della Fondazione Centro Studi Augusto Del Noce 2005-2006*, Brescia 2006

AA.VV., *Filosofi cattolici del Novecento. La Tradizione in Augusto del Noce*, a cura di G.F. Lami, Milano 2009

AA.VV., *Attualità del pensiero di Augusto Del Noce*, a cura di A. Delogu, Siena 2012

Armellini P., *Razionalità e storia in Augusto Del Noce*, Roma 1999

Id., *Le avventure della modernità in Augusto Del Noce*, Roma 2017

Borghesi M., *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Genova-Milano 2011

Buttiglione R., *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Casale Monferrato 1991

Castellano D., *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce filosofo della politica attraverso la storia*, Napoli 2010

Delbosco R., *Del Noce y Gilson. Presupuestos metafísicos en el pensamiento histórico-crítico del noceano*, Roma 2009

Del Pozzo L., *Cattolicesimo e Modernità: la "metafisica civile" di Augusto Del Noce*, Roma 2005

Dell'Era T., *Augusto Del Noce filosofo della politica*, Soveria Manelli 2000

Lami G. F., *Introduzione a Augusto Del Noce, Prefazione di F. Mercadante*, Roma 1999

- Olivetti M. M., *Riforma cattolica e filosofia moderna nel pensiero di A. Del Noce*, Roma 1968
- Omaggio V., *Autocritiche del moderno. Giuseppe Capograssi e Augusto Del Noce*, Napoli 1998
- Paris A., *Le radici della libertà. Per un'interpretazione del pensiero di Augusto Del Noce*, Genova-Milano 2008
- Possenti V., *Cattolicesimo e modernità. Balbo, Del Noce, Rodano*, Milano 1995
- Ramella L., *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Milano 2008
- Id., *Nel fuoco degli eventi. Linee per una nuova interpretazione di Augusto Del Noce*, Roma 2014
- N. Ricci, *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Milano 2008
- Santorsola L., *Il problema dell'etica nella società secolarizzata secondo il pensiero di Augusto Del Noce*, Roma – Milano 1999
- Serra P., *Augusto Del Noce. Metafisica e storia*, Napoli 1995
- Tringali M., *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Aosta 1997

SERGIO FABIO BERARDINI

ERNESTO DE MARTINO
Napoli 1908 – Roma 1965

Sommario

Ernesto De Martino ha elaborato un'interpretazione storico-antropologica della religione, che la vede come una tecnica mitico-rituale che protegge la «presenza», la «volontà di esserci contro il rischio di non esserci». In confronto con Marx, per De Martino la religione istituisce un piano alienato (metastorico) che separa la persona dalla realtà, ma questa «alienazione istituzionale» o «destorificazione controllata» offre una protezione che salva da quella ben più grave forma di alienazione che è la crisi della presenza. Alle riflessioni teoriche, De Martino ha accompagnato importanti ricerche etnografiche nel Mezzogiorno italiano. Negli ultimi studi, postumi, ha esplorato la possibilità di un'età post-religiosa per l'Occidente, confrontandosi con la tradizione del pensiero escatologico cristiano e con la questione della “morte di Dio”.

Parole chiave: Ernesto De Martino, crisi della presenza, antropologia religiosa, alienazione religiosa, sud Italia

Abstract

Ernesto De Martino developed a historical-anthropological interpretation of religion, viewing it as a mythic-ritual technique that protects the “will to be present against the risk of not being.” Compared to Marx, De Martino argues that religion establishes an alienated (metahistorical) plane that separates the individual from reality, but this “institutional alienation” or “controlled destorification” provides a protection that saves from a far more serious form of alienation, which is the crisis of presence. Alongside his theoretical reflections, De Martino conducted significant ethnographic research in Southern Italy. In his later posthumous studies, he explored the possibility of a post-religious age for

the West, engaging with the tradition of Christian eschatological thought and with the issue of the “death of God.”

Keywords: Ernesto De Martino, crisis of presence, religious anthropology, religious alienation, Southern Italy

Vita e opere

Dopo essersi laureato nel 1932 sotto la guida di A. Omodeo e aver stretto amicizia con R. Pettazzoni (che gli permetterà di pubblicare alcuni articoli su «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»), De Martino si avvicinò al pensiero di B. Croce, del quale fece proprio l'approccio storicista. Esito di questo incontro è il saggio *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), ove il giovane studioso napoletano si esercita nella critica delle principali scuole etnologiche. Il rapporto con la filosofia crociana durante gli anni Quaranta si complica, anche in forza dello studio di una letteratura piuttosto eterogenea che spazia dalla etnologia alla psicologia, dall'esistenzialismo al marxismo. Nel 1948 pubblica *Il mondo magico*, testo nel quale si allontana dal crocianesimo ortodosso ed espone per la prima volta le nozioni, centrali nella sua opera, di “presenza” e “crisi della presenza”. Dopo una militanza tra le forze socialiste iniziata nel 1945, nel 1950 aderisce al Partito Comunista Italiano. L'interesse per le condizioni materiali ed esistenziali dei contadini del Sud, nonché la lettura di A. Gramsci e di *Cristo si è fermato ad Eboli* di C. Levi, sollecitano De Martino a compiere delle spedizioni etnologiche nel Mezzogiorno. Risultato di questo lavoro sul campo, che si concentra sulla dimensione magico-religiosa di questo particolare “mondo popolare subalterno”, è la cosiddetta “trilogia meridionalistica” composta da *Morte e pianto rituale* (1958), *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso* (1961). Nel 1959 diventa professore di ruolo di Storia delle Religioni presso l'Università di Cagliari. In questo periodo i suoi interessi si concentrano sul tema dei “miti escatologici” e delle “apocalissi culturali”, letti in una prospettiva religiosa (in particolare cristiana), o laica (come nell'«apocalittica marxista» che verte sul «carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell'avvento di un mondo storico migliore», De Martino, in «Nuovi Argomenti» 1964, p. 105). Questi studi comprendono anche il problema relativo all'incapacità di elaborare modelli culturali efficaci nel far fronte all'angoscia della storia e nell'indicare un senso che trascenda il carattere precario dell'esistenza umana (ampio, a questo proposito, è il ricorso alla letteratura psicopatologica e filosofica e altresì alle opere di narrativa a lui contemporanee come testimoni delle crisi di tale indicazione). Questo

lavoro avrebbe dovuto condensarsi in un libro intitolato *La fine del mondo*, che tuttavia uscì incompiuto e postumo nel 1977.

Il pensiero sulla religione

La produzione giovanile di De Martino pone al proprio centro il rapporto tra uomo e divino, analizzandone gli aspetti più conflittuali e violenti. Nel 1933 lo studioso napoletano pubblica su «La Nuova Italia» un breve estratto della propria tesi di laurea, la quale aveva per oggetto i Gephyrismi Eleusini (ovvero alcune scritte blasfeme impresse sul ponte sul fiume Cefiso utilizzato dai pellegrini che da Atene si recavano a Eleusi). In polemica con R. Otto e l'idea di "sentimento creaturale", De Martino individua tutta una serie di atteggiamenti disciplinati culturalmente che entrano in aperto conflitto con la divinità (per cui questa diventa oggetto di ingiurie e bestemmie, nonché di percosse, e così via). Nel 1938, in un articolo intitolato *Ira deorum*, pubblicato sulla rivista «Religio», diretta da E. Buonaiuti, De Martino arriverà a contrapporre all'ira del dio (che suscita nell'uomo un atteggiamento creaturale di sottomissione) un'ira *hominum*, ossia un'ira tutta umana che testimonia la resistenza all'azione perturbante del sacro. In *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (1941), la critica a Otto si fa più aspra: a questi viene rimproverato un eccessivo irrazionalismo, e alla sua interpretazione del fenomeno religioso viene contrapposta una "religione mazziniana" orientata verso la storia e la civiltà umane. L'influenza di Croce, in questo caso, è decisiva: sia per quanto riguarda il concetto di "religione della libertà", sia per la tesi secondo cui la religione, entro la sfera teoretica, non è altro che una *philosophia inferior*, ossia un modo fantastico e impuro di pensare la realtà. Nel corso degli anni Quaranta, tuttavia, De Martino si distaccherà da una simile valutazione, approdando a una vera e propria riforma della dialettica crociana che riguarda in particolare il giudizio sulla religione. Nel 1948 esce *Il mondo magico*. In questo libro si afferma che la presenza, intesa come un'unità psichica ed esistenziale, è mossa da una «volontà di esserci contro il rischio di non esserci». Il problema fondamentale dell'essere umano consiste nel difendere tale unità, in quanto essa è strutturalmente labile ed esposta alla possibilità di disgregarsi, nella misura in cui determinati eventi la mettono in crisi. La magia (ma altresì la religione, la quale, secondo De Martino non differisce qualitativamente dalla magia) si rivela in tal senso uno strumento che permette di proteggere la presenza e, dunque, di stornare il «rischio di non esserci». A partire da questo momento, De Martino ricondurrà il fenomeno religioso non già alla sfera del pensiero, quale *philosophia inferior*, bensì alla sfera pratica e, in particolare, alla forma crociana dell'utile (forma che regola la prassi tecnico-scientifica necessaria al controllo e al dominio

del mondo, e che per questo motivo è, a detta di Croce, estranea al “sacro”). In particolare, entro l’interpretazione demartiniana, la religione risulta avere un carattere «tecnico mitico-rituale» (cfr. De Martino, *Morte e pianto rituale*, 1958, p. 214), utile a proteggere la presenza dai momenti critici dell’esistenza e a controllare le forze vitali e le violente passioni che possono metterla sotto scacco. Facendo propria la terminologia esistenzialista (in un primo momento attraverso le letture di N. Abbagnano, E. Paci e L. Pareyson), De Martino affermerà che l’esserci è un “doverci essere” e questo “compito” si può realizzare solo attraverso un intervento culturale che pone il singolo entro lo spazio protettivo della comunità. L’autenticità esistenziale, pertanto, si conquista innanzitutto attraverso una mediazione con quella esistenza pubblica, fatta di tradizioni e pratiche condivise, che M. Heidegger giudicava “inautentica”. Se si considera, ad esempio, il caso dei riti funebri (analizzati in *Morte e pianto rituale*), si può osservare come tali riti comportino certamente un atteggiamento conformistico (una sorta di anonimo “così si piange”), e tuttavia questo consegnarsi al “*Man*” permette alla presenza in lutto di rimanere comunque presente, in luogo di perdersi nella disperazione e disperdersi nell’angoscia e nella follia. Una simile interpretazione del fenomeno religioso porterà De Martino a confrontarsi in modo critico con il marxismo e, nello specifico, con la nozione marxiana di “alienazione religiosa”. A tal proposito, se è vero, in accordo con Marx, che la religione istituisce un piano alienato (metastorico) che separa la persona dalla realtà, è pur vero, osserva De Martino, che questa «alienazione istituzionale» (*ivi*, p. 112) o «destorificazione controllata» (cfr. *ivi*, p. 363) offre una protezione che salva da quella ben più grave e radicale forma di alienazione che è la crisi della presenza. La destorificazione religiosa rappresenta quindi un *Ummweg*, una via indiretta, ma necessaria, lungo il cammino dell’umanità. Le ultime riflessioni demartiniane, pubblicate postume nella raccolta *La fine del mondo* (1977), si concentrano su questo cammino e in particolare sulla possibilità, da parte dell’Occidente, di fare a meno della religione. Confrontandosi con autori come R. Bultmann, O. Cullmann e M. Goguel, De Martino riconosce, da un lato, che il Cristianesimo ha avuto una parte fondamentale entro il processo di formazione della civiltà occidentale; e tuttavia, dall’altro lato, registra anche la fine del suo ruolo quale operatore di senso. Posto che l’epoca in cui viviamo è stata dischiusa dalla cosiddetta “morte di Dio”, l’Occidente è chiamato a realizzare una storia umana senza fare ricorso alla mediazione religiosa. Non potendo più riprendere quel *Ummweg* che si è lasciato alle spalle, perché riprenderlo sarebbe un atto di “malafede”, oggi l’Occidente deve dare prova del proprio umanesimo e del proprio ethos, e difendere e rinnovare il proprio

sistema di valori (che pure il Cristianesimo ha contribuito a istituire),
contro il rischio sempre incombente della sua fine.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il concetto di religione, «La Nuova Italia», 4, 1933, pp. 325-329

Gephyrismi, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 10, 1934, pp. 64-79

Critica e fede, «L'Universale», 17, 1934, poi in D. Brocchi (a cura di), *Antologia de L'Universale*, Pisa 1961, pp. 269-283

Il dramma tra individuo e Stato nella politica platonica, «Logos», 17, 1934, pp. 290-305

Amore e libertà, «Religio», 13, 1937, pp. 361-362

Alter e ater, «Religio», 13, 1937, pp. 458-460

Ira deorum, «Religio», 14, 1938, p. 77

Mentalità primitiva e Cristianesimo, «Religio», 14, 1938, pp. 241-249

Pensieri sulla religiosità, «Religio», 15, 1939, pp. 53-54

Naturalismo e storicismo nell'etnologia, Bari 1941; nuova edizione, a cura di S. De Matteis, Lecce 1997

Lineamenti di etnometapsichica, in *Problemi di metapsichica* (a cura della Società Italiana di Metapsichica), Roma 1942, pp. 113-139

Religionsethnologie und Historizismus, «Paideuma», 2, 1942, pp. 178-196

Percezione extrasensoriale e magismo etnologico, prima parte, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 18, 1942, pp. 1-19

Di alcune condizioni delle sedute metapsichiche alla luce del magismo sciamanistico, «Rivista di Antropologia», 34, 1942-1943, pp. 479-490

Guida per lo studio della Storia della Filosofia. Ad uso dei licei classici e scientifici, Bari 1945

Percezione extrasensoriale e magismo etnologico, seconda parte, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 19-20, 1943-1946, pp. 31-84

Adolfo Omodeo, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 19-20, 1943-1946, pp. 253-260

Marxismo e religione, «Socialismo», 2, 1946, pp. 55-56

Magismo sciamanistico e fenomenologia paranormale, «Metapsichica», 1, 1946, pp. 164-174

Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo, Torino 1948; 2a ed. ampliata, ivi 1958; a cura di M. Massenzio, Torino 2022

Intorno a una storia del mondo popolare subalterno, «Società», 5, 1949, pp. 411-433

Ancora sulla storia del mondo popolare subalterno, «Società», 6, 1950, pp. 306-309

Etnologia e folklore nell'Unione Sovietica, in AA.VV., *Scienza e cultura nell'Urss*. Atti del Convegno di informazione sui recenti studi e ricerche sovietiche (Firenze, 24-23 novembre 1930), Roma, s.d. (ma 1950) pp. 33-69

Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 23, 1951-1952, pp. 52-66

Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni, «Società», 9, 1953, pp. 313-342

Introduzione allo studio dell'etnologia, Roma 1954 (con T. Seppilli, V. Lanternari, A.M. Cirese)

Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 24-25, 1953-1954, pp. 1-25

La teoria della distinzione e la Madonna di Montevergine, «Società», 10, 1954, pp. 167-170

Rapporto etnografico sul lamento funebre lucano, «Società», 10, 1954, pp. 655-665

Storia e folklore, «Società», 10, 1954, pp. 940-944

Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano, «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio 1955, pp. 1-33

Intorno a una polemica. Postilla a "Considerazioni storiche sul lamento funebre lucano", «Nuovi Argomenti», 12, gennaio-febbraio 1955, pp. 33-42

Coscienza religiosa e coscienza storica: in margine a un congresso, «Nuovi Argomenti», 14, maggio-giugno 1955, pp. 86-94.

La ritualità del lamento funebre antico come tecnica di reintegrazione, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 26, 1955, pp. 15-19.

Il periodo di lutto rituale presso i popoli indoeuropei, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 26, 1955, pp. 126-130

Crisi della presenza e reintegrazione religiosa, «Aut aut», 31, 1956, pp. 17-38

Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 28, 1957, pp. 89-107

La messe del dolore, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 28, 1957, pp. 1-53.

Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria, Torino 1958; rist. con «modificazione del titolo per espresso desiderio dell'autore»: *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Introduzione di C. Gallini, Torino 1975 (e successive ristampe); a cura di M. Massenzio, Torino 2021

Perdita della presenza e crisi del cordoglio, «Nuovi Argomenti», 30, gennaio-febbraio 1958, pp. 49-92

Miseria psicologica e magia in Lucania, «Tempi moderni dell'economia, della politica e della cultura», 1, 1958, pp. 74-84

Sud e magia, Milano 1959; 2a edizione, ivi 1960 (e successive ristampe; a cura di F. Dei, A. Fanelli, Roma 2015

La sua primavera creativa sopravvisse più di vent'anni (ricordo di Vittorio Macchiore), «Il Piccolo», Trieste, 13 gennaio 1959

Mito, scienze religiose e civiltà moderna, «Nuovi Argomenti», 37, marzo-aprile 1959, pp. 4-48

La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud, Milano 1961 (e successive ristampe), Appendici di G. Jervis, L. Jervis-Comba D. Carpitella, A. Signorelli, E. de Martino, V. De Palma; con Introduzione di G. Galasso, ivi 1976; a cura di M. Massenzio, introduzione di M. Massenzio, F. Dei, Torino 2023

Tarantismo e coribantismo, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 32, 1961, 2, pp. 187-203.

Land der Gewissenspein, «Antaios», 3, 1961, pp. 103-124

Caproni, parrucche ed altro. Risposta a C. Pellizzari, «Rassegna Italiana di Sociologia», 2, 1961, pp. 389-399.

Furore simbolo valore, Milano 1961; rist. con Introduzione di L. M. Lombardi Satriani, ivi 1980

a cura di, *Magia e civiltà*, Milano 1961 [e successive ristampe]

Introduzione a: A. Bausani (a cura di), *La religione nell'URSS*, Milano 1961, pp. VII-XIX

Taranta pugliese e argia sarda, Atti del Convegno di Studi religiosi sardi (Cagliari, 24-26 maggio 1962), Padova 1962, pp. 213-221.

Postilla a Scarcia, «Nuovi Argomenti», 59-60, novembre 1962-febbraio 1963, pp. 57-62 (commento al saggio di G. Scarcia, *Enciclopedia sovietica e sensibilità religiosa*, ivi, pp. 1-57)

A proposito di una storia delle religioni senza opzioni filosofiche: la storia delle religioni di P. Tacchi Venturi, «Rivista Storica Italiana», 75, 1963, pp. 818-828

Il problema della fine del mondo, in P. Prini (a cura di), *Il mondo di domani*, Roma 1964, pp. 225-231

A proposito del volume di Rudolf Bultmann, Storia ed escatologia, «De Homine», 1964, pp. 218-222

Etnologia e civiltà moderna, «Cultura e Scuola», 2, luglio-settembre, 1964, pp. 5-14.

Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche, «Nuovi Argomenti», 69-71, luglio-dicembre 1964, pp. 105-141

Mondo popolare e magia in Lucania, a cura di R. Brienza, Roma-Matera 1975

Cultura popolare e marxismo, a cura di R. Rauty, Roma 1976

La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali, a cura di C. Gallini, Roma 1977; Torino 2002; a cura di G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Torino 2019

Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto de Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno negli anni 1948-1955, a cura di C. Pasquinelli, Firenze 1977

Io sono un intellettuale di transizione e Appunti sul Cristianesimo, a cura di C. Milaneschi, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 51, 1986, pp. 252, 255-259

Scritti inediti sulla ricerca in Lucania, a cura di C. Gallini, «La Ricerca Folklorica», 13, 1985, pp. 113-124

Frammenti demartiniani inediti, a cura di E. Capocasale, in *La maschera come simbolo e come metafora* (Dagli inediti di Ernesto de Martino), «Istituto Universitario Orientale di Napoli; Dipartimento di Scienze Sociali, Quaderni», n.s. 3, n. 3-4, pp. 217-243

La collana viola. Lettere 1945-1950 di C. Pavese e E. de Martino, Torino 1991

Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi, a cura di R. Altamura e P. Ferretti, Roma 1993

Compagni e amici. Lettere di Ernesto de Martino e P. Secchia, a cura di R. Di Donato, Firenze 1993

Note di Campo. Spedizione in Lucania, 30 sett. - 31 ott. 1952, a cura di Clara Gallini, Lecce 1995

Storia e Metastoria, a cura di M. Massenzio, Lecce 1995 [contiene *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* del 1954, *Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni* del 1957 e gli inediti: *I fondamenti di una teoria del sacro*; *Il nesso mitico rituale*; *Il simbolo mitico rituale* e *Disiecta membra*]

L'opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione in Lucania", a cura di C. Gallini, Lecce 1996

Una vicinanza discreta. Lettere di E. de Martino a R. Boccassino, a cura di F. Pompeo, Roma 1996

Scritti filosofici, a cura di R. Pàstina, Bologna 2005

Dal laboratorio del "Mondo magico". Carteggi 1940-1943, a cura di P. Angelini, Lecce 2007

La ricerca sui guaritori e la loro clientela, introduzione di C. Gallini, a cura di A. Talamonti, Lecce 2008

Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento nel 1959, a cura di A. Signorelli, V. Panza, Lecce 2011

Le intrecciate vie. Carteggi di E. de Martino con V. Macchioro e R. Pettazzoni, a cura di R. Di Donato e M. Gandini, Pisa 2015

Scritti sull'autore

Alliegro, E.V., *Le dimenticate carte di Ernesto de Martino. Etnografia delle fonti documentarie*, Bari 2021

Andri, E., *Il giovane De Martino. Storia di un dramma dimenticato*, Massa 2014

Angelini P., *Ernesto De Martino*, Roma 2008

Baldacconi, B., Di Lucchio, P. (a cura di), *Dell'Apocalisse. Antropologia e psicopatologia in Ernesto De Martino*, Napoli 2005

Biscuso, M., "L'ultima Thule". *Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, Napoli 2021

Berardini S.F., *Ethos Presenza Storia. La ricerca filosofica di Ernesto De Martino*, Trento 2013

Berardini S.F., *Sulla vitalità e l'utile. Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in «Paradigmi», 31, 2013/2, pp. 35-50

Berardini S.F., *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa 2015

Charuty G., *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, Milano 2010

Cherchi P., Cherchi M., *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli 1987

Cherchi P., *Il cerchio e l'ellisse. Etnopsichiatria e antropologia religiosa in Ernesto De Martino: le dialettiche risolventi dell'«autocritica»*, Cagliari 2010

Ciavolella R., *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943-1945)*, Milano 2018

Ciavolella R., *Non sarà mica la fine del mondo*, Milano 2018

Conte D., *Decadenza dell'Occidente e «fede» nel giovane De Martino*, «Archivio di Storia della Cultura», 23, 2010, pp. 485-505

De Matteis S., *La tradizione dell'Occidente e il paradosso del primitivo: dall'etnologia storicista ai poteri magici*, in De Martino nuova ed. 1997 di De Martino 1941, pp. 9-49

De Matteis S., *Il leone che cancella con la coda le tracce. L'itinerario intellettuale di Ernesto de Martino*, a cura di C. Cappiello, Napoli 2016

Di Donato R. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Pisa 1994

Di Donato R., *I greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto De Martino*, Roma 1999; nuova ed., Milano 2023

Di Donato R., *Bibliografia dell'opera di Ernesto de Martino*, in Di Donato 1999, pp. 211-228 (con aggiornamenti in nuova ed. 2023)

Ferrari F.M., *Ernesto de Martino on Religion. The Crisis and the Presence*, Sheffield 2012

Galasso G., Croce, *La funzione storica del magismo. Problemi e orizzonti del primo de Martino*, «Rivista storica italiana», 110, 1997, pp. 483-517

Gallini C. (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli 2005

Gallini, C., Massenzio, M. (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli 1997

Geissshuesler F.A., *The Life and Work of Ernesto De Martino. Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*, London/Boston 2021

Lanternari V., *Ernesto De Martino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 38, Roma, 1990, *sub voce*

[http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-de-martino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ernesto-de-martino_(Dizionario-Biografico)/)

Massenzio M., *Il problema della destorificazione*, «La Ricerca Folklorica», 13, 1986, pp. 23-30

Massenzio M., *Ernesto De Martino*, in Id., *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano 1994, pp. 53-73

Massenzio M., *La problematica storico-religiosa di Ernesto de Martino: il rimosso e l'inedito*, in De Martino, *Storia e metastoria*, 1995, pp. 7-40

Massenzio M., *La religione cristiana vista da Ernesto De Martino*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli 2005, pp. 131-145

Mustè M., *Filosofia dell'idealismo italiano*, Roma 2008, pp. 190-200

Mustè M., *Il problema delle categorie*, «Paradigmi», 31, 2013/2, pp. 19-33

Mustè M., *Prefazione*, in S.F. Berardini, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa 2015, pp. 5-12

Sasso G., *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Napoli 2001

Signorelli A., *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, Roma 2015

Pagine o siti web dedicati

<http://www.ernestodemartino.it/>

OMAR BRINO

FRANCESCO DE SARLO

San Chirico Raparo (Pz) 1864 – Firenze 1937

Sommario

Per decenni influente docente a Firenze, Francesco De Sarlo ha sviluppato un approccio filosofico realistico e psicologico-sperimentale, collocandosi tra lo spiritualismo e un empirismo critico. Secondo la propria impostazione filosofica, De Sarlo ritiene che il tema metafisico-religioso non possa essere oggetto di una compiuta analisi scientifica, la quale ultima resta confinata nell'ambito dei dati empirici. Tuttavia, la struttura relazionale di tali dati rimanda, secondo De Sarlo, a un'unità non relativa e dotata di senso, quindi spirituale, che solo essendo trascendente alle relazioni empiriche ne può garantire la sensatezza e l'unità complessiva: questo sia nella coscienza singola che nella realtà empirica presa nel suo insieme. In questa direzione, De Sarlo arriva a quello che il suo allievo E.P. Lamanna ha definito un "teismo congetturale".

Parole chiave: Francesco De Sarlo, realismo critico, psicologia sperimentale, spiritualismo, teismo congetturale

Abstract

For decades important university professor in Florence, Francesco De Sarlo has developed a realistic philosophical approach that is both psychological and experimental, positioning himself between spiritualism and critical empiricism. According to his philosophical framework, De Sarlo believes that the metaphysical-religious theme cannot be the subject of a complete scientific analysis, which ultimately remains confined to the realm of empirical data. However, the relational structure of such data, according to De Sarlo, points to a non-relative and meaningful unity, thus spiritual, which can only guarantee the sensibleness and overall unity of empirical relationships by being transcendent to them: this applies both to individual

consciousness and to empirical reality taken as a whole. De Sarlo thus arrives at what his student E.P. Lamanna has defined as ‘conjectural theism’.

Keywords: Francesco De Sarlo, critical realism, experimental psychology, spiritualism, conjectural theism

Vita e opere

Interessato fin da giovane ai temi filosofici, si formò a Napoli, laureandosi in medicina con specializzazione in psichiatria, ma seguendo le lezioni anche alla facoltà filosofica. Condusse poi ricerche negli ospedali psichiatrici, approfondendo contemporaneamente gli aspetti teorici della psicologia nei suoi rapporti con la filosofia. In questo campo, cercò in Rosmini degli strumenti teorici per salvaguardare una rigorosa ricerca sperimentale, da un lato, e la sfera spirituale della coscienza, dall’altro (*Le basi della psicologia e della biologia secondo Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna*, 1893; *I dati dell’esperienza psichica*, 1903). De Sarlo si mostrò, inoltre, interessato verso certe linee di un kantismo che mantenesse, contro ogni idealismo, la distinzione tra conoscenza e realtà, e che da un lato si proponesse di studiare scientificamente i fenomeni psichici, dall’altro lasciasse al di là di questi un referente realistico, mai scientificamente risolvibile in una conoscenza assoluta (non si era lontani, così, dalla linea “psicologico-realistica” del kantismo, che in Germania risaliva fino a Fries e contrastava con la linea “idealistica” fichtiana ed hegeliana, cfr. Fabbianelli 2024). Sui rapporti tra psicologia e filosofia, De Sarlo ebbe, fra l’altro, importanti contatti con F. Brentano, allora residente a Firenze, contatti che da un lato lo rinsaldarono nella propria posizione “realistica”, dall’altro fecero sviluppare tale realismo in direzione sempre più autonomamente empirica. Dal 1903 De Sarlo insegnò nell’Istituto di Studi superiori (poi Università) di Firenze e divenne riconosciuto maestro di più generazioni di studiosi tanto nel campo della psicologia sperimentale, quanto in quello della filosofia. Alle polemiche dei “neo-hegeliani” Croce e Gentile nella «Critica», De Sarlo rispose nella rivista «La cultura filosofica» che fondò e diresse tra il 1907 e il 1917, accogliendovi scritti sia suoi e di suoi collaboratori, come G. Calò e E. Bonaventura, sia di altri autori critici con lo hegelismo quali B. Varisco, Adolfo Levi, C. Caviglione. Tra le opere desarliane più importanti, dal punto di vista filosofico, si segnalano la raccolta di saggi *Psicologia e filosofia* in due volumi (1918) e la complessiva *Introduzione alla filosofia* (1927, dedicata a Brentano). Fin dalla presa di potere del fascismo, De Sarlo avversò nettamente il regime. Nel 1926 un suo intervento sulla libertà della cultura causò l’interruzione del congresso nazionale di filosofia di Milano, ad opera della prefettura. Il comune antifascismo portò allora, sul piano personale, non

su quello teoretico, a un certo avvicinamento con Croce e un suo impegnato lavoro di etica e politica, *L'uomo nella sua vita sociale* (1931), venne pubblicato da Laterza. L'anno prima della morte uscì poi *Vita e psiche* (1936), in cui ritornavano i rapporti tra psicologia e filosofia che erano rimasti uno dei suoi privilegiati temi di studio.

Il pensiero sulla religione

Secondo la propria impostazione filosofica generale, De Sarlo ritiene che il tema metafisico-religioso non possa essere oggetto di una compiuta analisi scientifica, la quale ultima resta confinata nell'ambito dei dati empirici. Tuttavia, la struttura relazionale di tali dati rimanda, secondo De Sarlo, a un'unità non relativa e dotata di senso, quindi spirituale, che solo essendo trascendente alle relazioni empiriche ne può garantire la sensatezza e l'unità complessiva: questo sia nella coscienza singola che nella realtà empirica presa nel suo insieme (agisce qui la componente spiritualistico-realistica della sua filosofia con riferimenti soprattutto a F. Bonatelli [1830-1911]). Così, nel saggio *Il problema dell'immortalità*, pubblicato sulla «Cultura filosofica» nel 1910, si dice: «tolta l'immortalità dell'io, non si vede come possano essere dichiarati perenni tutti gli altri valori quali la verità, l'azione morale, il bello, il giusto ecc.», per quanto non si pretende con ciò di fornire «una dimostrazione apodittica dell'immortalità dell'anima, e soprattutto della persistenza della coscienza personale» (...): «chi non sa che sui fatti umani svolgentesi nel tempo noi possiamo fare solo delle congetture che, secondo il grado di probabilità che presentano, possono assumere il valore di convinzioni abbastanza salde?» (De Sarlo, 1910, in De Sarlo 1918, vol. 2, p. 85 e pp. 89-90). Parimenti, rispetto al tema di Dio, nella tarda *Introduzione alla filosofia*, De Sarlo scrive: «La ragione della struttura relazionale della realtà, con cui ciascun di noi si trova in molteplici rapporti, e di cui ciascuno di noi fa parte, la ragione, vogliamo dire, della struttura relazionale di quella realtà, che comunemente va sotto il nome di esperienza, si trova in un Soggetto che trascende l'esperienza. Di tale Soggetto noi non possiamo avere una conoscenza adeguata, come non possiamo avere una conoscenza adeguata della relazione in cui Egli si trova con il mondo, ma tutto porta a credere che un tale Soggetto dev'essere essenzialmente spirito, e che la relazione in cui egli si trova con il mondo, è solo adombrata dalla relazione o dal complesso di relazioni in cui il soggetto umano si trova con gli oggetti del mondo» (De Sarlo 1928, pp. 385-386). L'allievo E. P. Lamanna, che al maestro fu molto vicino, sposandone anche la figlia, ha parlato, a questo proposito, a livello filosofico, di teismo «congetturale» di De Sarlo (cfr. Lamanna 1971, p. 146). De Sarlo insiste molto, infatti, sulla differenza tra

l'atteggiamento religioso e l'atteggiamento filosofico, il primo fondato in modo sentimentale, il secondo argomentato in modo critico. Anche per questo egli si mantiene polemico tanto con un'impostazione di tipo neo-hegeliano che miri ad un'integrazione speculativa di religione e filosofia, tanto con un'impostazione di tipo "mistico" che tenda ad annullare l'argomentazione critica nel sentimento (molto chiara su questo la breve ma importante recensione a X. Moisan, *Dieu. L'expérience en métaphysique*, in «La cultura filosofica», 2, 1908, p. 91). L'attenzione alla spiritualità interiore e al sentimento religioso portò così De Sarlo a guardare con interesse ad alcune istanze emerse nei dibattiti modernistici, ma a deplorare di questi ultimi gli esiti "mistici" più estremistici. Sui rapporti tra filosofia e religione De Sarlo tornò più volte anche in saggi degli anni venti pubblicati nella rivista «Il progresso religioso», diretta da M. Puglisi, come lui in contatto con Brentano. Tra gli allievi di De Sarlo, il già citato Lamanna sviluppò ampiamente, in modo originale, il pensiero del maestro nell'ambito della ricerca filosofico-religiosa (*La religione nella vita dello spirito*, Firenze 1914). Un altro allievo di De Sarlo, G. Capone Braga, articolò una propria proposta di teismo cristiano (*Lineamenti di un realismo teistico integrale*, Firenze 1934). Allievo di De Sarlo fu anche A. Aliotta, che si mosse, come il maestro, tra psicologia sperimentale e filosofia (molti e diversificati saranno poi gli allievi di Aliotta: tra gli altri, L. Stefanini, R. Lazzarini, M.F. Sciacca, P. Filiassi Carcano, N. Abbagnano, C. Carbonara, N. Petruzzellis). Nella fase estrema del suo magistero, De Sarlo esercitò una notevole incidenza anche in E. Garin, che sarebbe tornato più volte sull'opera del professore fiorentino. Il tentativo di De Sarlo di profilare una posizione autonoma, nel contesto contemporaneo, tanto rispetto alla linea del neo-hegelismo immanentistico di Croce e Gentile, tanto rispetto all'ontologismo di matrice neo-scolastica, trovò nell'immediato notevoli difficoltà. «La cultura filosofica» riuscì a resistere, come si è visto, solo una decina d'anni e De Sarlo nel 1925 parlò ironicamente di sé stesso come di un «superato». D'altra parte, però, è innegabile che dalla scuola di De Sarlo, attraverso allievi come Lamanna e soprattutto Aliotta, ebbero origine molte importanti voci filosofiche del panorama italiano del Novecento. Motivi tipici del magistero desarliano che hanno influito su tanti filosofi successivi, sia in generale sia in particolare per le tematiche filosofico-religiose, possono per esempio essere indicati nella notevole attenzione all'interiorità spirituale, nel rispetto per le prerogative specifiche delle scienze sperimentali, nell'atteggiamento di sospetto verso onnicomprensive sistematizzazioni "speculative". P. Piovani parlò così dell'incidenza de «La cultura filosofica» come di un «fenomeno carsico» che ha agito in modo sotterraneo attraverso vari filoni (ora in Piovani 2006, p. 253) e più recentemente per De Sarlo e il suo ambiente si è

riaccesa una non trascurabile attenzione storico-critica (cfr. Cacciatore 1996, Albertazzi e a. 1999, Sava 2000, Ferrari 2006, Scaglia 2010, Roncadore 2011 e 2015, Guarnieri 2012) che sta cominciando ad affrontare anche le tematiche più propriamente filosofico-religiose (spunti interessanti sui rapporti con il modernismo, per esempio, in De Giorgi 2009).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il sogno. Saggio psicologico, Napoli 1887

Studi sul darwinismo, Napoli 1887

Le basi della psicologia e della biologia secondo Rosmini considerate in rapporto ai risultati della scienza moderna, Roma 1893

Saggi di filosofia, 2 voll., Torino 1896-97

Metafisica e moralità: studi di filosofia morale, Roma 1898

Il concetto dell'anima nella psicologia contemporanea, Firenze 1900
(<https://archive.org/details/ilconcettodellan00desa>)

I dati dell'esperienza psichica, Firenze 1903

L'attività pratica e la coscienza morale, Firenze 1907

Principi di scienza etica, Palermo 1907 (con G. Calò)

Recensioni a: X. Moisan, Dieu. *L'expérience en métaphysique*; B. Allo, *Foi et système*; Anonimo [ma E. Buonaiuti], *Lettere di un prete modernista*; P. Gautier, *L'ideale moderne*, in «La cultura filosofica», 2, 1908, p. 91 e pp. 286-288.

Il problema dell'immortalità, in «La cultura filosofica», 4, 1910, pp. 161-183

Il pensiero moderno, Palermo 1915

Filosofi del tempo nostro. Ombre e figure, Firenze 1916

Psicologia e filosofia. Studi e ricerche, 2 voll., Firenze 1918

Filosofia e religione, in «Il progresso religioso», 4, 1924, pp. 193-207

Considerazioni intorno all'essenza della religiosità, in «Il progresso religioso», 5, 1925, pp. 146-162

Il razionalismo di Giovanni Maria Bertini, in «Il progresso religioso», 5, 1925, pp. 258-276

L'aspetto mistico nella filosofia contemporanea, in Scritti filosofici pubblicati per le onoranze nazionali di Bernardino Varisco nel suo LXXV anno di età, Firenze 1925, pp. 143-178

Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un superato, Firenze 1925

Introduzione alla filosofia, Milano 1928

Esame di coscienza. Quarant'anni dopo la laurea 1887-1927, Firenze 1928

Il metodo naturale nella ricerca scientifica, Milano 1929

L'aspetto evolutivo della realtà, in «Il progresso religioso», 10, 1930, pp. 1-17, 49-81

L'uomo nella vita sociale, Bari 1931

Vita e psiche. Saggio di filosofia della biologia, Firenze 1935

Scritti sull'autore

AAVV, Francesco De Sarlo, numero monografico di «Logos», 16, 1933, n. 3 (scritti di A. Aliotta, E.P. Lamanna, G. Calò, A. Levi, G. Capone Braga, E. Bonaventura)

Albertazzi L., Cimino G., Gori-Savellini S. (ed.), *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, Bari-Roma 1999

Albertazzi L., *Franz Brentano e Francesco De Sarlo. La psicologia descrittiva in Italia*, in K. Feilchenfeldt, L. Zagari (hrsg.), *Die Brentano. Eine europäische Familie*, Tübingen 1992, pp. 92-114

Aliotta A., *L'eredità spirituale di Francesco De Sarlo*, «Logos», 16, 1933, pp. 245-49

Aliotta A., *De Sarlo Francesco*, in Enciclopedia filosofica, Milano 1957, vol. 1, coll. 1487-1489 (anche in Enciclopedia filosofica, Milano 2006, vol. 3, pp. 2700-2701)

Calò G., *Il pensiero etico di Francesco De Sarlo*, Napoli 1933

Cacciatore G. (a cura di), *Francesco De Sarlo*, Potenza 1995

Cordeschi R.-Mecacci L., *La psicologia come scienza "autonoma": Croce, De Sarlo e gli sperimentalisti*, in «Per un'analisi storica e critica della psicologia», 2, 1978, pp. 3-32

Croce B., *Il prof. De Sarlo e i problemi della logica filosofica; Una seconda risposta al prof. F. de Sarlo; Una terza risposta al prof. De Sarlo; Una quarta risposta al prof. De Sarlo*, in «La Critica», 5, 1907, pp. 165-169, 243-247, 330-336, 416

De Giorgi F., *Il Medioevo dei modernisti*, Brescia 2009, *passim*

Di Giovanni P., *Kant e Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo*, Roma-Bari 1998, pp. 109-127

Fabbianelli F., *Una filosofia «nebulosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia*, Roma 2024, pp. 431-439

Ferrari M., *Varisco, De Sarlo e la «Cultura filosofica»*, in Id., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze 2006, pp. 283-310

Garin E., *Lo spiritualismo di F. De Sarlo*, in «Archivio di storia della filosofia italiana», 3, 1938, 298-316

Garin E., *Cronache di filosofia italiana*, Roma-Bari 1997, pp. 44-61, 442-450 e *passim* [1 ed. 1955]

Garin E., *Francesco De Sarlo: psicologia e filosofia*, in Albertazzi L., Cimino G., Gori-Savellini S. (a cura di), *Francesco De Sarlo e il laboratorio fiorentino di psicologia*, Bari-Roma 1999, pp. 33-52

Genna C., *Francesco De Sarlo e «La Cultura Filosofica»*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Milano 2005, pp. 407-421

Gentile G., *Ancora del prof. De Sarlo e della sua scuola*, «La Critica», 5, 1907, pp. 498-501

Guarnieri P., *De Sarlo Francesco*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Roma 1991

Guarnieri P., *Senza cattedra. L'Istituto di Psicologia dell'Università di Firenze tra idealismo e fascismo*, Firenze 2012

Lamanna E.P., *Il realismo psicologistico nella nuova filosofia italiana*, «Logos», 8, 1924, pp. 121-153

Lamanna E.P., *Il problema metafisico-religioso nel pensiero di Francesco De Sarlo*, «Logos», 16, 1933, pp. 250-67

Lamanna E. P., *La dottrina del De Sarlo*, in Lamanna e Mathieu V., *Storia della filosofia*, vol. VII, tomo I, *La filosofia italiana: idealismo, anti-idealismo, spiritualismo*, Firenze 1971, pp. 137-159

Levi A., *Francesco De Sarlo*, in «Rendiconti del R. Ist. lombardo di scienze e lettere», 70, 1937, pp. 166 s.

Limentani L., *Francesco De Sarlo*, «Rivista pedagogica», 30, 1937, pp. 111-14

Martinetti P., Recensione di F. De Sarlo, *Introduzione alla filosofia*, «Rivista di filosofia», 21, 1930, pp. 370-76, ora in Id., *Saggi filosofici e religiosi*, Torino 1972, pp. 494-501

Mondella F., *Francesco De Sarlo: dalla psicologia senz'anima allo spiritualismo (1887-1893)*, in Mucciarelli G. (a cura di), *Giulio Cesare Ferrari nella storia della psicologia italiana*, Bologna 1984, pp. 109-39

Piovani P., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, con una nota di F. Tessitore, Napoli 2006 (contiene, tra l'altro, saggi su Aliotta e Lamanna, con importanti riferimenti a De Sarlo)

Ponzano G., *Francesco De Sarlo*, Napoli 1940

Rancadore M.A., *Francesco De Sarlo. Dalla psicologia alla filosofia*, Milano 2011

Rancadore M.A., *Pro psychologia. Pro philosophia. «Le Ricerche di Psicologia» e «La Cultura filosofica»*, Milano 2015

Russo V., *Filosofia e psicologia nell'attività psichiatrica di Francesco De Sarlo*, Bologna 1987

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

Sava G., *La psicologia filosofica in Italia. Studi su Francesco De Sarlo*, Antonio Aliotta, Eugenio Rignano, Galatina 2000

Sava G., *Francesco De Sarlo e la psicologia filosofica*, «Il Veltro», 56, 2012, pp. 31-47

Scaglia E., *La scuola filosofica di Francesco De Sarlo e gli studi di filosofia morale all'inizio del Novecento*, in Pozzoni I. (a cura di), *Voci dal Novecento*, vol. I, Villasanta (MB) 2010, pp. 35-82

Sciacca M.F., *Il secolo XX*, Milano 1947, vol. I, pp. 49-59 e vol. II, pp. 720-23 (1a ed. 1942) - Tarozzi G., *Francesco De Sarlo*, in «Rivista di filosofia», 28, 1937, pp. 186-192

Pagine o siti web dedicati

<http://www.aspi.unimib.it/collections/entity/detail/70/>

VIRGILIO CESARONE

PIETRO DE VITIIS
Roma 1942 – Roma 2020

Sommario

Docente universitario a Lecce, Chieti e Roma, Pietro De Vitiis si riconosceva in una posizione filosofica definibile come “Destra heideggeriana”, annoverando in questa compagine coloro che interpretano la filosofia di M. Heidegger a partire dalla *Vollendung des deutschen Idealismus*, per usare il titolo di un saggio su F. Schelling, vale a dire dal compimento del pensiero speculativo dell’Idealismo tedesco. Il suo interesse per il problema religioso si è mosso proprio verso una possibile rilettura del rapporto agonistico tra filosofia negativa e positiva proprio del pensiero schellinghiano, letto alla luce della critica all’ontoteologia da parte di Heidegger. In tal senso egli valorizza particolarmente la filosofia della religione di B. Welte, il teologo friburghese che cercò un raccordo tra il nulla heideggeriano e il mistero assoluto, al centro del fenomeno religioso.

Parole chiave: Pietro De Vitiis, Destra Heideggeriana, filosofia della religione, F.W.J. Schelling, B. Welte

Abstract

University professor in Lecce, Chieti, and Rome, Pietro De Vitiis identified with a philosophical position definable as ‘Heideggerian Right,’ including among this group those who interpret the philosophy of M. Heidegger starting from the *Vollendung des deutschen Idealismus*, to use the title of an essay on F. Schelling, i.e. from the completion of the speculative thought of German Idealism. Thus, his interest in the religious problem has moved towards a possible reinterpretation of the agonistic relationship between negative and positive philosophy characteristic of Schelling’s thought, read in light of Heidegger’s critique of onto-theology. In this sense, he particularly values the philosophy of religion of B. Welte, the

Freiburg theologian who sought a connection between Heidegger's nothingness and the absolute mystery at the centre of the religious phenomenon.

Keywords: Pietro De Vitiis, Heideggerian Right, philosophy of religion, F.W.J. Schelling, B. Welte

Vita e opere

Si laurea alla Sapienza di Roma con P.M. Troesca nel 1965, discutendo una tesi sul rapporto fra attualismo ed esistenzialismo positivo. Negli anni 1970-1981 ha prestato servizio prima in qualità di borsista e poi di contrattista nelle Università di Parma e di Perugia, prevalentemente presso la cattedra di filosofia della religione tenuta da A. Babolin. Borsista nel 1975 del DAAD a Friburgo in Germania, è divenuto professore di prima fascia nel 1981 in Filosofia morale. Quindi ha insegnato tre anni a Lecce (Filosofia della storia) e dodici a Chieti (Filosofia della religione), dove ha ricoperto anche la carica di preside di Facoltà. Infine, si è trasferito a Roma II Tor Vergata. La ricerca filosofica di De Vitiis nell'ambito della filosofia della religione ha recepito e interpretato nel corso del suo intero iter il pensiero di M. Heidegger (cfr. De Vitiis 1974, 1995, 2006), divenuto sicuramente il centro dell'interesse scientifico, ma soprattutto la "grammatica", attraverso cui declinare i suoi studi. La ricezione di Heidegger da parte di De Vitiis ha una sua propria originalità, non essendo affatto riconducibile a quella veicolata in Italia dalla filosofia dell'esistenza, così come è lontana dall'interpretazione che è maturata successivamente intorno al cosiddetto "pensiero debole". De Vitiis stesso si riconosceva in una posizione filosofica definibile come "Destra heideggeriana", annoverando in questa compagine coloro che, invece di interpretare la filosofia di Heidegger attraverso la lezione di Nietzsche (l'eventuale "Sinistra", il cui principale rappresentante è stato G. Vattimo), la leggono a partire dalla *Vollendung des deutschen Idealismus*, per usare il titolo di un saggio su Schelling, vale a dire dal compimento del pensiero speculativo dell'Idealismo tedesco. In effetti il suo interesse per il problema religioso a partire dal pensiero di Heidegger ha trovato uno dei fuochi del proprio interesse soprattutto sulla possibile rilettura del rapporto agonistico tra filosofia negativa e positiva proprio del pensiero schellinghiano, letto alla luce della critica all'ontoteologia da parte di Heidegger. In tal senso va anche compreso l'interesse filosofico per la filosofia della religione di B. Welte, il teologo friburghese che cercò un raccordo tra il nulla heideggeriano e il mistero assoluto, cui ne va nel fenomeno religioso. Del pensiero di Welte De Vitiis è stato sicuramente uno dei primi e più attenti

interpreti italiani, cogliendo l'importanza speculativa della sua riflessione. La filosofia di Heidegger per De Vitiis va letta a partire dal suo costante rapporto con la metafisica, per coglierla non come superamento (o "oltrepassamento"), ma come avvitalimento sulle proprie radici metafisiche del pensiero dell'essere, attraverso una ermeneutica decostruttiva della sua stessa storia. Inoltre l'appartenenza alla Destra heideggeriana può venire intesa anche come il frutto di un serrato confronto ermeneutico con la filosofia della modernità: De Vitiis non si colloca né tra coloro che ne piangono la crisi e cercano di indicarne le vie per ricomporre il cammino in vista di un compimento teleologico, né tra coloro che cercano di fare del "post" un momento di cesura liberatoria rispetto alle istanze "violente" che accompagnerebbero la proposta del moderno. Egli fa proprio, invece, il giudizio di W. Welsch sulla modernità propria del post-moderno, riservando quindi anche ad esso una critica dal punto di vista dei fondamenti e non delle ideologiche istanze liberatorie. Non è un caso, dunque, che uno dei lavori maturi di De Vitiis porti il titolo *Ermeneutica e sapere assoluto*, nel tentativo di mostrare il possibile ed intimo legame che insiste tra le due prospettive. In questo senso va inteso anche il suo interesse per ciò che possiamo chiamare la "differenza politica": lungi dal voler trovare motivi ideologici all'interno delle proposte filosofiche, egli cerca piuttosto di indagare il politico alla luce di una struttura ontologica che ne prefigura le possibilità essenziali. In quest'orizzonte vanno inseriti gli studi sul problema politico-religioso della secolarizzazione, che sposano gli interessi giovanili e quelli degli ultimi anni sulla teologia politica (De Vitiis 2013). Rilevanti sono stati ancora i suoi studi sul teismo speculativo nell'800 tedesco, con particolare attenzione a I.H. Fichte (De Vitiis 1978) e sull'ultimo Schelling. Inoltre un tema significativo delle sue ultime pubblicazioni è stato il rapporto con la metafisica sia dell'ermeneutica gadameriana, sia della teologia politica soprattutto di matrice schmittiana. Da segnalare infine l'interesse di De Vitiis per l'opera di A. Gehlen e in generale per la *Neue Anthropologie* della prima metà del '900. Su questa traccia di ricerca si innestano anche i suoi lavori sulla questione del politico e la crisi della modernità. Assiduo frequentatore e animatore del convegno biennale dell'Istituto Castelli sotto la guida di M.M. Olivetti, De Vitiis era membro del Centro Studi Filosofici di Gallarate. Hanno proseguito la sua ricerca O. Tolone, soprattutto nello studio di Welte e della *Neue Anthropologie* e V. Cesarone negli studi critici su Heidegger e sulla filosofia della religione.

Il pensiero sulla religione

Dal punto di vista della filosofia della religione sono due le opere che vanno ricordate come le più importanti. La prima è *Il problema religioso in Heidegger* del 1995, in cui viene rivendicata la centralità del pensiero di Heidegger per l'attuale filosofia della religione, innanzitutto perché il filosofo tedesco ha pensato la secolarizzazione alla luce di una storia della metafisica e quindi dell'Occidente in una modalità non inferiore a Hegel, ma soprattutto perché ha introdotto la necessità di pensare la questione di Dio nella filosofia entro la cosiddetta differenza teologica tra Dio ed essere, elemento centrale del pensiero heideggeriano in particolare a partire dalla pubblicazione dei *Beiträge*. Tutto ciò deve avvenire, però, e questo è lo specifico contributo di De Vitiis, attraverso un vivo raffronto delle posizioni heideggeriane con la proposta schellinghiana, onde evitare il rischio della caduta nell'irrazionale o l'abbandono della tradizione occidentale. Rispetto alla domanda se il dio di Heidegger oltre a differire da quello della metafisica, si discosti anche dal Dio cristiano, De Vitiis afferma che la posizione di Heidegger rimane ambigua perché si muove su posizioni che rifuggono possibili mediazioni; ciò dovrebbe portare a riconoscere «la radicale problematicità del pensare heideggeriano per quanto concerne la questione di Dio, al di là delle rigide antitesi, come quelle fra cristianesimo e anticristianesimo» (De Vitiis 1995, p. 91). A partire dalle riflessioni di Heidegger si pone, comunque, al centro la possibilità per l'esistenza storica di mantenere un rapporto essenziale col divino, al di là di ogni connotazione religiosa o confessionale. Entro questa angolatura interpretativa diviene importante Hölderlin, poiché grazie alla sua *Dichtung* è possibile uscire dalla grammatica metafisica, oltre lo stesso Nietzsche, non avendo come riferimento né il paganesimo greco né il cristianesimo. L'esito di pensare il divino al di là di una connotazione religiosa, ma con riferimento all'ambito del sacro indicato da Hölderlin, è quello rischioso di pensare il sacro stesso come qualcosa di superiore agli dèi e agli uomini, estraneo a ogni connotazione religiosa, ma che rappresenterebbe, secondo De Vitiis, il tratto di un assoluto metafisico. Questa ulteriorità del sacro è l'abbandono di ogni dimensione definitoria e oggettivizzante: «L'immediato non è mai dato in modo adeguato, cioè immediatamente e quindi si nasconde; per questo l'origine è abisso. All'inizio lo spirito non è mai presso l'origine ma deve intraprendere un viaggio dal lontano. (...) L'origine, proprio perché è data a noi solo con mediazioni, può essere colta solo nel pensiero rammemorativo, nell'*Andenken*, così l'origine giunge a noi come futuro» (*ivi*, p. 24). L'altra opera è *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità* del 2010, dove, pur se resta presente il confronto con Heidegger, il focus si allarga a

questioni metodologico-disciplinari, esaminando innanzitutto lo statuto epistemologico della filosofia della religione. Il problema fondamentale della filosofia della religione resta, per De Vitiis, quello dell'equilibrio tra le sue due componenti, sia per evitare la riduzione della religione a filosofia sotto la forma di religione filosofica, sia di far perdere alla filosofia i suoi tratti essenziali, rendendola una filosofia religiosa. Entro questo difficile confronto la filosofia della religione ha percorso nella sua storia due diversi approcci metodologici: il primo, quello *costruttivo*, ha investigato la religione nel quadro di una razionalità filosofica, come ha fatto Kant e quindi Jaspers nel '900; il secondo è quello *recettivo*, proprio di Schleiermacher e ripreso dalla fenomenologia, che accoglie il fatto religioso come qualcosa che è dato storicamente, sottoponendolo però a riflessione. De Vitiis propende maggiormente per quest'ultimo metodo, come si vede dai saggi dedicati anche a R. Otto e M. Eliade e alla fenomenologia della religione in generale, che però non deve proporre esclusivamente una descrizione del fenomeno religioso, ma propriamente uno sforzo ermeneutico, in cui possono costituire un valido ausilio le teorie di Heidegger, di M. Scheler e di Welte. È possibile così rigettare la critica alla fenomenologia della religione, secondo cui essa sarebbe una mera descrizione di forme religiose arcaiche: il confronto con la secolarizzazione mostra invece la possibilità ermeneutica del tempo presente di questo approccio fenomenologico. Su questa via ermeneutica ha un ruolo importante nella filosofia della religione per De Vitiis anche H.G. Gadamer, il quale, lontano da una ontoteologia metafisica, cerca un'interpretazione ontologica della religione a partire dal concetto dell'immemoriale [*Unvordenkliches*] assunto da Schelling, pur senza seguirne gli esiti ontoteologici della filosofia della mitologia e della rivelazione. L'immemoriale è ciò che rimane presupposto dalla coscienza e non si risolve mai nell'autocoscienza, avvicinandosi a ciò che Heidegger nomina con il già menzionato *Andenken*. La dissoluzione del fondamento metafisico ha portato nel secondo '900 a un rinnovato interesse per la religione entro il quadro della postmodernità. Da una parte J. Derrida con il suo ambiguo approssimarsi alla teologia negativa, dall'altra Vattimo che riattiva il sentimento di dipendenza schleiermacheriano e esalta la funzione storica del cristianesimo per la secolarizzazione, sono le declinazioni più importanti di questo interesse. De Vitiis tuttavia non ritiene che il debito nei confronti di Nietzsche sia di Derrida sia di Vattimo possa riuscire a fornire una base ontologica per un rapporto con la tradizione della teologia negativa del primo e anche con un sentimento di dipendenza nei confronti del tutto per quanto riguarda Vattimo.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Libri

Heidegger e la fine della filosofia, Firenze 1974

Immanuel Hermann Fichte. L'“Aufhebung” del panteismo hegeliano, Perugia 1978

Il problema religioso in Heidegger, Roma 1995

Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità, Brescia 2010

La teologia politica come problema ermeneutico, Brescia 2013

Saggi e articoli

Schelling e il teismo speculativo di I.H. Fichte, «Archivio di Filosofia», 44, 1976, n.1, pp. 109-129

Filosofia della religione e preghiera in Herman Cohen, in A. Babolin (a cura di), *Preghiera e filosofia della religione*, Perugia 1978, pp. 109-140

Etica, politica e religione in Immanuel Herman Fichte, in A. Babolin (a cura di), *Etica e filosofia della religione*, Perugia 1980, vol. II, pp. 199- 276

Prassi e speculazione in teologia politica: J.B. Metz e W. Pannenberg, «Archivio di Filosofia», 50, 1982, n. 1-2, pp. 281-326

Il saggio di Bernhard Welte “Dio nel pensiero di Heidegger” e una lettera di Heidegger in proposito, «Archivio di Filosofia», 55, 1987, n. 1-3, pp. 441-466

Considerazioni sulla nuova teologia politica, «Filosofia e teologia», 2, 1988, n. 3, pp. 131-140

Recenti interpretazioni della filosofia della religione di Bernhard Welte, «Archivio di Filosofia», 59, 1991, n. 1-3, pp. 243-257

Gli dei e i numeri, «Filosofia e teologia», 6, 1992, n. 3, pp. 435-443

Il sacro e il divino, «Idee», 7, 1992, n. 19, pp. 3-11

Das Gebet des Schweigens. Überlegungen zu Martin Heidegger und Bernhard Welte, in L. Wenzler (a cura di), *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Freiburg i.Br. 1994, pp. 120-147

Il problema della rivelazione nel pensiero di W. Pannenberg, «Archivio di Filosofia», 62, 1994, n. 1-3, pp. 875-887

Secolarizzazione e ritorno del sacro, «Filosofia e teologia», 9, 1995, n. 3, pp. 471-473

Hans Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione, «Filosofia e teologia», 9, 1995, n. 3, pp. 529-542

La comprensione filosofica della mitologia in Rosmini e in Schelling, in S. Biolo (a cura di), *Filosofi cattolici a confronto con il pensiero moderno. Rosmini -Newman- Blondel*, Torino 1996, pp. 131-144

Mistica religione pensiero, «Filosofia e teologia», 11, 1997, n. 2, pp. 231-233

Mistica e fenomenologia della religione, «Filosofia e teologia», 11, 1997, n. 2, pp. 247-263

Il problema del tempo e il divino in Heidegger, «Annuario filosofico», 14, 1998, pp. 309-322

Heideggers Überwindung/ Vervindung der Ontotheologie und die religiöse Erfahrung, in *Schriften der Bernhard-Welte-Gesellschaft*, Heft 1, 1998, pp. 30-36

Monoteismo e fenomenologia della religione, in S. Biolo (a cura di), *Le ragioni di Abramo. Razionalità e fede nel monoteismo*, Torino 1999, pp. 143-156

Secolarizzazione e idea del tramonto, «Hermeneutica», 1999, pp. 99-122

Politeismo e storicità dell'ultimo Dio in Heidegger, «Per la Filosofia», 17, 2000, pp. 76-85.

Richard Schaeffler fra metodo fenomenologico e metodo trascendentale, «Hermeneutica», 2000, pp. 41-75

Mircea Eliade e il problema della fenomenologia della religione, in R. Cipriani-G. Mura (a cura di), *Il fenomeno religioso oggi*, Roma 2002, pp. 101-113.

La teologia negativa fra mistica e storia, «Archivio di Filosofia», 70, 2002, pp. 407-422.

Estetica teologica e questione dell'essere: Balthasar e Heidegger, «Hermeneutica», 2003, pp. 123-142

Il sacrificio essenziale, in A. Ardovino (a cura di), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica*, Milano 2003, pp. 73-86

Die Frage nach dem Nihilismus bei Heidegger und Welte, in M. Enders - H. Zaborowski (a cura di), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen*, Freiburg-München 2004, pp. 471-484

Teismo e antropologia in Max Scheler, in L. Tundo (a cura di), *La responsabilità del pensare. Scritti in onore di Mario Signore*, Napoli 2004, pp. 233-251

Teologia filosofica e ontoteologia, «Humanitas», 59, 2004, n. 3, pp. 498-506

Wolfhart Pannenberg e la metafisica, «Hermeneutica», 2005, pp. 231-245

Apriorisch-konstruktiver und phänomenologischer Ansatz in der Religionsphilosophie, in K. Kienzler-J. Raiter-L. Wenzler (a cura di), *Das Heilige im Denken. Zu Ehren von Bernhard Casper*, Münster 2005, pp. 99-113

Demitizzazione e riscoperta del mito, in G. Mura (a cura di), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Roma 2006, pp. 305-321

La problematica dell'ontoteologia e la filosofia teologica, in *Teologia naturale e teologia filosofica* (Atti del IV Convegno dell'Associazione di Filosofia della religione, Chieti 2005), Roma 2006, pp. 113-132

La filosofia ermeneutica di Gadamer e la religione, in E. Gaziaux (a cura di), *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven 2007, pp. 345-360

Heidegger e le lezioni friburghesi del 1920-1921: l'Auseinandersetzung con Ernst Troeltsch, «Archivio di Filosofia», 75, 2007, pp. 183-195

La postmodernità e il ritorno della religione, «Humanitas», 62, 2007, n. 2, pp. 314-323

Heidegger e la philosophia crucis, «Archivio di Filosofia», 76, 2008, n. 1-2, pp. 359-367

Filosofia della religione come problema storico, «Archivio di Filosofia», 76, 2008, n. 3, pp. 145-153

Principali interpretazioni della Vorlesung heideggeriana del 1920-21: Einleitung in die Phänomenologie der Religion, in A. Molinaro (a cura di), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Roma 2008, pp. 87-120

La morte di Dio e la soggettività come corpo, in G. Mura-R. Cipriani (a cura di), *Corpo e religione*, Roma 2009, pp. 236-248

Religione ed esistenza: considerazioni su Heidegger e Jaspers, in R. Mancini-M. Migliori (a cura di), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Milano 2009, pp. 335-346

La religione fra moderno e postmoderno, in M. Signore (a cura di), *Allargare gli orizzonti della razionalità. Prospettive per la filosofia*, Lecce 2010, pp. 299-307

L'Occidente fra secolarizzazione e desecolarizzazione, in D. Bosco, R. Garaventa, L. Gentile, C. Tuozzolo (a cura di), *Logica, ontologia ed etica. Studi in onore di Raffaele Ciarfalone*, Milano 2010, pp. 270-278

Postmodernità e postsecolarismo in E.W. Böckenförde e R. Spaemann, «Humanitas», 65, 2010, n.2, pp. 228-251

Karl Barth e l'impossibile, «Archivio di Filosofia», 78, 2010, n.1, pp. 341-352

Joachim Ritter e la Menschwerdung nell'hegelismo teologico, «Archivio di Filosofia», 80, 2012, n.3, pp. 647-659

Scritti sull'autore

Babolin A., P. De Vitiis *Il problema religioso in Heidegger*, «Vita e pensiero», 1975, n.2, pp. 172-173

Cesarone V., *Sulle Prospettive heideggeriane di Pietro De Vitiis*, «Idee», 23, 2008, n.67, pp. 173-181

Cesarone V., Ciglia F.P., Tolone O. (a cura di), *Filosofia e religione: nemiche mortali? Studi in onore di Pietro De Vitiis*, Pisa 2012

D'Acunto G., Recensione a Pietro De Vitiis, *La teologia politica come problema ermeneutico*,
«Dialegesthai»,
<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/giuseppe-d-acunto-01>

Pagine o siti web dedicati

<https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/author:pietro-de%C2%A0vitiis/>

OMAR BRINO

CECILIA DENTICE DI ACCADIA

Napoli 1893 – Napoli 1981

Sommario

Cecilia Dentice di Accadia insegnò dal 1924 storia della filosofia a Cagliari (prima donna titolare di una cattedra in tale disciplina) e dal 1954 pedagogia a Napoli. Dopo il matrimonio con R.B. Motzo, firmò i propri contributi Motzo Dentice di Accadia. Vicina a G. Gentile, si interessò intensamente ai problemi filosofico-religiosi. Pur risentendo senz'altro della storiografia filosofica di impronta attualistica, con la netta centralità riservata alle integrazioni dialettiche hegeliane, Dentice trattò con un tatto non meramente epigonale le suggestioni hegeliano-gentiliane, affrontando temi quali il rapporto tra la filosofia rinascimentale italiana e il deismo inglese, la filosofia della religione di Kant, la filosofia di Schleiermacher (a cui dedicò la prima monografia uscita in Italia).

Parole chiave: Cecilia Dentice di Accadia, filosofia della religione, deismo, Schleiermacher, neo-hegelismo

Abstract

Cecilia Dentice di Accadia taught the history of philosophy in Cagliari from 1924 (the first woman to hold a chair in this discipline) and pedagogy in Naples from 1954. After marrying R.B. Motzo, she signed her contributions as Motzo Dentice di Accadia. Close to G. Gentile, she was intensely interested in philosophical and religious issues. While undoubtedly influenced by Gentile's actualistic philosophical historiography, with a clear focus on Hegelian dialectical integrations, Dentice approached Hegelian-Gentilian suggestions with a sensitivity that was not merely epigonal, addressing themes such as the relationship between Italian Renaissance philosophy and English deism, Kant's philosophy of religion, and the

philosophy of Schleiermacher (to whom she dedicated the first monograph published in Italy).

Keywords: Cecilia Dentice di Accadia, philosophy of religion, deism, Schleiermacher, Neo-Hegelianism

Vita e opere

Proveniente da una famiglia risalente ad antichi feudatari del Regno di Napoli, Dentice mostrò fin dalla prima giovinezza notevoli doti intellettuali che la fecero emergere pur in un mondo scolastico e accademico coevo, pieno di riserve e pregiudizi verso le donne. Nel 1918 pubblicò la prima monografia italiana su F. Schleiermacher, che ottenne una lusinghiera recensione sulla «Critica» da parte di G. Gentile. Proprio Gentile fu figura decisiva nella prima maturità della studiosa, che partecipò anche ai dibattiti sulla Riforma del '23, a fianco del filosofo dell'attualismo. Anche politicamente, Dentice fu vicina alle impostazioni di Gentile e si iscrisse al PNF nel 1926. Nel 1920, vinse il primo concorso aperto alle donne per l'insegnamento liceale e qualche anno dopo, nel 1924, grazie a un nutrito numero di pubblicazioni, tra cui una monografia su T. Campanella e una sulla filosofia della religione di I. Kant, edita da Laterza, ottenne, prima donna in Italia, una cattedra universitaria di Storia della filosofia, a Cagliari. Nel capoluogo sardo conobbe lo storico antico R.B. Motzo (1883-1970), ex-sacerdote di tendenze modernistiche e importante studioso di temi giudaico-ellenistici. Dentice e Motzo si sposarono ed ebbero cinque figli (secondo l'uso del tempo, dopo il matrimonio, la moglie prepose al proprio il cognome del marito). In quegli anni Dentice scrisse anche vari articoli su un tema allora ancora poco studiato, almeno in Italia, quale il deismo inglese (raccolti molti anni dopo), nonché varie voci per l'*Enciclopedia italiana*, tra cui «ateismo», «Campanella», «deismo», «Shaftesbury», «Schleiermacher». L'interesse per i temi pedagogici, presente già all'inizio, come fu tipico di molti appartenenti alla cerchia gentiliana, aumentò con il tempo ed ella nel 1954 si spostò da Cagliari alla cattedra appunto di pedagogia a Napoli (anche in questa materia, fu, in Italia, la prima donna docente ordinaria). Le sue ultime pubblicazioni furono così incentrate soprattutto su questioni pedagogiche, ma con un approccio mai del tutto disinteressato verso i temi filosofico-teoretici e storico-filosofici di fondo.

Il pensiero sulla religione

Un libro di Dentice del 1926 è intitolato alla «crisi religiosa degli ultimi decenni»: nel contesto contemporaneo viene vista, infatti, una «innegabile» e «persistente» «inquietudine religiosa», manifestatasi anche nel modernismo di inizio secolo. Verso tale inquietudine non servono, ad avviso di Dentice, riempimenti di tipo sentimentalistico o di tipo estetizzante (tra gli estetismi ella pone anche la filosofia di F. Nietzsche, del quale però apprezza qualche intenso aforisma, come quello che parla di «noi filosofi» che «partoriamo con dolore i nostri pensieri» ai quali «cediamo maternamente tutto il nostro sangue», cfr. Masullo, 1982, p. 7). Per rispondere efficacemente a questo tipo di situazione, occorre, invece, per Dentice, ripercorrere, comprendere e superare razionalmente la storia di lungo periodo dell'attuale crisi religiosa, laddove ella è poi d'accordo con la tesi di B. Spaventa, rilanciata da Gentile, per cui decisivo snodo storico-teoretico di pensiero, non secondariamente anche per le questioni religiose, fu il Rinascimento italiano, crogiolo di idee che erano poi fermentate e maturate in tutta Europa. In vari studi degli anni Venti e Trenta ella si mosse in terreni meno esplorati di altri in questa direzione, in particolare segnalando le possibili continuità e sviluppi tra le posizioni religiose di filosofi come Campanella, da una parte, e gli autori del deismo inglese dei Sei-Settecento, dall'altra. Dentice interpreta poi Kant da un lato come il più conseguente e profondo dei deisti, con il suo razionalismo morale-religioso, ma, dall'altro lato, proprio per questo, anche come l'autore in cui meglio emergono i limiti del deismo stesso, limiti che l'autrice vede in un intellettualismo troppo autoconcentrato solo sull'agire umano, tendendo a restringere eccessivamente quel respiro cosmico e ontologico che è parte non trascurabile delle tradizioni religiose. Da questo punto di vista, rispetto al moralismo religioso deistico, una ventata di innovazione hanno portato autori come Schleiermacher, di cui Dentice sottolinea la lucida analisi di quanto anche la tradizione mistica delle religioni possa essere rivitalizzata in un modo consapevole rispetto ai mutamenti della scienza e della filosofia. In Schleiermacher, infatti, si trova, ella scrive, «un ricco misticismo, non ingenuo e primitivo, anzi passato attraverso secoli di religioni e di filosofie, e in cui si sente per ciò qualcosa di Platone, e l'*amor Dei* di Spinoza, e la passione romantica, e la dialettica della identità; ma tutte queste cose, fuse e concentrate nell'atto religioso» (Dentice 1920, p. 169). Tuttavia, ad avviso di Dentice, anche la posizione di Schleiermacher ha i propri limiti, limiti, in questo caso, proprio di «troppo di misticismo. Forse le manca la possibilità di farsi processo. Forse questo sentimento, questo atto attimo, non è abbastanza dialettico. Anch'esso, per sforzi che faccia lo Schleiermacher per

dichiararlo non solo sentimento, ma radice e sintesi di ogni altra funzione spirituale, è tuttavia sempre un immediato. Che tutte le attività dello spirito da lui emanino e in lui si risolvano, lo Schleiermacher asserisce; ma non si vede ben chiaro. Il cammino di risoluzione e il conato di espressione non sono un travaglio spirituale, una *via crucis*; sono troppo facili, troppo immediati. E lo spirito, che non ha sentito il travaglio della generazione, non li sente abbastanza creature vive. Questo travaglio e questo dramma costituiscono l'anima della filosofia religiosa di Hegel. In cui la religione è, per l'appunto, il travaglio dello spirito che continuamente sente il bisogno di superare la finità ch'è in lui, in quanto spirito finito, per ricomporre il dissidio nell'unità originaria, e farsi infinito. Questo sforzo della coscienza, di realizzare in sé la vita divina, è il combattimento incessante dell'io vero, universale, contro l'io empirico, soggetto particolare; è lo sforzo di eliminare dalla propria umanità quel che v'è di men degno, per renderla tale che lo spirito possa discendere in lei. Questo travaglio è tutto l'umano lavoro; ed è nel medesimo tempo il lavoro stesso di Dio. Perché Dio non è più, in questa religione, un Dio astratto, di là dalla volta del cielo stellato, né, tanto meno, è il lontano simbolo morale o l'ipotesi soggettiva di Kant, ma è un Dio vivente e agente nel mondo, è l'infinito che si fa finito, è l'attività che realizza e celebra se stessa nello spirito umano; è anzi lo spirito umano medesimo in ogni palpito della sua vita, che è un momento dell'eterno infinito processo dello spirito assoluto» (*ivi*, pp. 169-170). Pur risentendo così senz'altro della storiografia filosofica di impronta attualistica, con la netta centralità riservata alle integrazioni dialettiche hegeliane, la stessa attenzione che l'autrice comunque presta a posizioni come quelle del deismo inglese, della filosofia kantiana, di Schleiermacher, oltre a specifiche interessanti accentuazioni dell'impostazione hegeliana (vedi qui, ad es., quell'accento ripetuto al «travaglio della generazione») mostrano che ella sapeva, d'altro canto, trattare con un tatto non meramente epigonale le suggestioni hegeliano-gentiliane (per esempio, uno specialista del settore giudicava i saggi sul deismo ancora storiograficamente vitali, quando vennero raccolti circa quarant'anni dopo: cfr. Carabelli 1973).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Schleiermacher, Palermo 1918

a cura di, F. Schleiermacher, *Monologhi*, Lanciano 1919

Il razionalismo religioso di Kant, Bari 1920

Tommaso Campanella, Firenze 1921

Il pensiero pedagogico di Schleiermacher, Firenze 1922

La crisi religiosa degli ultimi decenni, Roma 1926

La concezione etica e politica di Hegel, in «Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere della R. Università di Cagliari», Anni accademici 1933-34, 1934-35, pp. 85-101

Storia della pedagogia e filosofia, Firenze 1942

Cenni di storia della scienza nel periodo greco-romano e medioevale, Milano 1948

L'Attivismo: indirizzi e problemi, Napoli 1960

Il fanciullo e la natura, Napoli 1961

La scuola dell'obbligo e l'evoluzione sociale, Napoli 1963

Legislazione scolastica e autonomie, Bari 1964

On the research and reorganisation of secondary education in Italy, in «Paedagogica Europaea», 2, 1965-66, pp. 261-264

I problemi pedagogici della nuova scuola media, Napoli 1965

L'obbligo scolastico e la nuova scuola media, Napoli 1965

Il concetto dell'educazione e della pedagogia, Napoli 1960; ivi 1966

Il Croce animatore di cultura, Napoli 1966

Il linguaggio nella vita del fanciullo, Napoli 1968

Preilluminismo e deismo in Inghilterra, Napoli 1970

Cecilia Dentice di Accadia

Il pensiero e il metodo di Maria Montessori: profilo storico-critico, Napoli 1971

Sperimentalismo e mistica dell'infanzia nel sistema di Maria Montessori, Napoli 1971

Marzini, apostolo dell'educazione, Napoli 1972

Scuola e democrazia, Napoli 1972

Formule pedagogiche e nuova realtà della scuola, Napoli 1976

Scritti sull'autrice

Carabelli G., *Cecilia Dentice di Accadia, Preilluminismo e deismo in Inghilterra*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 28, 1973, pp. 478-480

Dentice di Accadia Ammone S, Esposito A., *Cecilia Dentice di Accadia: una pedagogista e filosofa del Novecento*, «Civitas educationis», 13, 2023, pp. 173-212

Gentile G., *Cecilia Dentice di Accadia, Schleiermacher*, «La Critica», 17, 1919, pp. 115-119

Masullo A., *Cecilia Motzo Dentice di Accadia*, Napoli 1982

Solinas G., *Omaggio a Cecilia Motzo Dentice di Accadia per il suo ottantesimo genetliaco*, «Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari», 36, 1973, pp. 5-12

Solinas G. *In morte di Cecilia Motzo Dentice di Accadia*, «Filosofia», 18, 1983, pp. 485-486

OMAR BRINO

ALFONSO MARIA DI NOLA
Napoli 1926 – Roma 1997

Sommario

Alfonso Maria Di Nola è stato uno studioso di storia delle religioni e antropologia culturale, con un approccio interdisciplinare che ha integrato indagini storiche, etnografiche e sociologiche. Ha curato una vasta opera enciclopedica sulla storia delle religioni, in vari volumi scritti in gran parte da lui stesso. Ha analizzato la religiosità popolare e le credenze delle classi subalterne, opponendosi a visioni archetipali e ahistoriche della religione. Il suo lavoro rimarca la funzione sociale delle pratiche religiose, mettendo in luce il rapporto tra culture egemoniche e subalterne nell'elaborazione delle credenze e nella costruzione dell'identità religiose.

Parole chiave: Alfonso Maria Di Nola, storia delle religioni, antropologia religiosa, religiosità popolare, Enciclopedia delle religioni

Abstract

Alfonso Maria Di Nola was a scholar of religious history and cultural anthropology, adopting an interdisciplinary approach that integrated historical, ethnographic, and sociological research. He edited a vast encyclopedic work on the history of religions, in several volumes largely written by himself. He analyzed popular religiosity and the beliefs of subordinate classes, opposing archetypal and ahistorical views of religion. His work emphasizes the social function of religious practices, highlighting the relationship between hegemonic and subordinate cultures in the elaboration of beliefs and the construction of religious identities.

Keywords: Alfonso Maria Di Nola, history of religions, religious anthropology, popular religiosity, Encyclopedia of Religions

Vita e opere

In un libro autobiografico pubblicato poco prima della morte, *Attraverso la storia delle religioni* del 1996, Di Nola ricorda di essere nato in «una famiglia napoletana le cui lontane origini ebraiche» erano state «quasi cancellate e nascoste», potendo altresì «annoverare tra i suoi membri un'arcibadessa delle Clarisse e un prete morto eroicamente per salvare altre persone» (Di Nola 1997, p. 11). Egli rammenta poi il proprio padre come un «grande liberale e massone», «uomo dell'Ottocento e anticlericale» (ivi, pp. 9 e 13), nonché gli anni della propria adolescenza a Gragnano, in cui si impegnò nelle lotte sindacali nei locali pastifici. I primi libri, usciti prima dei trent'anni, mostrano già l'iniziale presentarsi di alcune linee di fondo dell'attività successiva di Di Nola. *Cristo in tuta*, indagine uscita per Guanda nel 1954 sui preti operai francesi – un movimento osteggiato e fatto fallire dalla Chiesa cattolica del tempo – mostra così già l'attenzione di Di Nola per i temi religiosi in relazione alle condizioni delle classi lavoratrici subalterne. *La visione magica del mondo. Saggio di filosofia della religiosità*, pubblicato ancora per Guanda nello stesso 1954, seppure non privo di una certa acerbità metodologica (aspramente rimproveratagli da A. Brelich su «Studi e materiali di storia delle religioni»), già manifesta, d'altro canto, una aspirazione a sintetizzare risultati di più ambiti di ricerca sul tema religioso. Un'ampia, fortunata antologia di preghiere delle più diverse esperienze religiose, da quelle dei popoli di tradizione orale, ai politeismi, ai monoteismi, venne poi curata sempre per Guanda, nel 1957. Tali prime manifestazioni di un approccio “enciclopedico” alle diverse civiltà religiose sarebbero state progressivamente affinate da Di Nola fino alla ideazione di una vasta *Enciclopedia delle religioni*, che, da lui proposta a Vallecchi nel 1964, uscì in sei ampi volumi tra il 1970 e il 1976 (cfr. Gozzini 2000); in essa egli scrisse il grosso delle voci di carattere più trasversale – come “religione”, “storia delle religioni”, “rito” ecc. – nonché pressoché tutte le voci sulle religioni non cristiane (quelle del cristianesimo furono invece affidate in gran parte a docenti delle facoltà teologiche). Negli anni Sessanta Di Nola aveva altresì intrapreso ricerche e pubblicazioni specifiche sui Vangeli apocrifi, sulla cabbala ebraica e inoltre – accanto al lavoro per l'*Enciclopedia* – aveva cominciato a dedicarsi intensamente all'antropologia culturale, in un impegno che produsse nel tempo una *Antropologia religiosa* del 1974, recensita anche da P.P. Pasolini, e altri libri di studi sul campo, soprattutto in Abruzzo e nel Meridione d'Italia (tra cui Di Nola 1976 e Di Nola 1983). Sempre in ambito antropologico-religioso, pubblicò ancora lavori sulle credenze del diavolo e di altri connessi “personaggi malefici” (Di Nola 1979, Di Nola 1987), sul lutto e sulla morte (i due volumi Di Nola 1995), sulle superstizioni (Di Nola 1993). Piuttosto

alieno dalle convenzioni accademiche, tenne, comunque, dall'inizio degli anni Settanta in poi, corsi molto seguiti di storia delle religioni, prima all'università di Siena sede di Arezzo, poi alla Federico II di Napoli e infine a Roma III. Partecipò vivacemente ai dibattiti politici e civili e promosse ricerche e discussioni contro l'intolleranza culturale e religiosa. In quest'ottica si vedano l'inchiesta sull'antisemitismo in Italia del 1973, nonché, negli ultimi anni, libri di divulgazione sulle culture dell'Ebraismo e dell'Islam, che riaggiornavano gli studi compiuti per l'*Enciclopedia*.

Il pensiero sulla religione

Introducendo l'antologia sulla preghiera – la cui originalità di approccio, non ristretto a una particolare religione, è testimoniata anche dalle numerose traduzioni che ottenne ben presto – Di Nola scrive che «scorrendo i testi che seguono, rimarremo come sospesi ai limiti di quell'infinito mistero dal quale la creatura si sente circondata», laddove proprio in tale «*sentimento* sembra essere in nuce tutta l'esperienza religiosa» (Di Nola 1957, p. 5, corsivo orig.). Le edizioni dei *Vangeli apocrifi* (1963) e delle *Parole segrete di Gesù* (1964) mostrano un Di Nola in ascolto delle voci eterodosse dell'iniziale tradizione cristiana, frammentate o marginalizzate (ma mai completamente eliminate) dalle linee dominanti. Il lavoro sulla Cabbala si inserisce altresì in un movimento che all'estero, in particolare con G. Scholem, era già incominciato, ma che in Italia era ancora pressoché assente, per riscoprire quest'intenso aspetto dell'ebraismo per lungo tempo rimasto preda degli stereotipi più vieti (cfr. Di Segni 2000). Nelle voci metodologiche e generali dell'*Enciclopedia delle religioni*, Di Nola si confronta con i principali dibattiti coevi e in particolare con quelli interni ai variegati continuatori della lezione storico-comparativa di R. Pettazzoni. Qui il contrasto allora molto intenso tra il cattolico U. Bianchi e i laici A. Brelich e V. Lanternari viene relativizzato da Di Nola, ritenendo egli che «pur nella opzione di prospettive profondamente diverse sui valori, il quadro definitorio proposto dal Bianchi viene ad incontrarsi con quello proposto dalla linea Pettazzoni-Brelich-Lanternari, nella misura in cui viene riconosciuta alla religione una funzione tipicamente integratrice dei piani umani o salvatrice dell'uomo dalla molteplicità e dalla conflittualità» (Di Nola, voce *Religione*, in Di Nola et al., *Enciclopedia delle religioni*, vol. 5, 1973, coll. 222-260, qui coll. 248-249). Se tale funzione presupponga come proprio referente specifico una dimensione ontologicamente autonoma o meno non è però determinabile per Di Nola in termini strettamente storiografici: la storia delle religioni si occupa solo di considerare come tale referente sia stato – o sia – creduto e come tali credenze siano state – o siano – praticate dalle diverse culture umane (cfr. Di Nola, voce *Storia delle*

religioni, ivi, coll. 260-309). La storiografia delle religioni, come qualunque altro tipo di storiografia, dunque, deve rimanere nell'ambito delle proprie regole: in particolare, risulta storiograficamente incongruo presupporre una sorta di iniziale contatto diretto e primordiale con una dimensione religiosa ontologicamente originaria, contatto che si sarebbe andato affievolendo nel tempo, man mano che al contrario si precisavano le regole della storiografia e della scienza. Già nelle voci dell'*Enciclopedia*, Di Nola identifica criticamente una concezione religionistica di questo tipo – una concezione che vede di fatto il referente della religione non solo *al di là* della storiografia, ma *contro* la storiografia – in M. Eliade (a cui era stato invece ancora dedicato il libro del 1964 sulle parole segrete di Gesù). Come verrà riassunto nella propria autobiografia, per Di Nola, Eliade, infatti, finisce per costituire l'esempio più eclatante di un approccio per cui «il rito» sarebbe «l'accesso a» una «condizione archetipa distrutta dalla società moderna. Ogni rito – secondo la sua [di Eliade] concezione – sarebbe un ritorno allo stato arcaico esistito in un'epoca aurorale e destinato alla fine del mondo. Da ciò consegue che la condizione perfetta dell'esistere non si colloca nel qui e ora, nel presente, ma nel mondo archetipale degli inizi e della fine»: «da un punto di vista storico», però, «possiamo solo essere certi che l'umanità abbia iniziato il suo percorso evolutivo da uomini che vissero nelle caverne, ma non sappiamo in cosa possa consistere la realtà archetipale ipotizzata da Eliade» (Di Nola 1996, p. 16; più volte egli insiste non solo sulla discutibilità storiografica delle ipotesi religionistico-metafisiche di tali posizioni, ma anche sul loro retroterra politico, che egli vide riscontrato nella collocazione giovanile di Eliade nell'ambito dell'estrema destra rumena). In esplicito contrasto verso tali impostazioni “archetipali”, le diverse credenze e pratiche religiose sono dunque strettamente connesse da Di Nola ai differenti, determinati “qui e ora” che si sono succeduti nel tempo, laddove egli mette in risalto soprattutto la specificità culturale delle classi subalterne, le quali attraverso riti e credenze affrontavano le difficoltà della loro esperienza di vita, «l'esposizione non dominabile al quotidiano e all'incertezza» (Di Nola 1979, p. 16). Di Nola si inserisce qui esplicitamente in «una linea che parte da E. De Martino» e «ha privilegiato la celebre ipotesi gramsciana sui valori del folklore (e quindi della religiosità) come visione subalterna del mondo» (Di Nola, in Saija 1978, p. 35). In questo contesto, oltre alla pressione ideologica dalle classi “egemoni” sulla “visione del mondo” religiosa delle classi subalterne, egli mette in rilievo soprattutto il movimento inverso. Nell'ambito dei propri studi sui «personaggi malefici» che popolano le credenze e le pratiche religiose contadine e pastorali, per esempio, Di Nola vi vede delle elaborazioni culturali con proprie «coerenze e autonomie», di fronte ai «mali patiti», laddove poi le classi egemoni operano una «rielaborazione»

«culta» di tali pregresse credenze e pratiche e si servono «delle suggestioni che vengono dagli umili per codificarle in una normativa di persecuzione e repressione» (Di Nola 1979, pp. 15-18). Per Di Nola, dunque, l'«esposizione non dominabile al quotidiano e all'incertezza» resta trasversale, sui temi religiosi, sia nelle classi subalterne che in quelle egemoni, per quanto le prime tendano ad operare su di essa in forma direttamente elaborativa, le seconde invece in forma di rielaborazione ideologica.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Cristo in tuta, Parma 1954

La visione magica del mondo: saggio di filosofia della religiosità, Parma 1954

La preghiera dell'uomo: antologia delle preghiere di tutti i tempi e di tutti i popoli (premessa, traduzione e commento), Parma, 1957; nuova ed. Roma 1978; tr. franc. Paris 1958; tr. ingl. NewYork 1961; tr. ted. Düsseldorf 1963

Evangelo arabo dell'infanzia (a cura di), Parma 1963

Evangelo apocrifo della natività (a cura di), Parma 1963

Parole segrete di Gesù (a cura di), Torino 1964

Magia e cabbala nell'ebraismo medioevale: note e contributi per una storia del misticismo, Napoli 1964; nuova ed. *Cabbala e mistica giudaica*, prefazione di E. Toaff; appendice di R. Di Segni, Roma 1984

Canti erotici primitivi (a cura di), Parma 1964; poi Milano 1971

Giovanni di Hildesheim, *La storia dei Re Magi* (a cura di), Firenze 1966; poi Roma 1980

Enciclopedia delle religioni, comitato scientifico A.M. Di Nola et al., voll. 6, Firenze 1970-1976

Antisemitismo in Italia: 1962-1972, Firenze 1973

Dal Nilo all'Eufrate: letture dell'Egitto, dell'Assiria e di Babilonia (a cura di), Novara 1974

Antropologia religiosa: introduzione al problema e campioni di ricerca, Firenze 1974; poi Roma 1984

Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana, Torino 1976, nuova ed., ivi 2001

Varietà degli oggetti della cultura religiosa subalterna del meridione, in F. Saija (a cura di), *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Napoli 1978, pp. 35-59

Religioni: storia delle, in *Enciclopedia Italiana*, IV Appendice, Roma 1981, *sub voce*

Apocalissi apocrife (a cura di), Parma 1978; poi Milano 1993

Enigma, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 5, Torino 1978, pp. 439-462

Inchiesta sul diavolo, Roma-Bari 1979

Vangeli apocrifi: la natività e l'infanzia (a cura di), con un'intervista di M.L. Straniero, Roma 1979; poi Parma 1993 [raccolta dei libri già editi nel 1963]

Gesù segreto: asceti e rivoluzione sessuale nel Cristianesimo nascente, Roma 1980; poi Roma, 1989 [riedizione del libro *Le parole segrete di Gesù* del 1964]

Sacro/Profano, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 12, Torino 1981, pp. 313-366

L'arco di rovo: impotenza e aggressività in due rituali del sud, Torino 1983

Il diavolo: le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni, Roma 1987 e 2006

L'Islam. Storia e segreti di una civiltà, Roma 1989; nuova ed. 2001

La festa e il bambino, Torino 1991

I riti del corpo: la vita, la morte e il sesso nelle culture antiche, Milano 1993

Lo specchio e l'olio: le superstizioni degli italiani, Roma-Bari 1993; ried. 2006

La morte trionfata: antropologia del lutto, Roma 1995

La nera signora: antropologia della morte, Roma 1995

Ebraismo e giudaismo, Roma 1996

Maometto, Roma 1996

Campania Felix, Roma 1997

Attraverso la storia delle religioni, Roma 1997; nuova ed. 2007

Scritti sull'autore

Bellotta I., *Bio-bibliografia di Alfonso M. di Nola*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 73-89

D'Alberto P. (a cura di), *L'Abruzzo e Cocullo nell'opera di Alfonso Di Nola: atti del Convegno: Cocullo, 1-5-1997*, L'Aquila 1998

De Rosa, *Il rispetto della pietà*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 25-29

De Spirito A., *Il mio ricordo di di Nola*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 11-24

De Spirito A. e Bellotta I. (a cura di), *Antropologia e storia delle religioni: saggi in onore di Alfonso Maria di Nola*, Roma 2000

Di Segni R., *Alfonso M. di Nola e l'ebraismo*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 41-52

Dini V., *Appartenenza fra saperi e e ritualità della memoria*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 61-64

Eliade M., *Enciclopedia delle religioni*, «History of Religions», 12, 1972, pp. 290-295, trad. it. in Grottanelli 2000, pp. 37-40

Grottanelli C., *Alfonso M. di Nola e Mircea Eliade*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 35-40

Kemali D, Maldonato M., *Alfonso M. di Nola e la ricerca psichiatrica*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 52-60

Mulas A., *Itinerario di una ricerca sulla morte*, in De Spirito-Bellotta 2000, pp. 65-72

Pasolini P.P., *Quando il grande Iddio si mette a ridere* (Alfonso M. Di Nola, *Antropologia religiosa* – Paul Arnold, *Viaggio fra i mistici del Giappone*), «Il Tempo», 27 settembre 1974

Pisere L., *Antisemitismo e antiziganismo in Italia: sull'antropologia del razzismo di Alfonso Maria di Nola*, a cura di G. Pizza, Perugia 2021

Pompeo F., *Alfonso M. di Nola e la "provocazione" dell'antropologia religiosa*, in Di Nola, nuova ed. 2001, pp. 9-36.

Scirè G., *Alfonso Di Nola, l'Enciclopedia delle religioni*, «Il Ponte», 2007, n. 5/6 (mag.-giu.), pp. 93-98

Siti dedicati

http://www.associazionedinolacocullo.it/centro_associazione.php

OMAR BRINO

UMBERTO ECO
Alessandria 1932 - Milano 2016

Sommario

Umberto Eco si laureò con L. Pareyson sull'estetica di Tommaso d'Aquino. Egli mise poi in discussione le strutture metafisiche e astoriche del pensiero scolastico, senza però abbandonare l'interesse per l'influenza dei codici culturali medioevali in quelli successivi. Eco divenne un esperto di fama mondiale proprio nello studio dei codici culturali più diversi, studio che si rifletté anche in testi letterari di notevole risonanza, quali *Il nome della rosa*. Ha criticato ogni forma di millenarismo e dogmatismo, sia religioso sia ideologico, privilegiando un approccio pluralista e pragmatico. Personalmente, Eco si riconobbe in una "religiosità laica" fondata "sul senso del limite" e di "ciò che ci supera", senza necessariamente configurare, però, "una divinità personale e providente".

Parole chiave: Umberto Eco, religiosità laica, semiotica, limiti, estetica

Abstract

Umberto Eco graduated with L. Pareyson on the aesthetics of Thomas Aquinas. He questioned the metaphysical and ahistorical structures of scholastic thought, while still maintaining an interest in the influence of medieval cultural codes on subsequent ones. Eco became a world-renowned expert precisely in the study of the most diverse cultural codes, a study that was also reflected in significant literary works, such as *The Name of the Rose*. He criticized all forms of millenarianism and dogmatism, whether religious or ideological, advocating a pluralistic and pragmatic approach. Personally, Eco identified with a "secular religiosity" based on "the sense of limits" and "what transcends us," without necessarily configuring, however, "a personal and providential deity."

Keywords: Umberto Eco, Secular religiosity, Semiotics, Limits, Aesthetics

Vita e opere

Svolge i primi studi nella natia Alessandria, dove il padre è impiegato nelle Ferrovie. Si laurea a Torino con L. Pareyson sull'estetica di Tommaso d'Aquino. Dell'estetica pareysoniana Eco sviluppa presto gli aspetti più in contrasto con quella di B. Croce: se quest'ultimo aveva identificato l'arte e la poesia nell'intuizione e espressione lirica, svalutando tutti gli elementi operativi della costruzione comunicativa - ad es. l'uso dei generi letterari - che servivano a suo avviso solo come supporto, come "struttura", per la pura espressione e intuizione estetica, per Eco, invece, radicalizzando Pareyson, la "struttura" formale-poietica, operativa, dell'arte e della poesia assorbe in sé l'aspetto lirico-espressivo, facendo venire meno la distinzione, in Croce dialetticamente fondamentale, tra "letteratura" e "poesia". Non solo diviene così esteticamente determinante la specifica costruzione formale e operativa della comunicazione di ogni artista ai propri destinatari, ma altrettanto importanti sono l'interpretazione attiva di tale comunicazione da parte dei destinatari stessi, nonché i mezzi, i contesti e i codici più o meno generali (come i "generi" o i "sottogeneri" letterari) attraverso cui essa avviene. In una serie di scritti che ebbero subito vasta attenzione, anche fuori di Italia, Eco svolge questo tipo di analisi testuale rispetto a opere molto complesse della cultura primonovecentesca e contemporanea (Joyce, le avanguardie musicali post-weberiane, l'arte informale), ma pure rispetto a opere della letteratura di massa - come i "gialli", la fantascienza, i fumetti - e dei nuovi mezzi di comunicazione quali la TV (cfr. *Opera aperta*, 1962; *Diario minimo*, 1963; *Apocalittici e integrati*, 1964; *La struttura assente*, 1968; *Il Superuomo di massa*, 1976). Rispetto ai critici radicali della società contemporanea, e della sua cultura comunicativa, da lui definiti «apocalittici», Eco considera velleitario uno sdegnoso giudizio globale completamente dall'alto o dall'esterno di codici che sono permeati ormai ovunque; d'altro lato, rispetto a coloro che egli chiama gli «integrati» e che ritengono sia impossibile e inutile «dissentire» sulle modalità comunicative sociali contemporanee di massa, proprio perché si è sempre al loro interno, Eco fa valere invece il principio della pluralità dei codici che si intrecciano e si valutano a vicenda, permettendo un giudizio se non globale, dall'esterno e dall'alto di tutti, quantomeno parziale e critico gli uni degli altri. Molto attivo fin da giovane nell'ambito editoriale e nei nuovi mezzi di comunicazione come la TV, Eco giunge più tardi all'insegnamento accademico stabile, fra l'altro in una disciplina di giovane statuto epistemologico, come la semiotica, di cui scrive un trattato generale (1975) e di cui diviene ordinario a Bologna. L'opera che lo fa diventare un autore di fama mondiale è però il romanzo *Il nome della rosa* (1980), in cui le

modalità comunicative di vari generi e sottogeneri - il romanzo “storico”, il “giallo di investigazione”, il “thriller”, il romanzo “saggistico-filosofico”... - sono parodiate e mescolate in una costruzione stratificata che rifrange i movimentati linguaggi contemporanei nella presunta immobilità della metafisica medioevale. Seguono altri romanzi, in cui diverse questioni teoriche o storiche sono indagate o criticate attraverso trame articolate, scomposizioni, diffrazioni (si vedano, per esempio, il tema dell'intreccio tra memoria e identità personale e di massa in *La misteriosa fiamma della regina Loana*, 2004, o i temi del complotto e dell'antisemitismo in *Il cimitero di Praga*, 2010). Accanto alla produzione più propriamente letterario-romanzesca, Eco prosegue fino all'ultimo la sua intensa attività di intervento culturale e civile, ai più disparati livelli, in Italia e nel mondo. Tra i temi affrontati negli ultimi decenni c'è quello dei *Limiti dell'interpretazione* (1990), per cui, di fronte agli estremismi “decostruzionistici”, Eco sottolinea che l'interazione sempre presente tra produttori e destinatari di testi non significa affatto la loro indistinzione, e analizzare e rimarcare i contesti di comunicazione vuol dire tutt'altro che confonderne, senza distinzioni, le modalità di funzionamento. Ampia attenzione internazionale ha suscitato anche la sua analisi dei codici dei “fascismi” vecchi e nuovi, che condividono specifiche perniciose componenti - ad es. la sindrome del “complotto”, l'antimodernità, la denigrazione del debole, il culto della morte e della guerra (*Ur Fascism*, 1995).

Il pensiero sulla religione

Nello scambio di epistole aperte in tema di religione con l'Arcivescovo ambrosiano C.M. Martini, Eco ricorda di «aver ricevuto una forte impronta cattolica sino (per segnare il momento di una incrinatura) ai ventidue anni» (Eco, in Eco/Martini, *In cosa crede chi non crede*, 1996, p. 69), e non a caso i suoi primi studi vertono sulla scolastica bassomedioevale, per la quale rimarrà fino alla fine un profondo interesse intellettuale («temprato alla scuola del vecchio Aquinate» è una citazione di Joyce che ha usato nel suo saggio sullo scrittore irlandese). Pure abbandonata, in proprio, la fede in «una divinità personale e providente», il mondo scolastico e tardo medievale in genere continua, infatti, ad apparire ad Eco come un interessantissimo palinsesto di codici che hanno inciso profondamente anche in quelli successivi, seppure in modi sempre nuovi e plurali. Gli asseriti rapporti metafisici e astorici di scolastici e neoscolastici lasciano dunque il campo in Eco ad una pluralità storica di codici che si intrecciano e si valutano a vicenda, nelle forme più varie costruite da ognuno li metta in atto negli scambi con gli altri (importante

è in Eco il confronto con la semiotica pragmaticista di Ch. S. Peirce). Tra queste forme vi è anche una «religiosità laica», come la propria, fondata sul «senso del limite», e «di ciò che ci supera», senza necessariamente configurare, appunto, «una divinità personale e previdente» (*Ibid.*, p. 70). Sempre nel dialogo con Martini, Eco non apprezza «una opposizione secca tra chi crede in un Dio trascendente e chi non crede in alcun principio sovraindividuale» e, ricordando Spinoza, scrive che «anche dalla visione di una grande e unica Sostanza cosmica in cui un giorno saremo riassorbiti, può emergere una visione della tolleranza e della benevolenza, proprio perché all'equilibrio e all'armonia dell'unica Sostanza siamo tutti interessati. Lo siamo perché in qualche modo pensiamo che è impossibile che questa Sostanza non venga arricchita o deformata da quello che nei millenni anche noi abbiamo fatto» (*Ibid.*, p. 80). Da un punto di vista civile, Eco avversa quello che definisce il pericoloso «millenarismo disperato», sia esso di tipo religioso o meno, che si verifica «ogni qual volta la fine dei tempi viene vista come inevitabile, e qualsiasi speranza cede il posto a una celebrazione della fine della storia, o all'appello a un ritorno a una Tradizione intemporale e arcaica, che nessun atto di volontà e nessuna riflessione, non dico razionale, ma ragionevole, potrà mai arricchire» (*Ibid.*, p. 12; cfr. anche *A passo di gambero*, 2006; *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, 2011; *Sulle spalle dei giganti*, 2017, e *Intellectual Autobiography*, in Beardsworth S., Auxier R.E. 2017).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il problema estetico in San Tommaso, Torino 1970, ora in Eco 2012

Sviluppo dell'estetica medievale, in *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, I, *Dall'antichità classica al Barocco*, Milano 1959, pp. 115-229

Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee, Milano 1962 (ed. riv. ivi 1976)

Diario Minimo, Milano 1963

Apocalittici e integrati, Milano 1964

Le poetiche di Joyce. Dalla "Summa" al "Finnegans Wake", Milano 1966 (ed. modificata sulla base della seconda parte di Eco, 1962)

La Struttura Assente, Milano, 1968

Il segno, Milano, 1973

Il costume di casa. Evidenze e misteri dell'ideologia italiana, Milano, 1973

Trattato di semiotica generale, Milano, 1975

Il Superuomo di massa. Studi sul romanzo popolare, Milano, 1976

Come si fa una tesi di laurea, Milano, 1977

Dalla periferia dell'impero, Milano, 1977

Lector in fabula, Milano, 1979

Il nome della rosa, Milano, 1980

Sette anni di desiderio, Milano, 1983

Semiotica e filosofia del linguaggio, Milano, 1984

Sugli specchi e altri saggi, Milano, 1985

Il pendolo di Foucault, Milano, 1988

I limiti dell'interpretazione, Milano, 1990

Il secondo diario minimo, Milano, 1992

La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea, Roma-Bari, 1993

Six Walks in the Fictional Woods, Cambridge MA, 1994

L'isola del giorno prima, Milano, 1994

Ur Fascism, in «The New York Review of Books», June 22, 1995

In cosa crede chi non crede? (con Carlo Maria Martini e altri intervenuti), Roma, 1996 (ried. Milano 2014)

Cinque scritti morali, Milano, 1997 (contiene anche la versione italiana di Eco 1995)

Kant e l'ornitorinco, Milano, 1997

Serendipities: Language and Lunacy, New York, 1988

La bustina di Minerva, Milano, 1999

Baudolino, Bompiani, Milano, 2000

Sulla letteratura, Milano, 2002

Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione, Milano, 2003

La misteriosa fiamma della regina Loana. Romanzo illustrato, Milano, 2004

Nel segno della parola, con D. Del Giudice e G. Ravasi, a cura e con un saggio di I. Dionigi, Milano, 2005

A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico, Milano, 2006

Dall'albero al labirinto: studi storici sul segno e l'interpretazione, Milano, 2007

La vertigine della lista, Rizzoli, Milano, 2009

Il cimitero di Praga, Bompiani, Milano, 2010

Costruire il nemico e altri scritti occasionali, Milano, 2011

Scritti sul pensiero medievale, Milano, 2012

Storia delle terre e dei luoghi leggendari, Milano, 2013

Numero zero, Milano, 2015

Pape Satàn Aleppe: Cronache di una società liquida, Milano, 2016

Sulle spalle dei giganti, Milano, 2017

Intellectual Autobiography, in Beardsworth S., Auxier R.E. 2017

Sulla televisione. Scritti 1956-2015, A cura di G. Marrone, Milano, 2018

Sull'arte. Scritti dal 1955 al 2016, a cura di V. Trione, Milano, 2022

Scritti sull'autore

La bibliografia mondiale sull'autore è molto vasta, si indicano qui solo alcuni volumi recenti in cui si possono trovare anche riferimenti aggiornati

Beardsworth S., Auxier R.E. (eds.), *The Philosophy of Umberto Eco*, Library of Living Philosophers Book 35, Chicago and LaSalle IL, 2017

Beardsworth S., Auxier R.E. (a cura di), *La filosofia di Umberto Eco con la sua «Autobiografia intellettuale»*, Milano, 2021 (tr. di Beardsworth, Auxier 2017)

Crapis C., Crapis G., *Umberto Eco e la politica culturale della Sinistra*, Milano, 2022

Dal Sasso D., Ferraris M., Volli E., *Rethinking Philosophy, Semiotics, and the Arts with Umberto Eco*, numero monografico della «Rivista di estetica», 76, 2021

Hoha B., *Umberto Eco's Semiotics: Theory, Methodology and Poetics*, Cambridge, 2022

Schilling E. (Hg.), *Umberto Eco-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, 2021

Traini Stefano, *Le avventure intellettuali di Umberto Eco*, Milano, 2021

Interviste on line su questioni religiose:

<http://archivio.fondazionecarlo mariamartini.it/fcmm-web/video/detail/IT-FCMM-AV0001-000020/umberto-eco.html?currentNumber=0&startPage=0>

<https://www.youtube.com/watch?v=pP0vVmM9zrg>

OMAR BRINO

ANDREA EMO CAPODILISTA
Battaglia Terme (Pd) 1901 – Roma 1983

Sommario

Già durante gli anni degli studi universitari, condotti a Roma con G. Gentile, e poi per tutta la vita, Andrea Emo tenne dei quaderni privati dove annotò le proprie riflessioni filosofiche. La pubblicazione postuma di tali quaderni ha richiamato un notevole interesse. Partendo dalla filosofia-teologia dialettica di Hegel per come era stata riformulata da Gentile, Emo sviluppa incessantemente la questione del negativo: «Poiché l'attualità non è che negarsi» essa «non può affermarsi, non può essere che trascendenza. La trascendenza del negarsi», egli scrive. All'interno di questa impostazione filosofico-teologica incentrata sul negativo, Emo sviluppa la propria interpretazione del Cristo evangelico: «l'annuncio: Dio è morto, non soltanto è contenuto nei Vangeli, non soltanto è l'essenza dei Vangeli, ma è l'Evangelo stesso: è la buona notizia. La morte di Dio, cioè il negarsi dell'assoluto, che si individua negandosi».

Parole chiave: Andrea Emo, filosofia della religione, dialettica del negativo, attualità e trascendenza, morte di Dio

Abstract

Already during the years of his university studies, conducted in Rome with G. Gentile, and then throughout his life, Andrea Emo kept private notebooks where he noted his philosophical reflections. The posthumous publication of these notebooks has attracted considerable interest. Starting from the dialectical philosophy-theology of Hegel as reformulated by Gentile, Emo incessantly develops the question of the negative: "Since actuality is nothing but negation," it "cannot affirm itself, it can only be transcendence. The transcendence of negation," he writes. Within the framework of this philosophical-theological setting centered on the negative, Emo develops his own interpretation of the evangelical Christ:

“The announcement: God is dead, is not only contained in the Gospels, it is not only the essence of the Gospels, but it is the Gospel itself: it is the good news. The death of God, that is, the negation of the absolute, which identifies itself by negating itself.”

Keywords: Andrea Emo, philosophy of religion, dialectic of the negative, actuality and transcendence, death of God

Vita e opere

Discendente da una famiglia del patriziato della passata Repubblica di Venezia, Emo studiò filosofia all'Università di Roma dove ebbe come docente G. Gentile, il quale esercitò una decisiva influenza sul suo pensiero. Già durante gli anni degli studi universitari e poi per tutta la vita tenne dei quaderni privati dove annotò le proprie riflessioni filosofiche, senza però pubblicare alcunché di essi in prima persona. Non cercò nemmeno riscontri in ambito filosofico accademico, avendo solo alcuni contatti, nel secondo dopoguerra, con docenti come E. Castelli e U. Spirito (che lo incoraggiò nelle sue meditazioni). In uno stile di vita molto riservato ed appartato non solo rispetto all'accademia ma anche ad altre attività pubbliche, Emo mantenne altresì rapporti personali ed epistolari con figure intellettuali di esplicita impostazione elitista come A. Savinio e C. Campo (ma anche con uno scrittore amante degli aforismi paradossali come E. Flaiano). Emo rimase perlopiù discosto pure verso la vita politica attiva, ad eccezione della partecipazione alle fasi iniziali del fascismo in Veneto e, nel secondo dopoguerra, a una candidatura alle elezioni del 1953 nelle file del MSI (non venendo eletto). Dopo la sua morte, nel 1983, i numerosi quaderni filosofici inediti trovarono l'interesse di studiosi dell'Università di Venezia, quali M. Cacciari, M. Donà, R. Gasparotti, che ne promossero la progressiva pubblicazione postuma, ottenendo attenzione per essi anche in altri atenei italiani, in docenti come G. Giorello, C. Sini, A. Tagliapietra. F. Tomatis, L. Sanò e V. Vitiello. Il primo libro di estratti pubblicato dai quaderni inediti ebbe un titolo significativo: *Il Dio negativo*. Come Cacciari notò nella *Prefazione* a tale libro, infatti, vi è «stretto rapporto tra l'Emo 'filosofo' e l'Emo 'teologo'», laddove poi questa filosofia su Dio ritorna costantemente sul tema del “negativo”. Emo parte, in particolare, dalla filosofia-teologia dialettica di Hegel per come era stata riformulata da Gentile e da questa formulazione gentiliana sviluppa poi incessantemente la questione del negativo. Attorno a tale centrale tema filosofico-teologico della negatività, Emo articola riflessioni che portano comunque a più aree filosofiche, come quella estetica, alla quale è stata riservata una specifica attenzione critica.

Il pensiero sulla religione

Riflettendo sull'onto-teologia di Hegel riletta da Gentile, Emo scrive che «siamo installati nell'attualità, siamo soltanto attualità; ma l'attualità continuamente ci abbandona, si fugge e ci sfugge: e noi stessi fuggiamo. Il desiderare l'istante futuro è perciò stesso una fuga. L'attualità, appunto perché tale, si muta continuamente in divenire, e noi siamo continuamente infedeli al nostro principio, siamo infedeli al tutto» (Emo 1989, p. 26). «Poiché l'attualità non è che negarsi» essa «non può affermarsi, non può essere che trascendenza. La trascendenza del negarsi», scrive ancora Emo, e aggiunge: «la trascendenza dell'attualità (due termini che sembrano escludersi) contiene il nulla, perché è il suo pensarsi, il suo essere attualità come nulla» (Emo 1973, in Emo 1998, p. 125; cfr. su questi passi Vitiello 2003). Questa attualità che costantemente si trascende nel suo negarsi e come tale «contiene il nulla», viene intrecciata da Emo alla propria interpretazione del Cristo evangelico: «l'annuncio: Dio è morto, non soltanto è contenuto nei Vangeli, non soltanto è l'essenza dei Vangeli, ma è l'Evangelo stesso: è la buona notizia. La morte di Dio, cioè il negarsi dell'assoluto, che si individua negandosi» (1967, in Emo 1992, p. 5). Emo vede poi un rapporto specifico tra Cristo come Dio che si nega e la chiesa e la religione che si costituiscono rispetto a quella negazione, potendosi però affermare solo dall'esterno di essa, ossia, in un certo senso, contro di essa, proprio perché affermano una negazione, che, costitutivamente, non si può affermare. In questa direzione, il rapporto tra Cristo, da un lato, e chiesa e religione cristiane, dall'altro, diviene per Emo l'espressione più esemplare di quanto accade in generale nelle religioni, in cui ogni tempio rappresenta la delimitazione del nulla che costantemente si trascende (egli richiama a questo proposito anche il tempio greco come perimetro attorno al vuoto): «L'interno della cattedrale è il vuoto; l'anima della cattedrale è il vuoto, che deve essere affermato e insieme difeso con la durezza della pietra. Soltanto nel vuoto, che è sempre interiore (forse anche l'infinito esterno è un vuoto interiore) nasce la plenitudine. L'evoluzione del sentimento religioso o artistico si può conoscere o definire secondo la natura o la forma del suo vuoto. Le Chiese sono il tempio e la forma del vuoto. Vi è un presagio della sacralità del vuoto nel tempio greco? L'interiorità dell'anima e l'interiorità della cattedrale: questa è la luminosa attualità nella sua infinita varietà fiorita dall'interno (e intimo vuoto) che lo crea. Il vuoto è stato prima della sua forma. Tutte le religioni sono il tempio del nulla. Perciò la divinità che è il sacro nulla, appunto perché è l'attualità, ha sempre bisogno di un tempio, di una Chiesa» (1966, in Emo 1992, pp. 43-44).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il dio negativo. Scritti teoretici 1925-1981, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, con prefazione di M. Cacciari, Venezia, 1989.

Le voci delle Muse. Scritti sulla religione e sull'arte. 1918-1981, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Prefazione di M. Cacciari, Venezia, 1992.

Supremazia e maledizione. Diario filosofico 1973, a cura di M. Donà e R. Gasparotti, Milano, 1998.

Lettere a Cristina Campo. 1972-1976, a cura di G. Fozzer, Bologna, 2001.

Il monoteismo democratico. Religione, politica e filosofia nei Quaderni del 1953, a cura di L. Sanò, Milano, 2003.

Quaderni di metafisica. 1927-1981, a cura di Massimo Donà e Romano Gasparotti, pref. di M. Cacciari, contributi di E. Ghezzi, G. Giorello, L. Sanò, C. Sini, V. Vitiello, F. Tomatis e A. Tagliapietra, Milano, 2006.

Aforismi per vivere. Tutte le parole non dette si ricordano di noi, a cura di R. Toffolo, Milano, 2007

La voce incomparabile del silenzio (dai taccuini), a cura di M. Donà e R. Toffolo, con postfazioni di M. Cacciari, G. Giorello, M. Donà e R. Toffolo, Roma, 2013.

Verso la notte e le sue ignote costellazioni. Scritti sulla politica e la storia, a cura di M. Donà, R. Toffolo, Roma, 2014.

In principio era l'immagine, a cura di M. Donà, R. Gasparotti, R. Toffolo, Milano, 2019.

Scritti sull'autore

Cacciari M., *Prefazione*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. V-XI

Cacciari M., *Prefazione*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1561-1566

Donà M.-R. Gasparotti, *Saggi critici*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1337-1558

Donà M. (a cura di), *Per Andrea Emo*, «Estetica», 2/2019, pp. 591-680

Ghezzi E., *Che cosa non significa pensare. In margine a Supremazia e maledizione di Andrea Emo*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1567-1572

Giorello G., *Gli insensibili cieli. Cosmologia, tecnica e immaginario storico in alcune pagine (1973) di Andrea Emo*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1573-1576

Sanò L., *Un daimon solitario. Il pensiero di Andrea Emo*, prefazione di U. Curi, Napoli, 2000

Sanò L., *Omnis determinatio est negatio. Filosofia e verità nei Quaderni di Emo*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1577-1594

Sini C., *La poesia delle origini in Andrea Emo*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1595-1598

Sessa G., *Meraviglia del nulla. Vita e filosofia di Andrea Emo*, prefazione di R. Gasparotti, Milano, 2014

Tagliapietra A., *Rovine e Chimere. Emo e la metafora*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1599-1618

Tomatis F., *L'autonegazione dell'assoluto*, in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1619-1632

Vitiello V., *Emo, o della negazione*, in «Panoptikon», 3, 2003, pp. 63-74 [anche in *Quaderni di metafisica. 1927-1981*, pp. 1633-1644]

OMAR BRINO

FEDERIGO ENRIQUES
Livorno 1871 – Roma 1946

Sommario

Eminente e innovativo matematico, Federico Enriques si interessò intensamente ai problemi della filosofia e della storia della scienza, sviluppando concezioni originali e intessendo rapporti profondi tra più ambiti disciplinari. La sua epistemologia integra la matematica, la fisica e la storia della filosofia e della scienza, considerando tale storia un elemento essenziale per comprendere la costruzione dinamica del pensiero scientifico. Anche i molteplici rapporti tra pensiero mistico e pensiero scientifico all'interno della storia della filosofia non sono svalutati da Enriques, che sottolinea come entrambi derivino da una unitaria ricerca di verità: “i più alti ideali della fede e gli invarianti – oggetti e rapporti – della contemplazione scientifica”, egli afferma, “sono i due aspetti di una medesima realtà, suprema aspirazione dell'animo umano, e si ricongiungono nella loro origine”.

Parole chiave: Federigo Enriques, filosofia della scienza, storia della scienza e della filosofia, scienza e religione, unità spirituale umana

Abstract

An eminent and innovative mathematician, Federico Enriques was intensely interested in the problems of philosophy and the history of science, developing original conceptions and weaving deep connections between multiple disciplinary fields. His epistemology integrates mathematics, physics, and the history of philosophy and science, considering this history an essential element for understanding the dynamic construction of scientific thought. Even the multiple relationships between mystical thought and scientific thought within the history of philosophy are not undervalued by Enriques, who emphasizes that both stem from a unified search for truth: “the highest ideals of faith

and the invariants – objects and relationships – of scientific contemplation,” he states, “are the two aspects of the same reality, the supreme aspiration of the human soul, and they reconnect in their origin.”

Keywords: Federigo Enriques, philosophy of science, history of science and philosophy, science and religion, human spiritual unity

Vita e opere

Nacque in una famiglia ebraica laicizzante. Dimostrò fin da giovanissimo vasti ed intensi interessi scientifici e filosofici. Studiò nella classe di scienze della Scuola Normale Superiore di Pisa e ottenne già nel 1896 la cattedra di geometria proiettiva all'università di Bologna, dove rimase fino al 1923. Giunse ad importanti innovazioni nella geometria, grazie ad una straordinaria capacità intuitiva (il collega e fraterno amico G. Castelnuovo scrisse che Enriques solo in un secondo tempo, talvolta anche con la collaborazione dello stesso Castelnuovo, formalizzava le sue intuizioni). Questo approccio non formalistico, quasi “sperimentale”, come lo chiama Castelnuovo, alla geometria e alla matematica portava Enriques a concepire l'impresa scientifica non in termini di separazioni totali, tra matematica e fisica, o tra razionalità ed esperienza. Del kantismo avversò così sempre la separazione netta tra un a priori razionale presente una volta per tutte e un a posteriori empirico, magmatico e amorfo. Meno lontano Enriques fu invece da un kantismo inteso come costruzione continua dell'esperienza e non come passivo rispecchiamento di essa. Interpreti di Enriques, come O. Pompeo Faracovi, hanno così notato delle vicinanza teoriche tra la sua epistemologia e quella di un costruttivista neokantiano quale Cassirer. E come quest'ultimo, non a caso, lo studioso livornese fu molto interessato alla storia della scienza, vista non come un ozioso orpello per la ricerca attuale, ma come un fondamentale supporto critico alla scienza contemporanea, per farne comprendere l'aspetto di costruzione sempre aperta. «Una visione dinamica della scienza», egli scrive, «porta naturalmente sul terreno della storia. La rigida distinzione che si fa di consueto fra scienza e storia della scienza, è fondata sul concetto di questa come pura erudizione letteraria (...). Ma assai diverso significato ha la comprensione storica del sapere che mira a scoprire nel possesso l'acquisto, e si vale di quello per chiarire il cammino dell'idea, e concepisce questo come prolungantesi oltre ogni termine provvisoriamente raggiunto. Una tale storia diviene parte integrante della scienza, ed ha posto nell'esposizione delle dottrine (...). Il richiamo al passato non si disgiunge qui dall'interesse del presente, che vi attinge solo la visione di una più larga realtà, e la vivifica ricreando la scoperta»

(Enriques 1915, vol. 1, pp. XI-XII). Per gli stessi motivi, Enriques ritiene importante mantenere strettamente in correlazione la scienza e la sua storia con la filosofia e la sua storia, dato il carattere costruttivo e interattivo delle diverse conoscenze umane nel corso del tempo. Nell'ambiente post-positivistico della Bologna dell'inizio del Novecento, Enriques cercava e trovava dunque interlocuzioni a tutto campo, e il suo impegno filosofico lo portò ad essere tra i fondatori della Società Filosofica Italiana, che presiedette dal 1907 al 1913, e a pubblicare densi studi di filosofia della scienza, come *Problemi della scienza* del 1906, *Scienza e razionalismo* del '12, *Per la storia della logica* del '22. Fondò inoltre la rivista «Scientia» nel 1907. Soprattutto per le iniziative organizzative nel settore filosofico, in particolare il prestigioso IV Congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Bologna nel 1911, ricevette uno sdegnoso attacco da parte di B. Croce, che mal tollerava inserzioni matematico-naturalistiche in quella che egli giudicava essere la “logica” filosofica. Spostatosi all'università di Roma nel '23, Enriques partecipò con voci importanti all'*Enciclopedia italiana*, di cui diresse la sezione di matematica; non mancavano comunque differenze filosofiche decisive anche con il direttore dell'*Enciclopedia* G. Gentile (se pure quest'ultimo si esprime in termini meno drastici su di lui rispetto a Croce): non a caso della voce *Infinito*, di cui Enriques aveva preparato tanto una parte matematica che una filosofica, fu pubblicata nell'*Enciclopedia* solo la prima (in entrambe le sue componenti fu edito a parte da Enriques). Risalgono agli anni romani alcune delle sue più importanti pubblicazioni di storia della scienza e della filosofia, tra cui una *Storia del pensiero scientifico*, in collaborazione con G. de Santillana, della quale uscì solo un primo monumentale volume, nonché un più snello, però completo *Compendio* (sempre con de Santillana). Dovette subire nel 1938 le famigerate “leggi razziali” e poté tornare nei ranghi universitari solo nel '44, morendo due anni dopo. Postumo uscì un vasto lavoro su Democrito, compiuto con M. Mazziotti. Per lungo tempo, i lavori filosofici di Enriques furono più noti all'estero che in Italia. Più recentemente, invece, anche al di qua delle Alpi, molte meritevoli iniziative hanno riaffermato l'importanza dello studioso, non solo nella matematica, ma anche nella filosofia.

Il pensiero sulla religione

L'atteggiamento personale di Enriques verso la religione è descritto, nelle proprie memorie, dal figlio. Quest'ultimo segnala come in famiglia ci fosse un distacco completo dalle ritualità religiose, ma a essere portatrice di un ateismo esplicito era soprattutto sua madre, la moglie di Enriques Luisa Coen, mentre «mio padre era tanto intelligente da evitare l'errore di uscire da una chiesa per entrare in un'altra, fosse anche quella del libero

pensiero» (G. Enriques 1983, p. 20). Un atteggiamento analogo, intellettualmente non liquidatorio sulle questioni religiose, si riscontra nei testi filosofici di Enriques. Nell'introdurre il citato congresso internazionale del 1911, egli considera all'opera tanto nella religione quanto nella scienza «un'attività costruttiva del pensiero, che riesce bensì a figurare diversi od opposti disegni della realtà, ma tuttavia si scopre unica nella radice, e manifesta in tal guisa l'identità fondamentale dello spirito umano». «La scienza non è dato puro», si dice ancora qui, «ma coordinazione razionale di dati, che implica una scelta tra infinite verità possibili. Perciò la ricerca scientifica è effettivamente una costruzione, opera dello spirito umano, che vi riflette qualcosa di sé, manifestando i criteri di valore che lo dirigono. Questi criteri si riconoscono dapprima come norme estetiche, nella tendenza a figurare un ordine un'armonia delle cose. (...) E il senso della bellezza che guida ognora il geometra, nella sua edificazione, si lascia riattaccare alla religiosità che commoveva gli spiriti primitivi dei pitagorici; ancora il sentimento mistico si scopre nella parola di Platone che 'Dio geometrizza'» (Enriques 1912, p. 286). Nei suoi studi su Democrito, inoltre, Enriques sostiene che opere come il *Teeteto* dimostrino un rapporto non avversativo di Platone verso il filosofo cinetico-atomista, pur mai nominato espressamente. Enriques trova così rispecchiato in un rapporto non disgiuntivo tra tradizione filosofico-scientifica pitagorico-platonico-matematizzante e tradizione filosofico-scientifica democriteo-atomistico-cinetica lo stesso stretto rapporto che egli concepiva tra geometria e scienza sperimentale, vedendo poi, congiuntamente, in questa scienza costruttiva-unificatrice una manifestazione di afflato «religioso» verso un senso sempre più dispiegato di verità. Tali aspetti sono ribaditi nel *Compendio*: «l'attività scientifica e l'attività mistica e religiosa rivelano una profonda unità, scoprendosi come differenziazioni di una medesima tendenza primitiva dello spirito, che è pure d'ordine religioso: dalla quale deriva in particolare la ricerca o la creazione mentale d'alcunché di eterno ed immobile nel cambiamento di tutte le cose: i più alti ideali della fede e gli *invarianti* – oggetti e rapporti – della contemplazione scientifica sono i due aspetti d'una medesima *realtà*, suprema aspirazione dell'animo umano, e si ricongiungono nella loro origine» (Enriques/Santillana 1936, p. 39). Nella *Storia del pensiero scientifico* si parla anche del popolo ebraico, con «la sua volontà perpetuamente tesa come un arco» (Enriques/Santillana 1932, p. 621), e del cristianesimo che in un filosofo quale Agostino mostra, rispetto ai greci antichi, «anzitutto la passione religiosa della verità concepita in un tono più alto, non più come oggetto di contemplazione estetica o di mera ricerca curiosa, ma come problema di vita o di morte in cui l'anima impegna la propria salute. E poi la visione drammatica del divenire del mondo che si solleva sul sistema

immutabile della natura qual era nel pensiero dei greci»: tutti «motivi suscettibili di comunicare un nuovo impulso al pensiero, preparando un sia pur lontano avvenire per la scienza» (Enriques/Santillana 1932, p. 639).

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia degli scritti:

<https://www.federigoenriques.org/indice-cronologico-delle-opere/>

Letteratura secondaria:

www.federigoenriques.org/documenti/necrologi-e-bibliografia-secondaria/

Scritti principali

Lezioni di geometria proiettiva, Bologna 1894, 4a ed., ivi, 1920.

Questioni riguardanti la geometria elementare, raccolte e coordinate da F. Enriques, Bologna 1900, 3a ed., con il tit. *Questioni riguardanti le matematiche elementari*, 3 voll., Bologna 1924-1927.

Problemi della scienza, Bologna 1906.

Prinzipien der Geometrie, in *Encyklopädie der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, hrsg. F. Klein, W.F. Meyer, H. Burkhardt, 3° vol., hrsg. W.F. Weber, H. Mohrmann, t. 1, parte prima, Leipzig 1907, pp. 1-129.

con F. Severi, *Mémoire sur les surfaces hyperelliptiques*, «Acta mathematica», 1909, pp. 283-392, 1910, pp. 321-403.

Scienza e razionalismo, Bologna 1912 (rist. anast. con un'introduzione di O. Pompeo Faracovi, Bologna 1990).

Lezioni sulla teoria geometrica delle equazioni e delle funzioni algebriche, 2 voll., a cura di O. Chisini, 1915

Per la storia della logica: i principi e l'ordine della scienza nel concetto dei pensatori matematici, Bologna 1922.

La teoria democritea della scienza nei dialoghi di Platone, «Rivista di Filosofia», 1920, pp. 14-24

con U. Amaldi, *Elementi di geometria*, Bologna 1930, rist. (con un saggio introduttivo di G. Israel) Pordenone 1992

con G. Castelnuovo, *Lezioni sulla teoria delle superfici algebriche*, 1931

con G. de Santillana, *Storia del pensiero scientifico*, vol. I: *Il mondo antico*, Bologna 1932

Signification de l'histoire de la pensée scientifique, «Bull. Soc. Fr. Phil.», 1934, pp. 73-104; trad. it. Bologna 1936; nuova ed. della traduzione italiana a cura di M. Castellana, A. Rossi, Manduria, 2004.

Philosophie scientifique, in *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, 1° vol., Paris 1935, pp. 23-27; trad. it. in «Dimensioni», 1983, 28-29, nr. monografico: *La filosofia scientifica a congresso, Parigi 1935*, a cura di G. Polizzi, pp. 46-50, rist. in *Filosofia scientifica ed empirismo logico*, a cura di G. Polizzi, pp. 55-58

con G. de Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico*, Bologna, 1936; ristampa anastatica, con nuova Premessa di C. Casini, Bologna 1973

La théorie de la connaissance scientifique de Kant à nos jours, Paris 1938 (ed. it. *La teoria della conoscenza scientifica da Kant ai giorni nostri*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Bologna 1983).

Le matematiche nella storia e nella cultura, a cura di A. Frajese, Bologna 1938

Causalité et déterminisme dans la philosophie et l'histoire des sciences, Paris 1941 (trad. it. Roma 1945)

Pubblicazioni postume e lettere

con M. Mazziotti, *Le dottrine di Democrito d'Abdera*. Testi e commenti, Prefazione di G. Castelnuovo, Bologna, 1948

Le superficie algebriche, Bologna 1949

Natura, ragione e storia, Antologia di scritti filosofici, a cura di L. Lombardo Radice, Torino 1958

Guerraggio A., Nastasi P. (a cura di), *Gentile e i matematici italiani. Lettere 1907-1943*, Torino 1993

Bottazzini U., Conte A., Gario P. (a cura di), *Riposte armonie, Lettere di Federico Enriques a Guido Castelnuovo*, Torino 1996

Per la scienza. Scritti editi e inediti, a cura di R. Simili, Napoli 2000

Linguerrì S. (a cura di), *La grande festa della scienza. Eugenio Rignano e Federico Enriques*. Lettere, Milano 2005

L'anima religiosa della scienza, Introduzione di M. Castellana, Roma, 2016 [si tratta della prolusione al IV Congresso internazionale di filosofia del 1911, pubblicata in *Scienza e razionalismo* del 1912]

Oltre la matematica: Federico Enriques e le voci dell'Enciclopedia italiana, a cura di M. Castellana e O. Pompeo Faracovi, Roma, 2018

Scritti sull'autore

Alunni Ch. e Yves A, *Federico Enriques o le armonie nascoste della cultura europea: tra scienza e filosofia*, Pisa, 2015

Badaloni N., *Logica e filosofia della scienza in Federico Enriques*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Sarzana, 2005

Bussotti P., *Un mediocre lettore: le letture e le idee di Federico Enriques*, Sarzana/Lugano 2006

Bussotti P. (a cura di), *Federico Enriques e la cultura europea*, Sarzana/Lugano 2008

Casini P., *Premessa alla ristampa anastatica*, in F. Enriques, G. de Santillana, *Compendio di storia del pensiero scientifico*, ristampa anastatica, Bologna 1973, pp. V-XVI

Castellana M., *Introduzione*, in F. Enriques, *L'anima religiosa della scienza*, Roma, 2016, pp. 5-14

Castellana M., *Federico Enriques e la Nuova epistemologia*, Lecce/Paris 2019

Castelnuovo G., *Federico Enriques*, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», 1947, pp. 3-21

Enriques G., *Via D'Azeglio 57*, Bologna 1983

Genna C., *Federigo Enriques matematico e filosofo*, Milano, 2021

Geymonat L., *Lo storicismo scientifico: Federigo Enriques*, in Id., *Scienza e filosofia nella cultura del Novecento*, Paese (Tv), 1993, pp. 190-201

Israel G., *Enriques Federigo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 42, Roma 1993, *ad vocem*

Nastasi T., *Federigo Enriques e la civetta di Atena*, Pisa, 2010

Parrini P., *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento: figure, correnti, battaglie*, Milano 2004.

Pompeo Faracovi O., *Il caso Enriques. Tradizione nazionale e cultura scientifica*, Livorno 1984.

Pompeo Faracovi O., Scarantino L.M. (a cura di), *Federigo Enriques. Matematiche e filosofia. Lettere inedite. Bibliografia degli scritti*, Livorno 2001

Pompeo Faracovi O., Speranza F. (a cura di), *Federigo Enriques. Filosofia e storia del pensiero scientifico*, Livorno 1998

Pompeo Faracovi O., *Sul 'neokantismo' di Enriques*, in Pompeo Faracovi/Speranza 1998, pp. 45-72

Pompeo Faracovi O., *La ragione solitaria: aspetti della filosofia scientifica di Federigo Enriques*, Lugano 2014

Simili R. (a cura di), *Federigo Enriques, filosofo e scienziato*, Bologna 1989

Siti dedicati:

<https://www.federigoenriques.org/>

OMAR BRINO

CORNELIO FABRO

Flumignano presso Talmassons (Ud) 1911 – Roma 1995

Sommario

L'opera di Cornelio Fabro si distingue per un confronto serrato tra la metafisica tomista e le principali correnti del pensiero moderno, dall'idealismo al marxismo, dalla fenomenologia all'esistenzialismo. Per Fabro la scelta della «religiosità sofferente» di Kierkegaard - autore da lui molto tradotto e studiato - sfocia in una riaffermazione prettamente ontologica della trascendenza divina: «se al di sopra dell'uomo non c'è Dio che fondi appunto lo ec-sistere dell'uomo come garanzia, sostegno e termine effettivo del medesimo, l'esistenza si esaurisce in se stessa, come inutile e doloroso contorcimento di sé in sé». La filosofia di Kierkegaard, dunque, per Fabro, non fa che riconferire peso ulteriore ad argomentazioni ontologiche su Dio e il creato, come quelle tommasiane. Nell'Aquinate, infatti, sottolinea Fabro, gli enti hanno esistenza solo come partecipazione per atto creativo del differente essere trascendente.

Parole chiave: Cornelio Fabro, differenza ontologica, partecipazione, *actus essendi*, ateismo

Abstract

The work of Cornelio Fabro is distinguished by a close comparison between Thomistic metaphysics and the main currents of modern thought, from idealism to Marxism, from phenomenology to existentialism. For Fabro, the “suffering religiosity,” emphasized by an author he has translated and studied extensively such as S. Kierkegaard, culminates in a properly ontological reaffirmation of divine transcendence: “if above man there is no God who founds precisely the ec-sistence of man as a guarantee, support, and effective term of the same, existence exhausts itself in itself, as a useless and painful contortion of itself in

itself.” Kierkegaard’s philosophy, therefore, for Fabro, only reaffirms further the ontological arguments about God and creation, such as those of Thomas Aquinas. In Aquinas, in fact, Fabro emphasizes that beings have existence only as participation through the creative act of the different transcendent being.

Keywords: Cornelio Fabro, ontological difference, participation, *actus essendi*, atheism

Vita e opere

Di famiglia molto povera, entrò a undici anni nella Scuola Apostolica della Congregazione delle Sacre Stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo (Stimmatini), fondata a Verona nel Settecento da G. Bertati, e ivi prese i voti religiosi nel 1928. Proseguì gli studi nelle Università pontificie di Roma, conseguendo la laurea in filosofia presso la Lateranense, nel 1931, e la licenza (1935) e il dottorato (1937) in teologia presso l’Angelicum. Nel 1935 venne ordinato sacerdote, mentre la tesi di dottorato in teologia è alla base dell’ampia monografia del 1939 *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d’Aquino*, in cui viene valorizzata la quarta via della *Somma Teologica* e viene offerta una interpretazione dell’Aquinatense in esplicita differenza con molte linee tradizionali della scolastica post-tommasiana (dello stesso torno d’anni sono degli articoli critici in particolare verso l’influente linea di F. Suarez, raccolti in *Neotomismo e suarezismo* del 1941). Contemporaneamente, Fabro si impegnava in molteplici confronti con le filosofie contemporanee, in particolare di linea fenomenologica ed esistenziale. Nel 1941 escono due ampie monografie sul tema della percezione dove intenso è il confronto con la fenomenologia husserliana. Sull’esistenzialismo contemporaneo pubblica vari lavori (tra cui i libri del 1943, 1945 e 1953), a cui coniuga uno studio assai assiduo di un autore allora non ancora notissimo in Italia come S. Kierkegaard, del quale compie negli anni vaste traduzioni dal danese, diventandone un riconosciuto esperto. Gli articoli raccolti in *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell’esistenza* del 1952 mostrano altresì pugnaci interventi critici nel dibattito filosofico e politico coevo. Tanto in questi interventi che in molti altri scritti degli anni successivi, Fabro difende energicamente la centralità filosofica del teismo (cfr. *Dio. Introduzione al problema teologico* del 1953), di contro a molte posizioni del pensiero contemporaneo che valuta più o meno esplicitamente contraddistinte dall’ateismo (cfr. *Introduzione all’ateismo moderno*, 2 voll. 1964). Dopo aver insegnato molti anni all’Università pontificia Urbaniana e all’Istituto parificato di Magistero “Maria SS. Assunta” di Roma, nel 1957 diviene ordinario all’Università Cattolica di Milano, per spostarsi poi, nel

1965, all'Università di Perugia, dove insegnerà fino all'emeritazione. Molto attivo fino alla morte, riceve numerosi premi da istituzioni nazionali, internazionali ed ecclesiastiche, e già in vita sue opere furono tradotte in più lingue. Dal 2005, presso l'Editrice dell'Istituto del Verbo Incarnato (EDIVI) di Segni (Rm), è in corso l'edizione delle *Opere Complete*, di cui sono già usciti trentasei volumi e vari altri ne sono programmati; dal 2016, presso l'Institute of the Incarnate Word (IVE) Press di Chillum, Maryland (USA), è cominciata anche la pubblicazione di un'edizione di *Selected Works* in lingua inglese.

Il pensiero sulla religione

Nella raccolta di scritti *Tra Kierkegaard e Marx*, già pubblicati in varie riviste e convegni nell'immediato secondo dopoguerra, Fabro puntualizza la sua posizione verso la contemporaneità: «la dura esperienza di due guerre in questa prima metà del XX secolo ha finito per spazzare via l'ottimismo idealista e liberale che si trova ora alle ultime posizioni, e spinge ogni giorno di più la coscienza contemporanea verso le posizioni radicali di collettivismo o personalismo, di Stato di popolo o vita di famiglia, di ateismo rivoluzionario o religiosità sofferente. Per la maggior parte dei paesi d'Europa la carica di tensione cresce di giorno in giorno: vedremo all'urto finale quale dei due membri della alternativa avrà il sopravvento e potrà dare il suo nome a questo nuovo secolo che ancora non l'ha» (Fabro 1952, in Fabro 2005 ss., vol. 9, p. 8). Secondo Fabro, dunque, dietro la moderna concezione liberale di soggettività, sono sempre i riferimenti ontologici sottostanti a determinare la libertà della scelta: o l'essere assolutamente trascendente e personale di Dio o l'essere materiale mondano, come nell'ateismo marxista. Il liberalismo o coscienzialismo che resta "agnostico" su una definitiva scelta ontologica non fa che preludere, per Fabro, all'ateismo dichiarato (si tratta di posizioni che egli avrebbe poi ampiamente sviluppato in molte altre opere come l'ampia *Introduzione all'ateismo moderno*). Da questo punto di vista, la scelta della «religiosità sofferente» di Kierkegaard sfocia in una riaffermazione prettamente ontologica della trascendenza divina: «se al di sopra dell'uomo non c'è Dio che fondi appunto lo ec-sistere dell'uomo come garanzia, sostegno e termine effettivo del medesimo, l'esistenza si esaurisce in se stessa, come inutile e doloroso contorcimento di sé in sé» (Fabro 2005 ss., vol. 9, p. 136). La filosofia di Kierkegaard, dunque, per Fabro, non fa che riconferire peso ulteriore ad argomentazioni ontologiche su Dio e il creato, come quelle tommasiane, mentre, al contrario, in posizioni come quelle di autori pure cattolici, come A. Rosmini o K. Rahner, Fabro vede delle prospettive ambigue, che considera smentite dalla autodissoluzione a cui il pensiero

kierkegaardiano ha sottoposto qualunque filosofia che parta dalla soggettività, dall'esistenza o dall'interiorità come tali (cfr. un intervento molto critico su Rosmini del 1956 in cui il Roveratano viene inquadrato «sulla scia» di una «metafisica dell'esistenza che ha svuotato del suo nerbo la metafisica occidentale ed ha provocato – come ha dimostrato, in questo egregiamente, Heidegger – il soggettivismo moderno e la perdita della verità dell'Essere, fino a Nietzsche, al marxismo, al neopositivismo e allo stesso esistenzialismo di Sartre. A nostro avviso R. è in questa scia: egli ne ha intravisto il pericolo in qualche modo, cercando di uscirne col colpo di pistola dell'intuito dell'essere» Fabro 1956, p. 370; non meno critico Fabro 1988). Non dalla soggettività interiore o dall'esistente, ma dall'essere trascendente come atto parte invece Tommaso, perché «ogni essenza materiale o spirituale è nulla se non riceve in sé, come atto in una potenza, l'atto di *esse*» (Fabro, Torino 1960, p. 28). In Tommaso l'essere come atto puro non è così confondibile con un ente come gli altri, laddove Fabro è dunque d'accordo con la tematizzazione heideggeriana della differenza ontologica tra essere e enti, ma non ritiene che Tommaso stesso sia ricaduto nella soppressione o “oblio” di tale differenza. Nell'Aquinate, infatti, sottolinea Fabro, gli enti hanno esistenza solo come partecipazione per atto creativo del differente essere trascendente. Fabro rimarca dunque in Tommaso una riconfigurazione cristiana di temi non solo aristotelici, ma anche neoplatonici, ed egli valorizza in particolare la quarta delle vie della *Somma Teologica*, ossia quella della diversa intensità dell'essere, per cui i differenti enti esistono solo per differente partecipazione dell'essere assoluto: «la partecipazione dell'essere agli enti», ha scritto S. Vanni Rovighi, a proposito dell'interpretazione tommasiana del filosofo friulano, «è la creazione: questa è la differenza fondamentale tra la concezione tomistica di partecipazione e quelle neoplatoniche antiche, di Plotino e di Proclo, dalle quali pure Tommaso ha tratto partito; una partecipazione panteistica, infatti, annullerebbe quella differenza ontologica fra essere ed ente che, nonostante i rimproveri di Heidegger, è ben presente a Tommaso» (Vanni Rovighi 1979).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

È in corso l'edizione delle *Opere complete*, Segni, 2005 ss. (finora usciti 36 voll.), nonché, in traduzione inglese, l'edizione di *Selected Works*, Chillum MD, 2016.

La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino, Milano, 1939, Torino 1950², ivi 1963³

La fenomenologia della percezione, Milano 1941; Brescia 1961²

Neotomismo e suarezismo, Piacenza 1941

Percezione e pensiero, Milano 1941; Brescia 1962²; trad. spagnola: Pamplona 1978

Introduzione all'esistenzialismo, Milano 1943

Problemi dell'esistenzialismo, Roma 1945

Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza, Firenze 1952; Roma 1978²

Dio. Introduzione al problema teologico, Roma 1953; trad. spagnola, Madrid 1961; trad. portoghese: San Paolo (Brasile) 1967

L'Assoluto nell'esistenzialismo, Catania 1953

L'anima. Introduzione al problema dell'uomo, Roma 1955; trad. spagnola: Madrid 1981

Aporia e problematica del pensiero rosminiano. Nel primo centenario della morte di Antonio Rosmini, «Divus Thomas», 59, 1956, pp. 361-371

Dall'essere all'esistente, Brescia 1957, ivi 1965²

Profili di Santi, Rovigo 1957; rist. in *Momenti dello Spirito*, vol. I, pp. 225-267, 283-326.

Vangeli delle Domeniche, Brescia 1959

Breve introduzione al tomismo, Roma 1960; trad. spagnola: Madrid 1967

Georg W. F. Hegel: La dialettica, Brescia 1960; trad. spagnola: Buenos Aires 1969

Partecipazione e causalità in s. Tommaso d'Aquino, Torino 1960; Torino 1963²

Participation et causalité selon s. Thomas D'Aquin, Paris-Louvain 1961

Feuerbach-Marx-Engels, Materialismo dialettico e materialismo storico, Brescia 1962

Introduzione all'ateismo moderno, Roma 1964; trad. inglese: New York 1968; Roma 1969², 2 voll.

L'uomo e il rischio di Dio, Roma 1967; trad. spagnola: Madrid 1977

Esegesi tomistica, Roma 1969

Tomismo e pensiero moderno, Roma 1969

L'avventura della teologia progressista, Milano 1974; trad. spagnola: Pamplona 1976

La svolta antropologica di Karl Rahner, Milano 1974; trad. spagnola: Buenos Aires 1981

L'essenza del cristianesimo. Ludwig Feuerbach, L'Aquila 1977; trad. spagnola: Madrid 1977

Søren Kierkegaard. Il problema della Fede, Brescia 1978

La preghiera nel pensiero moderno, Roma 1979; Roma 1983²

La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer, Roma 1979

L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino, Genova 1981

Introduzione a S. Tommaso (La metafisica tomista e il pensiero moderno), Milano 1983; Milano 1997²

Momenti dello spirito, 2 voll., Assisi - S. Damiano 1983

Riflessioni sulla Libertà, Rimini 1983

Gemma Galgani. Testimone del soprannaturale, Roma 1987

L'enigma Rosmini (Appunti d'archivio per la storia dei tre Processi, 1849, 1850-1854, 1876-1887), Napoli 1988

Le prove dell'esistenza di Dio, Brescia 1989

Scritti sull'autore

Acerbi A. (a cura di), *Crisi e destino della filosofia. Studi su Cornelio Fabro*, Roma 2012

Acerbi A., *La libertà in Cornelio Fabro*, Roma 2003

Bausola A., *Neoscolastica e spiritualismo*, in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari 1985, pp. 273-352

Costantini F. (a cura di), *Cornelio Fabro e il problema della libertà*, Udine 2007

Ferraro Ch., *Cornelio Fabro*, Città del Vaticano 2012

Fontana E.C., *Fabro all'Angelicum*, Segni 2008

Fontana E.C., *Fabro e l'Esistenzialismo*, Segni 2010

Goglia R., *La novità metafisica in Cornelio Fabro*, Venezia 2004

Goglia R., *Cornelio Fabro. Profilo biografico, cronologico, tematico da inediti, note di archivio, testimonianze*, Segni 2010

Pieretti A. (a cura di), *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Rimini 1984

Pizzuti G. M. (a cura di), *Veritatem in caritate. Studi in onore di C. Fabro*, Potenza 1991

Pizzuti G.M., *Il filosofo dell'actus essendi. La progressione teoretica dell'itinerario filosofico di Cornelio Fabro tra Tommaso D'Aquino e Søren Kierkegaard*, Napoli 2011

Ronchetti C., *Fede e filosofia. Il pensiero cattolico nell'Italia del dopoguerra*, Milano 1995

Valentini T., *Dal "tomismo essenziale" alla critica della modernità. La prospettiva filosofica di Cornelio Fabro*, in Id., *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Roma 2012, pp. 537-570

Vanni Rovighi S., *Ontologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1979, *sub voce*

OMAR BRINO

FRANCESCO GABRIELI
Roma 1904 – Roma 1996

Sommario

Francesco Gabrieli è stato uno studioso riconosciuto internazionalmente del mondo arabo-islamico, adottando un approccio storico-critico che riflette una prospettiva ispirata allo storicismo crociano. Il suo lavoro ha analizzato, tra l'altro, la nascita e lo sviluppo dell'Islam, la letteratura araba e le dinamiche tra Oriente e Occidente. In tutta questa sua attività egli ha fino all'ultimo rimarcato la propria "origine e fede di occidentale", pur riconoscendo come i nazionalismi e i colonialismi di marca europea abbiano influito negativamente sul mondo arabo e islamico, sia in sé stesso sia in rapporto alle civiltà non arabe e non islamiche.

Parole chiave: Francesco Gabrieli, cultura araba, Islam, storicismo crociano, rapporto Oriente-Occidente

Abstract

Francesco Gabrieli was an internationally recognized scholar of the Arab-Islamic world, adopting a historical-critical approach that reflects a perspective inspired by Crocean historicism. His work analyzed, among other things, the birth and development of Islam, Arabic literature, and the dynamics between East and West. Throughout all his activities, he emphasized his "origin and faith as a Westerner" until the very end, while acknowledging how European nationalisms and colonialism negatively impacted the Arab and Islamic world, both in itself and in relation to non-Arab and non-Islamic civilization.

Keywords: Francesco Gabrieli, Arabic culture, Islam, Crocean historicism, East-West relations

Vita e opere

Figlio di un noto studioso di arabistica, Gabrieli conobbe molte lingue fin da giovanissimo e si avviò ben presto a una brillante carriera universitaria, che lo vide, per svariati decenni, docente di arabo alla Sapienza di Roma, l'università in cui si era formato con i migliori studiosi italiani della materia della generazione a lui precedente (M. Guidi, C.A. Nallino, G. Levi Della Vida, con quest'ultimo, in particolare, strinse una lunghissima amicizia). Collaborò assiduamente all'*Enciclopedia italiana* e ai suoi aggiornamenti. Fu membro di varie istituzioni accademiche (tra cui quella dei Lincei, di cui fu presidente dal 1985 al 1988). Il diuturno studio di Gabrieli sul mondo arabo e islamico produsse numerosissime pubblicazioni, individuali e di gruppo, a carattere sia specialistico, sia altamente divulgativo. Curò tra l'altro la prima traduzione italiana integrale delle *Mille e una notte* dalle fonti originali, scrisse una fortunata *Storia della letteratura araba* e prese più volte posizione sui principali snodi storici dei rapporti tra il mondo arabo-islamico e quello "occidentale", dagli inizi dell'Islam fino al complesso presente. Il proprio punto di vista appunto "occidentale" (intendendo con questo termine una linea culturale che dalle origini greco-romane ed ebraico-cristiane giunge fino alla modernità "illuministica" e oltre) venne più volte ribadito da Gabrieli. In particolare, egli vide nello storicismo di B. Croce un moderno svolgimento di tale linea "occidentale" che fosse attento agli aspetti spirituali e non meramente materiali del mondo umano, così come agli aspetti più storicamente determinati e a quelli più "universali". In questa direzione, nell'analisi della storia della letteratura araba, Gabrieli si richiama esplicitamente alla lezione dell'estetica crociana che cerca innanzitutto la poesia nella sua purezza, al di là delle differenti modalità di presentazione contenutistica o tecnica. Non sono mancati così critici che hanno visto nell'approccio di Gabrieli al mondo arabo-islamico un atteggiamento eccessivamente esterno, una fin esplicita rivendicazione di un razionalismo "occidentale" alla fin fine di tipo "etnocentrico" (cfr. Campanini 2012 e già Bausani 1971). Lo stesso ebraismo antico veniva considerato da Gabrieli più "orientale" del cristianesimo "universalistico" (cfr. Tessitore 2008, pp. 261 ss., che cita dal diario che l'arabista non pubblicò in vita). Comunque, nelle varie pagine sui rapporti tra Occidente e mondo arabo-islamico di Gabrieli, che pure risentono talvolta di una visione forse fin troppo ottimistica del primo termine rispetto al secondo, si trovano pure degli spunti autocritici sulle modalità con cui l'Occidente si è posto verso il suo esterno. Più opere di Gabrieli sul mondo arabo, sia classico sia contemporaneo, sono state tradotte internazionalmente, tra cui la raccolta sugli storici arabi delle

crociate (tr. ingl. 1967), la sintesi sulla storia araba (tr. ingl. 1963), il saggio sul risveglio arabo contemporaneo (tr. ingl. 1961).

Il pensiero sulla religione

In una rapida ma pregnante descrizione della nascita dell'Islam, Gabrieli sottolinea, nella penisola arabica appena pre-islamica, l'effetto della presenza delle fedi monoteistiche ebraica e cristiana nella «religiosità individuale e non confessionale» dei «cosiddetti *Hanif*, anime religiose insoddisfatte sia del paganesimo circostante sia delle precise confessioni giudaica e cristiana che, pur simpatizzando con queste ultime, fecero parte per se stesse in un non meglio precisato teismo; ad essi l'Islam nascente guardò con naturale simpatia come a precursori, pur riassorbendoli nelle sue rigide formulazioni dogmatiche» (Gabrieli, Roma 1960, p. 15). Anche altrove Gabrieli insiste sull'importanza storica di questi *Hanif* o «*homines religiosi*, come si suole oggi tradurre, quando la si traduce, la non chiara denominazione» (Gabrieli, Roma 1956, p. 18). Lo stesso Maometto è presentato da Gabrieli, all'inizio del suo percorso profetico, alla Mecca, come non troppo lontano da questi *Hanif*, «nella insoddisfazione della idolatrica religione avita e nell'anelito a un puro e severo monoteismo» (Gabrieli, Roma 1960, pp. 16-17), per poi passare, nella fase medinese, a un «nuovo corso» «dal campo meramente religioso al civile e giuridico e istituzionale», sviluppando, «fuor da ogni intento sistematico, ma non perciò meno gravido di conseguenze per l'avvenire», una «normatività invadente quasi ogni manifestazione dell'attività umana» (*ivi*, p. 19). Così, se, come si è già accennato, Gabrieli studia l'Islam con occhio esplicitamente esterno al proprio oggetto, partendo da una razionalità storica «occidentale», non nasconde comunque una certa simpatia per gli *Hanif* che si muovevano in modo «non confessionale» verso un «non meglio precisato teismo» privo di ogni elemento dogmatico. Altrettanto, Gabrieli riconosce che l'iniziale «anelito a un puro e severo monoteismo», in Maometto, per diventare deciso fattore storico, finì per divenire «confessione» prescrittiva non certo meno di quelle ebraica e cristiana. Da questo punto di vista, dunque, secondo Gabrieli il lavoro di interrelazione tra la cultura «occidentale», nelle sue provenienze greche-romane ed ebraiche-cristiane e nei suoi sviluppi moderni, da un lato, e la cultura arabo-islamica, dall'altro, può trovare certo fondamentali punti di comunanza su un piano molto lato di anelito spirituale e religioso, dovendo, d'altro lato, affrontare con occhio storico-critico le rispettive formulazioni specifiche, nello stesso tempo tanto ineludibili fattori di determinazione storica, quanto possibili fonti di incomprensioni, pregiudizi, conflittualità reciproche, che dai più lontani passati rischiano di

prolungarsi fino al presente. Sia nel passato (si vedano per es. le crociate), sia nel presente, verso il mondo arabo-islamico l'Occidente stesso non è stato, così, affatto esente da queste incomprensioni e pregiudizi, così come non è stato esente da un ambiguo nascondere dietro importanti sue precisazioni (ad. es., rimarca Gabrieli, il libero spirito della ricerca scientifica o il tema dei diritti civili e della democrazia) ben diverse istanze di controllo e dominio politico ed economico. Tutto ciò emerge anche negli scritti che, alla fine degli anni Cinquanta, Gabrieli dedicò al risveglio politico del mondo arabo-islamico del quale egli sottolineava fin da subito tanto l'ineludibilità, quanto i caratteri compositi e densi di tensioni ed ambiguità. Gabrieli parla dell'«effimera egemonia instaurata dall'Occidente sull'Oriente nell'età coloniale con il suo strascico di incomprensione e di rancori ancora oggi non del tutto estinti» (*ivi*, p. 10), laddove «le nuove idee-forza» che agiscono nel mondo arabo «sembrano tutte mutate dal nostro mondo occidentale e si direbbe proprio nei suoi aspetti più problematici e preoccupanti per l'avvenire, il fanatismo e gretto nazionalismo e il radicalismo sociale» (*ivi*, p. 79). Sul fatto che, su quel risveglio dei popoli arabi a metà Novecento, meno vi apparivano agire invece «i più nobili e pacifici ideali di Occidente come la civile libertà, la tolleranza, la scienza moderna» (*ivi*, p. 80) non sembrava dunque del tutto estraneo – rimarcava Gabrieli – il modo assai poco pacifico con cui l'Occidente stesso si era posto fino ad allora nei loro confronti. La tenace persistenza con cui Gabrieli mantenne, fino all'ultimo, la distinzione Occidente/Oriente – e quindi il secondo termine come seppure elastico denominatore per tutta la enormemente varia cultura sviluppatasi dalla costa sudorientale del Mediterraneo fino al Pacifico – non gli precluse, dunque, una riflessione storico-critica sullo stesso “Occidente”, nel suo rapporto con il proprio correlato concettuale. La lunga vita di Gabrieli gli permise, del resto, di attraversare il percorso dell'“orientalismo” da un'epoca ancora intensamente coloniale, di inizio secolo, a quella della critica post-coloniale di fine secolo. Raccogliendo, nel 1993, dei ritratti di studiosi di più generazioni da lui conosciuti, l'ottantanovenne Gabrieli scrisse, con parole che appaiono una sorta di testamento: «Sono stati quasi tutti cultori di studi arabo-islamici, cioè arabisti e islamisti; ma ho voluto accumularli nel titolo più generico, ormai quasi antiquato, di orientalisti un termine oggi tenuto da molti in sospetto o addirittura in dispregio (basti ricordare a riguardo il famigerato *Orientalism* di E. Said). La mia esperienza di questa ventina di orientalisti e di tanti altri con loro, non è precisamente quella di studiosi mezzo imbecilli e mezzo imbroglioni, quali talvolta sono stati raffigurati, ma uomini che sentirono profondamente il fascino dei paesi e delle civiltà d'Oriente e al loro studio scientifico consacrarono la vita, senza rinnegare per questo la loro origine e fede di occidentali. Tale è

stato anche il mio caso e il mio credo; e mi son sempre sentito per questo in ottima compagnia. Mi è caro perciò concludere con questi ricordi di maggiori e minori compagni di strada, rievocati con affettuosa reverenza, la mia quasi settantenne militanza orientalistica» (Gabrieli, Roma 1993, *Prefazione*). Colpisce qui l'uso delle parole «credo» e «fede di occidentali», ossia una connotazione per così dire “religiosa” della propria concezione dell'Occidente verso il resto del mondo, oltre che il termine “militanza”, ma si percepisce, altresì, la percezione che un determinato periodo di rapporti culturali mondiali si andasse comunque concludendo e il titolo un tempo assodato di “orientalisti” fosse «ormai quasi antiquato».

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Al-Ma'mūn e gli Alidī, Leipzig 1929

Estetica e poesia araba nell'interpretazione della "Poetica" aristotelica presso Avicenna e Averroè, «Rivista degli studi orientali», 1929-1930, 12, pp. 291-331

Il califfato di Hisbam. Studi di storia omayyade, Alexandrie 1935

Narratori egiziani, Milano 1941

Omar Khayyam, *Le Rubaiyyat*, traduzione di F. Gabrieli, Firenze 1944, Roma 1973²

Storia e civiltà musulmana, Napoli 1947

Le mille e una notte, 4 voll., Torino 1948, 1976⁴

Storia della letteratura araba, Milano 1951, Firenze-Milano 1967

al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad, *Alfarabius. Compendium legum Platonis*, edidit et latine vertit F. Gabrieli, Londinii 1952

Dal mondo dell'Islam. Nuovi saggi di storia e civiltà musulmana, Milano-Napoli 1953, 1954²

Aspetti della civiltà arabo-islamica, Roma 1956

Gli Arabi, Firenze 1957, nuova ed. accresciuta 1975

Storici arabi delle crociate, Torino, 1957, 1963²

Il risorgimento arabo, Torino 1958

Lineamenti della civiltà arabo-islamica, Roma 1960

Saggi orientali, Caltanissetta-Roma 1960

Tra Mimnermo e Solone. Pagine stravaganti di un arabista, Roma 1968

Firdūsī, *Il Libro dei re*, a cura di F. Gabrieli, Torino 1969

Studi su al-Mutanabbi, Roma 1972

Viaggi e viaggiatori arabi, Firenze 1975

Abu Firàs, poeta ed eroe arabo del X secolo, Roma 1977

Cultura araba del Novecento, Roma-Bari, 1983

L'Islam nella storia. Saggi di storia e storiografia musulmana, Bari 1966, 1984²

Abū Nuwās, *Antologia bacchica*, traduzione e introduzione a cura di F. Gabrieli, Alpignano 1990

Studi storici sul secolo Omayyade, Napoli 1993

Orientalisti del Novecento, Roma 1993

La storiografia arabo-islamica in Italia, a cura di F. Tessoro, Roma 2018

Scritti sull'autore

Bausani A., *Cinquant'anni di islamistica*, in AA.VV, *Studi sul Vicino Oriente in Italia dal 1921 al 1970*, Roma 1971, vol. 2, pp. 1-26

Campanini M., Gabrieli F., in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero - Storia e Politica*, Roma, 2013, *sub voce*

Colella Tommasi U., *Lo sguardo che unisce. Occidente e Oriente arabo-islamico nel pensiero di Francesco Gabrieli*, Galatina 2002

Lo Iacono C. (a cura di), *Francesco Gabrieli e il suo contributo agli studi arabi e islamici*, Roma 2022

Ruocco M., S. Pagani S. (a cura di), *L'Oriente di un umanista. Omaggio a Francesco Gabrieli a dieci anni dalla scomparsa*, Roma 2012

Tessoro F., *La storiografia etico-politica di Francesco Gabrieli; Francesco Gabrieli tra Oriente e Occidente; Francesco Gabrieli e la polemica sull'“orientalismo”*; *Sul diario di Francesco Gabrieli*, in Id., *Contributi alla storiografia arabo-islamica in Italia tra Otto e Novecento*, Roma, 2008, pp. 101-112.; 113-120; 121-138; 261-278

Traini R., *Francesco Gabrieli 'uomo intero'*, «Oriente moderno», 1999, 3, pp. 3-17

GIOVANNI ROTA

GIUSEPPE TOMMASO GANGALE

Cirò (poi Cirò Marina) (Cz, poi Kr) 1898 – Muralto (Canton Ticino,
Svizzera) 1978

Sommario

Giuseppe Tommaso Gangale ha svolto un ruolo chiave sullo sviluppo del protestantesimo italiano del Novecento. La storia è per Gangale «teofania», «teostoria» che viene a coincidere con la vita stessa di Dio ed è perciò storia sacra. Peculiare nel teocentrismo di Gangale è il riferimento a Calvino, che è a suo avviso il modello di Hegel: è quello che spiega l'idealismo di questo, il Dio predestinario funge da modello all'Idea (una interpretazione del pensiero di Hegel che porta Gangale a polemizzare sia con il neo-hegelismo immanentistico di B. Croce e di G. Gentile, sia con l'anti-hegelismo di E. Buonaiuti). Più avanti, nella impostazione di Gangale, che mantiene al centro Calvino e Hegel, entrano anche elementi più specificamente luterani, con un confronto serrato con autori come S. Kierkegaard e K. Barth. Dal 1934, Gangale non si occupò più in maniera specifica di filosofia, dedicandosi soprattutto allo studio delle lingue e delle culture minoritarie.

Parole chiave: Giuseppe Tommaso Gangale, protestantesimo italiano, teocentrismo, filosofia della storia, dialettica

Abstract

Giuseppe Tommaso Gangale played a key role in the development of Italian Protestantism in the 20th century. For Gangale, history is a “theophany” and “theo-history,” which coincides with the very life of God, making it sacred history. A distinctive aspect of Gangale’s theocentrism is his reference to Calvin, whom he sees as a model for Hegel. He argues, in fact, that Calvin’s predestining God serves as a model for Hegel’s Idea, and he is very critical both of the immanentistic neo-

Hegelianism of B. Croce and G. Gentile, and of the anti-Hegelianism of E. Buonaiuti. Later in his work, while still centering on Calvin and Hegel, Gangale incorporates more specifically Lutheran elements, engaging with authors like S. Kierkegaard and K. Barth. Since 1934, Gangale no longer specifically dealt with philosophy, but instead dedicated himself primarily to the study of languages and cultures of minorities.

Keywords: Giuseppe Tommaso Gangale, Italian Protestantism, Theocentrism, Philosophy of history, Dialectic

Vita e opere

Partecipò al primo conflitto mondiale, per poi laurearsi a Firenze in filosofia. Convertitosi al protestantesimo, iniziò a collaborare con il settimanale «Conscientia», pubblicato a Roma dall'editrice battista Bilychnis tra il 1922 e il gennaio 1927 e inizialmente diretto da C. Rapicavoli. Gangale iniziò la sua collaborazione nell'agosto della prima annata e divenne direttore (con il pastore P. Chiminelli) a partire dal giugno 1924. Il giornale accoglie tra i propri collaboratori personalità come A. Tilgher, L. Basso, A. Banfi, M. Vinciguerra, G. Ansaldo, T. Fiore, P. Gobetti. Proprio con la casa editrice di quest'ultimo Gangale pubblicò nel 1925 il suo primo libro, *Rivoluzione protestante*. «Conscientia» sarà costretta alla chiusura nel 1927, per problemi economici ma anche per la sua spiccata vena antifascista. Gangale iniziò allora una fugace collaborazione a «Pietre», diretta da Basso, ma anche questa rivista fu presto costretta a smobilitare. Sempre nel 1927, Gangale fonda e dirige fino al 1934 la casa editrice Doxa. Le pubblicazioni riguardano principalmente testi dei e sui grandi riformatori e movimenti religiosi, e introducono in Italia pensatori come M. Weber, G. Simmel, A. Schweitzer, K. Barth, S. Kierkegaard, E. Troeltsch, P. Tillich. Collaboratori di Doxa furono, tra gli altri, A. Banfi, G. Miegge, M.M. Rossi, C. Antoni. In *Apocalissi della cultura* (1928), Gangale tenta poi di offrire (avendo come riferimento le grandi opere di storia sociologica del cristianesimo di Troeltsch) una spiegazione storica e dialettica del mondo moderno che valorizzi, accanto a Calvino, anche il ruolo di Lutero e della spiritualità “fanatica” di origine anabattistica. *Revival* (1929) – un libretto definito da G. Spini «geniale» – è a detta di molti la prova più felice di Gangale. Si tratta di una storia originale e impietosa del protestantesimo italiano dal 1818 al Concordato. Esso esponeva i limiti dei “risvegli” religiosi, incapaci di penetrare nel tessuto spirituale italiano e al tempo stesso mai veramente protestanti: solo raramente, spiegava Gangale, coloro che in Italia si dicevano evangelici avevano svolto un reale

confronto con il dettato teologico di Calvino e di Lutero. I *revival* prestavano il fianco a compromessi con lo spirito del secolo o a equivoci, per lo più di natura politica (si pensi al protestantesimo “mazziniano” o a quello “garibaldino”); ovvero perdevano la specificità del messaggio cristiano con il risolversi in «una semplice religione di spiritualità e d’amore indeterminatissima». In *Il Dio straniero* (1932), in cui sono proposti sette discorsi «agli ateniesi» (rivolti cioè, sull’esempio di Paolo [Atti, 17, 18-33], a «gente di cultura che non crede in nulla e a cui non si può citare d’autorità nessuna “verità rivelata”»), soprattutto il *Commentario* barthiano all’*Epistola ai romani* sembra fornire a Gangale gli strumenti per ritagliare un ruolo per la ragione umana in funzione della fede. Nel 1934, Gangale abbandona l’Italia e non si occuperà più in maniera specifica di filosofia: la sua vita errabonda, dedicata allo studio delle lingue e delle culture delle minoranze, lo porterà in Germania, Danimarca, Svizzera, Calabria. La vita di Gangale è letteralmente spezzata in due da questa decisione. Probabilmente, fu nella storia del protestantesimo italiano che Gangale lasciò i suoi frutti più significativi, sia come ispiratore di una nuova generazione teologica in seno all’evangelismo nazionale sia come storico.

Il pensiero sulla religione

Secondo Gangale, Hegel è un filosofo cristiano, idealismo e protestantesimo convergono fino a coincidere. La filosofia di G. Gentile è invece soggettivismo antropocentrico, pone il nucleo formale e creatore del mondo nella mente dell’uomo, in un Io trascendentale intimo all’uomo. Nell’attualismo, l’uomo si sostituisce a Dio come creatore della realtà. L’intento di Gangale era quello di definire due forme possibili di idealismo, il primo metafisico/oggettivo (Hegel), il secondo gnoseologico (Kant e Gentile); il primo teologico («Hegel è teologo, non filosofo») perché presuppone l’assoluto alla conoscenza e all’azione umana, il secondo critico, immanentistico, antropocentrico, perché riduce tutto il reale alle categorie soggettive. Inoltre, l’idealismo genuino è cosmogonia; l’Idea, che B. Croce liquidava come «fondo oscuro della vecchia metafisica», torna ad essere collocata al centro del sistema, teologicamente letta come trasposizione concettuale del Dio geloso ed esclusivista di Calvino che tutto crea e alla gloria del quale tutto deve essere volto. Un altro aspetto, centrale nella speculazione di Gangale e che Croce aveva considerato come ormai superato, è la filosofia della storia, o meglio una vera e propria teologia della storia. La storia è per Gangale «teofania», «teostoria» che viene a coincidere con la vita stessa di Dio ed è perciò storia sacra. Peculiare in Gangale è il riferimento a Calvino, «il più grande dei servi di Dio», la punta di diamante della Riforma. Secondo Gangale Calvino è il

modello di Hegel: è quello che spiega l'idealismo di questo, il Dio predestinario funge da modello all'Idea. Calvino seppe risolvere i limiti della teologia luterana irrazionalistica e mistica. Calvino è, nel primo momento della riflessione gangaliana, la fonte di tutta la filosofia moderna. Gangale voleva, tra l'altro, rispondere a una certa idea del protestantesimo circolante presso gli intellettuali italiani del periodo. Il protestantesimo era visto da più parti come la causa della crisi contemporanea, religione disgregante per sua intima essenza. L'idea era invero piuttosto rozza e semplificata, ma assai diffusa non soltanto presso polemisti di parte cattolica, ma anche presso autori importanti nella formazione di Gangale (M. Missiroli su tutti) e presso avversari come C. Suckert/Malaparte, J. Evola e, soprattutto, E. Buonaiuti (costante obiettivo polemico di Gangale). L'intento di Gangale era quello di dimostrare che la crisi contemporanea non fosse causata dal protestantesimo, ma fosse semmai crisi interna al protestantesimo, crisi delle forme storiche che il protestantesimo aveva assunto durante una storia di quattro secoli; crisi dell'unico aspetto ancor vivo della cultura moderna, e che proprio perché vivo attraversava un momento drammatico. *Rivoluzione protestante* iniziava con la lapidaria frase «il cattolicismo è il male d'Italia», ed era animato da un intento ambizioso: plasmare le nuove generazioni con una vigorosa affermazione della *forma mentis* protestante, principio di autonomia, responsabilità, scrupolo morale. L'Italia non aveva conosciuto a suo tempo la Riforma: questo mancato appuntamento con la storia era alla radice dell'immaturità di tutta una nazione. Gangale (ispirandosi anche in questo caso direttamente a Hegel) entrava così in dialogo con autori come A. Oriani, Missiroli, Gobetti, gli hegeliani napoletani dell'Ottocento: tutti scrittori che in qualche modo avevano indicato nell'assenza di una rivoluzione religiosa nel Cinquecento una causa significativa dei limiti politici e spirituali degli italiani. Quella della "mancata Riforma" sarà anche in A. Gramsci una categoria valida per definire caratteri non marginali, e sostanzialmente negativi, della storia d'Italia. Nella seconda metà degli anni Venti l'orizzonte culturale di Gangale, con le pubblicazioni di Doxa, si amplia considerevolmente: gli autori nuovi che entrano a far parte di questo panorama raramente scalzano i precedenti (l'amato Hegel non viene mai rinnegato), piuttosto vi si accostano. Così, tra i riformatori, Lutero, che nella prima edizione del *Calvino* (1927) era presentato come impegnato a «battaglia[re] ridicolmente col diavolo», è oggetto nel corso degli anni di una rivalutazione anche in quegli aspetti mistici e individualistici un tempo spregiati – cfr. a questo proposito le edizioni dei testi luterani curate per la Doxa da G. Miegge. Con autori come K. Barth e S. Kierkegaard, inoltre, cominciano a farsi strada motivi irrazionalistici e soggettivistici che in un primo momento erano stati lasciati sullo sfondo e

che non potevano rientrare facilmente nell'originario panorama idealistico/calvinistico di Gangale. La specificità del cristianesimo può essere salvata attraverso l'unica forma di oggettività che l'uomo moderno conosce, quella della filosofia, ma la filosofia è anche l'esito di un processo di concettualizzazione della realtà, e dunque perdita di *pathos* religioso; d'altra parte, la filosofia (la «mediazione culturale») rimane l'unico mezzo per poter evitare che il cristianesimo si risolva in misticismo, in religiosità meramente interiore, certezza personale che come tale non può essere testimoniata. Non si tratta più di una filosofia nella forma dialettica dell'idealismo, ma di una ragione riformulata come «sismografo del paradosso» che si sforza di tradurre in simboli un Dio inteso come assolutamente altro. Gangale fu il pioniere di un momento di svolta tra i protestanti italiani, che G. Miege – in un articolo degli anni Trenta – definiva come un passaggio da una tendenza «antropocentrica», preoccupata di definire la religione in funzione della coscienza umana, ad una tendenza «teocentrica», che fa di Dio l'unico oggetto della ricerca. Tra le direzioni costanti della riflessione gangaliana va citato proprio il teocentrismo, lo scrupolo con il quale Gangale cercò di delineare il suo sistema tutto volto alla gloria di Dio. L'appello alla filosofia (primariamente alla dialettica idealistica) stava a significare per Gangale l'avere a disposizione modalità discorsive per esporre la fede protestante, per diffonderla e testimoniarla, per avere una garanzia di oggettività che allontanasse il più possibile il pericolo di antropomorfizzare il discorso su Dio. Definire la fede «autocoscienza» era un modo per riproporre al lettore moderno la fede «dura e splendente come diamante» tipica del calvinismo – consapevolezza di che cosa effettivamente sia il cristianesimo (essenzialmente il dogma trinitario), di che cosa lo determini rispetto alle altre religioni. L'autocoscienza è forma, fede fredda e spassionata, ripulita di ogni scoria umana, che si opponeva all'attivismo, assumesse questo le sembianze del titanismo evoliano o dell'irrazionalismo antistoricistico che un altro punto di riferimento costante di Gangale, Tilgher, diagnosticava come esito inevitabile della civiltà occidentale; ma era anche, quella di Gangale, un tipo di fede nemica della religione del sentimento immediato, degli slanci mistici, e inoltre contrapposta a quello che egli chiamava «liberalprotestantesimo», una categoria piuttosto larga, capace di raccogliere insieme qualsiasi forma di razionalismo soggettivistico o moraleggiante in religione.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Rivoluzione Protestante, Torino 1925; ried. con introd. di P. Ricca, Roma 2016

Tesi ed amici del Nuovo Protestantismo, Roma 1926

Calvino, Roma 1927; seconda ed. Milano 1934

con G. Miegge, A. Banfi, N. Moscardelli, A. Tilgher, *Cristo Dio. Inchiesta*, Roma 1927

Apocalissi della cultura, Roma 1928

Revival. Saggio sulla storia del Protestantismo in Italia dal Risorgimento ai tempi nostri, Roma 1929; ried. con una nota di A. Cavaglion, Palermo 1991

Tesi del Nuovo Protestantismo con l'aggiunta di Presentazioni od esempi, Roma 1930

Il Dio straniero. Sette discorsi agli ateniesi e sette poesie, Milano 1932

Traduzione di K. Heussi, *Sommario di storia del cristianesimo*, Milano 1933

Traduzione di A. Schweitzer, *Il cristianesimo e le grandi religioni*, Milano 1933

Igl talaccabagn: Ratische Gesprächsproben mit deutscher Übersetzung und phonetischer Umschreibung versehen, Copenhagen 1952

La vita di s. Giacomo della Marca. Poema in versi, Napoli s.d. [1970]

Arberisca: Über eine ältere arberische Übersetzung von Dantes Inferno I, Copenhagen 1970

Salve Regina. Metrische Ausblicke von einem arberischen Marienlied, Copenhagen 1973

Saggio sulla trascrizione del Milosao di G. De Rada a cura di G. Gradilone, s.l. s.d. [1977]

Glossarium Arberiscum Marcidusiae: glossarium Arberiscum Marcidusiae textibus arbericis (TAM) recentioribusque textibus ineditis eiusdem pagi / a Jo. Tho. Gangale collectum, Copenhagen 1977

Fragmenta ethnologica arberisca medio-Calabra: sicut in Instituto Graeco-Albanensi Krotonis testata ad usum scholarum illius diasporae collecta, Soveria Mannelli 1979

Paradigmata grammaticae Albanorum Mediae Calabriae: et textubus novissimis pagi Marcidusiae Iosephus Tb. Gangale collegit notulisque praedidit, s.l. s.d. [1983]

Poesie, raccolta, introduzione, note a cura di P. Sanfilippo, Chiavari s.d. [ca. 1986]

con G. Giudice, *Poesie di Giuseppe Gangale, Rradderi i Europes / Il ramingo d'Europa*, con testi in Italiano, Romancio, Arbyresh, Francese, Tedesco, Soveria Mannelli 2003

con G. Giudice, *Per paradigmata ad Graecae-arberiscae Grammaticae Conatus*, Roma 2009

con G. Giudice, *I racconti di Giuseppe Gangale. Rradderi i Europes/Il ramingo d'Europa*, con testi in italiano ed arberisco tradotti dal romancio, Roma 2012

con G. Giudice, *Parola e fede: studio di Gangale nel grigioni romancio base per la comunità arbyreshe di S. Nicola e delle altre del Crotonese: liturgia di S. Giovanni Crisostomo, Canoni II, III della messa di rito latino in arbyreshy*, Roma 2016

Scritti sull'autore

Baresi V. (a cura di), *Giuseppe Gangale pellegrino d'Europa*, Crotone 2000

Cerrato R., *L'Italia religiosa fra modernità e restaurazione. Il dibattito sulla «mancata riforma»*, «Religioni e società», 4, 1989, n. 8, luglio-dicembre, pp. 68-85.

Cospito G., *Il dibattito sulla mancata Riforma protestante nell'Italia del primo Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 97, 2018, pp. 130-156

Dalmas D. (a cura di), *Giuseppe Gangale profeta delle minoranze*, fascicolo monografico del «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 190, giugno 2002

Dalmas D., Strumia A., *Una resistenza spirituale. "Conscientia" 1922-1927*, Torino 2000

Demofonti L., *La Riforma nell'Italia del primo Novecento*, Roma 2003

- Garin E., *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Roma-Bari 1997
- Istituto di Istruzione Superiore "G. Gangale" (a cura di), *Giuseppe Gangale a trentasei anni dalla sua morte*, Cirò Marina (Kr) 2014
- Marcenaro G. (a cura di), *Pietre. Antologia di una rivista (1926-1928)*, Milano 1973
- Miegge G., *La fede di Giuseppe Gangale*, «Gioventù cristiana», 1, 1932, n.3, pp. 35-41.
- Pogliano C., *Piero Gobetti e l'ideologia dell'assenza*, Bari 1976
- Polito P., *Piero Gobetti e gli intellettuali del Sud*, Napoli 1986
- Ribet S., *L'opera giovanile di Gangale*, Tesi di licenza in Teologia presso la Facoltà Valdese di Roma, Roma 1971
- Rota G., *Giuseppe Gangale. Filosofia e protestantesimo*, Torino 2003
- Saccomani S., *Giovanni Miegge. Teologo e pastore*, Torino 2002
- Segna D., *Un caso di coscienza. Giuseppe Gangale e La rivoluzione protestante*, Pistoia 2016
- Rostagno S., *La linea teologica Gangale-Miegge*, «Protestantesimo», 42, 1992
- Spini G., *Studi sull'evangelismo italiano tra Otto e Novecento*, Torino 1994
- Uffer M., *Giuseppe Gangale. Ein Leben im Dienste der Minderheiten*, Chur 1986
- Vinay V., *Giovanni Miegge e la sua generazione*, «Protestantesimo», 17, 1962, pp. 1-23

DONATO VERARDI

EUGENIO GARIN
Rieti 1909 – Firenze 2004

Sommario

Studioso di fama internazionale, Eugenio Garin ha contribuito in modo determinante all'indagine sulla filosofia del Rinascimento, evidenziando le connessioni tra pensiero umanistico, cultura medievale e origini della scienza moderna. La sua ricerca si è articolata in tre fasi. Una prima fase è segnata dalla centralità del tema religioso, per cui il Rinascimento è "unità innanzi tutto religiosa, ove in una ispirazione originaria si superano anche le antitesi confessionali; fusione di *docta religio*, religione spirituale, con la *pia philosophia*, filosofia dell'uomo"; di questa prima fase nella seconda e più nota, caratterizzata dai temi dell'umanesimo civile e dall'influenza gramsciana, resta soprattutto l'aspetto di critica alle istituzioni dogmatiche, mentre nell'ultima fase si accentua il senso del limite e della precarietà dell'esistenza umana.

Parole chiave: Eugenio Garin, umanesimo civile, rinascimento e religione, filosofia come sapere storico, finitezza umana

Abstract

An internationally renowned scholar, Eugenio Garin has made a significant contribution to the study of Renaissance philosophy, highlighting the connections between humanistic thought, medieval culture, and the origins of modern science. His research has unfolded in three phases. The first phase is marked by the centrality of the religious theme, understood as "impulse, moral action, not a rigid reiteration of old Jesuit and Counter-Reformation positions" or "crystallized theologies," in a perspective where important were the contacts with the contemporary French philosophical-religious culture; from this first phase, in the second and more well-known one, characterized by the themes of civil humanism

and Gramscian influence, the aspect of criticism towards dogmatic institutions remains particularly prominent, while in the last phase, the sense of limitation and the precariousness of human existence is emphasized.

Keywords: Eugenio Garin, civic humanism, Renaissance and religion, philosophy as historical knowledge, human finitude

Vita e opere

Intellettuale italiano tra i più influenti del XX secolo, dal 1949 fu professore di storia della filosofia medievale presso l'università di Firenze. Nel 1955 assunse, presso la stessa università, il ruolo di professore di storia della filosofia, mentre, dal 1974 al 1984, fu professore di storia della filosofia del Rinascimento presso la Scuola normale superiore di Pisa. Accademico dei Lincei dal 1979, fu presidente dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento e, dal 1980 fino alla sua morte, diresse il «Giornale Critico della Filosofia Italiana». Il nucleo della sua riflessione critica fu soprattutto la cultura del Rinascimento della quale studiò tutti gli aspetti, rimettendo in circolazione molti testi ignoti o mal noti e approfondendo le connessioni del pensiero rinascimentale con le sue fonti e le discussioni successive. Consacrò molti lavori a figure di primo piano della storia culturale europea: da Giovanni Pico della Mirandola, al quale, appena ventottenne, dedicò un libro (*Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937), a Pietro Pomponazzi e Leon Battista Alberti, autore, quest'ultimo, divenuto centrale soprattutto negli anni della maturità e del quale pubblicò importanti inediti. Secondo la più recente storiografia, è possibile distinguere tre fasi della sua riflessione: una prima fase, che va dagli anni '30 fino ai primi anni '40, caratterizzata da un primato dell'elemento religioso; una seconda fase, che copre un arco temporale di circa vent'anni, tra gli anni '50 e gli anni '60, che ha come tema ricorrente l'«umanesimo civile»; una terza fase, che va dagli anni '70 fino alla sua scomparsa, caratterizzata, invece, da lavori fortemente incentrati sul tema della morte e sul dramma dell'esistenza umana, in una visione delle cose mondane permeata da un profondo «disincanto». Infaticabile editore di opere filosofiche rinascimentali e della modernità, pubblicò diversi libri – per lo più raccolte di saggi – tesi a illuminare i rapporti tra Medioevo e Rinascimento (*Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954) e tra Rinascimento ed Età dei Lumi (*Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Bari 1970). Si tratta di lavori che hanno influenzato diverse generazioni di storici della filosofia. Assai feconde sono state anche le sue considerazioni sulla figura di Galileo Galilei e i complessi rapporti tra la cultura rinascimentale e le origini della scienza moderna (*Scienza e vita civile nel Rinascimento*, Bari 1965; *Rinascite e*

rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo, Bari 1975), nonché sul pensiero di Giambattista Vico, argomento sul quale tornò a più riprese nel corso della sua lunga vicenda intellettuale (cfr. Battistini 2011). Teorico della filosofia intesa quale sapere storico, tema al quale dedicò un'opera capitale (*La filosofia come sapere storico*, Bari 1959), il suo impegno di intellettuale e di storico nell'Italia postfascista si concretizzò, specie nella seconda fase della sua produzione, in saggi tesi ad approfondire la lezione di Antonio Gramsci (*Con Gramsci*, Roma 1997) e la cultura filosofica italiana del primo Novecento (*Cronache di filosofia italiana*, Bari 1955).

Il pensiero sulla religione

L'elemento religioso è costitutivo del pensiero di Garin negli scritti sulla filosofia del Rinascimento pubblicati negli anni '30 e '40. Si tratta di una centralità che ha indotto a parlare di una «tentazione» religiosa» che contraddistingue gli anni della sua riflessione giovanile. Quest'ispirazione religiosa – della quale si è scritto nei termini di «un esistenzialismo di carattere religioso innestato in una filosofia dei valori che riscatta e libera l'uomo attraverso l'autonoma ricerca, la lotta» (Ciliberto 2009, p. XXXIII) – resta basilare almeno fino all'*Umanesimo italiano* del '52, perdendo peso nei decenni successivi, quando l'accento viene posto sul carattere «terrestre» della vicenda storica dell'uomo. Riguardo alle fonti moderne e contemporanee che, negli anni '30 e '40, avrebbero ispirato Garin, sono stati fatti i nomi di B. Pascal e degli intellettuali contemporanei É. Gilson, J. Maritain e G. Marcel. Da tali maestri francesi, Garin assimila un'interpretazione della religione quale «slancio, azione morale; non rigida riproposta di vecchie posizioni gesuitiche e controriformistiche (o, sul piano teorico, di una teologia «cristallizzata»», (Ciliberto 2011, p. 90, il quale sottolinea come fin da questi anni giovanili un simile tipo di religiosità portava lo studioso ad esprimersi «con durezza» contro le «forze clericali», un aspetto che avrebbe agito a lungo anche negli anni della sua piena maturità, *Ibidem*). D'altro canto, la stessa attenzione di Garin nei confronti della filosofia francese, in particolare della lezione di Sartre, è occasionata dal suo interesse per un autore del Rinascimento quale Giovanni Pico della Mirandola. Da questa prospettiva è importante, oltre al libro su Giovanni Pico del '37, il saggio del '38 sulla *dignitas hominis* e la letteratura patristica. Riferendosi positivamente a K. Burdach e prendendo le distanze dalla lezione di J. Burckhardt e di G. Gentile, in queste pagine Garin mette in evidenza la profonda ispirazione religiosa della *dignitas hominis* umanistica, intravedendo nella patristica, più che nel mondo classico o nelle filosofie dell'età ellenistica, le radici del moto ispiratore dell'Umanesimo. Si tratta di elementi che, pur da una prospettiva non

sempre, e non del tutto sovrapponibile, mostrano una profonda “sintonia” con l’interpretazione del Rinascimento proposta in quegli anni da G. Papini, direttore della rivista «La Rinascita» dove il saggio è pubblicato. Anche Papini, infatti, legge il Rinascimento come il momento della scoperta di «tutto l’uomo», a discapito di quell’«io sillogizzante» che aveva caratterizzato, invece, il razionalismo della scolastica (Bassi 2003, pp. 1-43). La critica dei padri all’astrologia, secondo Garin, si lega all’esaltazione che essi fanno dell’uomo “microcosmo”. Questa immagine, secondo lo studioso, non ha nulla in comune con quella della tradizione stoica (sulla quale, al contrario, aveva in precedenza insistito Gentile). L’uomo non è unione degli elementi materiali dell’universo, come per gli stoici. Se così fosse egli non si distinguerebbe in nulla da qualsiasi altro animale. I padri, al contrario, considerano l’uomo un *sacrosanctum animal*. A questa valorizzazione della dignità dell’uomo concorrerebbe un elemento assente nella cultura classica, una fonte di ispirazione nuova che, in seguito, sarà fatta propria anche da alcuni autori medievali: il mistero dell’incarnazione del dio-uomo. Così, nei testi di Lattanzio, accanto all’eredità classica, stoica, troviamo chiaramente distinta la riflessione ebraico-cristiana della *Genesi* e dei *Vangeli*, attraverso la quale il materialismo stoico viene largamente superato. A questo superamento, secondo Garin, collabora l’autorità di Ermete, identificato da Lattanzio come colui il quale si è opposto con forza alla visione materialistica dell’uomo. Il Rinascimento del primo Garin, «per cui i nomi del Ficino e del Pico si offrono spontanei alla mente», non è il ritorno «ad una vita a partita doppia ove l’umanità ellenica risorta si giustapponesse al motivo tradizionale religioso», ma «unità innanzi tutto religiosa, ove in una ispirazione originaria si superano anche le antitesi confessionali; fusione di questa *docta religio*, religione spirituale, con la *pia philosophia*, filosofia dell’uomo, per rifarsi, oltre le opposizioni delle scuole, a quegli ideali di cui i padri già si erano compiaciuti, di un logo rivelatosi variamente a tutti gli uomini di buona volontà» (Garin 1938, poi in Garin 2009, vol. 1, pp. 1-32, qui p. 5). A quest’altezza della sua vicenda intellettuale, anche il moto ispiratore degli ideali che avrebbero guidato Leonardo e Galileo è fatta risalire alla riscoperta delle “fonti prime” dei padri: «L’uomo che si fa Dio, si fa tale perché in lui v’è l’impronta di qualcosa di più che naturale, dell’infinito [...]. L’uomo mago è l’uomo che sente in sé raccolta e compiuta l’infinita ragione dell’universo. La certezza di Leonardo nella razionalità del mondo, la fede di Galileo nella potenza della ragione, pari, se non in estensione certo in valore, a quella divina, discendono, esse pure, da questa intuizione che gli umanisti riprendono dall’originaria ispirazione religiosa del motivo della *dignitas hominis*, in nome di cui rinnovano la polemica contro il concetto di simpatia cosmica, di microcosmo in senso materiale, che fa

l'uomo schiavo di natura» (Garin 1938, poi in Garin 2009, vol. 1, p. 4). La centralità dell'elemento religioso permane anche negli scritti degli anni '40 e Garin continua a insistere sull'aspetto "drammatico" dell'esistenza umana (già abbondantemente presente nel saggio del '38 sulla patristica), nonché su quell'unità tra "umano" e "divino" che trova nell'uomo-dio e nell'esperienza della croce l'elemento che riscatta la storia umana, altrimenti condannata alla crisi e allo sgretolamento. Non è un caso che, in un articolo del '44 dedicato all'aristotelismo rinascimentale, Garin attribuisca a Pomponazzi, il «più grande degli aristotelici del Cinquecento», l'amara consapevolezza del dramma costitutivo dell'essere umano: «L'uomo è uomo in questa sua ambiguità, e vive in essa e per essa. Un puro spirito non è più uomo e nulla ha a che fare con l'uomo. I platonici, celebratori dell'essenza dell'uomo nella sua natura media, spezzandone l'unità e riferendosi all'anima pura, tolgono ogni senso a quella sua conclamata dignità. Pomponazzi lo inchioda, eterno Prometeo, sulla rupe della sua tortura, perché in questa tortura è il significato unico dell'umanità» (Garin 1944 poi in Garin 2009, vol. 1, pp. 169-189, qui pp. 182-183). L'elemento religioso si sarebbe dissolto nella seconda fase della produzione gariniana, tra gli anni '50 e '60. In questo periodo, per il quale si è parlato di una «conversione» di Garin, lo studioso abbandona l'esistenzialismo religioso che aveva contraddistinto la prima fase della sua riflessione critica, muovendosi – anche a seguito dell'incontro con Gramsci – sul piano di uno «storicismo umanistico», «terrestre». Se, pertanto, nel '41, in sintonia con Gilson, aveva parlato di un «umanesimo medievale» per il secolo XII, in *Medioevo e Rinascimento* del '54 rivendica con forza la «novità» della «rinascita» umanistica dei secoli XV e XVI. Allo stesso modo, se in passato aveva criticato l'astrologia in nome della libertà dell'uomo, ora ne sottolinea il valore nell'ambito di quella «operatività» che contraddistingue l'astrologo nell'atto di «dominare le stelle» (Ciliberto 2009, p. XL). Parimenti, se ne *La filosofia*, edita nel 1947 da Vallardi, vedeva nella *Scienza nuova* di Vico la conferma nella fede in Dio, nel 1957, in *L'educazione in Europa 1400/1600*, vi scorge la riduzione della religione a fatto primitivo, destinato a dissolversi con l'avvento della ragione (cfr. Battistini 2011). Il quadro cambia ancora nei primi anni '70 quando, accanto a un ulteriore approfondimento dell'apporto della cultura rinascimentale alla scienza moderna (cfr. Torrini 2003) – che attenua il carattere a tratti nihilistico della sua riflessione critica di questi anni – si fa strada l'elemento dell'insensatezza e del dramma costitutivo e insuperabile dell'uomo, già messo a fuoco nel saggio dedicato a Pomponazzi nel '44, ma che ora sembra farsi più cupo e persistente. Non più Pico – con la sua esaltazione dell'uomo «miracolo grande» – ma la parodia offertane da Alberti sembra essere adesso al centro della riflessione di Garin.

Quell'Alberti che, «distruggendo l'immagine cara agli umanisti dell'uomo creatore e mediatore del tutto – *copula mundi* – aveva svuotato di senso la scena terrestre» (Garin 1972 poi in Garin 2009, v. 2, pp. 233-249, qui p. 248).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Le moltissime pubblicazioni dell'autore sono registrate in *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin*, Roma-Bari 1999. Tra le opere principali si segnalano:

Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina, Firenze 1937

La "dignitas hominis" e la letteratura patristica, «La Rinascita», 1, 1938, n. 4, pp. 102-146

L'Illuminismo inglese. I moralisti, Milano 1941

Pietro Pomponazzi e l'aristotelismo del Cinquecento, «Nuova Antologia», 79, 1944, pp. 29-45

Der italienische Humanismus, Bern 1947

Medioevo e Rinascimento, Bari 1954

La filosofia, 2 voll., Milano 1947

Cronache di filosofia italiana, 1900-1943, Bari 1955

L'educazione in Europa 1400/1600, Bari 1957

La filosofia come sapere storico, Bari 1959

La cultura italiana tra '800 e '900, Bari 1961

La cultura filosofica del Rinascimento italiano, Bari 1961

Scienza e vita civile nel Rinascimento, Bari 1965

Storia della filosofia italiana, Torino 1966

Dal Rinascimento all'Illuminismo, Bari 1970

Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti, «Rinascimento», 2, 1972, pp. 3-20

Intellettuali italiani del XX secolo, Roma 1974

Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo, Bari 1975

Lo zodiaco della vita: le polemiche astrologiche tra Trecento e Cinquecento, Roma-Bari 1976

Presentazione, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin., Milano 1991, pp. 7-93

Con Gramsci, Roma 1997

Interpretazioni del Rinascimento, 2 voll., a cura di M. Ciliberto, Roma 2009

Dal Carteggio tra Eugenio Garin e Delio Cantimori, a cura di S. Zanardi, «Rivista di Storia della Filosofia», 67, 2012, pp. 809-826

Sul pensiero del Novecento, introduzione di M. Ciliberto, Pisa 2014

E. Garin, U. Spirito, *Carteggio 1942-1978*, a cura di M. Lodone, Pisa 2014

Giordano Bruno, a cura di L. Carotti, con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Pisa 2023

Scritti sull'autore

AA. VV., *Garin e il Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 88, 2009, n. 2

Audisio F. – Savorelli A. (a cura di), *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, Firenze 2003

Bassi S., *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Roma 2013, pp. 1-43

Battistini A., *Vico e il nuovo Umanesimo del Settecento*, in O. Catanorchi, V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma Firenze 2011, pp. 229-248

Catanorchi O., Lepri V. (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma Firenze 2011, pp. 229-248

Cesa C., *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, F. Audisio, A. Savorelli (a cura di), *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, Firenze 2003, pp. 15-34

Ciliberto M., *Una meditazione sulla condizione umana*, in E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, 2 voll., Roma 2009, pp. VII-LIII.

Ciliberto M., *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Roma-Bari 2011

Ciliberto M., *Eugenio Garin*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Storia e Politica*, Roma 2013, *sub voce*

Ciliberto M., *Garin, Eugenio Antonio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 2013, *sub voce*

Raggiante R., *Gilson e Garin: i tempi di un confronto*, in O. Catanorchi, V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma Firenze 2011, pp. 459-480

Ricci S.-Vacca G. (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Atti del Convegno promosso dalla Fondazione Istituto Gramsci in collaborazione con l'Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 25-27 febbraio 2010, Roma 2011

Sturlese R., *Dall'umanista letterato al filosofo mago: immagini di Ficino in Garin*, in O. Catanorchi, V. Lepri (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Roma Firenze 2011, pp. 75-101.

Torrini M., *Storia della filosofia, storia della scienza*, in F. Audisio, A. Savorelli (a cura di), *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, Firenze 2003, pp. 93-113

Vasoli C., *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in F. Audisio, A. Savorelli (a cura di), *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, Firenze 2003, pp. 65-92

Zanardi S., Note sui rapporti tra Eugenio Garin e Hans Baron, «Rivista di Storia della Filosofia», 73, 2018, pp. 181-194

Pagine o siti web dedicati

<http://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-garin/>

<http://picus.unica.it/index.php?page=Filosofo&id=39&lang=it>

MASSIMO RUBBOLI

UGO GASTALDI

Genova 1910 – Milano 2007

Sommario

Ugo Gastaldi ha dedicato la sua ricerca alla storia dell'anabattismo e dei movimenti di risveglio all'interno del protestantesimo, con un'attenzione particolare all'ecclesiologia e alla libertà religiosa. Nei suoi studi ha tracciato un quadro dettagliato della Riforma radicale, distinguendo l'anabattismo dalle sue manifestazioni estremiste e valorizzando la sua concezione di chiesa come comunità volontaria e libera di credenti. Ha inoltre approfondito i movimenti di risveglio tra il XVIII e il XIX secolo, mettendo in luce la loro critica alle chiese istituzionali e la ricerca di un rinnovamento spirituale. Il suo lavoro ha contribuito a diffondere in Italia una conoscenza più ampia delle correnti minoritarie del protestantesimo.

Parole chiave: Ugo Gastaldi, anabattismo, Riforma radicale, ecclesiologia, libertà religiosa

Abstract

Ugo Gastaldi devoted his research to the history of Anabaptism and revival movements within Protestantism, with a particular focus on ecclesiology and religious freedom. His studies provided a detailed analysis of the Radical Reformation, distinguishing Anabaptism from its extremist expressions and emphasizing its vision of the church as a voluntary and free community of believers. He also explored the revival movements of the 18th and 19th centuries, highlighting their critique of institutional churches and their pursuit of spiritual renewal. His work significantly contributed to expanding the understanding of minority currents in Protestantism in Italy.

Keywords: Ugo Gastaldi, Anabaptism, Radical Reformation, ecclesiology, religious freedom

Vita e opere

Nasce in una famiglia cattolica. Terminati gli studi superiori a Senigallia, frequenta la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma. Qui, nel 1934, ascolta i sermoni di P. Bosio, pastore della Chiesa Valdese di Piazza Cavour a Roma, inizia a leggere la Bibbia e si converte al protestantesimo. Nello stesso anno, dopo la laurea, torna a Senigallia e aderisce al movimento dei Fratelli frequentando la Chiesa dei Fratelli della città, dove si battezza per immersione; in questa chiesa conosce Lidia Mauri Paolini (1918-2013), che sposa nel 1940. La sua attenzione per problematiche sociali e educative lo porta, nel 1961, a presiedere il Comitato di Casa CARES, un'opera evangelica indipendente fiorentina, nata come casa di accoglienza per ragazzi provenienti soprattutto dall'Italia meridionale. Dal 1936 al 1971 è professore di storia e filosofia nei licei statali a Livorno, Genova (qui nel 1942 nasce la figlia Silvia), Urbino, Osimo, Cesena e Legnano. Nel 1972 si trasferisce a Milano e, senza aderire a nessuna denominazione, frequenta l'ambiente evangelico, in particolare la Chiesa Battista di via Jacopino da Tradate, dove è attivo come predicatore laico. Nel 1978 è tra i promotori del Centro Culturale Protestante di Milano, di cui sarà presidente per diversi anni, presso il quale viene costituita una Biblioteca di libri di argomento storico-teologico. In questi anni è coinvolto in attività ecumeniche sia con il cattolicesimo sia con l'ebraismo. Alla fine della guerra, Gastaldi e il cognato, il chirurgo Aurelio (Lello) Mauri Paolini (1911-94), entrambi membri della Chiesa dei Fratelli di Senigallia, creano una piccola rivista bimestrale, «La via» (I, 1, agosto 1946 – II, 7, febbraio 1947), che diventa poi «Il Libero Evangelo» (I, 1, aprile 1947 – V, 9-12, settembre-dicembre 1951). La rivista si ispirava allo spirito originario del movimento dei Fratelli, cioè «ad un cristianesimo libero, pratico ed universale che, al di sopra di ogni formalismo di credo ed interesse di chiesa, direttamente attinga alla purezza e pienezza dell'Evangelo ed alla vivente testimonianza dello Spirito operante in coloro che credono e camminano nella verità di Cristo» (IV, n. 7-8, 1950, p. 2). Il primo numero del 1950 spiegava così il titolo; «Evangelo, dunque, è libertà: libertà dal letteralismo, dal dogmatismo, dall'esclusivismo settario, dal convenzionalismo ecclesiastico, da ogni forma di autoritarismo tanto spirituale che politico» (IV, n. 1, 1950). La rivista difendeva la libertà religiosa (*In tema di libertà religiosa*, «Il Libero Evangelo», II, n. 6, 1947, p. 2) e abbracciava anche la causa della pace, della nonviolenza e dell'obiezione di coscienza. La rivista era anche interessata ai problemi politici di quegli anni, dalla Costituente alla ricostruzione dell'Europa e, in particolare, a quello che si chiamava allora il «riarmo morale». Il tentativo di riprendere il dialogo con la cultura italiana, con

aperture a nuovi orientamenti teologici e con la presentazione di testi di autori protestanti di orientamenti diversi (furono pubblicati, ad es., testi di C.S. Lewis, W. Rauschenbusch, A. Trocmé e A. Vinet), richiamandosi ai principi ispiratori del movimento dei Fratelli – rifiuto di qualsiasi forma di confessionalismo e rinnovamento spirituale di tutte le chiese, ispirato al Vangelo, «uno (...) libero (...) sufficiente (...) universale» [I, n. 1, 1946, p. 2] – si infranse contro il rigido fondamentalismo biblico che si era diffuso nelle Chiese dei Fratelli italiane fra le due guerre mondiali. La delusione causata da questa vicenda indusse Gastaldi a cercare nella storia del cristianesimo il movimento cristiano che si fosse maggiormente avvicinato al suo ideale di comunità cristiana composta da credenti che testimoniavano nella libertà la fede in Cristo Salvatore e Signore. La ricerca storica lo portò allo studio dell'anabattismo, al quale si dedicò per i successivi vent'anni. L'anabattismo assumerà per Gastaldi un ruolo centrale sia come campo di studi sia come punto di riferimento esistenziale e spirituale. Il frutto di questi anni di ricerca in biblioteche e archivi di Svizzera, Germania e Olanda sarà uno straordinario affresco (*Storia dell'Anabattismo*, vol. I: *Dalle origini a Münster dal 1525 al 1535*; vol. II: *Da Münster ai giorni nostri*) di quella parte della cosiddetta Riforma radicale che era allora ancora poco nota e, in Italia, quasi sconosciuta.

Il pensiero sulla religione

Gastaldi espone le vicende estremamente varie del dissenso anabattista in un unico e vasto quadro che abbraccia nello spazio e nel tempo tutti i diversi gruppi anabattistici emersi in Europa nel secolo XVI e anche quei gruppi che direttamente ne discendono e sono riusciti a sopravvivere sino ai giorni nostri, come gli Hutteriti e i Mennoniti. Un'opera che, per l'ampiezza e il rigore, resta ancora «l'unica opera unitaria dell'anabattismo in italiano e per questo è ancora oggi importante confrontarsi» (Martinuzzi 2013, p. 8, nota 16). Nei vari gruppi che appartenevano alla Riforma radicale, Gastaldi individua degli aspetti comuni nel modo di sentire il rapporto con Cristo, il discepolato cristiano e la vita comunitaria e nel diverso modo di concepire la “libertà del cristiano” riscoperta da Lutero. Questi aspetti comuni gli consentono di delineare l'identità del movimento anabattista, che permetteva di includere persone e comunità con profonde differenze tra di loro, e altresì di escludere «manifestazioni di millenarismo violento o pacifico, (...) limitate e di breve durata, anche se assunsero talvolta aspetti drammatici e clamorosi. (...) Nell'ambito dello stesso anabattismo, (...) tutti gli scrittori e i capi di maggior rilievo e influenza sono non-millenaristi, (...) ad eccezione di Melchior Hofmann» (Gastaldi 1971, pp. 23-24). Questo criterio gli consente di estromettere

una figura come Thomas Müntzer (1489-1525), che in Italia, proprio in questi anni, suscita l'interesse e l'entusiasmo di molti giovani intellettuali protestanti vicini all'ideologia marxista. Per Gastaldi, sia Müntzer sia il "regno di Münster" furono espressioni estreme di un movimento che trovò la sua vera vocazione nella «visione di una comunità volontaria e libera di persone impegnate nella vita individuale e associata» (Gastaldi 1997, p. 65). Gastaldi mette in evidenza le differenze profonde tra le varie componenti della Riforma radicale e dell'anabattismo vero e proprio; tuttavia, individua un elemento unificante nella concezione anabattistica della chiesa. Mentre Lutero, Calvino, Zwingli e gli altri riformatori pensavano di dover riformare la chiesa esistente, i dissidenti o radicali pensavano che la chiesa non dovesse essere riformata ma demolita e ricostruita sul modello delle comunità primitive. Gastaldi sottolinea che, mentre le chiese nate dalla Riforma si consolidavano, legittimate e difese dal potere civile, diventando poi chiese di stato, ricomponendo il *corpus christianum*, anche se diviso tra cattolici e protestanti, i dissidenti lottarono per rifondare la chiesa come *corpus Christi*. Questa ricostruzione, per tutti i dissidenti della Riforma, e per quelli che li seguiranno nel corso della storia del protestantesimo era fondata su due principi: una chiesa libera dallo stato e una chiesa di credenti confessanti. Gli anabattisti erano motivati dalla convinzione che fosse «possibile costituire, in un mondo peccatore, una comunità cristiana che [fosse] la sua contraddizione, testimone effettiva di una vita nuova e strumento idoneo dell'opera che Dio vuol compiere nel mondo» (Gastaldi in Gastaldi, Santini, Campi 1973, p. 8). Come altri autorevoli studiosi, Gastaldi sostiene la tesi che «la caratteristica essenziale dell'anabattismo va cercata nella concezione della comunità»: «Gli anabattisti di ogni corrente (...) si sono impegnati nell'organizzazione di comunità volontarie di credenti con la convinzione che l'esperienza cristiana ha necessariamente anche una dimensione comunitaria e che la comunità cristiana ha il suo modello perennemente valido nella Sacra Scrittura» (Gastaldi 1972, pp. 16, 29). La chiesa è «l'opera dello Spirito Santo, che non agisce attraverso dubbie e corruttibili forme istituzionali, ma mediante la Parola di Dio e dall'interno di quelle realtà concrete che sono i singoli credenti, chiamandoli sia al discepolato che alla comunione fraterna in Cristo» (*ivi*, pp. 29, 30). All'ecclesiologia, sottolinea Gastaldi, è connesso il principio ermeneutico che individua nella comunità locale dei credenti il locus privilegiato per la comprensione del testo biblico, finalizzata non ad una elaborazione teologica esplicita, bensì a realizzare un'unità di fede e pratica. Successivamente, Gastaldi affronta il tema del rinnovamento spirituale della chiesa, ripercorrendo la storia dei movimenti di "estrglio" che hanno attraversato il protestantesimo nei secoli XVIII e XIX, mettendo in evidenza le caratteristiche diverse secondo i diversi

contesti storici ma anche i tratti comuni. Gastaldi individua gli elementi unificanti di questi movimenti in due punti fondamentali: la convinzione che «nelle chiese non ci sia vita» a causa della «debolezza delle convinzioni» e dello «scarso fervore»; l'impoverimento della predicazione che si è allontanata dai grandi temi della Bibbia, adattandosi alle «idee della cultura dominante» (Gastaldi 1989, p. 6). Questa ricognizione storica serve anche da introduzione ai vari movimenti che costituiscono una parte significativa del protestantesimo moderno e hanno ridato importanza ad «alcuni principi dottrinali che nella storia della chiesa erano caduti nell'oblio», come «la santificazione del credente» e «il ritorno di Cristo» (*ivi*, p. 177).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Essenza e caratteri del chiliasmo rivoluzionario, «Protestantesimo», 25, 1970, 1, pp. 15-27

Il Millenarismo, «Diakonia», 10, 1971, 3, maggio-giugno, pp. 20-25

Storia dell'Anabattismo, vol. I: *Dalle origini a Münster dal 1525 al 1535*, Torino 1972, 1992²; vol. II: *Da Münster ai giorni nostri*, Torino 1981

Il comunismo dei Fratelli Hutteriti, «Protestantesimo», 28, 1973, 1, pp. 1-24

La questione dell'ecclesiologia anabattista in rapporto all'essenza dell'anabattismo, in U. Gastaldi, L. Santini, E. Campi, *Il dibattito su anabattismo e Riforma: chiesa e potere*, Torino 1973, pp. 5-23

I 'radicali' nella Confessione augustana, in Tourn G. et al., *La confessione Augustana del 1530*, Torino 1980, pp. 55-98

Max Weber tra protestantesimo e capitalismo, in Miegge M., Gastaldi U., Corsani L., *Protestantesimo e capitalismo, da Calvino a Weber*, Torino 1983, pp. 117-178

Il movimento anabattista, «Segni dei tempi», 1983, pp. 228-229

Oltre Lutero: l'altra chiesa dei Radicali, in AA.VV., *Lutero nel suo e nel nostro tempo*, «Quaderni della Fondazione San Carlo», Modena, n. 8/9, 1985, pp. 67-83

I movimenti di risveglio nel mondo protestante. Dal "Great Awakening" (1720) ai "revivals" del nostro secolo, Torino 1989

Il lungo cammino del popolo di Cristo: contributo a un consuntivo di due millenni di storia del cristianesimo occidentale, «La scuola domenicale», supplemento n. 3 a cura di G. Carrari e Th. Soggin, Servizio Istruzione e Educazione della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, 1997

Scritti sull'autore

Ferrario F., Bouchard G., Papini C., *Omaggio a Ugo Gastaldi*, «Protestantesimo», n. 55 (2000), pp. 227-234.

Pintacuda De Michelis F., recensione di *Storia dell'Anabattismo*, vol. I: *Dalle origini a Münster dal 1525 al 1535*, Torino 1972, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 28, 1 (gennaio-marzo 1973), pp. 99-103.

Achille Olivieri, *Per la storia dell'Anabattismo*, recensione di *Storia dell'Anabattismo*, vol. I: *Dalle origini a Münster dal 1525 al 1535*, Torino 1972, «Quaderni storici», 8, 22 (gennaio - aprile 1973), pp. 272-277.

Maffei A., *I compiti dei cristiani nel nostro tempo*, «Riforma», n. 4, 28 gennaio 2000, p. 5.

Maggi L., *Lo storico amico degli anabattisti*, «Riforma», n. 48, 4 dicembre 2007, p. 7.

Martinuzzi Ch., «*Riforma radicale*» e *violenza*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 213, 2013.

Maselli D., *Libertà dal dogmatismo e dal letteralismo*, «Riforma», n. 49, 21 dicembre 2007, p. 9.

OMAR BRINO

GIOVANNI GENTILE

Castelvetro (Tp) 1875 – Firenze 1944

Sommario

Nella filosofia “attualistica” di G. Gentile, una «riforma della dialettica hegeliana» porta a una compiuta unificazione in atto di ontologia e gnoseologia e di pensiero ed azione. Sui rapporti di filosofia e religione, egli definisce il cattolicesimo la «più perfetta religione», perché coniuga l’incarnazione dell’infinito nel finito e il volontarismo cristiano con l’opposizione oggettiva che la religione in quanto tale deve avere, mentre il Modernismo resterebbe a metà strada, tra l’oggettività della religione, da un lato, e la soggetto-oggettività immanente della filosofia, dall’altro, già intravista da G. Bruno (autore molto apprezzato da Gentile che vede non nella Riforma, come Hegel, bensì nel Rinascimento italiano le origini del pensiero moderno). La filosofia gentiliana, anche rispetto alla religione, ha suscitato vasti dibattiti, generando posizioni contrastanti tra chi ne ha sottolineato più il razionalismo immanentista e chi più l’affidarsi del soggetto finito all’Assoluto.

Parole chiave: Giovanni Gentile, atto puro, spirito, dialettica, filosofia della religione

Abstract

In the “actualistic” philosophy of G. Gentile, a “reform of Hegelian dialectics” leads to a complete unification in act of ontology and epistemology, as well as thought and action. Regarding the relationship between philosophy and religion, he defines Catholicism as the “most perfect religion” because it combines the incarnation of the infinite in the finite and Christian voluntarism with the objective opposition that religion, as such, must have; in contrast, Modernism would remain halfway between the objectivity of religion on one side and the immanent subject-

objectivity of philosophy on the other, a concept already anticipated by G. Bruno (an author highly regarded by Gentile, who sees the origins of modern thought not in the Reformation, as Hegel does, but in the Italian Renaissance). Gentile's philosophy, even in relation to religion, has sparked extensive debates, generating contrasting positions between those who emphasize its immanent rationalism and those who focus more on the finite subject's reliance on the Absolute.

Keywords: Giovanni Gentile, pure act, spirit, dialectic, philosophy of religion

Vita e opere

Si forma alla Scuola Normale Superiore di Pisa, in cui coesistevano la filosofia neo-hegeliana dello spaventiano D. Jaja e il metodo storico-critico dell'italianista D'Ancona e del medievista A. Crivellucci. Nei primi due laboriosissimi decenni del secolo affianca l'amico B. Croce nella redazione della rivista «La Critica», pugnace tribuna del nuovo idealismo italiano. Diventato docente universitario prima a Palermo (dal 1908), poi a Pisa (dal 1914) e quindi a Roma (dal 1918), Gentile mette a punto, in una serie di opere nate nell'insegnamento (*Sommario di pedagogia come scienza filosofica* del '13/'14, *Teoria generale dello spirito come atto puro* del '16, *Sistema di logica come teoria del conoscere* del '17 e '23), il proprio "attualismo", smarcandosi teoreticamente da Croce. La prospettiva spaventiana della sintesi tra mente ed essere viene radicalizzata nell'unicità dell'atto, compiendo una «riforma della dialettica hegeliana» che mira alla compiuta unificazione di ontologia e gnoseologia e di pensiero ed azione, come già era implicito, afferma il filosofo siciliano, nella dottrina vichiana del *verum/factum* ed è stato, più recentemente, mostrato dalla filosofia della prassi marxiana, seppure Marx ha frainteso, per Gentile, in senso materialistico, una unità di pensare ed agire che non può che essere spirituale. La storia è così interpretata come un continuo attualizzarsi del pensare ed agire umano, in fogge sempre nuove, che ritrasformano le precedenti. Dopo essere stato, al contrario di Croce, interventista, Gentile entrò, d'accordo con Croce stesso, quale ministro dell'istruzione nel primo governo Mussolini ed in breve tempo fece varare una complessiva riforma della scuola, i cui cardini sono già nel citato *Sommario*: una scuola in cui ogni elemento "tecnico" viene inserito all'interno di una concezione educativa complessiva di tipo storico-umanistico; una scuola, inoltre, che è popolare e per tutti al grado elementare, per diventare poi esigente e selettiva nei livelli medi-superiori,

che si rivolgono solo a quei pochi, «cui l'ingegno destina di fatto, o il censo e l'affetto delle famiglie pretendono destinare al culto de' più alti ideali umani». Nei contrasti che seguirono la riforma, Gentile si legò sempre di più al fascismo, anche dopo l'assassinio di Matteotti e i fatti successivi, un legame che segnò il consumarsi dell'amicizia con Croce. Il Concordato del '29 trovò Gentile aspramente contrario, quale indebita ingerenza ecclesiastica nella scuola laica dello stato. Pur rimanendo figura importante del regime e legato a iniziative e istituzioni di prestigio come l'*Enciclopedia italiana* o la Scuola Normale di Pisa, Gentile vide così il proprio ruolo ridimensionato di fronte ai suoi "nemici" interni al fascismo. L'ultimo periodo del regime, con l'Italia tagliata in due, vide Gentile accettare di ritornare nell'agone politico a favore di Mussolini e della Germania hitleriana, in una posizione che sarebbe voluta essere di mediazione e di unità nazionale. Riuscì a concludere di getto la sua ultima opera, *Genesi e struttura della società*, che uscirà postuma nel 1946, ma, ucciso in un agguato partigiano, finì infine vittima di quella guerra a cui l'Italia era stata condotta dal regime al quale era rimasto fedele fino all'ultimo.

Il pensiero sulla religione

Nella propria tesi di laurea del '98, Gentile si rifà ai due più innovativi filosofi cattolici dell'Ottocento italiano – Rosmini e Gioberti – interpretati rispettivamente come una visione soggettivistico-kantiana ed una oggettivistico-hegeliana, da integrare in un'unità ontologico-gnoseologica, ma considera, filosoficamente, le «spoglie del sentimento religioso» (Gentile 1898, p. 89) cattolico presenti in Rosmini e Gioberti, solo come «pura forma esteriore e veste accidentale imposta da ragioni estrinseche» (Gentile 1898, p. 73). Più tardi, Gentile conclude la raccolta di saggi dal titolo *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1909) con un breve scritto in cui, reinterpreta spunti hegeliani, vede la religione come momento di "oggettivazione" in cui lo spirito si presenta in contraddizione con la soggettività dell'arte, prima della sintesi della soggetto-oggettività filosofica conclusiva; nel continuo trapassare di una forma nell'altra – simbolizzato dall'immagine del «fuoco spirituale liberatore» (Gentile 1909, p. 248) – la soggettività artistica e l'oggettivazione della religione rappresentano «la sorgente perenne di contraddizioni, la cui definitiva scomparsa segnerebbe la morte del pensiero filosofico stesso» (*ivi*, p. 247). Il cattolicesimo tradizionale è allora interpretato come la «più perfetta religione» (*ivi*, p. 57), perché coniuga l'incarnazione dell'infinito nel finito e il volontarismo

cristiano con l'opposizione oggettiva che la religione in quanto tale deve avere, mentre i Modernisti sono accusati di restare a metà strada, tra l'oggettività della religione, da un lato, e la soggetto-oggettività immanente della filosofia, dall'altro, già intravista da Giordano Bruno (quest'ultimo è, infatti, autore molto amato e studiato da Gentile che vede non nella Riforma, come Hegel, bensì nel Rinascimento italiano le origini del pensiero moderno). Fin da qui, dunque, si comprende che la filosofia gentiliana della religione possa essere svolta diversamente, a seconda se si accentui maggiormente l'elemento "mistico" del "fuoco spirituale", dell'affidarsi del soggetto finito all'Assoluto infinito, oppure quello della "sanzione ultima della ragione" filosofica che tutto riporta all'unicità dell'atto. Nei molti allievi di Gentile si verrà così a formare una cosiddetta "sinistra", che insisterà di più sull'immanentizzazione razionale (A. Omodeo, G. Saitta, più tardi U. Spirito e G. Calogero), e una cosiddetta "destra" che svolgerà infine l'atto gentiliano in direzione di un aprirsi verso l'Assoluto divino (si vedano, per es., pur ciascuno con posizioni specifiche, A. Carlini, F. Battaglia, A. Ferrabino). Nelle sue opere "attualistiche", Gentile articola questa dialettica di conservazione/superamento di arte, religione e filosofia – finito e infinito –, rispetto ai tipici temi filosofico-religiosi, quali l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio (si veda, ad esempio, la riassuntiva, breve voce *Religione* del 1936 per l'*Enciclopedia italiana*). Coerentemente con la propria concezione inclusivistica, Gentile introduce, nella riforma scolastica del '23, l'insegnamento obbligatorio della religione alle elementari, scuola di popolo per tutti, basata sugli aspetti educativo-istruttivi più sentimentali e diretti, mentre, su queste basi, negli esigenti gradi superiori, devono a suo avviso emergere, per le future classi dirigenti, le componenti più razionali e filosofiche. I rapporti di educazione e religione, intesa quest'ultima come profondo rapporto tra finito e infinito che trapassa in tutta la vita etica, politica e filosofica, innervano i *Discorsi di religione*, pubblicati nel 1920. Nel tardo *La mia religione* del 1943, Gentile insiste, anche per il clima politico di guerra civile, soprattutto sulle componenti conciliative del proprio rapporto con la tradizione cattolica, rifacendosi al concetto giobertiano di "poligonia", per cui all'interno di un unico cattolicesimo e di un'unica verità coesistono molti lati possibili. Nel secondo dopoguerra, il peculiare coinvolgimento con il fascismo fece diventare indesiderato il nome di Gentile nelle diverse aree culturali del Paese, ma il suo pensiero continuò ad agire profondamente, per stimolo e anche per contrasto, in ognuna di esse: rispetto alla religione, se faranno parte delle discussioni di area "laica" – liberale o marxista – alcuni spunti

“inclusivistici” della “sinistra” gentiliana, l'impostazione di “destra” continuerà ad essere oggetto di approfondita riflessione in filosofi cattolici, pur di diversa provenienza rispetto a Gentile, come A. Guzzo, M.F. Sciacca, L. Stefanini, G. Bontadini, A. Del Noce. Anche più recentemente, il pensiero gentiliano sulla religione resta dibattuto, sia per quanto riguarda la religione stessa, sia per quanto riguarda il suo complesso rapporto con la politica e con la storia italiana ed occidentale (cfr. i vari contributi, da diverse prospettive, sulla religione gentiliana in Ciliberto 2016).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Rosmini e Gioberti, Pisa 1898

La filosofia di Marx. Studi critici, Pisa 1899; Firenze 1937 (insieme con *I fondamenti della filosofia del diritto*)

L'insegnamento della filosofia ne' licei. Saggio pedagogico, Palermo 1900, Lanciano 1924 (con il titolo *Difesa della filosofia*)

Della vita e degli scritti di B. Spaventa, in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Napoli 1900; Firenze 1924 (con il titolo *Beltrando Spaventa*)

Dal Genovesi al Galluppi. Ricerche storiche, Napoli 1903; Milano 1930 (con correzioni e aggiunte e il titolo *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galuppi*)

Studi sullo stoicismo romano del primo secolo d. Cristo, Trani 1904

La filosofia, Firenze s.a. (ma 1904-1915); riedita a cura di V.A. Bellezza, e con il titolo *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, Firenze 1962

Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, Bari 1909; ivi 1921 (accresciuta)

Sommario di pedagogia come scienza filosofica, Bari, 1913-1914 (in particolare sulla religione: parte III, cap. 4 *Educazione religiosa ed educazione scientifica*), Firenze 1934-37

I problemi della scolastica e il pensiero italiano, Bari 1913; ivi 1921 (rivista e accresciuta)

La riforma della dialettica hegeliana, Messina 1913; ivi 1923 (rivista e accresciuta)

Studi vichiani, Bari 1915; Firenze 1927 (rivista e accresciuta)

Teoria generale dello spirito come atto puro, Pisa 1916 (in particolare sulla religione: capitolo 14 *L'arte, la religione, la storia*) Firenze 1944

I fondamenti della filosofia del diritto, Pisa 1916; Firenze 1937

Le origini della filosofia contemporanea in Italia, 4 voll., Messina 1917-1922

Guerra e fede. Frammenti politici, Bari 1919; Roma 1927

Discorsi di religione, Firenze 1920; ivi 1934

La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste, Bari 1920; Firenze 1935

Giordano Bruno e il pensiero italiano del Rinascimento, Firenze 1920; Firenze 1940 (accresciuta e riordinata con il titolo *La filosofia italiana del Rinascimento*)

Dopo la vittoria. Nuovi frammenti politici, Roma 1920

Saggi critici. Serie prima, Napoli 1921

Educazione e scuola laica, Firenze 1921; Milano 1932 (riv. e accr.)

Sistema di logica come teoria del conoscere, 2 voll., Bari 1922-23; Firenze 1940-42

Gino Capponi e la cultura toscana del secolo XIX, Firenze 1922; Firenze 1942

I profeti del Risorgimento italiano, Firenze 1923; Firenze 1944

La nuova scuola media, Firenze 1925

Saggi critici. Serie seconda, Firenze 1927

Fascismo e cultura, Firenze 1928

Manzoni e Leopardi, Firenze 1928

La filosofia dell'arte, Milano 1931

Introduzione alla filosofia, Firenze 1933

Il carattere religioso dell'idealismo italiano, Firenze 1933

La tradizione italiana, Firenze 1936

Religione. Concetto filosofico, in *Enciclopedia italiana*, vol. XXX, Roma 1936 (poi ripubblicato con il titolo *Che cos'è la religione* in G. Gentile, *La religione*, Firenze 1954)

La mia religione, Firenze 1943

Genesi e struttura della società, postumo, Firenze 1946 (in particolare sulla religione: cap. 8 e cap. 13)

Le opere complete di Gentile sono state pubblicate a Firenze, tra il 1954 e il 2001, in 55 volumi, più 14 volumi di Epistolari. Da poco si è completata l'edizione di B. Croce- G.Gentile, *Carteggio (1896-1924)*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, 5 voll., Torino 2014-2024.

Le carte di Gentile sono conservate presso la Fondazione Gentile all'Università "La Sapienza" di Roma.

Utili raccolte di scritti sono:

G. Gentile, *La religione*, Firenze 1954 (contiene: *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*; *Discorsi di religione*; *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*; *Che cos'è la religione*; *La mia religione* e una recensione del 1922 a G.F. Moore, *Storia delle religioni*)

G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze 1969

G. Gentile, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano 1991

G. Gentile, *La mia religione e altri scritti*, a cura H. A. Cavallera, Firenze 1992

G. Gentile, *L'attualismo*, Introduzione di E. Severino, Introduzione e indici di V. Cicero, Milano 2014

G. Gentile, *Ritrovare Dio: scritti sulla religione*, a cura di H. A. Cavallera, Roma 2021

Scritti sull'autore

La bibliografia su Gentile è molto vasta, si indicano qui alcuni titoli, con una certa attenzione specifica al pensiero religioso

AAVV, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, 14 voll., 1948-1972

Agosti V., *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Brescia 1977

Albeggiani F., *Religione e immortalità secondo Giovanni Gentile*, Palermo 1970

Alfieri V.E., *L'attualismo e la religione*, in «Ricerche religiose», 1927, pp. 1-35

Barbera Veracini M.L., *Gentile e Croce di fronte al modernismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, pp. 528-47

Barbuto G. M., *Gentile e il nichilismo*, in Ciliberto M. (ed.), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 248-254

Bartolomei T., *Idealismo e realismo: l'idealismo italiano contemporaneo esaminato alla luce delle dottrine di S. Tommaso d'Aquino. Esposizione sistematico-critica dell'idealismo soggettivo di B. Croce e G. Gentile*, 2 voll., Torino 1937

Battaglia F., *La lezione spiritualistica di Giovanni Gentile*, in «Giornale di metafisica», 1955, pp. 2-24

Bellezza V. A., *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Firenze 1950

Bellezza V. A., *Bibliografia degli scritti su Giovanni Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977 pp. 905-1011 [in particolare sul pensiero religioso, pp. 975-979]

Bellezza V.A., *Intorno alla concezione attualistica della religione*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. 11, Firenze 1966, pp. 308-318

Bellezza V. A., *Religione che si supera e religione che non si supera nel pensiero di Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1969, pp. 101-125

Bianchi B., *Il problema religioso di Giovanni Gentile*, Firenze 1940

Birtolo P., *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, pp. 91-106

Buonaiuti E., *Il cattolico Gentile*, in «Religio», 1943, n. 1, pp. 59-61

Bontadini G., *Dall'attualismo al problematismo*, Brescia 1946

Bontadini G., *Dal problematismo alla metafisica*, Milano 1952

Bontadini G., *Gentile e la metafisica*, in S. Betti, F. Rovigatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, pp. 107-120

Brianese G., *Giovanni Gentile. La vita dello spirito e la violenza di Cristo*, in Zucal S., *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II, Cinisello Balsamo 2000, pp. 273-296

Bruers A., *Il cattolicesimo e Giovanni Gentile*, Roma 1943

Busenelli G., *I fondamenti dell'idealismo attuali esaminati*, Roma 1926

Cacciari M., *Il problema religioso in Gentile*, in Gaeta M.I (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia 1994, pp. 15-18

Calcagno M., *La tematica religiosa nella riforma gentiliana dell'idealismo*, in «Filosofia», 1986, pp. 113-144

Calogero G., *La conclusione della filosofia del conoscere*, Firenze 1936

Calogero G., *Il principio fondamentale dell'attualismo gentiliano*, in S. Betti, F. Rovigatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, pp. 149-159

Carabellese P., *Cattolicità dell'attualismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1947, pp. 44-61

Caracciolo A., *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in Id., *La religione come struttura e modo autonomo della coscienza*, Milano 1965; 2a ed. Genova 2000, pp. 173-207

Carlini A., *Studi gentiliani*, Firenze 1958

Cavallera H.A., *Introduzione a G. Gentile, La mia religione e altri scritti*, Firenze 1992, pp. 7-39

Cavallera H.A., *Sviluppo e significato del concetto di religione*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1974, pp. 61-137

Cento V., *Religione e morale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1923

Cesa C., *I nemici di Giovanni Gentile (1929-1941)*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, pp. 1-18

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

Chiavacci G., *L'eredità di Gentile*, in «Giornale di metafisica», 1954, pp. 35-45

Chiocchetti E., *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano 1922

Ciliberto M. (a cura di), *Croce e Gentile: fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Roma 1993

Ciliberto M. (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016

Cirri U., *Sulla religione di Giovanni Gentile*, in «Il Vieusseux», 1994, pp. 48-56

Collotti F., *La religione dal punto di vista dell'idealismo attuale*, Messina 1938

Colucci F., *Giovanni Gentile e il cattolicesimo di fronte alla crisi modernista*, «Clio», 1983, pp. 553-569

Colucci F., *Sulla religione e l'arte nel pensiero di Giovanni Gentile*, in «Annali di lettere e filosofia dell'università di Siena», 1985, pp. 299-306

Cordovani M., *Cattolicesimo e idealismo*, Milano 1928

De Giorgi F., *Gentile, il modernismo e la religione*, in Ciliberto M., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 125-133

De Giovanni B., *Giovanni Gentile*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Roma 2012, *sub voce*

De Sanctis G., *Gentile Giovanni*, in *Enciclopedia italiana*, Appendice II, 1938-1948, Roma 1948, *sub voce*

De Sarlo F., *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un superato*, Firenze 1925

Del Noce A., *Giovanni Gentile. Per un'interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990

Di Giovanni P. (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano 2003

Diamanti M., *Giovanni Gentile. Bibliografia 1994-2014*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 2015, n. 1

Faraone R., *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in Sfameni Gasparro G., Cosentino A., Monaca M. (a cura di), *Religion in the history of European culture*, «Officina di studi medioevali», Palermo 2013, pp. 645-659

Gaeta M. I. (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Venezia 1994

Galvano A., *Il problema teologico in Giovanni Gentile*, in AAVV, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. V, Firenze 1951, pp. 149-172

Garin E., *Cronache di filosofia italiana 1890-1943*, Bari 1955; Bari 1966 (con il titolo *Cronache di filosofia italiana 1900-1960*); Bari, 1999

Garin E., *Introduzione*, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, Milano 1991, pp. 13-79

Garin E. e al., *Croce e Gentile un secolo dopo. Saggi, testi inediti e un'appendice bibliografica 1980-1993*, Numero monografico di «Giornale critico della filosofia italiana», 1994, pp. 180-677

Garofano, Pinazzi A., Federica Pitillo F. (a cura di), *Giovanni Gentile tra filosofia e cultura*, numero monografico di «Giornale critico della filosofia italiana», 2015, n. 1

Gentile M., *Dopo Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (a cura di), *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, pp. 421-428

Guzzo A., *Idealismo e cristianesimo*, 2 voll., Napoli 1936

Guzzo A., *Croce e Gentile*, Lugano 1953

Harris H. S., *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urbana, 1960

La Via V., *L'idealismo attuale di G. Gentile*, Trani 1925; nuova ed. a cura di B.G. Muscherà, Milano 2021

La Via V., *Dall'idealismo al realismo assoluto*, Firenze 1941

Lenoci M., *Gentile, Gemelli e l'Università del Sacro Cuore*, in Ciliberto M., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 588-593

Lion A., *The Idealistic Conception of Religion. Vico, Hegel, Gentile*, Oxford 1932

Lo Schiavo A., *La religione nel pensiero di G. Gentile*, in «La cultura», 1968, 334-378

Lombardi R., *La religione di Giovanni Gentile*, in «La civiltà cattolica», 1943, pp. 103-109

Malusa L., *Filosofia e religione nelle pagine del giovane Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1995, pp. 83-118

Masnovo A., *La "teoria generale dello spirito come atto puro" di G. Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 1923, pp. 277-284

Melloni A., *Gentile e il Concordato*, in Ciliberto M., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 581-587

Molteni Mastai Ferretti G., *Stato e Chiesa in Giovanni Gentile*, Milano 1975

Morani R., *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano-Udine 2015

Murri R., *Religion and Idealism as Presented by Giovanni Gentile*, in «The Hibbert Journal», 1920-21, pp. 249-262

Mustè M., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Milano 2008

Mustè M., *Il "modernismo" di Giovanni Gentile*, in G. Losito (a cura di), *La crisi modernista nella cultura europea*, Roma 2012, pp. 339-350

Natoli S., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino 1989

Negri A., *Giovanni Gentile*, 2 voll., Firenze 1975

Olgiati F., Carlini A., *Neo-scolastica, idealismo e spiritualismo*, Milano 1933

Pellizzi C., *The Problem of Religion for the Modern Italian Idealism*, in «Proceedings of Aristotelian Society», 1923-24, pp. 153-168

Piovan P., *Il pensiero idealistico*, in *Storia d'Italia*, Torino 1975, poi in Id., *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, Napoli 2006, pp. 125-158

Pirro V., *L'attualismo di G. Gentile e la religione*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1967, pp. 627-633

Pitrelli A., *Religione e cattolicesimo nel pensiero di G. Gentile*, in «Archivio di Filosofia», 1943, pp. 216-225

Sainati V., *Dall'idealismo all'ermeneutica*, Pisa 1999

Sainati V., *Idealismo e Neohegelismo*, Pisa 1999

Saitta G., *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Bologna 1953

Santoro L., *Il problema di Dio nell'attualismo gentiliano*, Padova 1941

Sasso G., *Giovanni Gentile in Dizionario biografico degli italiani*, Roma 2000, *sub voce*

Sasso G., *L'idealismo italiano. II. Gentile*, Napoli, 1995

Sasso G., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, 1998

Scaravelli L., *L'idealismo attuale valutato dalla neo-scolastica*, in «La nostra scuola», 1923, nn. 3-4

- Sciaccia M. F., *Storia della filosofia italiana. Il secolo XX*, Milano 1942, pp. 424-479, 896-905
- Severino E., *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. Gentile, *L'attualismo*, Milano 2014, pp. 7-69
- Simoncelli P., *Gentile e il Vaticano. 1943 e dintorni*, Firenze 1997
- Smith W.A., *Giovanni Gentile on the Existence of God*, Lovain, Beatrice-Naewolaerts, Paris 1970
- Spanio D., *Etica e religione in Gentile*, in Ciliberto M., *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 552-559
- Spanio D., *Gentile*, Roma 2011
- Spirito U., *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze 1930
- Spirito U., *Giovanni Gentile*, Firenze 1969
- Stefanini L., *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile*, in «Giornale di metafisica», 10, 1955, pp. 85-102
- Tarquini A., *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna 2009
- Torrini M., *Giovanni Gentile*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero- Storia e politica*, Roma, 2013, *sub voce*
- Tuni G., *Il problema religioso nell'idealismo contemporaneo*, Bologna 1926
- Turi G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze 1995; Torino 2006
- Underhill E., Collingwood R.G., Inge W.R., *Symposium: Can the New Idealism Dispense with Mysticism?*, in «Aristotelian Society Supplement», 3, 1923, pp. 148-184
- Valentini F., *La controriforma della dialettica*, Roma 1966
- Verucci G., *Idealisti all'indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Bari 2006
- Vigna C., *Religione e ragione*, Milano 1971
- Visentin M., *Il neoparmenidismo italiano*, vol. I., *Le premesse storiche e filosofiche: Croce e Gentile*, Napoli 2005

Visentin M., *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*, «La Cultura», 2006, 3, pp. 435-460

Visentin M., *Modernismo e neoidealismo in Italia. Esame di un confronto non concluso*, in Nicoletti M., Weiss O. (a cura di), *Il modernismo in Italia e in Germania e nel contesto europeo*, Bologna 2008, pp. 389-416.

Vitiello V., *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano 2003

Zappoli S., *Gentile maestro*, in Ciliberto M. (ed.), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 633-638

Pagine e siti web dedicati

Fondazione Gentile all'Università "La Sapienza" di Roma:

<https://dipfilosofia.web.uniroma1.it/it/fondazione-gentile>

OMAR BRINO

MARINO GENTILE
Trieste 1906 – Padova 1991

Sommario

Marino Gentile studiò all'Università di Pisa e in una Scuola Normale in cui influente era l'insegnamento di G. Gentile, ma operò poi all'Università Cattolica di Milano e sviluppò una metafisica della trascendenza che si distaccava dall'attualismo idealista e cercava, piuttosto, di rinnovare una prospettiva aristotelico-classica, fondando l'esperienza su un principio superiore ed esterno al divenire problematico dell'esperienza stessa. Docente per molti anni presso l'Università di Padova, M. Gentile tematizzò il rapporto tra filosofia e religione distinguendo tra sapere filosofico e fede rivelata: la filosofia, con funzione catartica, purifica il concetto di Dio da deformazioni antropomorfe e politeistiche, mentre la religione si fonda su convinzioni che ritengono di avere un'origine sovranaturale. Le sue riflessioni diedero vita, a Padova, ad una scuola filosofica che ebbe una propria specificità e riconoscibilità nel dibattito italiano novecentesco sulla metafisica.

Parole chiave: Marino Gentile, metafisica classica, principio trascendente, problematicità dell'esperienza, teologia naturale

Abstract

Marino Gentile studied in Pisa, at the University and at the Scuola Normale, where the teaching of G. Gentile was influential. He later worked at the Catholic University of Milan and developed a metaphysics of transcendence that diverged from idealist actualism, seeking instead to renew an Aristotelian-classical perspective by grounding experience on a principle that is superior and external to the problematic becoming of experience itself. For many years a professor at the University of Padua, M. Gentile discussed the relationship between philosophy and religion, distinguishing between philosophical knowledge and revealed faith: philosophy, with a cathartic function, purifies the concept of God from anthropomorphic and polytheistic

distortions, while religion is based on beliefs that are thought to have a supernatural origin. His reflections gave rise, in Padua, to a philosophical school that had its own specificity and recognition in the twentieth-century Italian debate on metaphysics.

Keywords: Marino Gentile, classic metaphysics, transcendent principle, problematicity of experience, natural theology

Vita e opere

Di benestante famiglia laica, aderì nella giovinezza alla fede cattolica. Vinto il concorso di accesso alla Scuola Normale Superiore di Pisa studiò in particolare con A. Carlini, che intendeva declinare l'attualismo di G. Gentile in termini compatibili con la tradizione cattolica. M. Gentile si venne però a staccare anche dalla rielaborazione che dell'attualismo aveva dato Carlini, in quanto andò tematizzando il rapporto filosofico con la nozione di trascendenza non tanto attraverso un interno percorso "spirituale", quanto attraverso una riflessione più distaccata volta ad argomentare una causa superiore all'esperienza nel suo complesso. Dopo essersi addottorato in Normale, M. Gentile depositò così nel 1931 la sua tesi di licenza all'Università Cattolica di Milano, dove svolse attività di libero docente e cominciò a sviluppare un proprio pensiero metafisico che metteva in risalto un principio trascendente all'esperienza, il quale – come il motore primo immobile di Aristotele – garantiva il mobile divenire problematico dell'esperienza stessa, senza rimanere interno a tale movimento. Dal 1936 passò come libero docente dalla Cattolica all'Università di Padova, svolgendo anche contemporaneamente l'insegnamento liceale. Si interessò a questioni scolastiche, partecipando alla stesura della Carta della scuola del 1941 del ministero Bottai. Durante la guerra collaborò con la RSI, sempre su questioni scolastiche. Nel 1948 entrò nella commissione scolastica del ministero dell'istruzione guidato dal democristiano G. Gonella e più avanti, nel 1955, redasse le "Linee fondamentali dei nuovi programmi delle scuole elementari". Nel 1951 divenne professore all'Università di Trieste e nel 1953 tornò da ordinario a Padova, prima a Magistero, chiamato da U.A. Padovani, e poi a Lettere e Filosofia dove, nel corso degli anni, fino a quando divenne emerito, nel 1976, tenne insegnamenti tanto di storia della filosofia, quanto di filosofia teoretica ed ebbe un nutrito numero di allievi, tra cui P. Faggiotto, G.R. Bacchin, F. Chiereghin, nonché E. Berti, che ha poi scritto e promosso lavori di approfondimento sul maestro. Rispetto alla filosofia di matrice neoscolastica e latamente neoaristotelica che dominava nell'Università cattolica durante gli anni in cui fu libero docente, l'insegnamento di M. Gentile non manca di aspetti propri e caratterizzanti. Rilevanti, in questo

senso, sono le diverse declinazioni del rapporto tra problematicità esperienziale e superiore unità metafisica nella sua scuola padovana, rispetto alla scuola milanese del pressoché coetaneo G. Bontadini. Mentre quest'ultima scuola si concentra soprattutto sull'unità metafisica indiveniente, al di sopra dell'esperienza, la scuola padovana di Gentile segue, per così dire, un percorso inverso, studiando cioè i continui svolgimenti dell'esperienza problematica nel loro sempre diveniente richiamarsi alla superiore unità metafisica; vi è stato, non a caso, chi ha parlato di procedimento «dall'alto» per la scuola metafisica milanese di Bontadini e di procedimento «dal basso» per la scuola metafisica padovana di M. Gentile, cfr. Turoldo 1999, in part. p. 85 (è un articolo che ripercorre il dibattito tra Bontadini e l'allievo di Gentile Faggiotto). M. Gentile ha consegnato le sue posizioni teoretiche ad una serie di contratti e densi scritti, le cui tematiche sono riprese organicamente nel suo libro consuntivo: il *Trattato di filosofia* del 1987. Dal punto di vista storico-filosofico sono poi da ricordare soprattutto gli studi su Platone, sulla scuola platonica, nonché su Aristotele e sul suo rapporto evolutivo rispetto a quest'ultima.

Il pensiero sulla religione

Dell'attualismo M. Gentile ha apprezzato con continuità la circolarità tra uno studio filologico della storia della filosofia e un approccio teoretico che metta comunque in risalto, lungo e oltre tutta quella storia, la specificità del conoscere propriamente filosofico rispetto ad altre forme di sapere (cfr. Gentile 1977). Sul come intendere questa specificità, la posizione di M. Gentile si distingue, però, nettamente da quella dell'attualismo e in generale dalle filosofie idealiste. «Il sapere si manifesta» egli scrive nella sua opera consuntiva del 1987, «con una disorientante pluralità di valenze, che lo scienziato si sforza di ricondurre all'unità salda e adoperabile dell'ipotesi da lui adottata, e che invece il filosofo deve mantenere intatta nella sua inesauribile ricchezza problematica» (Gentile 1987, p. 228; la filosofia, cioè, secondo la sua formula, è «un domandare tutto che è un tutto domandare», *ivi*, p. 56, e p. 97; cfr. già Gentile, *La metafisica presofistica*, 1939, pp. 97-99). Lo scienziato, dunque, seleziona una particolare porzione dell'esperienza attraverso una determinata ipotesi e da tale ipotesi trae precisamente tutte le conseguenze che può; il filosofo invece mette a problema tutta l'esperienza, alla ricerca di un principio che ne costituisca il fondamento: «la filosofia acquista, infine, la struttura di una forma di sapere distinta dalle altre, in quanto divenga tema esplicito e specifico di ricerca quel carattere di presenza ch'è comune a tutte le forme del conoscere: cioè l'essere qualche cosa. Se la parola non viene caricata di

significati estranei alla concezione originaria, è possibile dire ancora oggi che la filosofia ha per tema l'essere; ma è probabilmente opportuno fronteggiare i possibili motivi di fraintendimento e designare invece il tema della filosofia come ricerca del principio che fonda l'esperienza» (Gentile 1987, p. 229). Tale principio fondativo dell'esperienza non può mai, però, integrarsi all'esperienza stessa, bensì la trascende, così come Aristotele aveva affermato a proposito del primo motore immobile: «il principio per dar ragione dell'esperienza non può limitarsi a ripeterla. Con questo (...) carattere è congiunta una concezione molto antica, ma bisognosa ancor oggi di essere retamente intesa. Mi riferisco all'affermazione aristotelica che il principio dev'essere in pari tempo motore e immobile. (...) La difficoltà» inerente a questa affermazione «si rimuove con una procedura analoga a quella con cui si intende che il concetto riesce a dar ragione delle cose a cui si riferisce principalmente perché non è una cosa e non ne condivide i caratteri. (...) Il principio non può essere, in alcun modo, 'cosa', neanche con la più raffinata estenuazione dei caratteri dell'esperienza sensibile» (*ivi*, pp. 218-219). Il principio metafisico non può dunque essere oggetto di un sapere scientifico ipotetico-deduttivo, né può fondersi immanentisticamente con le "cose" dell'esperienza, ma si configura comunque, prosegue M. Gentile, come una certezza per l'intelligenza filosofica, perché è il presupposto certo e sovra-empirico che garantisce la discussione problematica dell'esperienza: l'intelligenza che si può avere del principio «non è e non può essere il sapere esaustivo di chi, avendo posta una ipotesi, ne ricava scientificamente tutte le conseguenze che vi fossero contenute, bensì è il sapere inesauribile di una certezza anipotetica la quale trova nella sempre nuova varietà dell'esperienza sempre nuovi temi di verifica» (*ivi*, p. 230). Anche in questo caso, M. Gentile trova un riferimento aristotelico, dicendo che l'esperienza è una dimensione in potenza che può compiersi solo in un atto che la trascenda. Questo tipo di intelligenza specificamente filosofica del principio e dell'atto trascendenti giunse già a maturazione "classica" nella metafisica di Aristotele – afferma sempre M. Gentile – e poi ha continuato a svolgersi nella filosofia successiva, trovando appunto «nella sempre nuova varietà dell'esperienza sempre nuovi temi di verifica» (*ivi*, p. 230). La metafisica filosofica, così, fin dai tempi di Aristotele, tematizza la trascendenza di quel principio a cui l'esperienza religiosa si riferisce in altro modo. «È facile che a questo punto», scrive M. Gentile, «il cultore di filosofia congiunga con le persuasioni che gli vengono dalla dimostrazione filosofica quelle provenienti dall'esperienza religiosa; ma per quanto i due discorsi siano reciprocamente intrecciati, essi rimangono distinti: altro è parlare di Dio, altro è parlare con Dio, anche se la presenza del primo è il vaglio della sincerità del secondo, e il secondo viene promesso come

convalida del primo. La certezza filosofica e dimostrativa di una dottrina sul principio conferisce una forma di persuasione insostituibile anche per chi si trovi o creda di trovarsi aperto a convinzioni di origine sovrannaturale» (*ivi*, p. 230). Alla tematizzazione metafisica del principio «si congiunge», dunque, «l'aspetto religioso, considerato anzitutto, per usare il linguaggio della teologia cristiana, come un'attitudine 'naturale', cioè pertinente alla natura umana e anteriore all'annuncio di una rivelazione e dei problemi che essa pone. In questa prospettiva il sapere filosofico assolve un compito catartico, in quanto libera il concetto di Dio, cioè dell'autore della rivelazione, dalle deformazioni antropomorfe e politeistiche. In questo senso la filosofia costituisce una condizione soggettivamente necessaria per l'accoglimento della rivelazione. Non meno importante è il compito che la filosofia assolve all'interno stesso dell'accoglimento della rivelazione, in quanto fornisce, almeno negativamente, lo strumento per distinguere ciò che appartiene alla conoscenza 'naturale' da quella sovrannaturale, cioè comunicata mediante la rivelazione» (*ivi*, pp. 215-216).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La dottrina platonica delle idee numeri e Aristotele, Pisa 1930

I fondamenti metafisici della morale di Seneca, Milano 1931

Platone, *Il sofista*, traduzione introduzione e note a cura di M.G, Padova 1938

La metafisica presofistica, con un'appendice su *Il valore classico della metafisica antica*, Padova 1939

La politica di Platone, Padova 1939

La problematicità pura, «Memorie della R. Accademia di scienze lettere ed arti in Padova», 8 (1941-42)

Institutio. Sommario storico di filosofia dell'educazione, Verona 1942

Umanesimo e tecnica, Milano 1943

Bacone, Brescia 1945

Didattica, testo ad uso degli istituti magistrali e dei giovani maestri, Milano 1947

Filosofia e umanesimo, Brescia 1947

Il problema della filosofia moderna, Brescia 1951

Come si pone il problema metafisico, Padova 1955

I grandi moralisti, Torino 1955

La riforma silenziosa della scuola. Il completamento dell'istruzione primaria ma inferiore, Bologna 1961

Se e come è possibile la storia della filosofia, Padova 1963

Storia della filosofia (Vol. I, Periodo antico e medioevale; Vol. II, *Dal Rinascimento fino a Kant*; Vol. III, *La filosofia contemporanea*), Padova 1971-75

Saggi di una nuova storia della filosofia, Padova 1973

Breve trattato di filosofia, Padova 1974

Dopo Gentile, in AA. VV., *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Roma 1977, vol. 1, pp. 421-428

Trattato di filosofia, Napoli-Roma 1987

Scritti sull'autore

AA. VV., *Iam rude donatus. Nel settantesimo compleanno di Marino Gentile*, Padova 1978 (con bibliografia primaria dell'autore)

Ancona E. (a cura di), *Marino Gentile*, «*Studium*», 112, n. 5, settembre-ottobre 2016, pp. 654-705

Bacchin G.R., *L'attualismo nel pensiero di Marino Gentile*, «*Annali della Fondazione Ugo Spirito*», 3, 1991, pp. 43-75

Berti E., *Il pensiero filosofico di Marino Gentile*, in Circolo Filosofico "Paolo Veneto" (a cura di), *Un secolo di filosofia friulana e giuliana, 1870-1970*, Udine 1979, pp. 23-37

Berti E., *La metafisica classica nel "Trattato di filosofia" di Marino Gentile*, «*Studia Patavina*», 35, 1988, pp. 139-149

Berti E., *Gentile, Marino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52, Roma 2000, *sub voce*

Berti E. (a cura di), *Marino Gentile nella filosofia del Novecento*, Napoli-Roma 2003

Berti E., *Una possibile interpretazione della metafisica classica*, «*Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*», 107, 2015, pp. 329-339

Castellano D., Giurovich G., *Modernità della classicità. La filosofia etico-politica in Marino Gentile*, Udine 1996

Crisci A.U., *La problematicità pura in Marino Gentile e G. Romano Bacchin*, Napoli 2016

Mangiagalli M., *La "Scuola di Padova" e i problemi dell'ontologia contemporanea*, «*Aquinas*», 33, 1990, pp. 639-668

Mathieu V., *Marino Gentile*, «Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei», cl. di scienze morali, s. 9, 3, 1992, pp. 213-220

Mazzarella P., *Umanesimo e metafisica classica secondo Marino Gentile*, «Sophia», 30, 1962, pp. 304-316

Poppi A., *Dell'esperienza "pura" come base del trattato di ontologia*, «Filosofia e vita», 4, 1962, pp. 76-83

Pozzo G.M., *Pensiero moderno e problema metafisico in Marino Gentile*, «Giornale di metafisica», 12, 1956, pp. 334-340

Turollo F., *Principio di causalità e nozione di essere come atto. A proposito di un dibattito di metafisica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 91, 1999, pp. 72-87

Volpi F., *La filosofia nel Veneto dal 1945 ad oggi*, in A. Arslan - F. Volpi, *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, Padova 1989, pp. 96-101

GIANLUCA SCROCCU

PIERO GOBETTI
Torino 1901 – Parigi 1926

Sommario

Piero Gobetti sviluppò un'interpretazione originale della religione, intrecciandola alla sua concezione del liberalismo come rivoluzione etica e politica. Influenzato dall'idealismo di Croce e Gentile, nonché dal pensiero di Alfieri, Gobetti vide nella religione una forza di emancipazione morale e civile. Ammirò la Riforma protestante per la sua carica innovativa e valutò positivamente l'azione politica di Don Luigi Sturzo e del Partito Popolare Italiano, intravedendo in essi un'espressione di libertà spirituale e riforma sociale. La sua prospettiva religiosa si tradusse in un impegno per la libertà delle coscienze e per una riforma dello Stato basata su principi etici e politici rinnovati. Nel contesto della lotta antifascista, valorizzò il contributo delle componenti cattoliche e protestanti più avanzate come strumenti di opposizione alla involuzione politica dell'Italia post-risorgimentale.

Parole chiave: Piero Gobetti, liberalismo, etica, religione, libertà di coscienza

Abstract

Piero Gobetti developed an original interpretation of religion, intertwining it with his concept of liberalism as an ethical and political revolution. Influenced by the idealism of Croce and Gentile, as well as Alfieri's thought, Gobetti saw religion as a force for moral and civil emancipation. He admired the Protestant Reformation for its innovative impulse and positively evaluated the political action of Don Luigi Sturzo and the Italian People's Party, perceiving them as expressions of spiritual freedom and social reform. His religious perspective translated into a commitment to freedom of conscience and a reform of the State based on renewed ethical and political principles. In the context of the

antifascist struggle, he emphasized the role of progressive Catholic and Protestant movements as means of opposing the political regression of post-Risorgimento Italy.

Keywords: Piero Gobetti, liberalism, ethics, religion, freedom of conscience

Vita e opere

Nacque da una famiglia di piccoli commercianti. Conseguì la maturità classica al liceo Gioberti, si iscrisse alla Facoltà di Giurisprudenza dell'ateneo torinese, dove si laureò con G. Solari nel 1922 con una tesi sulla filosofia politica di V. Alfieri. Durante i corsi universitari, frequentò le lezioni, tra gli altri, di L. Einaudi, E. Juvalta, G. Mosca e F. Ruffini. Nel novembre del 1918 fondò, insieme ad altri giovani, tra cui la futura moglie Ada Prospero, la rivista «Energie Nove», che chiuderà le sue pubblicazioni nel febbraio 1920. Questo primo tentativo gobettiano, oltre che per gli influssi dell'idealismo di B. Croce e G. Gentile, si caratterizzò per i suoi accenti antigiolittiani e fu debitore dell'ansia rigeneratrice che pervadeva molti giovani influenzati da quanto successo con la Prima guerra mondiale. Successivamente, suggestionato dalla Rivoluzione russa e dal movimento dell'occupazione delle fabbriche, si interessò alle lotte del movimento operaio, a cui guardò, da liberale *sui generis*, come soggetto capace di liberare una forza politica libera dai compromessi, collaborando come critico teatrale a «L'Ordine Nuovo» di A. Gramsci. Nel febbraio del 1922 fondò la rivista «La Rivoluzione Liberale», un periodico che si caratterizzerà soprattutto per l'intransigente battaglia contro il fascismo, da cui subirà aggressioni e sequestri. Il fascismo stesso venne definito da Gobetti «autobiografia della nazione», in quanto rappresentazione dei mali storici degli italiani, non superati neppure dal periodo delle lotte risorgimentali. Nel 1923 fondò una casa editrice che portò il suo nome e che avrebbe pubblicato oltre cento titoli, tra cui la prima edizione di *Ossi di Seppia* del futuro Premio Nobel per la Letteratura E. Montale. Sul finire del 1924, allo scopo di continuare la battaglia antifascista sotto una prospettiva più culturale e di respiro europeo, fondò «Il Baretto», che continuerà ad uscire per alcuni anni anche dopo la sua morte. Costretto a lasciare l'Italia, dove il clima politico successivo al delitto Matteotti si era fatto sempre più irrespirabile, nel gennaio 1926 si recò a Parigi con l'intento di continuare nella capitale francese il suo impegno politico e culturale, ma, a causa dei problemi di salute causati dalle bastonature delle squadre fasciste, morì nella notte tra il 15 e 16 febbraio del 1926.

Il pensiero sulla religione

È difficile definire in maniera definitiva in che modo Piero Gobetti si sia rapportato rispetto al problema religioso. Se si riflette sulla sua azione intellettuale e politico-culturale non è del resto complicato comprendere come egli non sia stato un pensatore sistematico, ma piuttosto un grande organizzatore culturale e un intellettuale impegnato in prima fila nelle principali battaglie politiche degli anni tra il 1918 e il 1926. L'analisi del suo porsi rispetto al termine religione consente tuttavia di affrontare alcuni degli snodi relativi al suo contributo all'evoluzione dello scenario politico-culturale italiano tra la Grande Guerra e la presa del potere e la costruzione del regime da parte del fascismo, che purtroppo il fondatore di «La Rivoluzione Liberale» riuscì a vedere soltanto nei suoi primi anni, essendo deceduto nella metà del febbraio del 1926. Il suo modo di affrontare il problema religioso fu prima di tutto condizionato dalla sua formazione idealistica e dalle influenze del vasto mondo dell'antigiolittismo del periodo immediatamente successivo alla Prima guerra mondiale. A questo aspetto bisogna aggiungere quello relativo alla sua concezione particolare del liberalismo e quello connesso ai suoi rapporti con esponenti politici del cattolicesimo a partire da quelli del Partito Popolare di L. Sturzo. Su un piano più legato alla sua visione storica, uno spazio importante deve essere dedicato alla sua riflessione storica sui mali che affliggevano l'Italia: dalla mancata Riforma del Cinquecento ai ritardi e alle aporie del processo risorgimentale, a partire dal ruolo della Chiesa cattolica. Una notevole influenza lo ebbero anche le letture di esponenti dello spiritualismo modernista francese, come L. Laberthonnière, di cui tradusse per Vallecchi nel 1922 il primo volume dell'opera *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, o di un filosofo come G.M. Bertini (1818-1876), di cui curò un'edizione dei *Saggi Platonici*. Forte fu inoltre l'influenza dell'attualismo e del pensiero di G. Gentile, nonostante l'attrito fra i due in seguito all'adesione al fascismo del filosofo siciliano, e di B. Croce, il cui pensiero sulla religione fu utilizzato da Gobetti declinandolo in senso politico e rivoluzionario, ovvero come chiave per innescare una nuova etica capace di mutare profondamente lo scenario politico-intellettuale italiano. In questo senso, era particolarmente condizionante anche l'influsso di uno dei suoi autori preferiti, quell'Alfieri su cui aveva scritto la tesi di laurea, da lui ammirato in quanto aveva riscoperto un cristianesimo delle origini in grado di andare contro quello che era diventato il cattolicesimo, favorendo una nuova energia creativa aliena dai compromessi di qualsiasi potere e basata su forti principi morali creatori di libertà. Gli scritti del grande drammaturgo e poeta del Settecento piemontese avevano, infatti, suscitato in Gobetti l'idea che occorresse un nuovo afflato religioso riformatore, all'interno di

una nuova dimensione spirituale in grado di divenire collettiva, ispirando un nuovo senso etico per edificare uno stato rinnovato e una nuova classe politica adeguata al processo di rigenerazione. In questo senso, il richiamo alla religione si poté esplicare nella sua visione anche in riferimento ad un soggetto politico peculiare come gli operai che occuparono le fabbriche tra l'estate e l'autunno del 1920; nella lotta di quei lavoratori, Gobetti scorgeva infatti un profilo spirituale e una volontà di sacrificio carichi di religiosità unici nel panorama italiano del primo dopoguerra (Gobetti, Prospero 1991, pp. 375-76). La religione gobettiana finiva così per essere una testimonianza di lotta per la libertà delle coscienze, da attuare tramite una fede da intendersi come autonomia dall'acquiescenza e come impegno quotidiano e responsabile contro ogni servitù morale e dello spirito. Vi è poi un'altra tematica attraverso la quale è possibile comprendere le modalità attraverso cui si compie la riflessione di Gobetti in merito alla questione religiosa, ovvero il suo rapporto rispetto a Don L. Sturzo e al Partito Popolare Italiano. Il giovane torinese intravvide da subito il carattere nuovo e laico della proposta riformatrice del sacerdote siciliano, apprezzando in particolare il tema della riforma etica della politica che il nuovo partito cristiano portava con sé. Nello specifico, il fondatore di «Energie Nove» vi vedeva quella espressione religiosa in grado di evocare uno spirito di libertà senza condizioni, un nuovo afflato di apertura alla società, come si era visto anche con il sostegno sturziano alla nuova legge elettorale proporzionale, capace di suscitare enormi potenzialità in materia di ampliamento degli spazi di libertà per gli italiani in quanto aveva al centro il problema della riforma dello stato attraverso la partecipazione democratica. Incontrò personalmente il sacerdote di Caltagirone, il 22 dicembre 1922, ed ebbe con lui un non occasionale e denso carteggio. A proposito di Sturzo, che scrisse sia per «La Rivoluzione Liberale» sia per la casa editrice fondata dal giovane torinese, Gobetti usò non a caso la formula di «messianico del riformismo», ovvero di politico capace di agire sulle masse e di svilupparne l'impegno civico, contribuendo, in parallelo, anche al rinnovamento religioso, oltre a portare concretezza nelle aule istituzionali. Di Sturzo e degli uomini a lui vicini, tra cui il direttore de «Il Popolo» G. Donati, I. Giordani, N. Papafava, V. G. Galati, G. Miglioli, F. L. Ferrari, Gobetti apprezzava il fatto che essi che non si facessero condizionare dal clericalismo e che affermassero la priorità della libertà di coscienza: «Lo stato non professa un'etica, ma esercita una azione politica. Non rinuncia di fronte a nessuna chiesa, ma non ha bisogno di combatterla come una corrente» (Gobetti 1995, pp. 24-25). Importante fu anche l'incontro nel 1923 con G. Gangale e il periodico «Conscientia» che gli diede ulteriori stimoli di riflessione in merito al problema del significato della riforma religiosa in senso protestante. Tale aspetto interessava a

Gobetti non tanto sul piano teologico, quanto su quello politico-economico, visto nell'accezione libertaria della creazione di un nuovo spirito capitalistico contro la rendita parassitaria del passato. Rispetto al rapporto fra religione e politica e alle suggestioni riformatrici che egli coglieva tanto in ambito cattolico che protestante, il giovane intellettuale laico era convinto, in sostanza, che gli elementi più avanzati di entrambi i gruppi dovessero recitare un ruolo importante in quel progetto di crescita civile e di creazione di una nuova classe dirigente. Una svolta che si fece più convinta, subito dopo la primavera del 1922, quando si rese più evidente il successo del movimento fascista. Nel quadro della lotta contro Mussolini, egli riteneva indispensabile attribuire un riconoscimento nella lotta per la libertà a quelle componenti del popolarismo e del mondo protestante che si ritrovavano in alcuni principi del liberalismo come la laicità dello stato, il liberismo economico, la tolleranza e il pluralismo nella lotta politica. In proposito, Gobetti vide assai positivamente l'impegno di Sturzo e degli uomini a lui vicini che si collocarono su una posizione di intransigente rifiuto del fascismo e su una linea antigiolittiana, anti-trasformista e con una concezione laica dei rapporti tra stato e chiesa, mentre il resto del partito assumeva posizioni più di attesa che si sarebbero trasformate in coabitazione governativa dopo la marcia su Roma dell'ottobre del 1922.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Scritti politici, a cura di P. Spriano, Torino 1960

Scritti storici, letterari e filosofici, a cura di P. Spriano, Torino 1969

Scritti di critica teatrale, a cura di G. Guazzotti e C. Gobetti, Torino 1974

con Prospero Gobetti A., *Nella tua breve esistenza. Lettere 1918-1926*, a cura di E. Alessandrone Perona, Torino 1991

La Rivoluzione Liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia, a cura di E. Alessandrone Perona, con un saggio introduttivo di P. Flores D'Arcais, Torino 1995

La filosofia politica di Vittorio Alfieri, a cura di A. M. Graziano, Cagliari 1998

Carteggio (1918-1922), a cura di E. Alessandrone Perona, Torino 2003

L'editore ideale, Manduria-Roma-Bari, 2006

Risorgimento senza eroi, con uno scritto di C.A. Ciampi, postfazione di G. Bergami, Roma, 2011.

L'autobiografia della nazione, a cura di C. Panizza, Fano 2016

Carteggio 1923, a cura di E. Alessandrone Perona, Torino 2017

La nostra fede, a cura di G. Fontana, Fano 2021

Carteggio 1924, a cura di E. Alessandrone Perona, Torino 2023

Scritti sull'autore

Bagnoli P., *Il metodo della libertà. Piero Gobetti tra eresia e rivoluzione*, Reggio Emilia 2000

Bergami G., *Guida bibliografica degli scritti su Piero Gobetti, 1918-1975*, presentazione di N. Bobbio, Torino 1981

Bobbio N., *Italia fedele. Il mondo di Gobetti*, Firenze 1986

Gariglio B., *Progettare il postfascismo. Gobetti e i cattolici (1919-1926)*, Milano 2000

Gariglio B. (a cura di), *Con animo di liberale. Piero Gobetti e i popolari. Carteggi 1918-1926*, Milano 1997

Gervasoni M., *L'intellettuale come eroe. Piero Gobetti e le culture del Novecento*, Firenze 2000

Manni F., *Laicità e religione in Piero Gobetti*, Milano 1986

Mustè M., *Luigi Sturzo e il popolarismo nel giudizio di Piero Gobetti*, in, *Luigi Sturzo e la democrazia europea*, a cura di G. De Rosa, Roma-Bari, 1990, pp. 352-363

Pianciola C., Polito P. (a cura di), *Perché Gobetti*, Manduria-Bari 1993.

Pianciola C., *Piero Gobetti. Biografia per immagini*, prefazione di N. Bobbio, Cavallermaggiore 2001

Polito P., *L'utopia della rivoluzione. La rivoluzione liberale di Piero Gobetti*, Fano 2019

Scroccu G., *Piero Gobetti nella storia d'Italia. Una biografia politica e culturale*, Milano 2023

Traniello F., *Gobetti, un laico religioso*, in *Cent'anni. Piero Gobetti nella storia d'Italia*, a cura di V. Pazé, Milano 2004, pp. 44-63

FABIO FROSINI

ANTONIO GRAMSCI
Ales (Or) 1891 – Roma 1937

Sommario

Antonio Gramsci analizzò la religione come fenomeno storico e politico, sottolineandone il ruolo nell'organizzazione della visione del mondo delle masse e nella costruzione dell'egemonia culturale. Nei *Quaderni del carcere*, definì il marxismo come una “religione” in senso non confessionale, cioè come una concezione del mondo che, per affermarsi, deve connettere teoria e prassi. Il marxismo partecipa, dunque, a pieno titolo al *conflitto religioso* che percorre la modernità, nel senso che esso, come le religioni tradizionali, si rivolge alle masse e tenta di dare una risposta alla loro richiesta di coerenza tra pensiero e azione. Tuttavia, la risposta del marxismo dovrà collocarsi su di un piano del tutto nuovo: non potrà proporsi come una nuova «ortodossia», che si sostituisca alle vecchie credenze religiose. Al contrario, il marxismo dovrà fare della mancanza di un'ortodossia *già scritta* un punto di riferimento costante per la propria filosofia della prassi.

Parole chiave: Antonio Gramsci, religione, egemonia culturale, filosofia della praxis, classi subalterne

Abstract

Antonio Gramsci analyzed religion as a historical and political phenomenon, emphasizing its role in organizing the worldview of the masses and in constructing cultural hegemony. In the *Prison Notebooks*, he defined Marxism as a “religion” in a non-confessional sense, meaning as a worldview that, to assert itself, must connect theory and practice. Marxism thus fully participates in the religious conflict that runs through modernity, in the sense that it, like traditional religions, addresses the masses and

attempts to provide an answer to their demand for coherence between thought and action. However, the response of Marxism must be situated on a completely new level: it cannot present itself as a new “orthodoxy” that replaces old religious beliefs. On the contrary, Marxism must make the absence of a pre-written orthodoxy a constant reference point for its philosophy of practice.

Keywords: Antonio Gramsci, religion, cultural hegemony, philosophy of praxis, subaltern classes

Vita e opere

Antonio Gramsci nacque, quarto di sette figli, in una famiglia di condizione piccolo-borghese, che presto cadde in disgrazia a causa della condanna a cinque anni di carcere del capofamiglia, Francesco, per peculato. Antonio frequentò a Santu Lussurgiu le ultime classi ginnasiali nel 1905-8 e quindi, nel 1908-11, il Liceo Dettori a Cagliari. Nel 1911, grazie alla vincita di una borsa del Collegio Carlo Alberto, si iscrisse al corso di Lettere dell'Università di Torino, non riuscendo però a laurearsi sia per le precarie condizioni di salute, sia perché dal 1914 la sua attenzione fu progressivamente assorbita dalla militanza nel PSI e dall'attività di giornalista (come collaboratore de «Il Grido del Popolo» e della pagina torinese dell'«Avanti!»). Nel 1921 partecipò alla fondazione del PCd'I, di cui diresse il quotidiano «L'Ordine Nuovo». Nel maggio 1922 partì per Mosca, dove rimase fino al novembre 1923 come rappresentante del PCd'I presso l'Internazionale comunista. Si trasferì quindi a Vienna e da lì, nel maggio 1924, tornò in Italia, perché eletto deputato al Parlamento. Quindi, nel gennaio 1926, in occasione del terzo Congresso del partito, tenuto a Lione, ne divenne segretario generale. Nonostante l'immunità parlamentare, la sera del 26 novembre 1926 fu arrestato, insieme a numerosi altri esponenti di partiti politici di opposizione al governo di Mussolini, e dopo qualche giorno inviato al confino sull'isola di Ustica. In seguito, trasferito a Milano, fu processato insieme all'intero gruppo dirigente del PCd'I a Roma nel maggio-giugno 1928 dal Tribunale speciale per la sicurezza dello Stato. Dopo la condanna a più di 20 anni di carcere fu assegnato alla Casa penale di Turi di Bari, dove trascorse quasi cinque anni e mezzo, dal luglio 1928 al novembre 1933, quando fu trasferito – in seguito al grave peggioramento delle sue condizioni psico-fisiche – alla Clinica “Cusumano” di Formia, da dove nell'agosto 1935 si spostò alla Clinica “Quisisana” di Roma, dove morì il 27 aprile 1937 per emorragia cerebrale. Nell'ottobre 1934 aveva ottenuto la libertà condizionale, misura che aveva avuto termine una settimana prima della morte. La vita di Gramsci è segnata da tre fondamentali esperienze storiche, che

costituiscono il serbatoio e il particolare angolo visuale della sua lettura della realtà del Novecento: la guerra mondiale, la rivoluzione di Ottobre e il fascismo, come momento fondamentale della ricostruzione dell'egemonia borghese nel dopoguerra europeo. Tutta la sua formazione va interpretata alla luce del bisogno di forgiare strumenti capaci di fare presa su questa nuova realtà e mettere in grado le classi subalterne di intervenire in essa in modo, per la prima volta, protagonista. Così, la cultura assorbita nella Torino della sua formazione universitaria e poi durante l'esperienza giornalistica – con la riforma intellettuale e morale neo-idealistica di Croce e Gentile, le nuove riviste con il loro portato di pragmatismo e di motivi irrazionalistici –, come quella marxista e comunista costruita negli anni seguenti, fino all'elaborazione, nei *Quaderni del carcere*, di una teoria degli intellettuali e dello Stato moderno: tutto ciò va visto dal punto di vista dell'esigenza di elaborare una concezione capace di assecondare la spinta delle masse subalterne verso la costruzione di un proprio progetto egemonico.

Il pensiero sulla religione

L'interesse di Gramsci per il fatto religioso è vivo fin dai primi anni torinesi. Per darne una lettura corretta, è indispensabile collegarlo a quanto detto sulle esperienze fondamentali, la guerra, la rivoluzione e la crisi dell'egemonia borghese e la sua ricostruzione negli anni Venti e Trenta. È alla luce di questi profondi ed estesi rivolgimenti storici, che rivela tutta la sua importanza la religione, da Gramsci intesa sia come insieme di credenze capaci di organizzare la visione del mondo delle grandi masse della popolazione, sia come fede profetica nella realizzazione di un determinato futuro in una prospettiva di lotta contro un avversario da affrontare in un'ottica totalitaria e non meramente parziale. Questo approccio, che si può definire “storico-politico” e pienamente immanentistico, affonda le proprie radici nella concezione rinascimentale della religione come insieme di *miti* accessibili alle moltitudini e il cui contenuto è la vita buona e giusta. A differenza però di autori come Machiavelli o Bruno, per Gramsci questa concezione della religione non ha la funzione di difendere l'autonomia del dotto o di produrre l'obbedienza al comando del sovrano, ma di rendere possibile un'unificazione politica dell’“intelligenza” e della “massa”, cioè delle polarità alle quali tradizionalmente si è assegnata la funzione della “critica” e, rispettivamente, della “fede” fanatica e cieca. Nel periodo torinese la religione è pertanto messa a fuoco anzitutto come un tentativo “spontaneo” di reagire ai terribili scossoni della storia, conferendo una forma di coerenza a un quadro percorso da profonde trasformazioni, e al

contempo come strumento, in mano alle classi dirigenti, per mobilitare le masse e spingerle all'azione. La guerra e la rivoluzione fanno emergere in piena luce il carattere decisivo della religione intesa in questo senso. Ed è infatti in questo periodo che Gramsci inizia a riflettere sulla storia religiosa dell'Europa moderna come una secolare disputa per il controllo ideologico delle masse contadine, cioè della nazione. In un articolo del 1916, *Il Sillabo ed Hegel*, egli individua nell'eresia protestante l'avvio di un processo di secolarizzazione, che partendo da Lutero e passando per Hegel potrà, grazie alla feroce lezione di *Realpolitik* di massa impartita dalla guerra mondiale, diventare presto un patrimonio comune dell'intera Europa. Il processo di secolarizzazione non viene però interpretato da Gramsci come la scomparsa della religione, ma la sua sostituzione da parte di una *Weltanschauung* laica, che egli definisce anche come una *fede*: «In verità, ogni uomo ha una sua religione, una sua fede che riempie la sua vita e la rende degna di essere vissuta». È evidente che dietro queste affermazioni c'è la lezione di B. Croce, il quale aveva contrapposto la filosofia alla religione, ma allo stesso tempo aveva esteso la fede a comprendere «ogni pensiero» il quale, «pensato che sia, si fa fede, ossia da divenire passa a divenuto, da pensato a non pensato, da dinamico a stabile o statico» (*Religione e serenità*, 1915, p. 153; ma si veda anche *Fede e programmi*, 1911). Religione e fede iniziano ad acquisire connotazioni che esorbitano dalla sfera confessionale, e che saranno formalizzate nel concetto di «religione» come unità di concezione del mondo ed etica conforme, plasmato dal filosofo abruzzese in particolare nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, del 1932. All'altezza del 1915, è piuttosto la *fede* che vede un'estensione del suo campo semantico, a comprendere qualsiasi sistema di convincimenti che spinga all'azione e che sia impermeabile alla critica razionale. Dietro Croce c'è evidentemente la nozione pragmatistica di *Belief*, e soprattutto la rilettura che di questo concetto aveva fatto G. Sorel, forgiando la nozione di «mito» da lui consegnata alle *Réflexions sur la violence*, pubblicate nel 1908 e l'anno successivo tradotte in italiano su sollecitazione di Croce (che ne firmò anche l'introduzione). Identificando fede e religione, nel 1916 Gramsci sembra appoggiarsi proprio su Sorel, che aveva paragonato enfaticamente il socialismo al cristianesimo primitivo e aveva visto nel *mito* la realizzazione concreta, storica, dell'ideologia in quanto essa non è la dissimulazione dei rapporti reali (secondo la *vulgata* marxista), ma la loro attiva trasformazione, in quanto spinge all'azione masse sterminate. Tutti questi temi torneranno nei *Quaderni del carcere*, dove, grazie anche alla già rammentata ridefinizione crociana della religione intesa in senso non mitologico, Gramsci vedrà nello stesso marxismo una «religione», proprio in quanto esso è un «concezione del mondo» e non una «scienza». La critica marxista della religione diventa perciò allo stesso tempo un'*auto-*

critica del marxismo stesso. In quanto il marxismo è una “religione”, esso partecipa a pieno titolo al *conflitto religioso* che percorre la modernità, nel senso che esso, come le religioni tradizionali, si rivolge alle masse e tenta di dare una risposta alla loro richiesta di coerenza tra pensiero e azione. Tuttavia, la risposta del marxismo dovrà essere non solamente diversa e originale, ma dovrà anche collocarsi su di un piano del tutto nuovo. Infatti, tutte le religioni hanno dato una risposta confessionale a quella esigenza di coerenza, cioè una risposta teorica, perché riassunta in una qualche “ortodossia”. In questo modo, esse hanno “bloccato” l’energia che da quella richiesta di coerenza proveniva, riducendola a una forma culturale determinata e indiscutibile. Se il marxismo è non solamente una nuova filosofia, ma una filosofia che rinnova da cima a fondo il *modo* stesso di fare filosofia, perché si propone come una filosofia di massa, che è non solamente elaborazione individuale ma prassi collettiva, volontà politica organizzata – in un’espressione: una «filosofia della praxis» – esso non potrà proporsi come una nuova «ortodossia», che si sostituisca alle vecchie credenze religiose. Al contrario, esso dovrà fare della mancanza di un’ortodossia *già scritta* un suo punto di riferimento costante. L’ortodossia dovrà essere ridefinita come la coerenza della filosofia della praxis con sé stessa, cioè con l’esigenza di essere autonoma e indipendente da qualsiasi altra concezione del mondo. Questa coerenza con sé stessa può essere trovata solamente se l’identità del marxismo non è cercata in una qualche “teoria”, ma precisamente in quella unità di teoria e pratica (quella ricerca del “senso”) che è alla base di tutte le “religioni”. La critica della religione non è dunque qualcosa di fundamentalmente differente dalla critica della mentalità popolare: senso comune, folklore, utopie popolari sono altrettanti luoghi in cui si articola questa mentalità e che porta scritto dentro il proprio stesso carattere di disomogeneità e disgregazione il carattere *subalterno* delle masse popolari, e riflette pertanto al contempo, per contrasto, l’esistenza di una mentalità, cioè di una “religione” delle classi dirigenti, connotata da un alto grado di coerenza e unitarietà. Ne segue anche che la *questione della lingua*, in particolare l’unificazione linguistica della nazione diventa decisiva proprio dal punto di vista della storia religiosa della modernità. In base a tutto ciò, la critica della religione non si presenterà più come la contrapposizione di una visione del mondo immanentistica o materialistica a una trascendente e fideistica, ma come la necessità di scegliere tra due tipi di fede, uno eteronomo e non scelto, l’altro poggiante sulla capacità – da acquisire mediante un apprendistato arduo e sempre a rischio di essere “spezzato” – di mettere in discussione criticamente i propri pregiudizi, conquistando individualmente e collettivamente la capacità di diventare protagonisti della storia, il che vuol dire autori di un determinato progetto egemonico.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali (in particolare rispetto alle tematiche religiose)

- *Il Sillabo ed Hegel*, «Il Grido del Popolo», 1916, n. 599, ora in A. Gramsci, *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino 1980, pp. 69-72.
- *Stregoneria*, «Avanti!», 20, 1916, n. 64, ora in A. Gramsci, *Cronache torinesi. 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino 1980, pp. 174-175.
- *Azione sociale*, «Avanti!», 22, 1918, n. 101, ora in A. Gramsci, *La città futura. 1917-1918*, a cura di S. Caprioglio Torino, 1982, pp. 822-823.
- *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino 1975.
- *La religione come senso comune*, a cura di T. La Rocca, Milano 1997.

Scritti sull'autore (in particolare rispetto alle tematiche religiose)

- AA. VV., *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar*, ed. by C. Zene, London and New York 2013
- Achella S., *Religione ed egemonia in Antonio Gramsci*, in G. Baptist (a cura di), *Sui presupposti di un nuovo umanesimo. Tra ragione, scienza e religione*, Milano 2015, pp. 71-89
- Adamson W. L., *Gramsci, Catholicism and Secular Religion*, «Politics, Religion & Ideology», 14, 2013, n. 4, pp. 468-484.
- Boninelli G. M., *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Rome 2007
- Crehan K., *Gramsci, Culture and Anthropology*, London-Sterling 2002 (tr. it. *Gramsci, cultura e antropologia*, Milano-Roma, 2013).
- Cristofolini P., *Gramsci e il diritto naturale*, «Critica marxista», 14, 1976, n. 3-4, pp. 105-116
- Desidera B., *La lotta delle egemonie: movimento cattolico e Partito popolare nei "Quaderni" di Gramsci*, Padova 2005
- Francioni G., Frosini F., *Nota introduttiva al Quaderno 25*, in A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione anastatica dei manoscritti*, Vol. 18 – «L'Unione Sarda», 2009, pp. 203-211
- Frosini F., «Tradurre» l'utopia in politica. *Filosofia e religione nei "Quaderni del carcere"*, «Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura», 1999, n. 113, pp. 26-45
- Frosini F., *Gramsci e la filosofia. Saggio sui "Quaderni del carcere"*, Roma 2003
- Frosini F., *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, Roma 2010

- Frosini F., *L'egemonia e i "subalterni": utopia, religione, democrazia*, «International Gramsci Journal», 2, 2016, n. 1, pp. 126-166 (<http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss1/25>).
- Frosini F., *Subalterns, Religion, and the Philosophy of Praxis in Gramsci's Prison Notebooks*, «Rethinking Marxism», 28, 2016, n. 3-4, pp. 523-539 (<http://dx.doi.org/10.1080/08935696.2016.1243419>; DOI: 10.1080/08935696.2016.1243419).
- Frosini F., *Dalla religione al mito. Subalternità e politica nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*, in C. Conelli ed E. Meo (a cura di), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Milano 2017, pp. 149-176
- Fulton J., *Religion and Politics in Gramsci: An Introduction*, «Sociological Analysis», 48, 1987, n. 3, pp. 197-216
- Green M., *Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's Prison Notebook*, «Postcolonial Studies», 14, 2011, n. 4, pp. 387-404
- Grelle B., *Antonio Gramsci and the Question of Religion. Ideology, Ethics, and Hegemony*, Oxford and New York 2017
- La Rocca T., *Gramsci e la religione*, Brescia 1981 (2a ed. ampliata 1991)
- La Rocca T., *La critica marxista della religione*, Bologna, 1985 (2a ed. Ferrara 1996)
- La Rocca T., *Gramsci sulla religione: maestro di "laicità"*, in G. Vacca in collaborazione con M. Litri (a cura di), *Gramsci e il Novecento*, Roma 1999, Vol. II, pp. 141-161
- Liguori G., *Common sense in Gramsci*, in J. Francese (ed.), *Perspectives on Gramsci. Politics, culture and social theory*, London and New York, 2009, pp. 122-133
- Liguori G., *Conceptions of Subalternity in Gramsci*, in M. McNally (ed.), *Antonio Gramsci*, Basingstoke 2015, pp. 118-133
- Liguori G., *"Classi subalterne" marginali e "classi subalterne" fondamentali in Gramsci*, «Critica marxista», nuova serie, 2015, n. 4, pp. 41-48
- Lombardi Satriani L. M., *Gramsci e il folklore: dal pittoresco alla contestazione*, in P. Rossi (a cura di), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma 1970, Vol. II, pp. 329-338
- Löwy M., *Marxisme et religion chez Antonio Gramsci*, février 2005, <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article3725> (visitato il 3 gennaio 2018)
- Luporini C., *Gramsci e la religione*, «Critica marxista», 17, 1979, n. 1, pp. 71-85
- Portelli H., *Gramsci et la question religieuse*, Paris 1974
- Sobrero A. M., *Folklore e senso comune in Gramsci*, «Etnologia, antropologia culturale», 3, 1976, n. 4, pp. 70-85

- Wainwright J., *On Gramsci's "conceptions of the world"*, «Transactions of the Institute of British Geographers», N.S., 35, 2010, pp. 507-521
- Zene C., *Self-consciousness of the Dalits as "subalterns". Reflections on Gramsci in South Asia*, in M. E. Green (ed.), *Rethinking Gramsci*, London and New York 2011, pp. 90-104

OMAR BRINO

ERNESTO GRASSI
Milano 1902 – München 1991

Sommario

Ernesto Grassi sviluppò spunti teorici heideggeriani in una propria interpretazione dell'umanesimo italiano che si poneva in esplicito contrasto con la svalutazione che, di esso, lo stesso Heidegger aveva invece dato. In questo contesto, assume un ruolo del tutto peculiare l'opera di G.B. Vico, interpretato da Grassi come il più alto portato filosofico della precedente tradizione di studi umanistici. Sottolineando il nucleo religioso e "provvidenzialistico" del pensiero storico di Vico, Grassi afferma che se quest'ultimo oppone la storia umana alla metafisica come scienza di cause di tipo naturalistico, e dunque, in termini heideggeriani, come "metafisica degli enti", la medesima storia umana è però per il filosofo napoletano manifestazione di un essere non solo non naturalistico, ma anche non esauribile nei "proponimenti" degli uomini stessi.

Parole chiave: Ernesto Grassi, umanesimo, Giambattista Vico, Heidegger, provvidenza

Abstract

Ernesto Grassi developed some Heideggerian theoretical elements in his own interpretation of Italian humanism, which explicitly contrasted with the devaluation that Heidegger himself had given it. In this context, the work of G.B. Vico takes on a particularly unique role, interpreted by Grassi as the highest philosophical achievement of the previous tradition of humanistic studies. Emphasizing the religious and "providential" core of Vico's historical thought, Grassi asserts that while Vico opposes human history to metaphysics as a science of naturalistic causes, and thus, in Heideggerian terms, as a "metaphysics of beings," this same human history is, for the Neapolitan philosopher, a manifestation of a being that

is not only non-naturalistic but also not exhaustible in the intentions of human beings themselves.

Keywords: Ernesto Grassi, humanism, Giambattista Vico, Heidegger, providence

Vita e opere

Di padre italiano e madre tedesca, Grassi studiò inizialmente a Milano prima all'Università cattolica e poi brevemente alla Statale con P. Martinetti. Ebbe contatti anche con G. Gentile (collaborando all'*Enciclopedia italiana*) e con B. Croce (il quale avrebbe però poi avuto «parecchie e non lievi» «obiezioni e riserve» sulle sue interpretazioni dell'umanesimo e di G.B. Vico: Croce 1941, p. 132). Perfettamente bilingue, Grassi seguì in Germania i corsi di M. Heidegger, che esercitò una decisiva influenza su di lui, e, tra gli anni Trenta e Quaranta, ottenne delle posizioni accademiche prima a Friburgo e poi a Berlino, dove nel 1942 fondò anche un Istituto di *Studia humanitatis* con fondi dei governi italiano e tedesco dell'epoca. Nel secondo dopoguerra fu docente all'Università di Monaco di Baviera, dove fondò nel 1948 il *Centro italiano di studi umanistici e filologici* e diresse dal 1965 il *Seminar für Philosophie und Geistesgeschichte des Humanismus*. Fu molto attivo nell'ambito editoriale e in varie istituzioni culturali, non solo in Germania e in Italia, ma anche in Svizzera e nell'America Latina. Sia prima che dopo la seconda Guerra mondiale, Grassi sviluppò spunti teorici heideggeriani in una propria interpretazione dell'umanesimo italiano che si poneva in esplicito contrasto con la svalutazione che, di esso, lo stesso Heidegger aveva invece dato. In questo contesto, assume un ruolo del tutto peculiare l'opera di G. Vico, interpretato da Grassi come il più alto portato filosofico della precedente tradizione di studi umanistici. Tra le opere che coronano il discorso filosofico complessivo di Grassi, in questa particolare convergenza tra studio dell'umanesimo italiano e di Vico, da un lato, e Heidegger, dall'altro lato, si segnalano: *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen*, 1970 (ed. it. 1989); *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, 1979 (ed. it. 1990); *Rhetoric as Philosophy. The Humanistic Tradition*, 1980 (ed. it. 1999); *Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric*, 1990 (ed. it. 1992).

Il pensiero sulla religione

In saperi come la retorica e la poetica, fatte risaltare dagli *studia humanitatis* nei confronti delle scienze empirico-quantitative, Grassi trova

dei contenuti filosofici fondamentali, particolarmente valorizzati da Vico, di cui egli sottolinea molto le componenti anti-cartesiane, sia in direzione anti-matematizzante, sia in direzione anti-soggettivistica. Il centro del pensiero vichiano, infatti, – sottolinea Grassi – è il linguaggio poetico, fantastico e metaforico, nei cui confronti la soggettività logico-scientifica può operare solo a un livello derivato (cfr. Grassi 1970; Grassi 1979). A queste tematizzazioni Grassi intreccia aspetti di provenienza heideggeriana sul linguaggio come “apertura” poetica dell’essere, anteriore agli enti e alla distinzione di soggetto e oggetto, in contrasto con i procedimenti “tecnico-scientifici” che ritiene promotori di esiti “nichilistici”. In questo contesto, nella conferenza dal titolo «Il linguaggio come presupposto della religione» che chiude il libro *Retorica come Filosofia. La tradizione umanistica* del 1980, il legame tra religione e linguaggio è argomentato proprio a partire da una concezione di quest’ultimo che si riallaccia a quella umanistica e vichiana di contro a quella ristretta al solo discorso inferenziale o strumentale della scienza empirico-matematica o della persuasione soggettiva (cfr. Grassi 1980; ed. it. 1999). Parallelamente, in un saggio degli ultimi anni dedicato a Vico quale «filosofo epocale», Grassi rimarca «l’intenzione religiosa» del filosofo napoletano, che emerge nella sua «tesi fondamentale» per cui «la storia non è creata dagli uomini come tali ma da un ordine al quale gli uomini sono sottoposti e che si impone loro: quindi niente antropologia. Gli uomini appaiono come tali solo in funzione della realizzazione o non realizzazione di questo ordine» (Grassi 1990; tr. it. 1992, p. 206). In tale direzione «la scienza nuova» di Vico «deve essere una dimostrazione storica della provvidenza “perché dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio, e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini che l’han posto sono universali ed eterni”», Grassi 1990; ed. it. 1992, p. 206 (e Vico, *Scienza nuova*, par. 342). Se, dunque, «la natura è fatta da Dio e può essere compresa solo da Dio», continua Grassi interpretando Vico, la storia è fatta dagli uomini e può essere dagli uomini compresa, ma tale comprensione risiede nello scoprire che nel loro fare gli uomini mettono in atto un ordine storico superiore alle loro volontà, e proprio in questo ordine extra-antropologico oltre che extra-naturale si costituisce il nucleo religioso e “provvidenzialistico” del pensiero storico vichiano. Se Vico – interpreta così Grassi – oppone la storia umana alla metafisica come scienza di cause di tipo naturalistico, e dunque, in termini heideggeriani, come “metafisica degli enti”, la medesima storia umana è però per il filosofo napoletano manifestazione di un essere non solo non naturalistico, ma anche non esauribile nei “proponimenti” degli uomini stessi. L’accusa che Heidegger fa agli *studia*

humanitatis – ossia di restringere l'essere in termini antropologici – è dunque errata, dice Grassi, perché, per l'umanesimo di cui egli vede il vertice in Vico, è lo stesso studio della storia umana a far scoprire in essa un ordine dell'essere, superiore agli intendimenti degli uomini, e quindi all'"antropologia". La sottolineatura religiosa e provvidenzialistica della filosofia vichiana della storia è con ciò interpretata da Grassi come un «passare da una metafisica degli enti e quindi da una ontologia a quella del sorgere e divenire dell'uomo, ma non come una antropologia – come Heidegger erroneamente ha rimproverato all'umanesimo – bensì come ricerca in funzione a cosa diviene la storia umana» (Grassi 1990; ed. ital. 1992, p. 196).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il problema della metafisica platonica, Bari 1929

Il problema della metafisica immanente di M. Heidegger, «Giornale critico della filosofia italiana», 11, 1930, pp. 288-314

Dell'apparire e dell'essere, seguito da *Linee della filosofia tedesca contemporanea*, Firenze 1933

Il problema del nulla nella filosofia di M. Heidegger, «Giornale critico della filosofia italiana», 18, 1937, pp. 319-334

Von Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie, München 1939

La filosofia tedesca e la tradizione speculativa italiana, in «Giornale critico della filosofia italiana», 21, 1940, pp. 398-421

Gedanken zum Dichterischen und Politischen, Berlin 1940

(con Th. von Uexküll), *Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. Die Exaktheit der Naturwissenschaften und die philosophische Erfahrung*, Bern 1945

Verteidigung des individuellen Lebens. Studia humanitatis als Philosophische Überlieferung, Bern 1946

Das politische Erbe der Renaissance, Bern 1947

Il fondamento esistenziale dell'umanesimo, in «Archivio di filosofia», 19, 1949, pp. 34-54

(con Th. von Uexküll), *Von Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Bern 1950

Reisen ohne anzukommen. Südamerikanische Meditationen, Hamburg 1955; tr. it. *Viaggiare ed errare: un confronto con il Sudamerica*, tr. di C. De Santis, a cura di M. Marassi, Napoli 1999

Kunst und Mythos, Hamburg 1958

Die Theorie des Schönen in der Antike, Köln 1962

Macht des Bildes: Obnmacht der rationalen Sprache. Zur Rettung des Rhetorischen, Köln 1970; tr. it. *Potenza dell'immagine: rivalutazione della retorica*, tr. it. L. Croce, M. Marassi, Milano 1989

Die Macht der Phantasie: zur Geschichte abendländischen Denkens, Frankfurt a. Main 1979; tr. it. *Potenza della fantasia. Per una storia del pensiero occidentale*, a cura di C. Gentili, tr. di C. Gentili, M. Marassi, Napoli 1990

Rhetoric as Philosophy. The Humanistic Tradition, University Park (Pa) 1980; nuova ed. con Intr. di T.W. Crusius, Carbondale (Il) 2001; tr. it. *Retorica come filosofia: la tradizione umanistica*, tr. di R. Moroni, a cura di M. Marassi, Napoli 1999

Heidegger and the question of Renaissance humanism - four studies, Binghamton (NY) 1983; tr. it. *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, con introduzione di C. Vasoli, Napoli 1985

Vico and Humanism. Essays on Vico, Heidegger and Rhetoric, New York 1990; ed. it. *Vico e l'umanesimo*, Milano 1992

La metafora inaudita, a cura di M. Marassi, Palermo, 1990; ed. ted. *Die unerhörte Metapher*, a cura di E. Hidalgo-Serna, Frankfurt a. Main 1992

Primi scritti, 1922-1946, a cura di I. Basso, L. Bisin, M. Marassi, introduzione di M. Marassi, 2 voll., Napoli 2011

Scritti sull'autore

Asal S., Meyer A. (Hrsg.), *Ernesto Grassi in München. Aspekte von Werk und Wirkung*, München 2020

Battistrada F., *Pathos e umanesimo: Ernesto Grassi e Vico*, «Il Ponte», 71, n. 3, 2015, p. 102-108

Bons E., *Der Philosoph Ernesto Grassi. Integratives Denken, Antirationalismus, Vico-Interpretation*, München 1990

Büttemeyer W., *Ernesto Grassi. Humanismus zwischen Faschismus und Nationalsozialismus*, München 2009

Civati G., *Un dialogo sull'umanesimo: Hans-Georg Gadamer e Ernesto Grassi*, Aosta 2003

Croce B., *Ernesto Grassi, Vom Vorrang des Logos. Des Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, «La Critica», 38, 1941, pp. 39-41

D'Agostino S., *La metafisica di Ernesto Grassi tra Platone e Blondel*, in P. Pagani-S. D'Agostino-P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma 2012, pp. 275-295

Di Somma A., *La prospettiva filosofica di Ernesto Grassi tra antropologia, logica e ontologia*, Napoli 2018

Donatelli P.G., *Grassi, Ernesto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 58, Roma 2008, *sub voce*

Hora E., Kessler E. (Hrsg.), *Studia humanitatis: Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, München 1973

Kozljanic R.J., *Ernesto Grassi: Leben und Denken*, München 2003

Hidalgo-Serna E., Marassi M. (a cura di), *Studi in memoria di Ernesto Grassi*, 2 voll. Napoli 1996 (con *Bibliografia degli Scritti*, vol. II, pp. 777-838)

Marassi M., *Introduzione*, in Grassi, *Primi scritti*, Napoli 2011, vol. 1, pp. IX-LXXXVIII

Messori R., *Le forme dell'apparire: estetica, ermeneutica e umanesimo nel pensiero di Ernesto Grassi*, presentazione di E. Mattioli, Palermo 2001

Russo L. (a cura di), *Un filosofo europeo. Ernesto Grassi*, «Aesthetica Preprint», 48, 1996

Simonetta M., *Un inquieto scolaro di Gentile: Ernesto Grassi*, «Idee», 9, 28/29, 1995, pp. 288-299

Vasoli C., *Introduzione*, in Grassi, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Napoli 1985, pp. 7-16

ELISA GRIMI

AUGUSTO GUZZO
Napoli 1894 – Torino 1986

Sommario

Per molti decenni docente universitario a Torino, Augusto Guzzo propose un'impostazione filosofica sistematica, denominata "nuova antropologia" ed esposta in un'opera in più volumi dal titolo *L'uomo*. Il primo volume, *L'io e la ragione*, ne discute i principi: Guzzo parte dall'autocoscienza, dall'accorgersi dell'uomo di sé stesso, per derivarne quindi la coscienza, mondo personale dell'uomo, e la conoscenza, l'altro dall'uomo. Su queste basi, gli altri volumi sviluppano *La moralità*, *La scienza*, *L'arte*, *La religione*, *La filosofia*. In tutta tale impostazione, sono importanti i riferimenti alla tradizione platonico-agostiniana, oltre che a più recenti autori di filosofie idealistico-religiose come S. Maturi e F.H. Bradley. In particolare, nel libro sulla religione del sistema, Guzzo enfatizza il bisogno di credere come elemento essenziale della condizione umana e interpreta il cristianesimo come sintesi tra storia e logos eterno, radicando la fede in un processo di conoscenza e fiducia.

Parole chiave: Augusto Guzzo, nuova antropologia, idealismo, tradizione platonico-agostiniana, sistema

Abstract

For many decades, university professor in Turin, Augusto Guzzo proposed a systematic philosophical approach, called "new anthropology," which is presented in a multi-volume work titled *The Man*. The first volume, *The I and Reason*, discusses its principles: Guzzo starts from self-awareness, from the human being's recognition of itself, and derives from it consciousness, the personal world of man, and knowledge, the other from man. On these foundations, the other volumes develop *Morality*, *Science*, *Art*, *Religion*, and *Philosophy*. Throughout this framework, references to the Platonic-Augustinian tradition are important, as well as

to more recent proponents of idealistic-religious philosophies such as S. Maturi and F.H. Bradley. In particular, in the book on religion within the system, Guzzo emphasizes the need to believe as an essential element of the human condition and interprets Christianity as a synthesis between history and eternal logos, rooting faith in a process of knowledge and trust.

Keywords: Augusto Guzzo, new anthropology, idealism, Platonic-Augustinian tradition, system

Vita e opere

Come professore di filosofia al liceo ha S. Maturi, scolaro diretto di B. Spaventa ed erede dei suoi manoscritti. Guzzo arriverà poi a dichiarare di avere ereditato proprio da Maturi le basi del suo pensiero: la concezione dell'oggetto come "altro" dello spirito; la concezione della realtà come un perenne crear forme; l'ispirazione religiosa. Da Maturi, inoltre, eredita l'attenzione a Bruno, Spinoza, Gioberti e Hegel. All'Università di Napoli ha come professori A. Covotti, F. Masci, I. Petrone, G. Manacorda. Da quest'ultimo impara che il credere culmina nell'aspirazione alla comunione con Dio, comunione che ultimamente è mistero. La tesi di laurea *I primi scritti di Kant* (1746-1760), sotto l'incoraggiamento di A. Renda, viene pubblicata nel 1920 e poi apprezzata e accolta da P. Martinetti nella sua collezione «Isis». Conclusosi un periodo di insegnamento presso il liceo a Castellammare, Guzzo pubblica *Il pensiero di Spinoza, Kant precritico e Il problema di Platone*, nonché uno tra i suoi primi scritti più importanti sul piano teoretico, *Verità e realtà*, ottenendo la cattedra di Filosofia e Pedagogia alla Facoltà di Magistero a Torino. Significativo il discorso inaugurale, *Apologia dell'idealismo*, nel quale difende e giustifica l'idealismo dalle molteplici accuse degli avversari. Farà seguito l'elaborazione di un altro importante testo, stilato tra il 1925 e il 1928, *Giudizio e azione*, che marca un superamento rispetto a *Verità e realtà*. Il 1928 segna il ritorno di Guzzo alla religione positiva, il passaggio dalla cosiddetta "prima" alla "seconda maniera". In tale "seconda maniera" Guzzo avrebbe preso in maggiore considerazione la verità religiosa e con essa il riconoscimento che l'esigenza di intimità religiosa si presenta non come frustrata, bensì come soddisfatta dalla religione positiva. Di tale periodo sono opere quali *Il concetto di "individuazione"* e *il problema della morale* (poi tradotto anche in tedesco per la rivista «Logos»), *Agostino contro Pelagio*, *La «Summa contra Gentiles»*, *I dialoghi del Bruno* e *Idealismo e Cristianesimo*. Nel 1932 Guzzo passa alla Facoltà di Lettere di Pisa dove è nominato da G. Gentile direttore del Seminario di Filosofia. Data la scarsa intesa con il rettore dell'Università di Pisa e professore di filosofia teoretica A. Carlini, Guzzo abbandona presto, dopo solo due anni, l'insegnamento a Pisa per far ritorno a Torino.

Carlini si professava spiritualista, a dispetto di Guzzo che tendeva sempre più a una sua particolare forma di idealismo. Tra gli scolari di Guzzo durante questo periodo torinese vi è L. Pareyson che si laurea proprio con lui discutendo una tesi su K. Jaspers (tra gli altri, molti allievi vi saranno anche V. Mathieu, F. Barone e la prematuramente scomparsa S. Del Boca). Dai corsi torinesi prende forma il volume *Sic vos non vobis*, il cui contenuto sarà poi ripreso in *Sguardi su la filosofia contemporanea*. Si dedica inoltre allo studio del pensiero di Pascal, tenendo a fine maggio 1942 la conferenza *Il momento pascaliano della filosofia*. Di questo periodo è anche il decisivo saggio *Perché idealismo?*, conferenza con cui Guzzo inaugura la «Sezione veneta» dell'Istituto di studi filosofici e nel quale spiega per quale motivo si dichiara idealista e perché l'idealismo gli paia sostenibile. Negli anni seguenti, Guzzo si dedica alla stesura dell'opera in sei volumi *L'Uomo*, il cui scopo è di definire un pensiero sistematico. Scritto in gran parte nei tragici anni della guerra (in cui Guzzo soffre anche l'inconsolabile dolore della morte della figlia Luisa), nel 1947 esce il primo volume: *L'io e la ragione*, in cui sono prese in esame le varie forme di esperienza, da quella scientifica sino alla religiosa. Guzzo, infatti, non parte che dall'autocoscienza, dall'accorgersi dell'uomo di sé stesso, per derivarne quindi la coscienza, mondo personale dell'uomo, e la conoscenza, l'altro dall'uomo. Negli anni successivi escono i rimanenti volumi del sistema. In *La moralità* (1950) viene sostenuto come sia proprio la moralità la condizione dell'esistenza di ogni azione e ricerca umana (pratica e teorica), la sola pertanto a poter essere a fondamento della civiltà nelle sue innumerevoli forme. Nel terzo volume del sistema, *La scienza*, le cui parti uscirono tra il 1951 e il 1955 oltre a ripercorrere le tappe principali della storia della scienza, Guzzo vede il problema di quest'ultima essenzialmente nella coordinabilità di scienze di puro pensiero quali le matematiche, con scienze d'osservazione e d'esperimento quali tutte quelle naturali. Quarto volume del sistema è *L'arte* (1962). Non c'è attività che Guzzo ritenga si possa esercitare senza arte e fare arte non significa semplicemente imitare la natura, ma crearne una nuova; immediato è l'originarsi della riflessione sul rapporto tra "trovare" e "fare". Costituisce il quinto volume *La religione: fenomenologia e filosofia dell'esperienza religiosa* (1957 e 1963/64, vedi sotto). A chiudere l'opera sistematica è *La filosofia: concetto, struttura, caratteri* (1958 e 1961/62). Per Guzzo la filosofia è «consapevolezza critica» che accompagna tutte le attività, illuminandole dal loro interno, «umana attività fra le umane attività». Importante, nel dopoguerra, è anche la fondazione e direzione della rivista «Filosofia». Tra le ultime imprese di Guzzo è infine la *Storia della filosofia e delle civiltà*, in cui sono riuniti in dodici volumi molti saggi sulle figure più rilevanti della storia del pensiero, dall'antichità fino all'epoca contemporanea. Toccante anche il ricordo della moglie, scritto subito

dopo la morte di lei, nel 1974 (*Vita di Cordelia Guzzo*). Per un profilo completo della vita da cui evincere anche lo sviluppo complessivo del suo pensiero rimando a Grimi 2011. Per ulteriori informazioni bibliografiche cfr. Quarta 1975; De Maria 2012.

Il pensiero sulla religione

Guzzo dedica molte pagine a tessere il profondo nesso che rintraccia tra realismo e idealismo, soffermandosi a lungo sul concetto di azione e su quello di esperienza, in particolare estetica e religiosa. Guzzo individua due caratteristiche proprie del filosofare: l'esperienza e la ragione. Se la ragione alla coscienza è indubitabile e intuitiva immanenza, e così viceversa la coscienza rispetto alla ragione, l'esperienza è assunta per realtà, dal momento che si attesta da sé reale a sé medesima. E in questa esperienza, nell'operare della ragione, emerge la domanda che l'uomo è a sé stesso: «l'uomo è un'unità infinita, un'infinità, che dà vita a una moltitudine di finiti. La compresenza nell'uomo, anzi il vincolo, di infinità e finità è l'enigma, la *magna quaestio*, che l'uomo è a sé stesso: non può l'uomo non inquietarsene, e trascurare di domandare che cosa ciò importi e significhi» (Guzzo, in Bobbio, Abbagnano, Guzzo 1951, p. 12). Guzzo battezza questa sua prospettiva «nuova antropologia». Egli lo fa dopo avere preso in considerazione le varie formulazioni utilizzate da critici e allievi per definire la sua filosofia, tra cui quella di G. Villa, suo scolaro, che utilizza l'espressione di "idealismo teistico". Guzzo seppur ritiene esatta la formulazione, non vi si riconosce trovandola in parte incompiuta. Che nulla al mondo sia comprensibile o pensabile senza una Mente, capace di dare un senso persino a ciò che è malvagio o che appare illogico, è conseguenza e non compito proprio della filosofia. Né si riconosce nell'"idealismo trascendentale" avanzato da un altro suo giovane amico e scolaro, A. Zumaglini. Implicito in tale formulazione è il riferimento a Schelling, con il quale però Guzzo confessa di non avere affinità, e a Kant di cui invece è attento studioso. Quando Guzzo parla di gnoseologia, intende, però, tutti i concetti come interpretazioni trascendentalmente regolanti l'intero lavoro del far esperienza, e non, come nell'ottica kantiana, i soli concetti a priori. Si tratterebbe pertanto in Guzzo di una trascendentalità regolativa delle idee della ragione e non della trascendentalità costitutiva attribuita da Kant alle categorie e alle intuizioni pure. Non sarebbe neppure azzeccata la dicitura "idealismo realistico" dal momento che Guzzo afferma trovare l'*esse* nel *percipi* di cui il suo *percipere* ne è il documento parlante. Il realismo in qualche modo così approvato non avrebbe però niente in comune con il tipico rinvio a una *res* materiale, indipendente da ogni mente. Un'altra formulazione proposta è "idealismo

dialettico” ma anche rispetto a questa Guzzo è in disaccordo dal momento che significherebbe accettare un immediato rinvio a Hegel, mentre lo hegelismo a cui lui si ispira è quello del suo maestro S. Maturi che ne fa un uso dialettico con accenni a Platone e a Bradley, ma del tutto differente sia nell’ispirazione che nei risultati dall’idealismo di Hegel. La formula che invece egli propone e pare volere privilegiare è quella di “nuova antropologia”, dal momento che centro di tutta la sua trattazione è lo studio sull’uomo teso alla ricerca della vocazione al vero e al divino che in lui vi sono. Guzzo nella maggior parte delle sue riflessioni non pone tanto l’accento sul dato concreto, reale, sulla causa, sull’origine di questo volger lo sguardo, quanto sullo spirito, su quella interiore presenza da cui muove, nella sua concezione antropologica, la filosofia. In *La religione: fenomenologia e filosofia dell’esperienza religiosa*, ciclo di dodici conferenze che Guzzo tiene nel 1957 e poi rielabora e pubblica nel 1963-64 come “Memoria dell’Accademia delle Scienze di Torino”, egli definisce la religione come l’incontro dell’aspirazione dell’uomo al divino con l’iniziativa che parte da Dio stesso di donare qualcosa di sé all’uomo, e propone un concetto di religione come esperienza religiosa. Il cristianesimo è presentato come unità del fatto storico di Gesù Cristo e del Logos eterno. La fede inoltre è considerata come «bisogno di fidarsi», qualunque sia il contenuto a cui ci si aggrappi: infatti anche se l’uomo rifiutasse la religione, considerandola come qualcosa di vecchio, di superato, e si affidasse quindi a vane superstizioni con il risultato di cadere in grosse delusioni e in aspirazioni illuse, si ritroverebbe comunque a credere, ricominciando daccapo, in un ipotetico ideale di purezza della vita, in valori autentici da conquistare. Per Guzzo, a conclusione della sua filosofia della religione, l’uomo crede agli ideali che si rappresenta perché è Dio che lo illumina. Il bisogno di credere è come radicato nell’animo di ciascun uomo. Forte è l’influenza di Agostino, a cui Guzzo resta fedele sin dai suoi primi scritti. Così a proposito scrive B. Mondin: «La filosofia del Guzzo è chiaramente di stampo platonico-agostiniano, sia nel metodo (interioristico) sia nei contenuti, con la chiara affermazione del primato dei valori assoluti e perenni. Il suo obiettivo però non è quello di riesumare il platonismo alla lettera, postulando un mondo ideale e assiologico pluralistico (come faceva N. Hartmann), con un numero sterminato di esseri e di valori ideali. Ciò che egli vuole ripristinare è il platonismo-esigenza contro il platonismo-dottrina» (Mondin 1998, p. 733). Interessante anche quanto Guzzo mette in rilievo nella relazione presentata al convegno di Gallarate nel 1970 *Filosofia e religione* per cui conseguenza dell’estrema negazione della religione è il ritorno dell’uomo a Dio, all’affermazione di Dio, al bisogno di credere.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

P.B. Shelley, *Hellas*, trad. it. a cura di A. Guzzo, in «Don Marzio», 4 giugno 1918

I primi scritti di Kant (1746-1760), Napoli 1920; Milano 1921

Il Cristianesimo nel Paradiso di Dante, Napoli 1921

Linee di un saggio su la Russia, in «Russia», Napoli, I, 3, 1921.

Il problema di Platone, in «Giornale critico della filosofia italiana», settembre-ottobre 1923

Il pensiero di Spinoza, Firenze 1924; Torino 1980

Kant precritico, Torino 1924

Verità e realtà. Apologia dell'Idealismo, Torino 1925

Giudizio e azione, Venezia 1928.

Il concetto di «individuazione» e il problema della morale, Torino 1930; tr. ted. *Der Begriff der Individuation und das moralische Problem*, in «Logos», Band XXX, Heft 3, Italien-Heft, 1931, pp. 363-384.

La «Summa contra Gentiles», Torino 1931

Studi d'arte religiosa, Torino 1932

I dialoghi del Bruno, Torino 1932

La persona umana e la vita morale, «Annali della R. Scuola Normale Superiore», Classe di Lettere, 1933

Il concetto hegeliano nella storia della filosofia, «Annali della R. Scuola Normale Superiore», Classe di Lettere, 1933.

Agostino e il sistema della grazia, Torino 1930; 2 ed., *Agostino contro Pelagio*, Torino 1934.

Idealismo e Cristianesimo, 2 voll., Napoli 1936

Sic vos non vobis, 2 voll., Napoli 1939-40.

Sguardi su la filosofia contemporanea. Spunti e contrattacchi, Roma 1940

Perché idealismo?, in A. Guzzo, *La filosofia e l'esperienza e altri saggi*, Roma 1940, pp. 165-218.

«Aión» e «Chrónos» nell'arte e nella vita spirituale, in «Archivio di Filosofia», 11, 1941; poi in *La vita dello spirito e il problema dell'arte*, Milano 1951; e in *Germinale. VI. Discorsi 1938-1940*, Torino 1951, pp. 33-43

La filosofia e l'esperienza e altri saggi, Roma 1942.

A. Guzzo, M. Maresca, A. Masnovi, L. Stefanini, E. Trolio, G. Bontadini, *La filosofia e i problemi dello spirito*, Milano 1942

Il momento pascaliano della filosofia, «Archivio di Filosofia», 12, 1942, pp. 314-353

La filosofia domani: sensus sui, Milano 1943

CXX Tesi su L'Uomo, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1946

La vita morale, Antologia di scrittori moderni, a cura di A. Guzzo e E. Chiriotti, Napoli 1946

Il fanciullo e il suo mondo, Antologia di scrittori moderni, a cura di A. Guzzo e E. Chiriotti, Napoli 1946

L'Io e la ragione, Brescia 1947.

La moralità, Torino 1950

Germinale. VI: Discorsi 1938-1950, Torino 1951

N. Bobbio, N. Abbagnano, A. Guzzo, *I compiti della filosofia*, Torino 1951

La paura e il coraggio, Torino 1952

A. Guzzo-A. Plebe (a cura di), *Gli hegeliani d'Italia. Vera-Spaventa- Jaja-Maturi-Gentile*, Torino 1953

La scienza, Torino 1955

L'uomo e la natura, in AA.VV., *L'uomo e la natura. «Atti» XII Congresso internazionale di Filosofia, Venezia, settembre 1958*, Firenze 1960

Scritti critici e Studi d'arte religiosa, Torino 1959

Le concept philosophique du monde, relazione agli *Entretiens de l'Institut International de Philosophie*, Oberhofen, 14 settembre 1960; poi in «Dialectica» (Zurigo), fascicolo dedicato a «*Limites et critères de la connaissance*», *Entretiens de l'Institut International de Philosophie*, Oberhofen (settembre 1960), 1962; poi in A. Guzzo, *Etica e teoretica*, Torino 1968, pp. 194-208

L. Geymonat, P. Filiassi Carcano, A. Guzzo, *Sapere scientifico e sapere filosofico*, Firenze 1961 (relazioni al convegno di Padova, febbraio 1960)

La filosofia: concetto, struttura, caratteri, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, serie 3a, tomo 5, parte II, n. 4, Torino 1961

Parva moralia, Torino 1961

Parva Aesthetica, Torino 1962

La filosofia di fronte alle scienze, relazione introduttiva al XIX Congresso Nazionale di Filosofia, Bari-Lecce, 16-19 marzo 1962; in *La filosofia di fronte alle scienze: Relazioni introduttive*, Bari 1962, pp. 5-45

L'arte, Torino 1962

La religione: fenomenologia e filosofia dell'esperienza religiosa, Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, serie 4a, n. 6, 1964.

Cinquant'anni di esperienza idealistica in Italia, Cinque lezioni. Padova 14-18 maggio, Padova 1964

Dante poeta d'amore, «Veltro», 1965

Etica e teoretica, Torino 1968

Opus gallaratense, Padova 1971

Storia della filosofia e della civiltà [Università di Parma, Istituto di scienze religiose]: 1. *La Grecia prima di Socrate*, Padova 1973; 2. *Socrate e Platone*, Padova 1973; 3. *Dopo Platone*, Padova 1973; 4. *Primo Millennio*, Padova 1974; *Dopo il mille*, Padova 1974

Ripresentazione, difesa e interpretazione dell'opera L'Uomo. I. Il fondamento e la base, in «Filosofia», 24, 1973, p. 383

Ripresentazione, difesa e interpretazione dell'opera L'Uomo. II. Analisi, in «Filosofia», 25, 1974, p. 15

Vita di Cordelia Guzzo, Torino 1974

Scritti sull'autore

Anonimo, *Lineamenti del pensiero filosofico di Augusto Guzzo*, in «Filosofia e Vita», 1961, pp. 67-75

Alessio F.P., *Studi sul neospiritualismo*, Milano 1953, pp. 55-88

Bottani L., *L'oceano delle forme e l'interpretazione. Elementi della teoria dell'arte di A. Guzzo*, in «Filosofia», 1988, pp. 155-165

Cesa C., *A proposito di Eugenio Garin e Augusto Guzzo*, in «Giornale Critico Della Filosofia Italiana», 2008, pp. 412 ss.

De Maria A., *Augusto Guzzo. La vita e le opere*, Milano 2012

Di Lascia A., *Augusto Guzzo: a Study in a Philosophical Anthropology*, «Cross Currents», 1957, pp. 355-382

Di Lascia A., *L'antropologia filosofica di Augusto Guzzo*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 1960, pp. 124-137, 178-195

Donatelli P., *Augusto Guzzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani - Volume 61* (2004), *sub voce*

Ferrari P., *Augusto Guzzo e l'idealismo. Originalità di una posizione*, in «Sapienza», 1988, pp. 39-54

Ferrari P., *La Filosofia della religione in Augusto Guzzo: tematica e metodo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 78, 1984, pp. 258-280

Filiassi Carcano P., *L'evoluzione della scienza e la concezione della natura del pensiero in Augusto Guzzo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 1958, pp. 510-540

Giovanni G., *Filosofia hegeliana e religione. Osservazioni su Sebastiano Maturi*, Benevento 2017

Grimi E., *L'idealismo di Augusto Guzzò*, in Pozzoni I. (a cura di), *Voci del Novecento*, II, Milano 2011, pp. 173-228

Jolivet R., *Augusto Guzzò*, in Id., *Le courant néoaugustinien*, in M.F. Sciacca (ed.), *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine: les tendances principales*, Milano 1961, pp. 779-784

Marzola A., *La concezione della moralità nel pensiero di Augusto Guzzò*, Roma 1973

Mondin B., *Augusto Guzzò*, in Id., *Storia della Metafisica*, vol. III, Roma 1998, pp. 732-736.

Plebe A., Sciacca M.F., Pareyson L., Mathieu V., Arlandi A. (a cura di), *Augusto Guzzò*, Torino 1954

Quarta P.F., *Augusto Guzzò e la sua scuola*, Urbino 1976

Sainati V., *Lo 'spiritualismo cristiano' e la sua formula dinastica: Carlini-Guzzò-Sciacca*, «Giornale di metafisica», 1955, pp. 248-282

Sciacca M.F., *La filosofia oggi*, Milano 1954, vol. II, pp. 374-387

Stella V., *Aspetti e tendenze dell'estetica italiana odierna*, in «Giornale di Metafisica», 1965, pp. 30-48

MARTINO DONI

FURIO JESI
Torino 1941 – Genova 1980

Sommario

Furio Jesi ha sviluppato un'analisi innovativa del rapporto tra mito, religione e potere, introducendo il concetto di "macchina mitologica". Questa rappresenta un dispositivo narrativo che rende il mito simultaneamente visibile e inaccessibile, strutturando la cultura umana attorno a un'origine irraggiungibile. Jesi evidenzia il ruolo del mito nella costruzione dell'identità collettiva e nella manipolazione politica, definendo la "religione della morte" come una forma di mitologia strumentalizzata dal potere. Collegando tale tipo di strumentalizzazione a quella che egli chiama la "cultura di destra", la militanza politica e culturale di Jesi si volge allo scandaglio incessante della macchina mitologica, mirando all'emancipazione dall'evocazione esoterica della sua potenza. La tradizione, cioè l'origine, il nucleo inaccessibile del mito, va diffusa nella pratica della critica razionale.

Parole chiave: Furio Jesi, mito, macchina mitologica, religione della morte, critica razionale

Abstract

Furio Jesi developed an innovative analysis of the relationship between myth, religion, and power, introducing the concept of the "mythological machine." This represents a narrative device that makes myth simultaneously visible and inaccessible, structuring human culture around an unattainable origin. Jesi highlights the role of myth in the construction of collective identity and political manipulation, defining the "religion of death" as a form of mythology instrumentalized by power. By linking this type of instrumentalization to what he calls "right-wing culture," Jesi's

political and cultural militancy turns to the relentless exploration of the mythological machine, aiming for emancipation from the esoteric evocation of its power. Tradition, that is, the origin, the inaccessible core of myth, should be disseminated in the practice of rational criticism.

Keywords: Furio Jesi, myth, mythological machine, religion of death, rational criticism

Vita e opere

Furio Jesi fu uno spirito inafferrabile, un genio precocissimo che si dedicò senza risparmi a molteplici ambiti del sapere. Nato da famiglia di lunga tradizione ebraica (tra i suoi avi anche numerosi rabbini), ma di inossidabile laicità, Jesi rinuncia molto presto al *curriculum studiorum* della scuola e dell'università: a soli sedici anni scrive articoli di spessore sulla rivista archeologica internazionale «Aegyptus» e per un lustro si dedica alle scienze dell'antichità, seguendo un tracciato del tutto autodidatta. Non ancora ventenne, fonda l'«Archivio internazionale di etnografia e preistoria» e scrive una monografia densissima su *La ceramica egizia*. Nel frattempo viaggia molto lungo il Mediterraneo, in particolare in Grecia, dove compie studi di archeologia e antropologia culturale, soggiornando tra l'altro presso i monasteri delle Meteore. Trova un primo approdo professionale presso la UTET, inaugurando un febbrile lavoro editoriale di curatela e traduzioni che lo occuperà per tutta la vita. Intorno alla metà degli anni Sessanta incomincia un complesso e fondamentale rapporto con K. Kerényi, che venera come un maestro ma con il quale non esiterà a entrare in conflitto per ragioni politiche nel fatidico 1968. Negli anni Sessanta Jesi milita nel sindacalismo comunista e in generale frequenta e anima numerose attività politiche della sinistra italiana. Tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta traduce opere di J.J. Bachofen, E. Canetti, G. Dumézil, C. Castaneda, Th. Mann, K. Kraus e altri. Lavora per l'*Enciclopedia Europea* della Garzanti, compilando numerose voci. Si concentra sul rapporto tra mito, letteratura e cultura moderna. In un saggio fondamentale del 1972, dedicato al poemetto di Rimbaud *Bateau ivre*, introduce il concetto di “macchina mitologica”. Nel 1975 è chiamato professore ordinario di letteratura tedesca all'Università di Palermo, per meriti scientifici (non possiede nemmeno il diploma di scuola superiore). Tiene corsi su Rilke e sulla mitologia del vampirismo associata all'antisemitismo. Nel 1979 si trasferisce all'Università di Genova. Publica tra l'altro quella che probabilmente è la summa dei suoi studi: *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino 1980. Scrive anche poesie (*L'esilio*), un romanzo per ragazzi (*La casa incantata*) e un romanzo gotico (*L'ultima notte*). Soltanto una fuga di gas, nella notte del

17 giugno 1981, riesce a interrompere, a 39 anni, la sua instancabile e straordinaria attività.

Il pensiero sulla religione

Della vasta opera di Furio Jesi – che pur non riuscendo a doppiare i quarant'anni, ha avuto pur sempre un esordio precocissimo e un'intensità impareggiabile –, due per lo meno sono i filoni che si possono ascrivere alla tematica filosofica-religiosa. Il primo è il modello, o meglio – con terminologia foucaultiana – il dispositivo “macchina mitologica”; il secondo è il rapporto tra religione e morte. Per “macchina mitologica” si intende un meccanismo che produce materiali “storicamente verificabili”, cioè potremmo dire un motore di storie, con una caratteristica peculiare: quella di dichiarare «di celare nel suo interno una camera segreta, dalle pareti impenetrabili, in cui ospiterebbe il mito, suo centro motore invisibile, non verificabile della storia». In estrema sintesi: la cultura umana è mossa da una pulsione narrativa e creativa continua, che nel momento in cui si esprime rivela e rivendica la propria autenticità, ma che, proprio perché la rivela e la rivendica, contemporaneamente e sotto il medesimo rispetto la nasconde e la maschera. Si tratta in fondo del paradosso dell'origine: ogni racconto è un racconto di origine, ma l'origine del racconto non può essere raccontata... “Il mito”, osserva Jesi nella voce omonima dell'*Enciclopedia Europea* da lui curata, «consiste nel dare un volto agli dèi e al tempo stesso nel riconoscere e sperimentare nitidamente l'inaccessibilità degli dèi: il mito conferisce agli dèi plasticità e sembianze, ma poiché lo fa modellando simboli che non rinviano a nulla se non a se stessi, sottolinea la separazione tra il livello degli dèi e quello degli uomini». Ora, questa stessa separazione, per Jesi, non significa affatto una fuoriuscita da una minorità spirituale fatta di superstizione, un Illuminismo definitivamente secolarizzato; al contrario essa rappresenta la figura della religione come rimando a una realtà trascendente e inattaccabile: «Nell'ambito di una religione, quanto più il mito perde credibilità di precedente e di giustificazione sacrale delle azioni umane, tanto più tende ad acquistare valore di effigie delle divinità inaccessibili» (*ivi*). Ecco dunque la funzione positiva del mito: «Una macchina che serve a molte cose» (Jesi 1976, p. 23). Una macchina che serve a ricordare, innanzitutto, a fissare nella memoria un elemento di unicità, di origine; ma che serve anche e forse soprattutto a soggiogare il tempo in funzione della conformità a quell'origine, da cui discostarsi significa colpa, peccato, abominio: «Nella *Montagna incantata* Thomas Mann mostra il fanciullo Hans dinanzi al nonno che, traendo dall'armadio l'antica tazza battesimale, evoca il suono delle generazioni trascorse. Quel suono cupo dell'*Ur*, che in tedesco echeggia

L'origine e il passato, si è troppo spesso trasformato in mistificazione d'infanzia e innocenza perché sia possibile sfuggire al sospetto che, quando qualcuno decide di farlo echeggiare per un preciso interesse, esso non significhi altro che potere e morte, la morte di cui si serve il potere» (*ivi*, p. 24). Con quest'ultima precisazione si giunge immediatamente alla seconda branca filosofico-religiosa di Furio Jesi, ossia il tema della religione della morte. A questa formula Jesi si è dedicato in modo cospicuo e fin dai primi scritti sulla cultura tedesca (Jesi 1967), ma ancor prima nel riflettere sulle ossessioni di autori come Pavese, Mann, Rilke, Nietzsche... A questa formula, in seguito, Jesi diede un nome e una connotazione precise: cultura di destra. «Non si può dedicare un certo numero di anni allo studio dei miti o dei materiali mitologici senza imbattersi più volte nella cultura di destra e provare la necessità di fare i conti con essa» (Jesi, Milano 1979, p. 5). Sul finire degli anni Settanta, nel cuore dell'Italia martoriata da un decennio di terrore, Jesi opera un tentativo di decifrazione del mito come espressione di una violenza politica consapevole, che strumentalizza e manipola i materiali originali della cultura umana per farne occasione di autoesaltazione o di annichilimento delle coscienze. La religione della morte è una figura contemporanea del mito tecnicizzato, per usare un'espressione di Kerényi, per cui l'umanesimo borghese (oggi potremmo dire il pensiero occidentale) cessa di leggere il passato e lo trasforma in «strumento di legittimazione per chi vi fa riferimento riconoscendo in modo arbitrario le proprie radici» (Manera in Riga 31, p. 332). In tal senso si configura anche la militanza politica e culturale di Furio Jesi: lo scandaglio incessante della macchina mitologica coincide per lui con l'emancipazione dall'evocazione esoterica della sua potenza. Ciò non significa, beninteso, abbandonarsi a una sorta di cinismo iper-razionalista, scienziista, a un'astratta *reductio*, che sarebbe tanto violenta e intollerante, quanto lo sono state e lo sono ancor oggi le mitologie fanatiche del nazifascismo e del jihadismo; significa invece che il lavoro intellettuale va praticato ed espresso nella scrittura e nell'insegnamento come instancabile realizzazione della praticabilità della tradizione. La tradizione, cioè l'origine, il nucleo inaccessibile del mito, non va assunta a fucina di trascendenza, ma anzi va diffusa nella pratica della critica razionale. Questo significa, per Jesi, che, per esempio, è «inutile, inopportuno e vacuo studiare un testo poetico senza adoperarlo» (Jesi 1976, p. 37). E adoperare un testo poetico, o interpretare il passato, o decifrare un indizio archeologico, significa abbattere gli idoli muti, aprire le piazze al dialogo.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Notes sur l'édit dionisyae de Ptolémée IV Philopator*, in «Journal of Near Eastern Studies», 4, 1956, pp. 236-240.
- *Elementi africani nella civiltà di Nagada*, in «Aegyptus», 37, 1957.
- *La ceramica egizia dalle origini al termine dell'età tinta*, Torino 1958; nuova ed., a cura di G. Schiavoni, Torino 2010.
- *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del Novecento*, Milano 1967; nuova ed., con postfazione di D. Bidussa, Milano 1995.
- *Letteratura e mito*, Torino 1968; nuova ed., con un saggio di A. Cavalletti, Torino 2008.
- *L'esilio. Poesie*, Roma 1970.
- *Thomas Mann*, Firenze 1972.
- *Sören Kierkegaard*, Fossano 1972; nuova ed., a cura e con un saggio di A. Cavalletti, Torino 2001.
- *Che cosa ha veramente detto Rousseau*, Roma 1972.
- *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Milano 1972; nuova ed. (priva dell'introduzione) Bergamo 1990.
- *Lettura del Bateau Ivre di Rimbaud*, in «Comunità», 168, 1972, pp. 358-373; nuova ed., a cura di A. Cavalletti, introduzione di G. Agamben, Macerata 1996.
- *Brecht*, Firenze 1973.
- *L'accusa del sangue: il processo agli ebrei di Damasco; metamorfosi del vampiro in Germania*, in «Comunità», 170, 1973, pp. 260-302; nuova ed., a cura di D. Bidussa, Brescia 1993; nuova ed., *L'accusa del sangue: la macchina mitologica antisemita*, introduzione di D. Bidussa, Torino 2007.
- *Il mito*, ISEDI, Milano 1973; nuova ed. Mondadori, Milano 1980; nuova ed., a cura e con una nota di G. Schiavoni, Savigliano 2008.
- *Che cosa ha veramente detto Pascal*, Roma 1974.
- *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Reiner Maria Rilke*, Messina 1976; nuova ed., a cura e con un saggio di A. Cavalletti, Macerata 2002.
- *La festa. Antropologia, etnologia, folklore*, Torino 1978; parzialmente ripreso in una nuova ed., a cura di A. Cavalletti, *Il tempo della festa*, Roma 2013.
- *Il linguaggio delle pietre. Alla scoperta dell'Italia megalitica*, Milano 1978.
- *Cultura di destra*, Milano 1979; nuova ed., a cura di A. Cavalletti, Roma 2011.
- *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino 1979.
- *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Torino 2000.
- *Bachofen*, a cura di A. Cavalletti, Torino 2005.

Scritti sull'autore

Agamben G., Cavalletti A., *Furio Jesi*, Roma 1999 (numero 12 della rivista «Cultura tedesca»).

Belpoliti M., Manera E., *Furio Jesi*, Milano 2010 (numero 31 della rivista «Riga»)

Bidussa D., *Mito e storia in Furio Jesi*, Brescia 1995

Manera E., *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma 2012

Masini F., Schiavoni G., *Risalire il Nilo. Mito, fiaba, allegoria*, Palermo 1983.

OMAR BRINO

ERMINIO JUVALTA
Chiavenna (So) 1863 – Torino 1934

Sommario

Erminio Juvalta sviluppa un'impostazione etica basata sulla distinzione tra le motivazioni "esecutive" e un livello "giustificativo" logico-formale. La sua filosofia difende la libertà morale e religiosa come diritti fondamentali, sottolineando il principio di reciprocità tra i membri della società. Pur riconoscendo il ruolo storico della religione nell'evoluzione dell'etica, Juvalta mantiene una netta distinzione tra morale e metafisica, affermando che il valore della libertà individuale risiede nella capacità di rispettare e accogliere la pluralità delle credenze. Il suo pensiero rappresenta una delle più articolate difese della libertà religiosa nella filosofia italiana del primo Novecento, insistendo sull'autonomia della coscienza morale come garante della dignità personale.

Parole chiave: Erminio Juvalta, libertà religiosa, reciprocità, morale e metafisica, giustizia sociale

Abstract

Erminio Juvalta develops an ethical approach based on the distinction between "executive" motivations and a "justificatory" logical-formal level. His philosophy defends moral and religious freedom as fundamental rights, emphasizing the principle of reciprocity among society's members. While acknowledging the historical role of religion in ethical evolution, Juvalta maintains a clear distinction between morality and metaphysics, asserting that individual freedom's value lies in the ability to respect and embrace the plurality of beliefs. His thought represents one of the most articulated defenses of religious freedom in early 20th-century Italian philosophy, insisting on the autonomy of moral conscience as the guarantor of personal dignity.

Keywords: Erminio Juvalta, religious freedom, reciprocity, morality and metaphysics, social justice

Vita e opere

Di famiglia benestante, si formò nell'ambiente neokantiano della Pavia di fine Ottocento, in particolare con C. Cantoni. Insegnò a lungo nei licei e fu per un periodo anche provveditore provinciale agli studi, ottenendo poi la cattedra di filosofia morale a Torino, dal 1915. I suoi scritti, brevi e molto meditati – tra cui *Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica*, 1901; *Il vecchio e il nuovo problema della morale*, 1914; *I limiti del razionalismo etico*, 1919, congiuntamente ripubblicati, insieme ad altri, in Juvalta 1945 – sono pressoché tutti incentrati sull'etica, trattando però anche le questioni delle relazioni di essa con la logica, il diritto, la politica, l'economia, la metafisica, la religione. In Juvalta 1901, egli rimarca la distinzione tra le motivazioni interne, «esecutive», che i soggetti o le società danno alle azioni da loro apprezzate o condannate e un'analisi logica, puramente formale, che osserva i rapporti di coerenza normativa tra le azioni stesse. Questo secondo aspetto è per Juvalta scientificamente indagabile perché è formalizzabile a livello logico, su un piano che egli denomina «giustificativo». Quello che egli chiama il «vecchio» problema della morale era di dare una fondazione risolutiva alle motivazioni etiche «esecutive», un problema che però per Juvalta è logicamente irresolubile perché i motivi «esecutivi» che gli agenti danno alle loro azioni sono empiricamente i più disparati, anzi sono tendenzialmente innumerevoli, dato che ogni singolo agente li compone in sé nelle fogge più varie. Una «nuova» impostazione del problema morale può invece incentrarsi su concetti normativi formali come la reciprocità dei diritti e dei doveri dei membri di una società. Juvalta distingue poi due modi di intendere tale reciprocità, uno conservatore, secondo cui il sistema dei diritti e doveri dovrebbe semplicemente rispettare lo *status quo*, e uno che intende invece tale sistema in modo dinamico, per cui nella coerenza stessa del principio di reciprocità è insito il muoversi verso una maggiore possibile libera scelta per tutti, con un conseguente coinvolgimento del tema sociale (cfr. Juvalta 1914, in Juvalta 1945, p. 320: «la giustizia è la *costituzione* di condizioni sociali tali che ciascuno trovi in esse la medesima possibilità esterna di valere come persona»; non sono mancati interpreti che hanno accennato a possibili confronti tra il docente torinese primonovecentesco e un filosofo della giustizia come J. Rawls: cfr. G. Pontara, in AA.VV. 1986). Nella sua epoca, vi furono critiche a Juvalta soprattutto per non aver tenuto conto abbastanza degli addentellati “metafisici” della motivazione etica, pur avendo egli ammesso che in quest'ultima l'ambito dell'argomentazione

strettamente logico-formale fosse solo minimale: in questa direzione P. Carabellese, nonché lo stesso allievo di Juvalta C. Mazzantini (così, anche, più tardi, con riferimento a quest'ultimo, A. Del Noce). Juvalta aveva del resto esplicitamente differenziato la propria posizione anche da quella di P. Martinetti, apprezzando di Kant maggiormente il tema del rispetto reciproco "orizzontale" dei diritti e doveri tra tutti, piuttosto che la tematica "verticale" di un'univoca fondazione "metafisica" della legge morale come fatto della ragione (cfr. Juvalta 1919, in Juvalta 1945, pp. 376-380). Proprio lo stile analitico del pensiero di Juvalta, attento alle rigorose distinzioni di piani tematici differenti, gli ha guadagnato, d'altra parte, periodicamente, una specifica attenzione nel contesto italiano, a cominciare dalla riproposizione dei suoi scritti come primo volume della Biblioteca di cultura filosofica dell'editrice Einaudi (serie "gialla"), nel 1945 (in seconda edizione nel 1991).

Il pensiero sulla religione

Coerentemente con il proprio approccio filosofico incentrato specificamente sull'etica, la religione viene trattata da Juvalta perlopiù discutendone la relazione appunto con essa. Nel denso *Per uno studio dei conflitti morali* del 1927 viene proposta una rapida interpretazione storica secondo cui furono «lo stoicismo prima e la morale cristiana poi con più sicura e decisiva efficacia» a concepire «la legge morale come legge universale e fu riconosciuta in ogni uomo una persona e in ogni persona di buona volontà la dignità morale all'infuori e al disopra di qualunque distinzione sociale», per cui «la valutazione morale rompe le angustie di un'etica concepita come forma di vita superiore della minoranza eletta di un piccolo stato», (Juvalta 1927, in Juvalta 1945, p. 390). Anche al giorno d'oggi, dice Juvalta, nelle motivazioni «esecutive» dell'agire umano, quelle connesse con la religione o, più in generale, con qualche concezione complessiva metafisica, sono senz'altro ampiamente attestate a livello empirico, per quanto, altrettanto empiricamente, si possa parimenti affermare che le motivazioni esecutive non hanno a che fare in modo esclusivo con la religione o con la metafisica. In questo contesto, Juvalta difende una concezione normativa per cui a livello «esecutivo» ciascuno possa motivare e articolare le proprie scelte di vita, comprese quelle religiose, nel modo più libero possibile, una volta, però, che almeno una parte delle proprie motivazioni sia volta verso rapporti di reciprocità di diritti e doveri con gli altri membri della propria società. Da questo punto di vista, il pensiero di Juvalta può essere considerato una delle più approfondite difese filosofiche, in Italia, del diritto della libertà religiosa. «Il riconoscere [il] carattere interiore personale e insindacabile così delle

diverse idealità etiche come delle diverse credenze religiose», egli scrive, le colloca in una «diversità e molteplicità varia e inesauribile di valutazioni», in cui «sta la fonte di ogni incremento della cultura e di ogni elevazione spirituale. Ciascuna di queste voci è una *voce umana*, la voce di una *persona*; e ciascuna deve poter farsi sentire. Ma quella ragione medesima che pone questa esigenza ne pone il limite; e i limiti sono i valori morali universali il cui contenuto si allarga e si arricchisce della potenzialità di sempre nuovi valori nella esperienza dolorosa e gloriosa dei secoli; e che tralucono per tutto dove è qualche lume di umanità, perché sono il pregio a cui si riconosce l'uomo e si misura la sua dignità di uomo», concludendo con una significativa riscrittura del detto latino «*Navigare est necesse; vivere non est necesse*» in «*Liberum esse hominem est necesse; vivere non est necesse*» (Juvalta 1914, in Juvalta 1945, pp. 328-329, corsivi originali). A proposito di metafisica e religione, Juvalta ritiene che «da esigenza razionale di una metafisica che sia adeguata alle aspirazioni più elevate e più pure della morale» oscilli con «da esigenza storica di una religione positiva che la faccia vivere della certezza e dell'ardore della sua fede» (Juvalta 1927, in Juvalta 1945, pp. 403-404), mantenendo però una distinzione di piani, nel senso che una propria fede o credenza o idealità è tanto più liberamente esprimibile, quanto più concede razionalmente e reciprocamente, agli altri, una paritetica libertà di rispettiva e autonoma espressione delle proprie: su queste questioni è «giudice in ultima istanza la coscienza morale della persona», nel nome di una propria «sovranità che è inscindibile dalla dignità della persona» (Juvalta 1945, p. 404). A L. Limentani che, in un modo per certi versi opposto ai suoi critici «metafisici», gli rimproverava una eccessiva fiducia in una formalizzazione normativa dell'estrema varietà empirica che si riscontra nelle specificità individuali, Juvalta rispondeva che la sua impostazione voleva sottolineare proprio quella minimale coerente reciprocità, in termini di «libertà e giustizia», che permetta a ciascuno di perseguire liberamente la propria specificità personale nel momento in cui rispetti le libere specificità degli altri (cfr. Juvalta 1914, in Juvalta 1945, pp. 307-308).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica, Pavia 1901 [poi in Juvalta 1945, pp. 1-51]

Le dottrine delle due etiche di Herbert Spencer, «Rivista filosofica», 6, 1904, pp. 56-76, 229-250, 375-405 [poi in Juvalta 1945, pp. 53-135]

Per una scienza normativa morale, «Rivista filosofica», 7, 1905, pp. 445-466 [poi in Juvalta 1945, pp. 137-159]

Recensione a I. Vanni, Lezioni di filosofia del diritto, «Rivista filosofica», 7, 1905, pp. 707-716 [poi con il titolo *Il fondamento intrinseco della filosofia del diritto secondo il Vanni (Nota critica)*, in Juvalta 1945, pp. 161-172]

Su la possibilità e i limiti della morale come scienza, Torino 1905 [contiene i saggi poi pubblicati in Juvalta 1945, pp. 53-135, 137-159 e 161-172]

Il metodo dell'economia pura nell'etica, «Rivista filosofica», 9, 1907, pp. 577-601 [poi in Juvalta 1945, pp. 173-194]

Postulati etici e postulati metafisici, «Rivista di filosofia», 2, 1910, pp. 459-467 [poi in Juvalta 1945, pp. 195-206]

Postulati etici e imperativo categorico, in *Atti IV congresso internazionale di filosofia (Bologna 1911)*, vol. III, Genova s.d., pp. 476-482 [poi in Juvalta 1945, pp. 207-216]

Su la pluralità dei postulati di valutazione morale, in *Atti del IV Congresso della Società Filosofica italiana (Genova 1912)*, Genova 1914 [poi in Juvalta 1945, pp. 217-229]

Il vecchio e il nuovo problema della morale, Bologna 1914 [poi in Juvalta 1945, pp. 231-329]

In cerca di chiarezza. Questioni di morale. I. I limiti del razionalismo etico, Torino 1919 [poi in Juvalta 1945, pp. 331-380]

Per uno studio dei conflitti morali, «Rivista di filosofia», 19, 1927, pp. 137-157 [poi in Juvalta 1945, pp. 381-404]

Osservazioni sulla dottrina morale di Spinoza, «Rivista di filosofia», 21, 1929, pp. 297-328 [poi in Juvalta 1945, pp. 405-441]

I limiti del razionalismo etico, a cura di L. Geymonat, Torino 1945; ivi, 1991

Lettere di Erminio Juvalta a Carlo Cantoni (1885-1891), a cura di P. Guarnieri, «Annali dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Firenze», 3, 1981, pp. 183-206

Scritti sull'autore

AA.VV., *Sul pensiero di Erminio Juvalta*, fascicolo monografico della «Rivista di storia della filosofia», 41, 1986, n. 4, pp. 416-664 [contributi di L. Geymonat, E. Lecaldano, M. Ferrari, F. Minazzi, V. Milanese, M. Mori, M. Quaranta, G. Pontara, A. Santucci, S. Veca, M. Viroli]

Basciani D., *Erminio Juvalta e l'etica della giustizia*, Roma 1966

Benn A.W., *Il Vecchio e Il Nuovo Problema Della Morale by E. Juvalta*, «Mind», 24, 1915, pp. 112-114

Bertolozzi C., *Erminio Juvalta interprete di Kant*, «Studi kantiani», 12, 1999, pp. 141-170

Carabellese P., *E. Juvalta, I limiti del razionalismo etico*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1, 1920, pp. 214-221

Certomà G., *Il filosofo dimenticato. Morale e società giusta in Erminio Juvalta*, Pioltello 1998

Del Noce A., *Juvalta e Mazzantini*, in A. Rizza (a cura di), *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Roma 1985, 99-124, poi in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano 1990, pp. 547-588

Donatelli P., *Juvalta Erminio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 72, Roma 2004, *sub voce*

Geymonat L., *Avvertenza*, in Juvalta 1945, pp. VII-XV

Guzzo A., *Vita e scritti di Erminio Juvalta*, «Giornale critico della filosofia italiana», 17, 1936, pp. 79-95, 139-162, 281-291

Limentani L., *I presupposti formali della indagine etica*, Genova 1913

Mazzantini C., *Erminio Juvalta: moralista e filosofo della morale*, «Rivista di filosofia», 25, 1934, pp. 339-357

Paris A., *Prospettive del pluralismo filosofico: spunti di indagine nel confronto tra Erminio Juvalta e Carlo Mazzantini*, Giornaledifilosofia.net/Filosofiaitaliana.it - ISSN 1827-5834 - Febbraio 2006

Picardi F., *Morale e filosofia della morale in Erminio Juvalta*, Milano 1978

Quaranta M., *Bibliografia degli scritti di e su Erminio Juvalta*, in AA.VV. 1986, pp. 653-664

Solinas G., *L'autassia dei valori e le analisi etiche di Erminio Juvalta*, Torino 1954

Suriano P., *Erminio Juvalta (1863-1934): il percorso di un moralista*, Poggibonsi 1992

Viano C.A., *Stagioni filosofiche. La filosofia del Novecento fra Torino e l'Italia*, Bologna 2007

Viroli M., *L'etica laica di Erminio Juvalta*, Milano 1987

Whittaker T., *The Theory of Abstract Ethics*, Cambridge 1916, pp. 66-89

COSTANTINO ESPOSITO

ADA LAMACCHIA
Bari 1927 – Bari 2008

Sommario

Per molti anni docente di storia della filosofia a Bari, Ada Lamacchia sviluppa una lettura originale della filosofia kantiana della religione, evidenziando la dinamica tra metafisica e critica come cifra distintiva del pensiero trascendentale, perché la metafisica deve dar prova di sé nella verifica continua circa le possibilità della conoscenza (metafisica come critica), e la conoscenza va definita in riferimento costitutivo a ciò che non è definibile dall'intelletto finito (critica come metafisica). In questo quadro, ella sottolinea che «la nozione di fede religiosa si radica nella consapevolezza dei limiti della ragione e nella esigenza della ragione stessa di trascendersi e di appellarsi all'Infinito, all'Essere necessario», mentre in uno studio sulla *cognitio symbolica* evidenzia il ruolo dell'immaginazione e del simbolo nell'accesso al soprasensibile, mettendo in parallelo le argomentazioni di Kant e Tommaso d'Aquino sull'argomento.

Parole chiave: Ada Lamacchia, Kant, filosofia della religione, dinamica di metafisica e critica, *cognitio symbolica*

Abstract

For many years a professor of the history of philosophy in Bari, Ada Lamacchia develops an original interpretation of Kant's philosophy of religion, highlighting the dynamic between metaphysics and critique as a distinctive feature of transcendental thought. This is because metaphysics must prove itself through continuous verification regarding the possibilities of knowledge (metaphysics as critique), and knowledge must be defined in a constitutive reference to what cannot be defined by finite intellect (critique as metaphysics). In this context, she emphasizes that "the notion of religious faith is rooted in the awareness of the limits of reason

and in the very demand of reason to transcend itself and appeal to the Infinite, to the Necessary Being.” Meanwhile, in a study on symbolic cognition, she highlights the role of imagination and symbol in accessing the supersensible, paralleling the arguments of Kant and Thomas Aquinas on the subject.

Keywords: Ada Lamacchia, Kant, philosophy of religion, dynamic between metaphysics and critique, *cognitio symbolica*

Vita e opere

Ha studiato all'Università della città natale, dove è stata allieva e assistente di A. Corsano (1899-1989), al quale succede nella cattedra di Storia della filosofia nel 1975. Dopo un primissimo saggio del 1953, in «Studium», su M. Blondel, nel corso degli anni Sessanta Lamacchia scrisse numerosi articoli, su Cartesio, Leibniz e soprattutto Kant; sulla filosofia della religione di quest'ultimo, alla fine di quel decennio, pubblicò un'ampia monografia, di cui portò a termine solo il primo dei due volumi previsti, il quale è suddiviso in due parti, una dal titolo «La ricerca di Dio negli scritti precritici», che percorre cronologicamente la formazione e lo sviluppo del pensiero kantiano sino alla *Dissertazione* del '70; l'altra intitolata «La filosofia della religione nell'insegnamento accademico», in cui si ripercorrono alcune delle *Vorlesungen* tenute da Kant tra il 1762 e il 1783, particolarmente significative per il tema monografico dello studio, come quelle di Metafisica e di Etica e quella sulla Dottrina filosofica della religione (nella quale si approda finalmente dalla teologia «dogmatica» alla dottrina del «teismo morale»). Il secondo volume, non più pubblicato (ma per esso Lamacchia aveva raccolto già diverso materiale), avrebbe dovuto affrontare «il problema della storia e della religione positiva», soprattutto attraverso un esame della *Religione entro i limiti della sola ragione*, per concludersi – quale completamento ideale di un quadro unitario – con una disamina del problema del Dio-persona nell'*Opus postumum* (tema, quest'ultimo, cui ella aveva già dedicato un saggio del 1963, poi in Lamacchia 1990, pp. 213-233). Nel complesso, Lamacchia interpreta Kant come colui che apre uno spazio doppio, *al di qua* e *al di là* del confine dell'intelletto, teso nel rapporto tra il sensibile da un lato e il sovrasensibile dall'altro, intendendo il pensiero critico come la possibilità più appropriata – almeno nel mondo moderno – di non cadere in balia di quel riduttivismo in cui i due poli divengono alternativi ed escludentisi, oppure al contrario, vengono omologati e ridotti l'uno all'altro. In questa direzione, il criticismo trascendentale costituisce una sorta di prospettiva permanente di lettura, da parte di Lamacchia, di tutti gli altri, innumerevoli interlocutori della sua

ricerca storiografica – da T. Campanella a F. de Vitoria, da U. Grozio a G. Vico, da F. Wayland, esponente di punta della teologia protestante americana dell'Ottocento (cfr. Buzzi 2017), al personalismo di E. Mounier e alla metafisica fenomenologia di E. Stein (vedi Bibliografia). In ciascuno di questi autori, e nei suoi storici compagni di viaggio – Tommaso d'Aquino e Agostino d'Ippona – Lamacchia andava sempre alla ricerca della dimensione critica, non certo per proiettare all'indietro o in avanti la dottrina kantiana, ma al contrario per ritrovare in quest'ultima l'eco e la traccia, ma anche la prospettiva futura, della grande filosofia classica e della sua esigenza di universalità metafisica, di umile e costante ridefinizione del potere e dell'intenzionalità della nostra conoscenza e di centratura sull'enigma ineffabile della personalità individuale e irriducibile, segno dell'infinito. Lungo tali direzioni, la sua lezione è continuata e sviluppata da allievi quali C. Esposito, P. Ponzio e P. Porro.

Il pensiero sulla religione

L'approccio filosofico-religioso al pensiero kantiano rappresenta per Lamacchia la scoperta di una dimensione o di una tendenza fondamentale, che potremmo individuare in una (felice, quanto aporetica) sintesi tra “metafisica” e “critica”, due termini che per la studiosa erano diventati una sorta di endiadi, quasi una cifra caratteristica dell'intera filosofia trascendentale. Non di due esigenze da conciliare, si trattava, ma di una dinamica intrinseca e circolare, per la quale la metafisica deve dar prova di sé nella verifica continua circa le possibilità della conoscenza (metafisica come critica), e la conoscenza va definita in riferimento costitutivo a ciò che non è definibile dall'intelletto finito (critica come metafisica). La stessa nozione di fede religiosa è sintomo e indice, per Lamacchia, della condizione «limitata» della ragione umana, e viceversa contribuisce a concepire questi limiti – ma forse sarebbe meglio dire questi “confini” – non come un'autodelimitazione o una circoscrizione negativa della conoscenza, ma come l'apertura ad uno spazio di senso trascendente: «La nozione di fede religiosa si radica nella consapevolezza dei limiti della ragione e nella esigenza della ragione stessa di trascendersi e di appellarsi all'Infinito, all'Essere necessario» (Lamacchia 1969, pp. XXVIII-XXIX). In questa direzione, secondo l'autrice, se con ragione la religione di Kant è definita come religione morale, ciò non significa che essa si identifichi con la morale: questa conclusione limiterebbe il senso dell'attesa della trascendenza di cui è pervaso tutto il pensiero kantiano. Così quando Kant afferma in una sua *Vorlesung* (riprendendo peraltro una nota della prima *Critica*) che la religione non è altro che «l'applicazione della teologia alla moralità», o quando nella *Critica della ragion pratica* scrive che essa consiste

nella «conoscenza di tutti i nostri doveri come comandi divini», per Lamacchia questo da un lato rende evidente che la fede nell'esistenza di Dio risponde soltanto all'interesse pratico della ragione (e quindi che l'eteronomia della religione rivelata deve fare sempre i conti con l'autonomia della morale), ma, dall'altro lato, mostra che «i due momenti, quello propriamente morale e quello religioso, si distinguono e si incontrano per integrarsi; sicché mentre l'Essere supremo risponde alle esigenze del compimento della ragione pratica, lo stesso presupposto della morale, cioè la coscienza del dovere, è sentito in rapporto immediato con la fede in Dio e l'agire secondo la sua volontà» (Lamacchia 1990, p. 210). Sempre in un contesto di «metafisica critica», viene ripercorsa da Lamacchia l'asimmetria tra l'*Erkennen* e il *Denken*, registrando il nesso e insieme l'eccedenza del pensare rispetto al conoscere attraverso l'assunzione e l'evoluzione del concetto di «segno» e di «simbolo». A questo proposito, l'autrice rileva che la conoscenza simbolica di Kant trova la sua chiave di comprensione nel concetto di «analogia», intesa in senso proporzionale come l'uguaglianza di due relazioni qualitative, tale che, dati tre termini di una proporzione, possa essere costruito o ricavato anche il quarto, non in sé ma solo in virtù di tale rapporto di proporzione analogica (come Kant specifica, oltre che nella prima *Critica*, soprattutto nei *Prolegomeni* e ancora nelle *Lezioni di filosofia della religione*). In questa maniera l'uso trascendentale della ragion pura può funzionare come una «simbolizzazione» o una «schematizzazione» (ne parleranno la *Critica del Giudizio* e *I progressi della metafisica*) di ciò che non si potrà mai determinare oggettivamente, perché soprasensibile, ma che proprio in quanto tale la ragione deve pensare necessariamente, riferendosi, com'è noto, non all'oggetto in se stesso ma all'unità sistematica nell'uso dell'intelletto. Lamacchia non manca di osservare a questo proposito che la *cognitio symbolica* costituisce una «struttura interna» del pensiero critico, nella misura in cui anche del soprasensibile si può «esibire» un'idea (grazie al potere della facoltà di immaginazione di produrre segni o schemi simbolici), ma solo in maniera analoga a come si esibisce la rappresentazione di un oggetto sensibile. Lungi, dunque, dall'essere una «esibizione irrazionale», la *cognitio symbolica* è un'ipotesi necessaria per lo stesso uso teoretico della ragione (cioè del conoscere): «Essa tuttavia non perviene alla necessità assoluta dell'oggetto reale, e mentre da un lato rivela i limiti della ragione, libera dall'altro uno spazio, per così dire, in cui la ragione, alla quale è sottratto il potere della intuizione intellettuale dell'oggetto reale, esercita la sua naturale attesa del trascendente» (Lamacchia 1990, p. 96). Nell'ambito dell'identificazione di una attività conoscitiva intermedia tra il senso (o la sensibilità) e l'intelletto, autonoma appunto rispetto ad essi e insieme strettamente collegata ad entrambi,

«capace di disporre il soggetto umano a una conoscenza, sempre arricchentesi e sempre rinnovantesi *in concreto*, del senso delle cose e della scienza» (Lamacchia 1990, p. 136), Lamacchia istituisce anche un confronto tra Kant e Tommaso d'Aquino. Da un lato abbiamo, in Kant, l'attività schematizzatrice dell'immaginazione trascendentale, la quale produce «immagini segniche e linguistiche di oggetti particolari *in concreto*», alle quali poi sarà applicata l'azione dell'intelletto che produce l'unità sintetica universale per mezzo della applicazione «restrittiva» delle categorie; dall'altro lato abbiamo, in Tommaso, la presenza dell'oggetto concreto all'intelletto, non direttamente, bensì mediante i «fantasmi» e la «cogitativa», cioè quella *ratio particularis* o facoltà sensibile interna che è capace di preparare i fantasmi perché su di essi agisca l'intelletto (tramite la sua «*conversio ad phantasmata*»), e grazie a quest'ultimo essi possano divenire intelligibili in atto. Pur con le rispettive differenze, si tratta in entrambi gli autori di uno specifico riconoscimento dell'oggetto sensibile e della distinzione sensibile/intelligibile, laddove Lamacchia si spinge a tratteggiare un'analoga «istanza critica» che accomunerebbe i due filosofi, l'uno rispetto all'innatismo platonico e ai sostenitori di un intelletto agente separato, l'altro rispetto al razionalismo wolffiano. Riveste un valore emblematico dell'intero percorso di Lamacchia il fatto che ella abbia così voluto rileggere in parallelo – tentando anche di trovare incroci inediti tra due posizioni tradizionalmente considerate come alternative – la dottrina kantiana e quella tommasiana della conoscenza.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile: dissertazione del 1770*, traduzione introduzione commento A. Lamacchia, Padova 1967

La filosofia della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783), Manduria 1969

K. Jaspers, *Ragione ed esistenza*, traduzione e nota a cura di A. Lamacchia, Torino 1971

La filosofia nel siglo de oro: studi sul tardo rinascimento spagnolo, a cura di A. Lamacchia, Bari 1985

Kant in Italia: 1950-1979 (con bibliografia), Bari 1986

Edith Stein: filosofia e senso dell'essere, Bari 1989

Percorsi kantiani, Bari 1990 [raccolge saggi già pubblicati dal 1962 al 1976]

Due saggi di storiografia filosofica, Bari 1991

Reverentia casti iuris: Grozio nella lettura di Corsano, Bari 1991

F. Wayland, *Elementi di scienza morale*, con un saggio introduttivo di A. Lamacchia: *L'etica sociale di F. Wayland*, Bari 1992

Mounier: personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza, Bari 1993

I. Kant, *La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile (Dissertazione del 1770)*, Introduzione, traduzione, note e apparati di A. Lamacchia, testo latino a fronte, Milano 1995

La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770), Bari 1995

Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis: la questione degli indios*, testo critico di L. Pereña; ed. italiana e tr. di A. Lamacchia, Bari 1996

Monoteismo e universalità della fede: le ragioni di Abramo, Bari 1999

Senso comune e socialità in Giambattista Vico, Bari 2001

Scritti sull'autrice

Buzzi E.M., *Il contributo di Ada Lamacchia alla interpretazione dell'etica di Francis Wayland*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 109, 2017, pp. 191-213

Di Liso S., Rinaldi T. (a cura di), *Bibliografia di Ada Lamacchia*, in Esposito C., Ponzio P., Porro P., Castellano V. (a cura di), *Verum et certum: studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari 1998, pp. 541-554

Esposito C., Ponzio P., Porro P., Castellano V. (a cura di), *Verum et certum: studi di storiografia filosofica in onore di Ada Lamacchia*, Bari 1998

Esposito C., *Ada Lamacchia (1927-2007)*, «Quaestio», 8, 2008, pp. XXI-XXII

Esposito C., *Ada Lamacchia lettrice di Kant*, «Studi Kantiani», 22, 2009, pp. 143-155

OMAR BRINO

EUSTACHIO PAOLO LAMANNA
Matera 1885 – Firenze 1967

Sommario

Allievo di F. De Sarlo a Firenze, Eustachio Paolo Lamanna fu docente di filosofia morale a Messina e per molti decenni di storia della filosofia a Firenze (dell'università di Firenze fu anche rettore dal 1953 al 1961). Nell'ampia opera giovanile *La religione nella vita dello spirito*, egli sviluppa una filosofia della religione incentrata sull'autonomia dell'esperienza religiosa e sulla necessità di un referente trascendente che garantisca l'unità del conoscere e dell'agire umano. La religione è vista, dunque, come risposta all'esigenza metafisica della coscienza, in un dialogo continuo con la filosofia. Tra le opere successive si ricorda una vasta *Storia della filosofia* in molti volumi.

Parole chiave: Eustachio Paolo Lamanna, filosofia della religione, esperienza religiosa, coscienza trascendentale, realtà trascendente

Abstract

Eustachio Paolo Lamanna studied with F. De Sarlo in Florence and was a university professor of moral philosophy in Messina and, for many decades, of the history of philosophy in Florence (he was also the rector of the University of Florence from 1953 to 1961). In his extensive early work *Religion in the Life of the Spirit*, Lamanna develops a philosophy of religion centered on the autonomy of religious experience and on the necessity of a transcendent referent that guarantees the unity of human knowing and acting. Religion is thus seen as a response to the metaphysical need of consciousness, in a continuous dialogue with philosophy. Among his later works, there is a comprehensive *History of Philosophy* in many volumes.

Keywords: Eustachio Paolo Lamanna, philosophy of religion, religious experience, transcendental consciousness, transcendent reality

Vita e opere

Si formò all'Università di Firenze con F. De Sarlo, anch'egli di origini lucane. Partecipò attivamente alla rivista fondata e diretta da quest'ultimo, «La cultura filosofica» (1907-1917), soprattutto, all'inizio, con articoli su tematiche di filosofia della religione, che prepararono l'ampio *La religione nella vita dello spirito* (1914; 2^a ed. postuma, a cura di D. Pesce - A. Scivoletto, 1967). Negli anni appena successivi, Lamanna pubblicò poi studi di filosofia morale (*Il sentimento del valore e la morale criticistica*, Firenze 1915; *Il fondamento morale della politica secondo Kant*, 1916), argomentando un'impostazione che, da un lato, partiva dal criticismo universalistico kantiano, ma dall'altro cercava di mediarlo con una considerazione maggiore della «realtà individuale e sociale», nella quale viceversa Kant vedrebbe, secondo Lamanna, «null'altro che inclinazioni al male e giuoco meccanico di passioni. Da questi rilievi e dimostrazioni di carattere storico il L. prende occasione per affermare la necessità di un tramite che, eliminando il dualismo tra l'ideale e il reale, renda possibile la compenetrazione di questo da parte di quello» (così l'autore stesso riassume le proprie prospettive filosofico-morali in Lamanna 1924, p. 151). Nel 1921 ottenne la cattedra di filosofia morale a Messina, e, nel 1925, tornò a Firenze in quella di storia della filosofia. Firmò il manifesto anti-fascista di Croce, ma con il tempo si adeguò al clima di regime e, in scritti degli anni Trenta, fece assumere contorni nazionalistici alla «realtà sociale» da mediare con il normativismo universale (cfr. *La vita dello stato nell'Italia fascista*, 1934). I suoi interessi si andavano comunque indirizzando sempre più verso la storiografia filosofica, soprattutto con manuali di storia della filosofia, a carattere sia universitario, sia liceale, che, aumentati e aggiornati anche nel secondo dopoguerra, ebbero notevole e duraturo successo editoriale. A Firenze fu preside della facoltà di lettere e filosofia, dal 1947 al 1953, nonché rettore per otto anni, dal 1953 al 1961.

Il pensiero sulla religione

Nell'ambito, tipico della scuola di De Sarlo, della valorizzazione di filosofie post-kantiane non riconducibili alle linee fichtiana, schellinghiana ed hegeliana, Lamanna pubblicò nel 1910 un impegnato studio sulla filosofia della religione di Schleiermacher, in cui si dice che quest'ultimo aveva correttamente contrapposto «tanto al razionalismo filosofico e teologico quanto al moralismo kantiano e fichtiano un sistema nel quale

alla religione [è] rivendicata tutta la sua piena autonomia nella vita spirituale dell'uomo», collocando correttamente «nel sentimento la più intima e profonda radice della religiosità» (*Il concetto di religione in Schleiermacher*, 1910, p. 538). Sennonché, questa impostazione schleiermacheriana resta manchevole, per Lamanna, perché il referente trascendente del sentimento religioso rimarrebbe eccessivamente indeterminato. Schleiermacher resterebbe esclusivamente «soggettivistico». Per Lamanna occorre, invece, che «Dio sia presente in ogni coscienza umana», ma in modo «distinto da essa», mentre Schleiermacher formulerebbe un «principio di identificazione, nella coscienza, dell'Io con l'Assoluto» (*ivi*, p. 533). Egualmente, in ogni singola interiorità il sentimento rimarrebbe in Schleiermacher un qualcosa di slegato e di astratto, perché mancherebbe una coerente teoria dell'anima come sostanza unitaria trascendente ai fenomeni e in grado di dare loro unità e coerenza. Al di là della questione se questa interpretazione di Schleiermacher sia o no corretta, in questo studio del 1910 già si vedono le linee di fondo che Lamanna esporrà nel vasto *La religione nella vita dello spirito* di quattro anni dopo. Lamanna rimarca qui l'autonomia dell'esperienza religiosa, nella quale egli vede conclusivamente garantita l'unità reale del conoscere e dell'agire umano, in quanto la religione non rappresenta solo un sentimento soggettivo, bensì è strutturalmente connessa a un distinto essere unitario e universale. Riferendosi a questo libro, una decina di anni dopo, nell'ambito di un articolo retrospettivo sulla filosofia di De Sarlo e della sua scuola, Lamanna inserisce una densa autopresentazione della propria impostazione filosofico-religiosa: «la religiosità è elemento essenziale e perenne della vita spirituale umana e un'esigenza irriducibile alla coscienza dell'ideale (conoscitivo o estetico o morale), sebbene nella coscienza dell'ideale o, meglio, nella coscienza dell'universalità e necessità dei valori costitutivi degli ideali immanenti allo spirito, essa trovi la sua radice. In ogni atto spirituale v'è la rivelazione fatta a un'autocoscienza individuale di qualcosa d'*assoluto* (universalità e necessità dei principi della ragione intesa questa nel suo senso più ampio) e, insieme, di qualcosa di *relativo* (elementi naturali particolaristici e contingenti nei quali l'universale e necessario volta a volta si determina, ma sempre inadeguatamente). La natura stessa della razionalità, la quale o è tutto o è nulla, o è universale o è una fantasmagoria, determina nell'uomo l'aspirazione ad attuare pienamente in sé e ad estendere a tutto l'universo il dominio dell'Assoluto. Ma, d'altra parte, la presenza del 'relativo' dimostra per un lato che l'oggetto della razionalità, il vero, il bene, il bello, è indefinito e contingente e parziale e continuamente minacciato ne è, per l'attività umana, il possesso; e per l'altro lato che nella realtà v'è qualcosa che *non deve essere*, qualcosa di anormale, di opposto alla razionalità. Da

questa situazione tragica lo spirito si libera mercé la credenza in Dio, come fondamento reale di quello che nell'uomo è ideale, che spiega, per una parte, la validità delle leggi ideali costitutive della razionalità, e garantisce, per l'altra, l'indefinita attuabilità di esso, nonostante l'inadeguazione ad esso della realtà empirica. Dimostrare come dall'esercizio stesso delle funzioni fondamentali dello spirito scaturisca necessariamente l'idea di Dio, nell'affermazione che quel che dev'essere è, quel che per noi è soltanto un ideale, ha già la sua piena attuazione in una sfera trascendente di realtà, questo è il termine a cui tendono le dimostrazioni del volume» (*Il realismo psicologista nella nuova filosofia italiana*, 1924, p. 150). Ancora nel 1950, sintetizzando brevemente la propria prospettiva filosofica, Lamanna rimarca al suo centro la ricerca di «un essere che risponda a quella che nell'uomo è la coscienza trascendentale, quale esigenza del vero e del bene (...). Su tale piano, che è il piano metafisico, la filosofia si congiunge alla religione», perché quest'ultima viene suscitata dal «senso del mistero nel divino che perennemente stimola nel suo cammino faticoso la ragione filosofica» (Lamanna 1950, pp. 162-164).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La filosofia della religione secondo Otto Pfleiderer, «La cultura filosofica», 3, 1909, pp. 502-516

Francesco Bonatelli, «Coenobium», settembre-ottobre 1910

Il concetto di religione in Schleiermacher, «La cultura filosofica», 4, 1910, 295-315, 363-385, 523-538

Mito e Religione nelle dottrine sociopsicologiche contemporanee, «La cultura filosofica», 6, 1912, pp. 1-50

La filosofia religiosa di Jacob Friedrich Fries, «La cultura filosofica», 6, 1912, pp. 247-265

L'essenza della religiosità nelle dottrine anti-intellettualistiche contemporanee, Firenze 19

La filosofia dell'azione (Maurice Blondel), «La cultura filosofica», 7, 1913, pp. 318-359

La religione nella vita dello spirito, Firenze 1914 (2a edizione a cura di D. Pesce e A. Scivoletto, Firenze 1967)

Il sentimento del valore e la morale criticistica, Firenze 1915

Il fondamento morale della politica secondo Kant, Firenze 1916

Il bene per il bene, Firenze 1919 (2a edizione, Firenze 1967, con introduzione di P. Piovani).

Il diritto correlativo al dovere nell'idea di bene morale, Firenze 1919

L'eticità del diritto: l'esperienza giuridica, Firenze 1919

Il problema della scienza nella storia del pensiero, 2 voll., Firenze 1921

E. Kant, Firenze 1924 (Milano, 1925)

Il mondo della cultura e la moralità, Messina 1924

Il realismo psicolinguistico, Napoli 1924.

Il realismo psicologistico nella nuova filosofia italiana, «Logos», 8, 1924, pp. 121-153

Il pensiero filosofico di Emanuele Kant, Firenze 1926

Il problema metafisico-religioso nel pensiero di Francesco De Sarlo, «Logos», 16, 1933, pp. 250-267

La vita dello stato nell'Italia fascista. Elementi di diritto pubblico e di economia corporativa, Firenze 1934

Sommario di filosofia, 3 voll., Firenze 1936 (con successive edizioni e ristampe, aggiornate e aumentate)

Il problema dell'educazione nella storia del pensiero, 3 voll., Firenze 1936 (con successive edizioni e ristampe, aggiornate e aumentate)

Francesco De Sarlo, Roma 1937

Storia della filosofia, 2 voll., Firenze 1939-1942

Elementi di psicologia, Firenze 1946.

La vita psichica e il suo sviluppo nel fanciullo, Firenze 1949

La mia prospettiva filosofica, in AA.VV., *La mia prospettiva filosofica*, Padova 1950 [poi a anche come volumetto autonomo, Firenze 196]

Umanesimo e scienza politica, Milano 1951

Felice Tocco, Torino 1961

Storia della filosofia, 7 voll., Firenze 1961-1978 (l'ultimo volume, in due tomi, postumo, a cura e con integrazioni di V. Mathieu)

Kant. Un profilo, Firenze 1964

Studi sul pensiero morale e politico di Kant, Firenze 1968

San Tommaso, Torino 1968

Introduzione alla lettura di Benedetto Croce, a cura di D. Pesce, Firenze 1969

Scritti storici e pensieri sulla storia, Padova 1972

Scritti sull'autore

AA. VV., *Il pensiero di E. P. Lamanna*, Napoli 1971

Carbone D. (a cura di), *La scuola magistrale all'uomo, al filosofo, allo studioso Eustachio Paolo Lamanna nel suo primo centenario della nascita: 1885 - 1985*, Studi e testimonianze, Matera s.d. [1986]

Donatelli P. G., *Eustachio Paolo Lamanna*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 63, Roma 2004, *sub voce*

Mathieu V., *Eustachio Paolo Lamanna*, in E.P. Lamanna, V. Mathieu, *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, tomo I, *La filosofia italiana: idealismo, anti-idealismo, spiritualismo*, Firenze 1971, pp. 172-175

Martano G., *L'esperienza speculativa di E.P. Lamanna*, «Filosofia», 19, 1968, pp. 11-26

Piovani P., *Sulla prospettiva filosofica di E.P. Lamanna*, «Filosofia», 13, 1962, pp. 299-309, pp. 475-486 (poi anche in P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti*, a cura di G. Giannini, con una nota di F. Tessitore, Napoli 2006, pp. 475-487)

Piovani P., *E.P. Lamanna tra etica e storia*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti in Napoli», 78, 1967, pp. 133-138

Piovani P., *Introduzione*, in E.P. Lamanna, *Il bene per il bene*, Firenze, II ed., Firenze 1966, pp. VI-XXI (poi anche in P. Piovani, *Indagini di storia della filosofia*, cit., pp. 251-256)

Rancadore M.A., *Pro psychologia. Pro philosophia. «Le Ricerche di Psicologia» e «La Cultura filosofica»*, Milano 2015

OMAR BRINO

VITTORIO LANTERNARI
Chiaravalle (An) 1918 – Roma 2010

Sommario

Vittorio Lanternari ha sviluppato una prospettiva antropologica della religione che considera i fenomeni religiosi in relazione alle crisi sociali, culturali e psicologiche. In questa direzione, studiò culti nati in contesti coloniali o post-coloniali, come il peyotismo dei nativi nordamericani, il movimento rastafari giamaicano e molti altri, interpretandoli come complesse elaborazioni politico-religiose di fronte a situazioni di grave crisi sociale e culturale, secondo modalità in cui vide analogie in momenti della storia religiosa anche del passato. Attraverso uno studio comparativo delle religioni, ha evidenziato così come esse rispondano alla gestione dell'“incontrollabile” e alle trasformazioni sociali. La sua visione pluralistica della cultura lo ha portato a elaborare un approccio critico-partecipativo, che mette in risalto come nessuna cultura sia avulsa dalle altre e nessuna cultura sia statica in sé stessa.

Parole chiave: Vittorio Lanternari, antropologia della religione, crisi sociale, colonialismo e post-colonialismo, pluralismo culturale

Abstract

Vittorio Lanternari developed an anthropological perspective on religion that considers religious phenomena in relation to social, cultural, and psychological crises. In this direction, he studied cults that emerged in colonial or post-colonial contexts, such as the peyotism of Native North Americans, the Jamaican Rastafari movement, and many others, interpreting them as complex political-religious elaborations in response to situations of severe social and cultural crisis, identifying analogies with moments in religious history from the past. Through a comparative study of religions, he highlighted how they respond to the management of the "uncontrollable" and to social transformations. His pluralistic view of culture led him to develop a

critical-participatory approach, emphasizing that no culture is isolated from others and that no culture is static in itself.

Keywords: Vittorio Lanternari, anthropology of religion, social crisis, colonialism and post-colonialism, cultural pluralism

Vita e opere

Di famiglia ebraica, subì le restrizioni delle famigerate leggi razziali, potendosi laureare in lettere solo alla fine della guerra, con una tesi di etnologia sotto la guida di R. Pettazzoni. Lanternari lavorò poi per qualche anno come insegnante di lettere classiche nei licei, partecipando nel contempo al gruppo di lavoro di Pettazzoni, dove strinse intensi rapporti scientifici e di amicizia con E. De Martino e A. Brelich; dal 1950 divenne assistente ordinario di etnologia a Roma e compì studi che confluirono nei due ampi volumi *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive* del 1959 e *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* del 1960. Ne *La grande festa*, partendo dal metodo storico comparativo di Pettazzoni, Lanternari studia l'organizzazione del calendario annuale in varie culture di tradizione orale, ampliando su larga scala un approccio che Brelich aveva sondato in particolare per l'antico calendario romano. In una recensione molto elogiativa, lo stesso Brelich riscontrava «messi in atto senza dogmatismi» ne *La grande festa* gli aspetti che tuttora gli apparivano «più fecondi» della metodologia storiografica marxista, ossia «quelli che riguardavano il legame fondamentale tra forma culturale e forma economica» (Brelich 1961). Brelich e Lanternari sono infatti d'accordo sul fatto che ogni cultura è un insieme dinamico, laddove solo relativamente e mai assolutamente possono essere separate le diverse componenti (organizzazione del lavoro, organizzazione del tempo, ritualità, credenze, miti ecc.). Più perplesso Brelich si mostrava invece sul capitolo di polemica “anti-irrazionalista” che apriva *La grande festa*, nonché su alcuni parallelismi tra le tematiche storico-religiose e quelle psichiche, in particolare in merito ai nessi tra morte/rinascita dell'anno, apocalisse/palingenesi del mondo, crisi/riscatto della vicenda psichica. Erano questi gli aspetti del libro, come ricorderà retrospettivamente lo stesso Lanternari, che risentivano di più, invece, della lezione di De Martino. La lotta verso l’“irrazionalismo” era svolta da quest'ultimo nel nome di un marxismo “gramsciano” che si impegnasse a tradurre integralmente qualunque fatto sociale analizzato in stimoli razionali per l'azione emancipante – «ragioni *umane* delle opere *umane*», com'egli dice (De Martino 1959, p. 16) – e anche il parallelismo tra storie religioso-sociali e storie psichiche era un tema su cui lo studioso napoletano lavorava da tempo. Il forte impegno sociale, in particolare verso le popolazioni più provate dal processo di colonizzazione, è al centro

di *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, che studia la irrequieta realtà religiosa e politica di varie situazioni contemporanee post-coloniali, dal Sudamerica all'Africa, all'Asia, all'Oceania. Nuovi culti, come il peyotismo dei nativi nordamericani, il movimento rastafari giamaicano e molti altri sono interpretati come complesse elaborazioni politico-religiose di fronte a situazioni di grave crisi sociale e culturale, secondo modalità in cui Lanternari vede analogie in momenti della storia religiosa anche del passato. Il libro venne tradotto presto in inglese e in altre sei lingue, dopo essere stato segnalato da E. Hobsbawm. Divenuto docente all'Università di Bari, prima di storia delle religioni dal 1959, poi, dal 1967, come ordinario di etnologia, e infine titolare nella stessa materia a Roma, dal 1972, Lanternari proseguì la strada dell'approfondimento delle culture che dovevano affrontare il lungo retaggio coloniale, in una serie di contributi raccolti in *Occidente e Terzo Mondo* del 1967 e *Antropologia e imperialismo* del 1974, inserendosi in un dibattito internazionale che diventava sempre più attento a questi temi. A partire dagli anni Settanta, Lanternari lavorò poi sul campo in Ghana, dove mise in atto procedimenti che, sulla scia di De Martino, aveva già sperimentato e continuava a sperimentare nel Meridione di Italia. Fino e oltre all'andata fuori ruolo, Lanternari continuò a confrontarsi con i cambiamenti culturali e sociali, nei paesi occidentali, nei paesi che avevano subito la loro colonizzazione, nonché nella sempre maggiore interazione reciproca tra gli uni e gli altri. Studiò così l'immigrazione e i processi interculturali; i movimenti religiosi "postmoderni" (quali quelli "new age"), connessi a «un micromillennarismo di fruibilità strettamente individualista ed egocentrica, con il mero obiettivo di procacciarsi uno stato di benessere generale» (Lanternari 2000); le conseguenze dei cambiamenti etnologici in ambito psichico (coniando il termine «etnopsichiatria»); le molteplici dimensioni culturali dell'incombente problema ecologico. Intensi consuntivi e nuove prospettive sull'itinerario del lavoro proprio, di de Martino e di Brelich (e dei rispettivi allievi) offrono alcune raccolte di saggi degli ultimi anni: *Antropologia religiosa* e *La mia alleanza con Ernesto De Martino* del 1997, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale* del 2003 e *Religione, magia e droga* e *Dai "primitivi" al "post-moderno"* del 2006.

Il pensiero sulla religione

Fin dall'inizio, e poi con continuità, Lanternari sviluppa una prospettiva che egli stesso ha chiamato «globalistica», per cui «la religione è trattata e vista nell'ampio contesto della civiltà complessiva e nell'intreccio con le più diverse manifestazioni di questa, cioè struttura sociale, organizzazione politica, arte» ecc. (Lanternari Bari 1997, p. 132). Ne *La grande festa*,

L'organizzazione "sacrale" del calendario nelle varie società è vista così in stretta relazione con il complesso culturale, politico ed economico di ciascuna: è impossibile, rimarca Lanternari, separare una dimensione puramente sacra del tempo, che venga prima rispetto a tutte le altre dimensioni. Parallelamente, è invece possibile per Lanternari riscontrare analogie nelle modalità storiche con cui i movimenti sociali religiosi elaborano – pur ciascuno con caratteristiche proprie e specifiche – situazioni di crisi e cambiamento. Tesi centrale nel libro del 1960 è, infatti, che i movimenti profetici, messianici ed escatologici delle religioni fondate aiutano a comprendere, pur senza schiacciamenti, quelli dei "popoli oppressi" della contemporaneità post-coloniale, e viceversa: «ognuna delle grandi religioni moderne originariamente sorse come movimento profetico di rinnovamento: ciò vale uniformemente per Giudaismo, Cristianesimo, Islam, Buddismo, Taoismo, ecc.: cioè per le cosiddette religioni 'fondate'. Potrebbe ben dirsi, anticipando le conclusioni del libro, che ognuna delle grandi religioni moderne germogliò da altrettante situazioni di crisi culturale e sociale» (Lanternari 1960, p. 12; si noti qui l'uso di impronta pettazzoniana del termine "religione moderna" per indicare ogni religione "fondata", rispetto a quelle ancestrali, precedenti). Il forte impegno politico-sociale che Lanternari ha condiviso fin dall'inizio con De Martino lo consolida, inoltre, nel focalizzare anche il tema religioso, nel mondo odierno, a partire dalle crisi culturali e sociali che segnano a fondo tale mondo, a cominciare dai forti scompensi tra Nord e Sud, tra Paesi che hanno colonizzato e Paesi che sono stati colonizzati. Dagli anni Sessanta in poi, questi scompensi, del resto, non si sono affatto attenuati, laddove negli stessi Paesi più ricchi non mancano tensioni di fondo, in cui si incrociano crisi sociali, crisi psicologiche, crisi culturali: e i flussi religioso-culturali non vanno solo dai Paesi ricchi a quelli poveri, ma anche in direzione inversa, come mostra per esempio, sottolinea Lanternari, il ripresentarsi di aspetti esorcistici e carismatici nel Cristianesimo occidentale, a partire dal Cristianesimo "subalterno" di paesi dell'Africa o del Sudamerica. Per Lanternari la storia religioso-culturale del mondo d'oggi è segnata dunque dalle sue crisi, compresa quella ecologica, come del resto anche nel passato le religioni si sono mosse nelle crisi e nelle dinamiche sociali. L'antropologia religiosa proposta da Lanternari – anche nel libro di sintesi che porta questo titolo – è segnata proprio dalla forte connessione tra religioni e crisi antropologiche: crisi non solo di ordine sociale, ma anche psichico, e latamente culturale (già in un articolo del 1961, ripubblicato aggiornato nel 2006, egli propone una definizione che qualifica la religione come «l'insieme di atteggiamenti culturalmente determinati (...) 'di fronte all'incontrollabile'», laddove «tali atteggiamenti, congiunti in un complesso di istituzioni e di simboli, stabiliscono

determinati rapporti con alcune potenze sovrane, ipostasi di quell'*incontrollabile*, rispetto alle quali l'uomo per *garanzia* dei valori umani e per una *salvezza* da realizzarsi su un piano di extrastoricità, tende ad attuare una convergenza reciproca, sia col forzare le potenze a proprio vantaggio, sia assoggettandosi ad esse» – Lanternari 1961, poi in Lanternari Lecce 2006, qui p. 48, corsivo originale). Le religioni, rimarca Lanternari, sono state e sono tuttora un modo per affrontare le crisi, «l'incontrollabile», attraverso prospettive d'insieme come, per esempio, i messianismi o le escatologie. L'atteggiamento che egli propone verso tali prospettive antropologico-religiose non è tanto quello di un mero coinvolgimento irriflesso in una di esse, quanto piuttosto quello di una loro analisi critico-pluralistica. Per Lanternari, cioè, è importante da un lato sottolineare che quella religiosa non è l'unica dimensione sociale, ma vi sono sempre tante altre intrecciate componenti, che vanno sviscerate e affrontate nello specifico, e, dall'altro lato, che nessuna cultura – indipendentemente da come si presenti anche rispetto ai temi religiosi – è l'unica cultura possibile, ma al contrario le culture sono sempre plurali e si confrontano tra loro. Certamente ognuno partecipa, volente o nolente, a un certo legato culturale, ma tale legato è dinamico in rapporto agli altri e al futuro, nessuna cultura è avulsa dalle altre e nessuna cultura è statica in sé stessa. Un tale «pluralismo critico partecipativo» (questa la formula che egli usa, come sviluppo e trasformazione dell'«etnocentrismo critico» di De Martino, Lanternari 1983, p. 164) caratterizza anche la specifica proposta di laicità che chiude il volume del 1997 sull'antropologia religiosa (cfr. Lanternari Bari 1997, pp. 357-371, in particolare le conclusioni p. 371).

BIBLIOGRAFIA

Antonietti D., Gioia F., Schirripa P. (a cura di), *Vittorio Lanternari. Bibliografia. 1950-1998*, Napoli 1998

Bernardi F., *Opere di e su Vittorio Lanternari*, in Id., *Vittorio Lanternari. Una biografia intellettuale*, Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Corso di Laurea specialistica in Filosofia e Forme del Sapere, a. acc. 2012/2013 (rel. Xella P.), pp. 211-268

Scritti principali

La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive, Milano 1959; 2a ed. riv. e ampl. Con nuova introd., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Bari, 1976; 3a ed. con pref. di E. Sanguineti, Bari 2004

Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi, Milano, 1960; nuova ed. riv. e ampl. con uno scritto di E. Hobsbawm, Roma 2003

La religione e la sua essenza: un problema storico, in «Nuovi Argomenti», 49/50, 1961, pp. 1-64

Occidente e Terzo Mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti, Bari 1967

Antropologia e imperialismo, e altri saggi, Torino 1974

Crisi e ricerca d'identità. Folklore e dinamica culturale, Napoli 1976

Incontro con una cultura africana, Napoli 1976

L'incivilimento dei barbari. Identità, migrazioni e neo-razzismo, Bari 1983

Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna, Sassari 1984

Identità e differenza. Percorsi storico-antropologici, Napoli 1986

Dei, Profeti, Contadini. Incontri nel Ghana, Napoli 1988

Una cultura in movimento. Immigrazione e integrazione a Fiorano Modenese, Bari 1990

De Martino, Ernesto, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 38, Roma 1990, *sub voce*

(a cura di, con M.L. Ciminelli), *Medicina, magia, religione, valori*, 2 voll., Napoli 1994-1998

Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore, Bari 1997

La mia alleanza con Ernesto De Martino, Napoli 1997

Messianismo, in *Enciclopedia Italiana*, VI Appendice, Roma 2000, *sub voce*,

Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale, Bari 2003

Religione, magia e droga. Studi antropologici, Lecce 2006

Dai "primitivi" al "post-moderno". Tre percorsi di saggi storico-antropologici, Napoli 2006

Scritti sull'autore

Accarino L., *Vittorio Lanternari tra Storicismo e Comparativismo* (tesi di laurea), Istituto Universitario Orientale (Napoli), Facoltà di Lettere e Filosofia, a. acc. 1979/1980 (rel. Gallini C.)

Baldini A., *Vittorio Lanternari: tra festa ed apocalisse* (tesi di laurea), Università di Pisa, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2000/2001 (rel. Bora, P.).

Barioni G., *L'analisi del rapporto fra Occidente e Terzo Mondo nell'opera di Vittorio Lanternari* (tesi di laurea), Università di Ferrara, Facoltà di Magistero, a.a. 1989/1990 (rel. Miegge M.)

Benoni E., *L'antropologia religiosa in Italia e l'opera di Vittorio Lanternari* (tesi di laurea), Università di Verona, Facoltà di Lettere e Filosofia, a.a. 2000/2001 (rel. Carozzi P.A.).

Bernardi F., *Vittorio Lanternari. Una biografia intellettuale*, Università di Pisa, Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Corso di Laurea specialistica in Filosofia e Forme del Sapere, acc. 2012/2013 (rel. Xella P.)

Brelich A., *V. Lanternari, La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, in «Scientia», 56, 1961, pp. 31-32.

Colajanni A., *Vittorio Lanternari, grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi*, in «Anuac. Rivista della Società Italiana di Antropologia Culturale», 1, 2012, pp. 90-103

De Martino E., *Nota introduttiva*, in V. Lanternari, *La grande festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, 1959, pp. 15-16

Fabre F., Massenzio M. (éd.), *Messianisme et anthropologie entre France et Italie. Retour sur l'oeuvre de Vittorio Lanternari*, «Archives de sciences sociales des religions», 161, 2013, pp. 9-162

Hobsbawm E., *Aspects of the Millennium. Review of Vittorio Lanternari, Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*», in «The Times Literary Supplement», 29 September 1961

Lattanzi V., *Vittorio Lanternari*, in *Enciclopedia Italiana – IX Appendice*, Roma, 2015, *sub voce*

Lombardozzi A., Mariotti L. (a cura di), *Antropologia e dinamica culturale. Studi in onore di Vittorio Lanternari*, Napoli 2008

Mihelcic G., *Una religione di libertà: Raffaele Pettazzoni e la Scuola romana di storia delle religioni*, Roma 2003, pp. 145-246

Sanguineti E., *In margine a un capolavoro*, in Lanternari V., *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, 3° edizione, Bari, 2004, pp. 5-11

Schirripa P., *I “Movimenti religiosi” di Vittorio Lanternari: l'autonomia del religioso all'interno di una concezione materialista della storia*, in Ricci A. (a di), *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, 2019, pp. 347-365

Schirripa P., *La grande festa e i Movimenti religiosi, una prospettiva materialista nell'antropologia religiosa*, in «AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», 54, 2022, pp. 145-162

MASSIMO GIULIANI

DANTE LATTES

Pitigliano (Gr) 1876 – Dolo (Ve) 1965

Sommario

Dante Lattes fu una figura centrale dell'ebraismo italiano del XX secolo. Il giudaismo, sottolinea Lattes, non è solo una religione ma la forma esistenziale di un'esperienza collettiva nella quale convergono dimensioni diverse come la fede religiosa (*emunā*) e l'appartenenza a una storia (*toledot*), l'etnicità di popolo (*'am Israel*) e la particolarità di una cultura/civilizzazione (*tarbut*) sviluppatasi attorno all'ebraico (*'ivrit*), lingua ad alta densità simbolico-semantiche, il tutto amalgamato dalla convinzione che il messaggio religioso e politico del giudaismo – il monoteismo e il primato della giustizia sociale – siano valori assoluti e universali, che i figli di Israele sono chiamati a vivere al di qua e a far conoscere al di là dei confini etnico-confessionali. In tal senso Lattes costituisce un punto di mediazione di tre distinte prospettive: quella mistica e organicista di E. Benamozegh, quella romantica e 'spirituale' di A. Ha'am e quella profetica e socialista di M. Buber.

Parole chiave: Dante Lattes, ebraismo, ebraismo italiano, monoteismo, giustizia sociale

Abstract

Dante Lattes was a central figure in 20th-century Italian Judaism. Judaism, Lattes emphasizes, is not just a religion but the existential form of a collective experience that converges different dimensions such as religious faith (*emunā*) and belonging to a history (*toledot*), the ethnicity of the people (*'am Israel*), and the particularity of a culture/civilization (*tarbut*) that developed around Hebrew (*'ivrit*), a language with a high symbolic-semantic density. All of this is blended with the conviction that

the religious and political message of Judaism – monotheism and the primacy of social justice – are absolute and universal values that the children of Israel are called to live out within and to make known beyond ethnic-confessional boundaries. In this sense, Lattes serves as a point of mediation among three distinct perspectives: the mystical and organicist view of E. Benamozegh, the romantic and ‘spiritual’ perspective of A. Ha’am, and the prophetic and socialist outlook of M. Buber.

Keywords: Dante Lattes, Judaism, Italian Judaism, monotheism, social justice

Vita e opere

Rabbino, ebraista e scrittore, D. Lattes nasce a Pitigliano (GR), allora chiamata la piccola Gerusalemme di Toscana, nel 1876. È allievo del Collegio rabbinico di Livorno diretto dallo studioso di qabbalà rav E. Benamozegh (1823-1900). Dal 1896 collabora con il *Corriere israelitico* di Trieste (città in cui insegna e si sposa, ma che deve abbandonare nel 1915, con l’entrata in guerra dell’Italia contro l’impero austro-ungarico). Trasferitosi prima a Padova e poi a Firenze, dove si associa con il rabbino A. Pacifici (1889-1983), nel 1916 è tra i fondatori del locale settimanale *Israel*, di orientamento sionista. Dopo un breve soggiorno a Siena, si stabilizza a Roma e avvia una collaborazione con M. Beilinson (1889-1936) dando vita nel 1925 alla rivista *La Rassegna mensile di Israel*. Nello stesso anno viaggia in Palestina, per partecipare all’inaugurazione dell’università ebraica di Gerusalemme. Rientrato a Roma, tiene corsi come docente di lingua e letteratura ebraica presso l’Istituto di lingue orientali. Sionista della prima ora, negli anni Venti traduce e introduce alcuni classici del ‘rinascimento ebraico’ di orientamento sionista: M. Buber, A. Ha’am, N. Bialik, L. Pinsker e M. Hess. È autore di molti commenti biblici e di testi fondamentali per l’etica rabbinica come i *Pirqè Avot*. Scrive inoltre un’*Apologia dell’ebraismo* (1923) e una *Storia del sionismo* (1928). In seguito alle leggi razziali del 1938 trova riparo emigrando l’anno successivo in terra di Israele, ancora sotto il Mandato Britannico di Palestina, vivendo a Tel Aviv e poi a Gerusalemme, ma nel 1946 torna per contribuire alla rinascita delle comunità ebraiche italiane e alla loro vita intellettuale e istituzionale, dirigendo tra l’altro il Collegio Rabbinico, ormai unificato a Roma, e la stessa *Rassegna mensile di Israel*, ad oggi la più importante rivista culturale dell’ebraismo italiano. Un’antologia di suoi interventi appare nel 1954 con il titolo *Aspetti e problemi dell’ebraismo*, a cura dell’Unione delle comunità israelitiche italiane. Muore a Dolo presso Venezia nel 1965, assistito dal figlio della figlia, il medico ed ebraista A.

Luzzatto (1927), trisnipote del rabbino, esegeta e rappresentante dell'*haskalà* italiana S.D. Luzzatto (1800-1865) che riposa nel medesimo cimitero ebraico di Padova.

Il pensiero sulla religione

Il pensiero ebraico, ad un tempo teologico e politico, di D. Lattes è sfaccettato e asistemático, spesso disseminato in saggi e brevi articoli, non raramente di taglio polemico e suscitati da occasioni storiche. Nondimeno esso risponde ad alcune idee forti che riescono a dare unitarietà alla sua *Weltanschauung*, che programmaticamente intende coniugare visione ideale e azione, ciò che chiamava semplicemente “l’idea ebraica” e la missione o meglio la testimonianza che il popolo ebraico deve, su comando divino, offrire al mondo. Tale approccio e molte delle sue linee di forza sono assai simili alla filosofia religiosa di M. Buber (1878-1965), autore con il quale il Lattes ebbe molti rapporti personali, e al sionismo culturale di A. Ha’am (1856-1927). Per entrambi questi pensatori ebrei, come per il Lattes, il giudaismo non è solo una religione ma la forma esistenziale di un’esperienza collettiva nella quale convergono dimensioni diverse come la fede religiosa (*emunà*) e l’appartenenza a una storia (*toledot*), l’etnicità di popolo (*‘am Israel*) e la particolarità di una cultura/civilizzazione (*tarbut*) sviluppatasi attorno all’ebraico (*‘ivrit*), lingua ad alta densità simbolico-semanticà, il tutto amalgamato dalla convinzione che il messaggio religioso e politico del giudaismo – il monoteismo e il primato della giustizia sociale – siano valori assoluti e universali, che i figli di Israele sono chiamati a vivere al di qua e a far conoscere al di là dei confini etnico-confessionali. In tal senso il Lattes costituisce il punto di mediazione di tre distinte prospettive: quella mistica e organicista di Benamozegh, quella romantica e ‘spirituale’ di Achad Ha’am e quella profetica e socialista di Buber. Non va poi sottovalutata l’influenza che ebbe su di lui l’opera di E. Renan (1823-1892) e la sua concezione di nazione. Se posto nel contesto del giudaismo italiano della prima metà del Novecento, provinciale e isolato rispetto ai coevi fermenti europei, il Lattes appare figura innovativa e fondamentale proprio per la sprovincializzazione culturale degli ebrei italiani. Come ha rilevato G. Luzzatto Voghera: «Tutto il lavoro di Dante Lattes si è fondato su una strutturale ricerca delle fonti del sapere ebraico contemporaneo al di fuori dei confini italiani, soprattutto tramite traduzioni e conferenze». Questo diuturno impegno di alta divulgazione non solo ha significato un’apertura a nuove correnti filosofico-ebraiche europee ma ha determinato soprattutto una ri-coscientizzazione – un ‘rinascimento’, nel linguaggio buberiano – dei valori tradizionali del giudaismo, sia quelli direttamente radicati nel codice biblico (Lattes ha

scritto numerosi commenti a testi del Tanakh, nel solco di S.D. Luzzatto e di U. Cassuto), sia quelli peculiari al rabbinismo (si vedano soprattutto i commenti ai *Pirqè Avot* e la divulgazione di pensatori come N. Krochmal e S.R. Hirsch, J. Klausner e L. Baeck). Sintesi matura di questo impegno è il volume del 1923 *L'idea di Israele* (originariamente pubblicato con il titolo *Apologia dell'ebraismo*), nel quale vengono presentati i pilastri del pensiero e della vita di Israele, come popolo e come cultura: la concezione di un Dio uno e unico, purificata da ogni astrattismo, che si rivela agli uomini e si compromette con la storia umana; la figura del *profeta* come intermediario scelto da Dio per agire e farsi presente nella storia; il *messia* come 'avvenire' ovvero orientamento di senso per la storia stessa nonché come 'speranza' di vita futura; e infine la *legge* (così spesso mal compresa quando non biasimata dal mondo cristiano) che costituisce il 'genio dei farisei', in quanto rappresenta l'incarnazione simbolica degli ideali divini sul mondo e l'implementazione di una morale universale. Nell'introduzione originale il Lattes osservava: «Tutto ciò che nel mondo è morale porta impresso il suggello dell'idea e del travaglio di Israele. L'umanità non sarebbe quale è se il genio dell'ebraismo non fosse intervenuto a dare un nuovo indirizzo alla sua storia interiore. Di questo segno ebraico la storia morale degli uomini non potrà più liberarsi (...) L'apologia di quest'idea è perciò l'apologia dell'ideale umano, di quanto v'ha di sacro, di puro, di grande nei nostri sogni e nella nostra volontà, di quanto vuol essere attuato per la pace del mondo, nella vita di tutti gli uomini, di quello che non è stato ancora raggiunto ma deve esserlo». Tale afflato universalista, appreso paradossalmente nel marginale collegio rabbinico livornese già alla fine dell'Ottocento, sarebbe tuttavia andato progressivamente coniugandosi con la vera novità ebraica del nuovo secolo, il sionismo, inteso come nazionalismo ebraico imperniato sul ritorno degli ebrei nella terra dei padri (allora chiamata ancora Palestina) che fin da subito si tinse di diverse aspettative: politiche, culturali, religiose. D. Lattes, con il fiorentino A. Pacifici (1889-1981), divenne un convinto sionista sebbene il suo sionismo si articolasse come espressione sociale e politica della sua idea di Israele, e dunque come opportunità per la rinascita della lingua e della cultura ebraiche, per la realizzazione concreta delle norme religiose e per la diffusione degli ideali messianici di giustizia e pace universali. Tale è il senso complessivo del suo nazionalismo come appare nel volume *Sionismo*, edito a Roma nel 1928. Il ritorno in *eretẓ Israel*, nella terra di Israele, è per il Lattes un tassello fondamentale ma anche funzionale a questa resurrezione dello spirito ebraico. La forza morale e intellettuale del Lattes, e soprattutto la sua *vis* polemica, si mostrò di nuovo nell'immediato secondo dopoguerra, quando nel 1946 criticò alcune espressioni di B.

Croce sulla religiosità primitiva di chi crede nel concetto di popolo eletto. Fu una polemica che evidenziava come anche la cultura antifascista (per tacere ovviamente di quella fascista) non si fosse mai davvero sforzata di comprendere il giudaismo nei suoi propri termini e quanto lavoro fosse ancora necessario per far conoscere fonti e fondamenti della cultura ebraica. Uomo alieno da ogni forma di estremismo, D. Lattes può essere ricondotto a un pragmatismo religioso-politico venato da forte ispirazione profetica ma sempre attento a fare sintesi, a mediare e ad aprire il 'sistema dell'ebraismo', soprattutto quando rischia di chiudersi a cerchio o cedere a facili contrapposizioni ideologiche tra ebrei e non ebrei, tra religiosi e laici, tra ortodossi e riformati.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Apologia dell'ebraismo*, Roma 1923 [poi ristampato in più edizioni con il titolo *L'idea d'Israele*, e recentemente ripubblicata, Firenze 1999]
- *Felice Momigliano. Il suo pensiero religioso ed ebraico*, Firenze 1924
- *Sionismo* (in 2 volumi), Roma 1928
- *Nel solco della Bibbia*, Firenze 1938
- *Benedetto Croce e l'inutile martirio di Israele*, Firenze 1948
- *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Roma 1954 (ried., Torino 1970)
- *I profeti di Israele*, Roma 1960

Scritti sull'autore

- AA. VV., *Scritti in onore di Dante Lattes*, monografico de «La Rassegna mensile di Israel», 12, 1938, n. 2
- Bidussa D., Luzzatto A., Luzzatto Voghera G., *Oltre il ghetto. Momenti e figure della cultura ebraica in Italia tra l'Unità e il fascismo*, Brescia 1992
- Ferrara degli Uberti C., *Fare gli ebrei italiani (1861-1918)*, Bologna 2011
- Luzzatto A., introduzione all'antologia: D. Lattes, *Cultura ed etica ebraica. Scritti scelti*, Roma-Acireale 2015 (questa antologia contiene un'accurata nota bibliografica, che include la lista delle sue numerose traduzioni dall'ebraico e dal tedesco)
- Luzzatto Voghera G., *Dante Lattes: ebraismo, nazione e modernità prima della Grande Guerra (1898-1914)*, «Bailamme. Rivista di spiritualità e politica», n.8/1990

OMAR BRINO

VINCENZO LA VIA

Nicosia (En) 1895 – San Gregorio di Catania (Ct) 1982

Sommario

Vincenzo La Via studiò a Roma con G. Gentile, ma giunse conclusivamente a ritenere che l'attualismo di quest'ultimo conduca conseguentemente non solo alla propria stessa autocritica, ma anche all'autocritica di ogni conoscere che parta da una distinzione di soggetto e oggetto. Di fronte a questa situazione, quella che La Via chiama «la restituzione del realismo» non significa affatto dare peso all'oggetto rispetto a un soggetto ad esso contrapposto – così si rimarrebbe in un dualismo soggetto/oggetto – quanto piuttosto predisporre a un “darsi” assoluto dell'essere reale indipendentemente da quel dualismo. È lo stesso La Via a comparare questa posizione con lo Heidegger soprattutto successivo alla “*Kehre*”, ma, diversamente da Heidegger, egli interpreta il carattere di autorivelazione della verità nel suo «“donante” darsi» in sintonia con pensatori cristiani come A. Rosmini, che diventa suo favorito argomento di studio in vari lavori della maturità.

Parole chiave: Vincenzo La Via, restituzione del realismo, M. Heidegger, A. Rosmini, filosofia e religione.

Abstract

Vincenzo La Via studied in Rome with G. Gentile, but ultimately concluded that the latter's actualism leads not only to its own self-criticism but also to the self-criticism of any knowledge that starts from a distinction between subject and object. Considering this situation, what La Via calls “the restitution of realism” does not mean giving weight to the object in relation to a subject opposed to it – as this would remain in a subject/object dualism – but rather preparing for an absolute “giving” of the real being independently of that dualism. La Via himself compares this

position with that of M. Heidegger, especially after his “Kehre,” but, unlike Heidegger, he interprets the character of the self-revelation of truth in his “donating” giving in harmony with Christian thinkers like A. Rosmini, who becomes a favored subject of study in various works of his maturity.

Keywords: Vincenzo La Via, restitution of realism, M. Heidegger, A. Rosmini, philosophy and religion

Vita e opere

Proveniente da una famiglia siciliana socialmente altolocata – il padre fu deputato del Regno d'Italia –, studiò all'Università di Roma, avvicinandosi a G. Gentile, che lo invitò a collaborare al «Giornale critico della filosofia italiana», fin dalla seconda annata (La Via 1921, 1922, 1923). Proprio ad una vasta esposizione sistematica dell'attualismo gentiliano La Via dedicò il suo primo volume (La Via 1925), a cui, nelle intenzioni iniziali, avrebbe poi dovuto succederne un secondo, di discussione critica. Tale parte critica non venne più scritta da La Via in forma di secondo volume dell'opera precedente, bensì si sviluppò in una propria proposta specifica che egli cominciò ad elaborare e a presentare negli anni seguenti, soprattutto a partire dall'articolo *Autocritica dell'idealismo* in un volume su Hegel curato dall'Università Cattolica di Milano nel 1932. Proprio alla Cattolica la proposta critica e propositiva di La Via venne presto particolarmente considerata, come si vede in uno scritto pubblicato nella «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», in cui, prima ancora del citato articolo del 1932, già G. Bontadini esponeva ampiamente le nuove posizioni a cui il filosofo di Nicosia era giunto e che gli aveva esposto a voce, tra cui il rigetto della «tesi, caratteristicamente moderna, della fundamentalità o valore pregiudiziale del problema gnoseologico, in quanto questo, come ogni problema, è condizionato da una più fondamentale e originaria certezza ontologica» (Bontadini 1930, p. 294). Lo stesso La Via pubblicò poi un articolo teoretico nella stessa rivista, che vedeva, in quegli anni, impegnati i vari filosofi neo-scolastici di Milano in un intenso confronto con le posizioni dell'attualismo gentiliano, laddove in tale confronto si andava dalle posizioni più intransigenti di F. Olgiati, a quelle certo critiche ma più aperte a un'interlocuzione non solo negativa, del più giovane, già citato Bontadini. Le posizioni a cui La Via era pervenuto vennero poi più diffusamente da lui esposte nei libri *La risoluzione dell'idealismo nel realismo assoluto* del 1937, *Dall'idealismo al realismo assoluto* del 1941, *Idealismo e Filosofia* del 1942, nonché nel saggio di sintesi *La restituzione del realismo* del 1943. Nel frattempo La Via, dopo aver insegnato per un certo periodo nei licei, fu docente per incarico all'Università di Genova, dal 1932, per comando,

dal 1937, a quella di Urbino e, vinto il concorso di filosofia teoretica nel 1940, ordinario per molti anni a Messina, spostandosi infine, nel 1956, a Catania, dove andò fuori ruolo nel 1965. A Messina fondò, nel 1946, la rivista «Teoresi», che diresse fino alla sua chiusura nel 1980. Molti docenti universitari si formarono con lui, tra cui F. Bartolone, A. Brancaforte, G. Catalfamo, M. Cristaldi, C. Manno, F. Mercadante.

Il pensiero sulla religione

Secondo La Via, l'attualismo di Gentile conduce, se portato all'ultima conseguenza, non solo alla propria stessa autocritica, ma anche all'autocritica di ogni conoscere che parta da una distinzione di soggetto e oggetto, come in particolare nelle filosofie che seguono Descartes e Kant. Per La Via, infatti, l'idealismo attuale di Gentile non è che l'estremo portato di una separazione che porta via via sempre più l'oggetto ad essere fagocitato dentro il soggetto; «l'idea hegeliana, e la natura in cui essa deve negarsi per particolarizzarsi, sono dal Gentile risolte pienamente nell'Io puro kantiano assolutamente concepito», diceva La Via già nel suo libro di esposizione del sistema gentiliano (La Via 1925, p. 49; cfr. Del Noce 1990, pp. 89-90). Di fronte a questa situazione, quella che La Via chiama «la restituzione del realismo» non significa affatto dare peso all'oggetto rispetto a un soggetto ad esso contrapposto – così si rimarrebbe in un dualismo soggetto/oggetto – quanto piuttosto predisporre a un “darsi” assoluto dell'essere reale indipendentemente da quel dualismo. È lo stesso La Via a comparare questa posizione, a cui era giunto partendo da Gentile, con lo Heidegger soprattutto successivo alla “*Kehre*”: «Lo iniziatore dell'idealismo “attualistico” (dell'idealismo del “pensare” quale “atto puro”) precisamente “obliò” - la parola a cui lo Heidegger è affezionato è qui la più appropriata! - il “SENSO” FONDANTE (...) dello “ESSERE”» (*L'attualismo come principio dell'autocritica dell'idealismo*, 1966, p. 189). «Tale “senso”, davvero “criticamente” evinto», continua La Via, «non è (può essere solamente per lo “immaginare”!) quello della “oggettività in astratto oggettivata” o (tanto meno!) del “dato metafisicizzato (ONTOLOGICIZZATO) immediatamente”. Ivi, invero, l'ESSERE è “fatto cosa PER la coscienza” o “rappresentato immaginosamente” come UN “CHE” il quale FRONTEGGI la “coscienza”, e che, perciò non può non lasciarsi “fuori” o “in un fuori”, ad una con la “coscienza”, il “DONANTE” DARSÌ, EFFETTORE DELLO “ESSERVI ESSER COSCIENTE O COSCIENZA”» (*Ibidem*). Sempre rispetto al filosofo di Meßkirch, però, La Via si domanda: «l'accennare di Heidegger recente a quel punto del CONOSCERE OVE NON NOI GIUDICHIAMO, MA LA VERITÀ PER CUI GIUDICHIAMO SI DÀ A NOI (...) non

esigerebbe una (non pur avvenuta) *rivoluzione completa* nel pensiero heideggeriano?» (La Via 1957, ora in La Via 2020, p. 105; su La Via e Heidegger cfr. E. Landolt in AA.VV. 1969, pp. 109-120). In tale direzione, La Via difende il carattere di autorivelazione della verità nel suo «“donante” darsi», trovando in questo interlocuzioni non tanto con Heidegger, quanto con pensatori cristiani, e in particolare con A. Rosmini che diventa suo favorito argomento di studio in vari lavori della maturità (ora raccolti in La Via 2020). «Per il Rosmini », scrive La Via, «l'uomo RICONOSCE NECESSARIAMENTE che l'essere reale, ch'egli vede immediatamente in quanto è intelligente, non può esser cavato per astrazione dagli enti finiti; è l'essere ideale che col suo contenuto di trascendenza appunto permette di qualificarli ontologicamente, e che dunque è dato alla mente da un Ente infinito: così l'uomo scorge ad un tempo che l'essere, che appare IMPERSONALE alla mente umana, in sé stesso deve SUSSISTERE PERSONALMENTE, e che l'essere oggettivo intuito dalla mente umana è ALTRO dall'essere oggettivo SUSSISTENTE e PERSONALE, cioè da Dio (...). È pertanto la consapevolezza stessa, a cui la filosofia giunge al termine del suo giro, del *naturalmente insormontabile* “squilibrio fra l'ideale e il reale”, che interiormente appende la filosofia alla superiore Mediazione della Rivelazione e della Grazia», giungendo così a uno stretto «VINCOLO DI FILOSOFIA E RELIGIONE» (La Via 2020, pp. 178-179 e p. 177; in questa e altre precedenti citazioni si è visto, fra l'altro, l'abbondante uso di parole in maiuscolo, piuttosto tipico degli scritti maturi dell'autore). Da qui La Via trae riflessioni anche in ambito etico e pedagogico (cfr. per es. *Principio della persona e problematica pedagogica*, 1966).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

E. Chiocchetti, La filosofia di B. Croce, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1921, pp. 71-92

Per l'interpretazione dell'idealismo attuale, «Giornale critico della filosofia italiana», 3, 1922, pp. 379-394

La più recente attività neoscolastica in Italia, «Giornale critico della filosofia italiana», 4, 1923, pp. 237-270

L'idealismo attuale di G. Gentile. Saggio di esposizione sistematica, Trani, 1925; nuova ed. a cura di B.G. Muscherà, Milano 2021

Autocritica dell'idealismo, in *Hegel nel centenario della sua morte*, a cura della Facoltà dell'Università Cattolica del S. Cuore, Milano 1932, pp. 269-319 (Supplemento speciale al vol. 23, dic. 1931, della «Rivista di Filosofia Neoscolastica»)

Autocritica dell'idealismo e altri saggi, Urbino 1940

Dall'idealismo al realismo assoluto, Firenze 1941; terza ed. rifatta, con il titolo *Dall'idealismo all'assoluto realismo*, Messina 1954

Idealismo e filosofia, Messina 1942

Il fondamento della metafisica, a cura di G. Catalfamo, Messina 1946

Lezioni sul fondamento speculativo e sul significato critico dell'oggettivismo antico, a cura di L. Passaniti, Messina 1946

La filosofia e l'ideale di Dio, a cura di G. Catalfamo, Messina 1949

Fondamento e struttura della metafisica, a cura di G. Catalfamo, Messina 1950

La fondazione teoretica della pedagogia, a cura di F. Mercadante, Messina 1950

L'unità del filosofare e la persona, a cura di M. Manno, Ferrara-Messina 1953

Pedagogia attualistica e crisi dell'immanentismo, Catania 1958 (nuova ed., ibid. 1962)

Esigenza critica e oggettivismo antico, Catania 1960

La problematica etico-religiosa in Antonio Rosmini, Catania 1964

Blondel e la logica dell'azione, Catania 1964

L'idealismo e il conoscere fondante, Milazzo 1965

L'attualismo come principio di autocritica dell'idealismo, «Giornale critico della filosofia italiana», 44, 1965, pp. 52-73, poi in AA.VV., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XI., Firenze, 1966, pp. 171-194

Coscienza e metafisica, Milazzo 1966

La restaurazione rosminiana della filosofia, Milazzo 1966

Principio della persona e problematica pedagogica, Catania 1966

Coscienza e libertà: Rosmini e l'assoluto realismo. Saggi rosminiani e altri scritti, a cura di B. G. Muscherà, Milano-Udine 2020

Scritti sull'autore

AA. VV., *Omaggio a Vincenzo La Via*, Catania 1969 (interventi di M. Gentile, J. Chaix-Ruy, S. Caramella, A. Brancaforte, E. Landolt, P. Filiassi Carcano, N. Incardona, C. Amato, F. Bartolone, G. Catalfamo, L. Bruno, H. Duméry, M. Nédoncelle, A. Muñoz Alonso, G.A. Bianca, Ch. Boyer, P. Bucolo, J. de Finance, A. Forest, A. Guy, A. Guzzo, A. Hilckman, J. Moreau, E. Nicoletti, M.F. Sciacca, G. Bentivegna, G. Bonafede, G.A. Brunelli, F. Delbono, H. de Lubac, D. D'Orsi, G. Finocchiaro Chimirri, C. Librizzi, G. Morra, C. Ottaviano, K. Rahner)

Bontadini G., *La dottrina ontologica del prof. La Via*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 21, 1930, pp. 289-295

Bontadini G., *La critica dell'attualismo secondo il prof. La Via*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 21, 1930, pp. 296-300

Bartolone F., *L'ontologia realistica in Rosmini e in La Via*, in Id., *Struttura e significato nella storia della filosofia*, Bologna 1964, p. 455

Brancaforte A., M.F. Sciacca, V. *La Via e il trascendentale*, «Teoresi», 22, 1967, pp. 351-358

Cristaldi M., *Problemi e prospettive del pensiero contemporaneo*, Catania 1967, pp. 72-107

- Donatelli P., *La Via Vincenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma
- Galletto A., *L'assoluto realismo di Vincenzo La Via*, in Id., *Crisi e critica dell'attualismo pedagogico*, II, 1, Messina 1971, pp. 177-228
- Gennaro E., Manno C., *Note sulla filosofia di Vincenzo La Via*, «Nuove Ipotesi», 1986, n. 1, pp. 47-70
- Mangione C., *L'idea di essere nel realismo assoluto di Vincenzo La Via*, Messina 1960
- Manno C., *La Via Vincenzo*, in *Enciclopedia filosofica*
- Muscherà B.G., *Vincenzo La Via: la restaurazione della filosofia*, in *La Via* 2020, pp. 15-87
- Lo Giudice S., *I problemi dell'idealismo e del realismo nella prospettiva di Vincenzo La Via*, Messina 1996 (con bibliografia delle opere di e sul La Via);
- Prini P., *L'idealismo come assoluto realismo: Vincenzo La Via*, in Id., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari 1996, pp. 69-72

OMAR BRINO

RENATO LAZZARINI

Este (Pd) 1891 – Lugo di Romagna (Ra) 1974

Sommario

Renato Lazzarini partecipò da giovane alle discussioni sul modernismo, venendo anche in contatto con E. Buonaiuti e con il gruppo di studiosi attorno a lui. Già i primi volumi teoretici, come il *Saggio di una filosofia della salvezza* del 1926 e *Il male nel pensiero moderno: le due vie della liberazione* del 1936, mostrano la centralità in Lazzarini del tema del male e della liberazione da esso, in una impostazione dominata, dunque, dalle questioni soteriologiche ed escatologiche. La sua teoria dell'intenzionalità, sviluppata nel confronto con la fenomenologia e con il personalismo cristiano, sottolinea il carattere relazionale dell'esperienza umana, in un senso sia conoscitivo, sia etico, sia conclusivamente religioso.

Parole chiave: Renato Lazzarini, problema del male, soteriologia, escatologia, intenzionalità

Abstract

Renato Lazzarini participated as a young man in discussions on modernism, encountering E. Buonaiuti and the group of scholars around him. Even the early theoretical volumes, such as the *Essay on a Philosophy of Salvation* (1926) and *The Evil in Modern Thought: The Two Ways of Liberation* (1936), show the centrality of the theme of evil and liberation from it in Lazzarini's work, in an approach dominated, therefore, by soteriological and eschatological issue. His theory of intentionality, developed in dialogue with phenomenology and Christian personalism, emphasizes the relational core of human experience, in a cognitive, ethical, and ultimately religious sense.

Keywords: Renato Lazzarini, question of evil, soteriology, eschatology, intentionality

Vita e opere

Si laureò all'Università di Padova, prima in lettere e poi in filosofia con A. Aliotta, e partecipò alle discussioni sul modernismo, venendo anche in contatto con E. Buonaiuti e con il gruppo di studiosi attorno a lui. I primi lavori di Lazzarini vertono non a caso su A. Fogazzaro e su H. Bergson, mentre un autore su cui tornò a più riprese nelle proprie ricerche fu M. Blondel. Dopo aver insegnato a lungo nei licei, ottenne l'abilitazione alla docenza in filosofia morale nel 1937 e svolse attività di insegnamento a Napoli, Cagliari e Bologna, fino a diventare titolare di filosofia teoretica nel capoluogo sardo, prima da straordinario, nel 1949, e poi da ordinario, dal 1952. Quattro anni dopo venne chiamato all'Università di Bari, per passare, già dalla fine del 1957, a quella di Bologna, dove rimase fino alla fine della carriera accademica. Già i primi volumi teoretici, come il *Saggio di una filosofia della salvezza* del 1926 e *Il male nel pensiero moderno: le due vie della liberazione* del 1936, mostrano la centralità in Lazzarini del tema del male e della liberazione da esso, in una impostazione dominata, dunque, dalle questioni soteriologiche ed escatologiche. Particolare attenzione Lazzarini riservò poi al concetto di "intenzione", da lui inquadrato sempre a partire innanzitutto dalle questioni soteriologiche ed escatologiche (cfr. *L'intenzione: idee sul compimento della personalità e il concetto critico di perdizione* del 1940 e *Intenzionalità e istanza metafisica* del 1954, forse il suo lavoro teoretico più comprensivo). Si confrontò su queste aree tematiche sia con filosofie contemporanee (già si sono citati Bergson e Blondel, ma lo spettro dei suoi interlocutori fu ampio, tra cui anche la fenomenologia husserliana), sia con filosofie moderne (per es. in un libro del 1942 dedicato alla religione in Kant e in un interesse vieppiù intenso per Rosmini) e medioevali (in particolare in un'impegnata monografia su Bonaventura del 1946). Partecipò assiduamente agli incontri di filosofi cattolici a Gallarate, nonché ai colloqui organizzati a Roma da E. Castelli e pubblicò ampie raccolte di saggi su questioni filosofiche-religiose, quali *Situazione umana e il senso della storia e del tempo* del 1960, *Valore e religione nell'orizzonte esistenziale* del 1965 e *Le forme del sapere e il messaggio dell'intenzione* del 1972.

Il pensiero sulla religione

Nella rapida ma importante *Prefazione* del 1966 alla seconda edizione del suo libro di quarant'anni prima *Saggio di una filosofia della salvezza*, Lazzarini scrive che il «disegno» di esso era «tradurre nel linguaggio peculiare dell'abito mentale moderno quel senso soteriologico ed

escatologico che rappresenta il fulcro e l'essenza genuina dell'esperienza cristiana», della quale ultima viene indicato Buonaiuti quale «una delle testimonianze più rappresentative, a costo di gravi incomprensioni che riuscirono fatali alla sua vita, pur chiamata per sé ad un atteggiamento non tanto polemico quanto propriamente e autenticamente pneumatico e profetico. Basti pensare a quel misticismo associato il cui motivo ritorna nella sua opera di continuo» (Lazzarini 1926, 2a ed. 1966, pp. 3-4). Si tratta di un mantenimento, dopo tanti anni, di stima esplicita per la figura più rappresentativa del modernismo italiano, per quanto si aggiunga subito dopo che «difetto fondamentale della filosofia cristiana che fu conglobata sotto l'etichetta di modernismo è stato in certo modo la sua immaturità, tale da accreditare interpretazioni, suscettibili di illazioni contrastanti con la schietta, risolutrice e definitiva profezia che è propria del più autentico Cristianesimo come dottrina della salvezza» (*ivi*, p. 4). Anche Blondel viene ricordato nello stesso contesto retrospettivo, apprezzando esplicitamente la sua posizione di «soggettivismo metodico (gnoseologico-pratico) ma non metafisico (storicistico o naturalistico che sia)» (*ivi*, p. 5). In questo contesto, Lazzarini polemizza vivacemente con grande continuità, nella sua lunga stagione di pensatore, contro tutte le filosofie che relativizzano l'esperienza del finito e del male in sistemi storicistici o naturalistici compiuti nel cerchio di se stessi, sia in forma «idealistica» che in forma «empirica-positivistica» o «peggio materialistico-irrazionalistica» (*ibidem*), mentre vengono, invece, da lui apprezzate, anche qui con continuità, le filosofie che, ponendo al centro il tema della finitezza soggettiva e del male che essa deve affrontare, prospettino delle vie di salvezza che non consistano nel semplice rimando alla totalità storica o naturale. Lo stesso messaggio cristiano è interpretato con continuità da Lazzarini come essenziale prospettiva di salvezza, mentre dal punto di vista teoretico egli sottolinea nel concetto di «intenzione» soprattutto l'indicazione del carattere relazionale dell'esperienza umana, in un senso sia conoscitivo, sia etico, sia conclusivamente religioso («Lo spirito in fondo è intenzionalità. E lo spirito-intenzionalità che altro è se non apertura ad altro, riferimento ad altro, essere per...?», *Metafisica classica e metafisica intenzionalistica*, 1963, poi in Lazzarini 1972, qui p. 237). Lazzarini rifugge, infatti, da soluzioni gnoseologiche totalizzanti e mantiene distinta la dimensione conoscitiva rispetto al dover essere etico, ma l'una e l'altro finiscono poi, a suo avviso, per indirizzarsi conclusivamente verso un'intenzionalità religiosa: «da morale», egli scrive, «esprime il dover essere dell'uomo, che è libertà in atto secondo una norma. La religione ne esprime il dover essere in riferimento all'esistenza umana nel suo complesso, ma soprattutto nella sua prospettiva finale. Se la spiritualità è comprensiva di tutte le attività, intelligenza, volontà, affettività, nell'orbita umana, la religione esprime il

dover essere di codesta spiritualità» (Lazzarini 1965, pp. 7-8). Anche la stessa conoscenza metafisica, secondo Lazzarini, può rivitalizzarsi passando attraverso questo «dover essere religioso», prospettando quella che egli chiama una «metafisica» «intenzionalistica» ed «escatologica», per cui «quello che non si riesce ad avere in attendibilità conoscitiva circa l'Assoluto (che, essendo esprimibile per noi solo in termini negativi, non può suggerire che una ontologia negativa) si guadagna nell'ammettere che la tensione spirituale si accinga ad investire l'uomo totale nelle sue molteplici attività unificate e strutturate nella intenzionalità finale di liberazione» (*Metafisica classica e metafisica intenzionalistica*, in Lazzarini 1972, p. 245).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Alcuni elementi dell'opera di Antonio Fogazzaro: conferenza, Este 1913

L'azione nel sistema filosofico di Henri Bergson, Ancona 1921

Le origini del Partito democratico a Padova Fino alla municipalità del 1797, Venezia 1921

Teoria della conoscenza e dell'azione morale, Savona 1925

Saggio di una filosofia della salvezza, Roma 1926; 2a ed. con una nuova Prefazione dell'autore, Bologna 1966

Il de ludo globi e la concezione dell'uomo del Cusano, Roma 1933; 2a ed. ivi 1938

Il male nel pensiero moderno: le due vie della liberazione, Napoli 1936

L'intenzione: idee sul compimento della personalità e il concetto critico di perdizione, Roma 1940

Dalla religione naturale prekantiana alla religione morale di Kant, Roma 1942

S. Bonaventura, filosofo e mistico del cristianesimo, Milano 1946

Intenzionalità e istanza metafisica, Roma 1954

Situazione umana e il senso della storia e del tempo, Milano 1960

Valore e religione nell'orizzonte esistenziale, Padova 1965

Le forme del sapere e il messaggio dell'intenzione, Padova 1972

Scritti sull'autore

Baggio A., *Dall'intuizione all'intenzione. Prospettive per un confronto tra Renato Lazzarini e Antonio Rosmini*, «Rosmini Studies», 4, 2017, pp. 277-291

Ferrandi G., *La filosofia a Bologna*, in P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Bologna 2004, pp. 193-222

Gianni G., *Filosofia e salvezza nel pensiero di Renato Lazzarini*, «Humanitas», 1966, pp. 993-998

Mathieu V., *Lazzarini e la liberazione dal male*, in Id., *La filosofia italiana del Novecento*, Firenze 1977, pp. 33-36

Morra G., *Renato Lazzarini (1891-1974), filosofo del nostro tempo*, «Incontri Culturali», 1975, pp. 338-346

Pantaleo P., *La dialettica dell'intenzione e della situazione nel pensiero di Renato Lazzarini*, Bari 1963

Pietroforte S., *Il concetto di azione in Il sacrificio come significato del mondo di Antonio Aliotta*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma 2012, pp. 225-239

Polato F., *Il significato della storia nel pensiero di Renato Lazzarini*, «Filosofia», 13, 1962, pp. 643-658

Polato F., *Metodo fenomenologico ed esperienza religiosa in Lazzarini*, «Studia Patavina», 13, 1966, pp. 28-76

Prini P., *Renato Lazzarini e la filosofia della salvezza*, in Id., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari 1996, pp. 165-176

Rossi C., *Intenzione e intenzionalità nel pensiero di Renato Lazzarini*, «Filosofia», 12, 1961, pp. 109-116

Rossi C., Moschetti A.M., Polato F., *Renato Lazzarini*, Torino 1963

MARCELLO MALPENSA

GIUSEPPE LAZZATI
Milano 1909 – Milano 1986

Sommario

Giuseppe Lazzati è stato un intellettuale cattolico, docente e politico, il cui pensiero si è sviluppato in un costante dialogo tra fede, cultura e politica. La sua riflessione, influenzata dal personalismo cristiano di Maritain, ma con sviluppi originali, si è focalizzata sul laicato cattolico e sulla distinzione tra azione spirituale e azione politica orientata alla costruzione della “città dell’uomo a misura d’uomo”. Attraverso il concetto di mediazione culturale e il metodo del dialogo, Lazzati ha elaborato un modello di partecipazione politica cristiana fondato sulla ricerca di valori condivisi, capaci di ispirare la trasformazione della società in chiave etica e democratica.

Parole chiave: Giuseppe Lazzati, laicato cattolico, mediazione culturale, personalismo cristiano, democrazia

Abstract

Giuseppe Lazzati was a Catholic intellectual, teacher, and politician, whose thought developed in a constant dialogue between faith, culture, and politics. His reflection, influenced by the Christian personalism of Maritain but with original developments, focused on the Catholic laity and the distinction between spiritual action and political action aimed at building the “city of man in the measure of man.” Through the concept of cultural mediation and the method of dialogue, Lazzati developed a model of Christian political participation based on the search for shared values, capable of inspiring the transformation of society in an ethical and democratic key.

Keywords: Giuseppe Lazzati, Catholic laity, cultural mediation, Christian personalism, democracy

Vita e opere

Alla morte del padre, nel 1926, poté proseguire gli studi solo grazie a borse di studio e lavori amministrativi per l'associazione studentesca "S. Stanislaò", di impostazione ignaziana. Frequentò poi l'Università Cattolica, laureandosi con una tesi su Teofilo d'Alessandria nel 1931. L'anno dopo divenne assistente presso la cattedra del suo maestro, P. Ubaldi; alla morte di questi (1934), proseguì gli studi sotto la guida di E. Bignone, ottenendo nel 1939 la libera docenza in Letteratura cristiana antica. La tesi fu pubblicata nel 1935, mentre i principali lavori anteriori alla libera docenza, influenzati da Bignone, furono pubblicati nel 1938: *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani* e *l'Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino*. Tra il 1934 e il 1943 Lazzati fu anche presidente diocesano della Gioventù Italiana di Azione Cattolica (GIAC), mantenendo un rapporto di collaborazione ma non privo di divergenze con il presidente generale dell'associazione L. Gedda. Per Lazzati era essenziale tenere distinte la sfera spirituale da quella delle opere, una questione che diventerà di grande attualità dopo il 25 luglio 1943. Tra 1940 e il 1943 partecipò agli incontri di Casa Padovani, nei quali con G. Dossetti, G. La Pira, A. Fanfani, S. Vanni Rovighi, A. Amorth e G. Bontadini rifletté sul ruolo politico dei cattolici in uno stato democratico. Chiamato alle armi, venne internato come IMI dai tedeschi dopo l'8 settembre: l'esperienza dei lager fu decisiva sulla formazione del suo pensiero. Tornato a Milano nell'agosto del 1945, fu convinto da Dossetti a entrare in politica e nel 1946 fu eletto deputato all'Assemblea costituente. A settembre fu tra i fondatori di "Civitas Humana", associazione sorta con l'intento di fornire ai cattolici una seria formazione culturale e religiosa per orientarli verso un deciso riformismo politico e sociale. Dal maggio '47 le idee del gruppo furono diffuse dal periodico «Cronache Sociali», sul quale, da deputato, nel novembre 1948, pubblicò il celebre articolo *Azione cattolica e azione politica*. L'esperienza politica si esaurì nel '53: l'impossibilità di orientare la DC verso posizioni riformiste e la convinzione dell'urgenza di un lavoro di formazione delle coscienze lo spinse ad uscire (per sempre) dal partito. In seguito si impegnò nell'azione ecclesiale per una crescita del laicato cattolico (l'opuscolo *Maturità del laicato* è del 1962), in cui fu sostenuto – ma anche intensamente coinvolto – dall'arcivescovo di Milano G.B. Montini, che, tra l'altro, lo chiamò come direttore del quotidiano «L'Italia». Ottenne la cattedra di letteratura cristiana antica nel 1958, anche se il sovrapporsi delle diaconie ecclesiali tolse spazio alla produzione scientifica: nel 1960 pubblicò *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, ultimo suo volume patristico; l'anno dopo su «Studia Patristica» uscì un breve ma acuto studio (*Ad Diognetum VI, 20: proibizione del suicidio?*) in cui

reinterpreta un'espressione di quel testo, che riteneva un punto di riferimento per la corretta interpretazione del rapporto cristianesimo-realtà temporali. Eletto Montini al soglio pontificio (Paolo VI), il nuovo arcivescovo di Milano G. Colombo gli affidò per un triennio (1964-1967) la presidenza della giunta diocesana di AC e in questi anni si manifestò la divergenza tra l'impostazione educativa ed ecclesiale militante di Gioventù Studentesca (improntata da don L. Giussani) e quella basata sulla distinzione dei piani dell'AC di Lazzati. In ambito accademico nel 1965 fu nominato nel Consiglio Superiore della Pubblica Istruzione e nel '68, nel pieno delle contestazioni studentesche, divenne rettore dell'Università Cattolica: il suo approccio dialogante ma fermo (ricorse anche ad espulsioni) risultò vincente nella difficile gestione dei rapporti con il Movimento. Venne riconfermato per altri quattro mandati, fino al 1983. Nei tre anni successivi si dedicò con passione ad un'ultima iniziativa, la creazione dell'associazione "Città dell'uomo": lo scopo era quello di rilanciare un'azione di formazione politica del laicato cattolico al fine di renderlo capace di "pensare politicamente"; il suo ultimo contributo in questa direzione fu racchiuso in tre volumetti – *La città dell'uomo; Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali; Per una nuova maturità del laicato* –, nei quali i cattolici venivano esortati ad impegnarsi in politica assumendo due atteggiamenti fondamentali: la mediazione culturale e il dialogo. Ammalatosi di tumore nel 1984, morì due anni dopo e il card. C.M. Martini celebrò i funerali in forma solenne in S. Ambrogio; la salma fu poi traslata all'Eremo di San Salvatore (Erba, Como), luogo prediletto, nel quale per alcuni decenni aveva tenuto incontri e seminari rivolti ai giovani, con grande attenzione al discernimento vocazionale.

Il pensiero sulla religione

In un passo dell'*A Diogneto*, testo apologetico di ignoto del II secolo, si descrive il modo paradossale con cui i cristiani abitano in mezzo agli altri uomini: «sono nella carne, ma non vivono secondo la carne; dimorano nella terra, ma hanno la loro cittadinanza nel cielo» (*A Diogneto*, V). Si tratta di un testo che Lazzati studiò a lungo e in cui è stato visto un riferimento per lui fondamentale. Egli non era né filosofo, né teologo: era un docente di Letteratura cristiana antica che si riteneva in primo luogo un educatore; lo sviluppo del suo pensiero e le vicende della sua vita hanno però rappresentato un itinerario che, muovendosi tra teologia e filosofia (in particolare quella politica), è risultato essere originale e particolarmente significativo per il contesto italiano; inoltre l'autorevolezza della sua coerente testimonianza cristiana ha fatto sì che molte delle sue riflessioni siano state tenute in grande considerazione all'interno del dibattito

teologico. Fu per lui decisivo l'incontro con la filosofia politica di J. Maritain, in cui vedeva una cornice contemporanea alla "cittadinanza paradossale" dell'*A Diogneto*: il "primato dello spirituale" si doveva tradurre in un "umanesimo integrale", in cui l'azione politica dei cristiani fosse guidata dalla dimensione spirituale ma distinta e autonoma da essa, in ragione delle diverse finalità dell'una e dell'altra (la celebre distinzione tra agire *da* cristiani e agire *in quanto* cristiani). Negli anni tra il 1943 e il 1948 le esperienze di vita di Lazzati lo portano a riflettere su questi concetti e a rielaborarli all'interno del contesto italiano. In particolare nell'agosto del 1943, mentre Gedda si affretta ad offrire a Badoglio uomini di AC per creare un nuovo apparato burocratico obbediente ed efficiente in sostituzione di quello fascista, Lazzati afferma che i giovani di AC dovrebbero continuare il loro «umile, nascosto ma fondamentale lavoro» senza lasciarsi «attrarre dal fascino dell'azione politica». L'esperienza dei lager consolida e articola queste posizioni: da una parte gli chiarisce (come scriverà in chiusura de *Il fondamento di ogni ricostruzione*) che il fallimento morale e politico dei cattolici italiani è stato causato dall'aver fatto del cristianesimo una caricatura «e svuotandolo del suo contenuto, riducendolo a pura etichetta, abbiamo fatto bestemmiare il nome di Dio e accusare di inefficacia la sua dottrina, mentre solo noi dovevamo essere accusati di tradimento a Cristo e alla sua dottrina», (Lazzati, Milano 1987, p. 55); dall'altra il confronto serrato con personalità di diversa estrazione culturale presenti nei campi di prigionia comincia a fargli comprendere che la nuova Italia democratica deve superare anche la proposta maritainiana di una "nuova cristianità" (democratica e pluralista) per approdare ad un'autonomia della politica che, pur restando nel perimetro della morale e dalla teologia determinato dalla gerarchia – spettava infatti ad essa fissare il limite oltre il quale l'azione politica fuoriusciva dall'ambito temporale ed entrava nella sfera morale di propria competenza –, fosse comunque effettiva. È questo il contenuto centrale dell'articolo *Azione cattolica e azione politica*, nel quale, riflettendo implicitamente sul ruolo svolto nelle elezioni di aprile dai "comitati civici" di Gedda, Lazzati distingueva con nettezza l'azione spirituale da quella politica (la prima sotto la guida della gerarchia, la seconda sotto la responsabilità personale del laico), giungendo inevitabilmente allo scontro con chi (Gedda e Carretto) pretendeva di riaffermare un controllo associativo sulla DC. Negli anni successivi alla fine dell'impegno politico, Lazzati si dedica a chiarire l'importanza e il ruolo del laicato cattolico all'interno della chiesa. In particolare egli individua nel paragrafo 31 della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* un nuovo solido appoggio su cui basare il rilancio del ruolo del laicato («Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» *ivi*, p. 202). Egli comunque non

riteneva che, perlomeno nella chiesa italiana, il laicato avesse già raggiunto quella maturità e quella consapevolezza del proprio ruolo che riteneva una pre-condizione per aprirsi a prospettive più ampie. È a partire da questa lettura della realtà ecclesiale italiana emergente a cavallo tra fine anni '70 e primi anni '80 che Lazzati viene spinto ad approfondire nuovamente il nodo "fede e politica"; ed è in questo contesto che prendono corpo le riflessioni in base alle quali egli pone a fondamento del suo appello a «costruire la città dell'uomo a misura d'uomo» (ovvero a dedicarsi alla politica) i concetti di "mediazione culturale" e di "dialogo", attraverso i quali il superamento del modello della nuova cristianità maritainiana è portato a compimento. Negli anni in cui il *mainstream* intellettuale esaltava il tramonto delle ideologie, Lazzati afferma con chiarezza che l'ideologia è necessaria, se per essa si intende un quadro di riferimento valoriale che guidi la progettualità e l'azione storico-sociale e che possa essere confrontato con altri quadri, per individuare prassi condivise nella costruzione della città dell'uomo. La pluralità di culture che abitano ed animano la città dell'uomo impone a tutte un continuo e franco confronto: «Lo scopo della presenza cristiana è infatti di cercare insieme, cristiani o no, la maggiore pienezza possibile, nel momento storico in cui avviene la ricerca, di ogni valore umano cui tutti gli uomini, sia pure inconsapevolmente, aspirano e ciò per ordinare, alla luce di quei valori, la migliore possibile strutturazione e gestione della città pensata a servizio dell'uomo, della persona umana. In altre parole si tratta di trovare, con rappresentanti di diverse e opposte culture, il punto comune indispensabile a costruire e gestire la città dell'uomo a misura d'uomo», (*Dossier Lazzati*, 22, 2002, p. 120). Dunque la mediazione culturale è questa capacità di individuare punti comuni che matura solo in chi possiede il senso storico: Lazzati resta ovviamente convinto che il quadro valoriale del cristianesimo sia il migliore, ma prende atto che esso non si può imporre in alcun modo e dunque occorre saper «discernere i valori temporali realizzabili nella misura possibile di tempo e di luogo in vista di una progrediente loro piena realizzazione in un progresso di maturazione umana che per sé tende a quella pienezza» (*ivi*, p. 121). Lo strumento per attuare la mediazione culturale è il dialogo, che, se vuole essere sincero ed efficace, deve essere affrontato sapendo che la propria identità e le proprie convinzioni potrebbero essere modificati da esso. I tratti essenziali di un dialogo di questo genere sono per Lazzati la chiarezza («il dialogo suppone ed esige comprensibilità [occorre quindi] rivedere ogni forma del nostro linguaggio: se comprensibile, se popolare, se eletto»), la mitezza («il dialogo non è orgoglioso, non è pungente, non è offensivo [...] evita i modi violenti, è paziente, è generoso»), la fiducia («tanto nella virtù della parola propria, quanto nell'attitudine ad accoglierla da parte dell'interlocutore;

promuove la confidenza e l'amicizia»), la prudenza («la quale fa gran conto delle condizioni psicologiche e morali di chi ascolta»), (*ivi*, p. 122).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Letteratura cristiana antica

[La bibliografia completa dei lavori accademici di L. si trova in *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, a cura di R. Cantalamessa e L. F. Pizzolato, Milano 1979; qui si riportano i titoli più importanti]

Teofilo d'Alessandria, Milano 1935

L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani, Milano 1938

Ellenismo e cristianesimo. Il primo capitolo dell'apologia di Aristide, «La Scuola Cattolica», 66, 1938, pp. 35-51

Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino, Milano 1939

La tecnica dialogica nel Simposio di Metodio di Olimpo in Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi, presentazione di A. Gemelli, Milano 1937, pp. 117-124

Gli Inni di Sant'Ambrogio in Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita, prefazione di A. Gemelli, Milano 1940, pp. 307-320

Idee per una storia della poesia cristiana, «La Scuola Cattolica», 69, 1941, pp. 514-526

Osservazioni intorno alla doppia redazione delle opere di Prudenziò, «Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti di Venezia», 1942, pp. 217-233

Leggendo Prudenziò: poesia e morte, «Vita e Pensiero», 29, 1943, pp. 81-85

La trasfigurazione della morte in Prudenziò, «Nuovo Didaskaleion», 1, 1947, pp. 18-27

Problemi ed orientamenti di letteratura cristiana antica greca, in *Problemi ed orientamenti critici di letteratura*, a cura di Q. Cataudella, E. Bignone, G. Lazzati, L. Alfonsi, Milano 1948, pp. 115-143

Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli, Con appendice di testi, Torino 1956

Motivi eucaristici nell'opera di S. Ambrogio, in *Convivium dominicum. Studi sull'eucarestia nei Padri della Chiesa antica e Miscellanea patristica*, Catania 1959, pp. 99-131

Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana, Milano 1960

Ad Diognetum VI, 10: proibizione del suicidio?, in *Studia Patristica, 4, Papers presented to the Third International Conference on Patristic Studies*, Oxford 21-26 September 1959, ed. by F.L. Cross, Berlin 1961, pp. 291-297

Scritti ecclesiali e politici

Il fondamento di ogni ricostruzione, Milano 1947

Maturità del laicato, Brescia 1962

La città dell'uomo. Costruire, da cristiani, la città dell'uomo a misura d'uomo, Roma 1984

Laicità e impegno cristiani nelle realtà temporali, Roma 1985

Per una nuova maturità del laicato. Il fedele laico attivo e responsabile nella chiesa e nel mondo, Roma 1986

Scritti spirituali

Il regno di Dio è in mezzo a voi, 4. Voll., Milano 1976-1979

La preghiera del cristiano, Roma 1986

Raccolte di scritti spirituali e politici pubblicati post-mortem

Chiesa, laici ed impegno storico. Scritti (1947-1965) riediti in memoria, Milano 1987

Consacrazione e secolarità (1958-1986), Roma 1987

Pensare politicamente I. Il tempo dell'azione politica (1947-1986), Roma 1988

Pensare politicamente II. Da cristiani nella società e nello Stato (1967-1986), Roma 1988

Vivere la fede. Gli incontri di San Salvatore (1976-1986), Roma 1997

Caimi L (a cura di), *Laici secondo il Vangelo*, Roma 2007

Botti G.C. (a cura di), *Riscoprire la democrazia. Scritti quotidiani di un cristiano laico (1984-1986)*, Milano 2008

Formigoni G. (a cura di), *Laici cristiani nella città dell'uomo. Scritti ecclesiali e politici 1945-1986*, Milano 2009

Scritti sull'autore

AA.VV., *L'opera e l'insegnamento di Giuseppe Lazzati*, Milano 1987

Alberigo G. (a cura di), *Giuseppe Lazzati 1909-1986. Contributi per una biografia*, Bologna 2001

Caimi L., *Giuseppe Lazzati. Un laico cristiano nella città dell'uomo*, Roma 2015

Dorini M., *Giuseppe Lazzati: gli anni del Lager*, Roma 1989

Formigoni G. Pizzolato L.F., *Giuseppe Lazzati e il progetto di Città dell'uomo*, Milano 2002

Formigoni G., *Giuseppe Lazzati e la «nuova classe dirigente» cattolica. Una relazione inedita del 1948*, «Contemporanea», 15, 3, 2012, pp. 473-492

Frigerio L., *Lazzati. Il maestro, il testimone, l'amico*, Milano 2009

Malpensa M. - Parola A., *Lazzati. Una sentinella nella notte (1909-1986)*, Bologna 2005

Margotti M., *L'«Italia» di Lazzati. Il quotidiano cattolico milanese agli inizi degli anni '60*, Milano 1993

Margotti M., *Giuseppe Lazzati. Educare nella città*, Milano 2001

Montonati A., *Il testamento del capitano. L'avventura cristiana di Giuseppe Lazzati*, Milano 1991

Oberti A., *Giuseppe Lazzati per la città dell'uomo*, Fossano (Cn) 1997

Oberti A. (a cura di), *Giuseppe Lazzati: vivere da laico. Appunti per una biografia e testimonianze*, Roma 1986

Oberti A. (a cura di), *Dossier Lazzati 1-34*, Roma 1991-2009 (si tratta di 34 dossier dedicati a molteplici aspetti della vita e del pensiero di Lazzati e curati dal postulatore della causa A. Oberti)

Oberti A. (a cura di), *Giuseppe Lazzati. Aspetti e momenti di una biografia*, Roma 1994

Oberti A. (a cura di), *Lazzati, un cristiano nella città dell'uomo*, Roma 1996

Oberti A. (a cura di) *Giuseppe Lazzati. Limpido testimone e impareggiabile maestro*, Roma 1999

Oberti A. (a cura di), *Lazzati. Tappe e tracce di una vita*, Roma 2000

Pazzaglia L., (a cura di), *Giuseppe Lazzati (1909-1986)*, «Humanitas» 66, 2011, n. 2-3, pp. 391-505

Pizzolato L.F., *Fede e cultura in Giuseppe Lazzati*, Milano 2007

Rizzi M., *Tre lettori dell'Ad Diognetum nel XX secolo*, Buonaiuti, Pellegrino, *Lazzati*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 27, 1991, pp. 483-495; rivisto e ampliato in Dossier Lazzati, 16, Roma 1999, pp. 23-37

Sesti V., *Giuseppe Lazzati. L'itinerario spirituale di un cristiano*, Milano 1992

Turi T., *Pensare e agire da "uomini nuovi". Laicità e laicato nel pensiero di Giuseppe Lazzati*, Roma 1990

Vanzan P., *Giuseppe Lazzati. Amare il finito nell'infinito*, Roma 2004

Zunino R., *La profezia di Giuseppe Lazzati*, Soveria Mannelli (Cz) 1998

Pagine o siti web dedicati

<https://www.giuseppelazzati.it>

<https://www.istitutosecolarecristore.org/>

https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-lazzati_%28Dizionario-Biografico%29/

<https://www.youtube.com/watch?v=VrZR3dSznfU&t=615s>

<https://www.youtube.com/watch?v=7N1FToMtn1g>

<https://www.youtube.com/watch?v=xjulhFmcsiY>

<https://www.youtube.com/watch?v=DoMuN7D5LLU>

MASSIMO GIULIANI

PRIMO LEVI
Torino 1919 – Torino 1987

Sommario

Pur non essendo un filosofo, lo scrittore e chimico Primo Levi aveva una *mens* filosofica e il gusto – che sentiva come un dovere dell'uomo in quanto tale – di chiedersi e cercare il perché delle cose naturali e degli eventi storici. Egli non si sottrasse alla ricerca il più possibile razionale nemmeno sull'esperienza traumatica, patita in prima persona, del campo di sterminio, rendendo oggetto di densa testimonianza e riflessione tale esperienza. Da ebreo laico, nel tempo sviluppò un crescente interesse culturale al giudaismo, da lui percepito e articolato essenzialmente come un umanesimo etico. Rivisitò la figura di Giobbe; riscrisse miti come quello di Lilith e del Golem; reinterpretò alcuni salmi e li adattò all'imperativo etico della memoria; rivalutò il codice halakhico noto come *Shulkhan 'arukh* per esemplificare il «gioco disinteressato dell'ingegno [umano]».

Parole chiave: Primo Levi, Auschwitz, imperativo della memoria, umanesimo etico, tradizione ebraica

Abstract

Although he was not a philosopher, the writer and chemist Primo Levi had a philosophical mind and the taste – which he felt was a duty of man as such – to seek explanations for natural things and historical events. He did not shy away from the most rational inquiry possible, even regarding the traumatic experience he personally endured in the extermination camp, making that experience the subject of dense testimony and reflection. As a secular Jew, he developed a growing cultural interest in Judaism over time, which he perceived and articulated essentially as an ethical humanism. He revisited the figure of Job; rewrote myths such as that of

Lilith and the Golem; reinterpreted some psalms and adapted them to the ethical imperative of memory; and reassessed the halakhic code known as *Shulchan 'arukh* to exemplify the “disinterested play of [human] ingenuity.”

Keywords: Primo Levi, Auschwitz, imperative of memory, ethical humanism, Jewish tradition

Vita e opere

Chimico e scrittore, Primo Levi nasce a Torino nel 1919 da una famiglia ebraica laica di estrazione borghese. Frequenta il Liceo D'Azeglio e poi, dal 1937, il corso di chimica della locale Facoltà di Scienze. Nel '38 il governo fascista emana le 'leggi razziali', che escludono gli ebrei da ogni scuola di ordine e grado, ma essendo già iscritto all'università gli permettono di proseguire gli studi. Tali leggi, dirà Levi in seguito, «costituiscono la dimostrazione della stupidità del fascismo». È attivo nei circoli antifascisti e si immerge nella letteratura europea leggendo Th. Mann, F. Werfel, A. Huxley, C. Darwin e L. Tolstoj. Si laurea nel '41 e si trasferisce per lavoro a Milano. Nel '42 entra nel Partito d'Azione clandestino. Nel dicembre '43 è arrestato in Val D'Aosta per attività antifasciste e, in quanto ebreo, viene inviato nel campo di Fossoli. Nel febbraio '44 i tedeschi lo mandano ad Auschwitz, dove gli vengono date mansioni lavorative 'da chimico': riesce così a sopravvivere fino alla liberazione del campo nel gennaio '45. Solo in autunno può tornare a casa. L'esperienza ad Auschwitz è descritta da Levi in raffinata forma letteraria nella sua opera *Se questo è un uomo* (edito da De Silva nel 1947; ristampato da Einaudi nel 1956). Trova lavoro in una fabbrica di vernici e si sposa. Nel '63 esce il racconto del 'ritorno': *La tregua*. Da allora combinerà con determinazione l'attività di tecnico e dirigente di fabbrica con quella di intellettuale (lettore e scrittore). Negli anni Sessanta si cimenta con i racconti naturalistici e fantascientifici, che pubblica su riviste e giornali e presto riediti da Einaudi. Per lavoro viaggia più volte in Unione Sovietica. Nel 1975 lascia la vita di fabbrica e si dedica alla scrittura creativa: in quell'anno raccoglie alcune storie anche autobiografiche (*Il sistema periodico*) e le poesie (*L'osteria di Brema*); dà voce al mondo degli operai specializzati nella Torino del boom economico (*La chiave a stella*, 1978); rivede con un romanzo storico la resistenza di alcuni partigiani ebrei russi (*Se non ora, quando?*, 1982); traduce dal tedesco (*Il processo* di Kafka, 1983) e dal francese (*La via delle maschere* di Lévi-Strauss, 1985). Nel 1986 esce il denso volume *I sommersi e i salvati*, di fatto il suo testamento spirituale. Nell'aprile del 1987 Primo Levi muore precipitando dalle scale del suo palazzo: si fa subito l'ipotesi del suicidio, ma potrebbe trattarsi anche di un incidente. Per la qualità storico-letteraria della sua testimonianza di sopravvissuto diventa

una delle icone morali del Novecento. La sua opera è tradotta nelle principali lingue del mondo.

Il pensiero sulla religione

Più d'uno sarà sorpreso di trovare elencato Primo Levi in una raccolta di voci sul pensiero filosofico-religioso del Novecento: non era infatti, nel senso comune dei termini, un filosofo né una persona religiosa. Tuttavia quasi tutti i suoi testi (racconti, poesie, prose critiche) lasciano trapelare un intenso intreccio di questioni filosofiche, più precisamente antropologiche, tese a indagare la natura – biologica e sociale – nonché la soglia di moralità dell'essere umano, un ordito che lascia aperte non poche domande sulla trascendenza e sulla forza dei miti e dei credi religiosi. Levi era un ebreo laico ma nel tempo sviluppò un crescente interesse culturale al giudaismo, da lui percepito e articolato essenzialmente come un umanesimo etico. È un fatto: a cent'anni dalla sua nascita, egli è diventato la più nota e apprezzata icona internazionale dell'ebraismo italiano. Ciò è dovuto, va pur detto, al fatto di essere sopravvissuto a un anno di internamento nel Lager nazista di Auschwitz e di aver raccontato quell'esperienza in un linguaggio pacato e riflessivo, capace di trasmettere non solo cosa accadesse dietro quei fili spinati ma di insinuare “un'inquietudine etica” chiedendosi a più riprese, per dirla con le parole del cugino Stefano Levi Della Torre, «se sia bene ricavare da quell'abominio un qualsiasi tornaconto, un'utilità conoscitiva quale quella da lui stesso proposta». Dobbiamo riconoscere che l'eccezionalità di Auschwitz sta al centro motivazionale di molti dei suoi principali scritti e funge da parametro della stessa moralità ordinaria: il Lager, infatti, è stato per Levi – così scrisse in *Se questo è un uomo* – «anche e notevolmente una gigantesca esperienza biologica e sociale [...] Noi non crediamo alla più ovvia e facile deduzione che l'uomo sia fondamentalmente brutale, egoista e stolto come si comporta quando ogni sovrastruttura civile sia tolta, e che lo *Häftling* [l'internato nel Lager] non sia dunque che l'uomo senza inibizioni. Noi pensiamo piuttosto che, quanto a questo, null'altro si può concludere, se non che di fronte al bisogno e al disagio fisico assillanti, molte consuetudini e molti istinti sociali sono ridotti al silenzio». Questo minimalismo è ispirato a un rigore di pensiero critico che molto deve al razionalismo ottocentesco: esso mantiene in un precario ma necessario equilibrio senso storico del tragico e determinazione volitiva al progresso morale, strenua difesa della *dignitas* umana e ammissione dei nostri limiti conoscitivi. È forse questo rigore intellettuale – che universalizza un'esperienza-limite particolare ma non la dissolve in un generico moralismo, e consciamente rinuncia a ogni consolatorio

provvidenzialismo religioso – ciò che rende la prosa primoleviana e la sua ‘scrittura testimoniale’ superiori ad altre testimonianze (come quelle di Elie Wiesel, ad esempio), forse più commoventi ma meno obiettive e persuasive. Illuminante il ricordo di Norberto Bobbio: «Quando mi mandò il libro [*I sommersi e i salvati*], gli scrissi che nonostante tutto quello che aveva detto, Auschwitz continuava ad essere per me un mistero, un evento incomprensibile, perché non riuscivo ad inserirlo in nessuna delle caselle mentali che mi ero fabbricate in anni di letture e di studi. Egli mi rispose garbatamente che avevo torto, che anche dell’ottusa atrocità del campo si poteva, si doveva dare una spiegazione». Bobbio aggiunge: «Non aveva mai perduto il gusto di ragionare, di addurre argomenti pro e contro». Pur non essendo un filosofo, Primo Levi aveva una *mens* filosofica e il gusto – che sentiva come un dovere dell’uomo in quanto tale – di chiedersi e cercare il perché delle cose naturali, di esplorare le implicazioni della moderna tecnologia (del costante rapporto tra uomo e macchina, in senso lato), di studiare le cause degli eventi storici. Proprio nel volume *I sommersi e i salvati* Levi conia e applica alla vita del Lager la categoria di ‘zona grigia’, che gli attirò non poche critiche anche sul piano storiografico, ma che riflette bene il suo generale approccio di cautela cognitivo-morale. Quella primoleviana non è una forma di scetticismo ma di consapevolezza filosofica: la troviamo altresì nelle due ‘vie di salvezza’ descritte dal diagramma contenuto ne *La ricerca delle radici*: la salvezza del capire e la salvezza del riso; in mezzo, come meridiani suppletivi e fonte di continua riflessione, la statura dell’uomo e l’ingiustizia delle sofferenze dei giusti. Dentro queste coordinate e alla luce della sua esperienza di sopravvissuto, Levi opera un recupero della stessa tradizione ebraica: rivisita la figura di Giobbe; riscrive miti come quello di Lilith e del Golem; reinterpreta alcuni salmi e li adatta all’imperativo etico della memoria, come nella poesia *Shemà* (posta poi in esergo a *Se questo è un uomo*); rivaluta il codice halakhico noto come *Shulchan ‘arukh* (XVI secolo) per esemplificare il «gioco disinteressato dell’ingegno [umano]». Spiega Levi: «Dietro a queste pagine curiose percepisco il gusto antico per la discussione ardita, una flessibilità intellettuale che non teme le contraddizioni, anzi le accetta come un ingrediente immancabile della vita: e la vita è regola, è ordine che prevale sul caos, ma la regola ha pieghe, sacche inesplorate di eccezione, licenza, indulgenza e disordine» (da: *Il rito e il riso*, in Levi 1985). Così anche l’ebraismo offre una via di conoscenza e di moralità universali. Come ha sintetizzato il filosofo americano Arnold Davidson: «Levi è un paradigma di etica senza moralismo». Per Levi la diversità ebraica non diventa mai superiorità teologicamente motivata né un distintivo biologico, che gli sarebbe parso mero razzismo. Essa consiste invece in un fatto culturale semplice e profondo a un tempo:

l'apprezzamento per lo studio, la passione dell'indagine e la metodicità come disciplina mentale e spirituale. Si tratta di una cultura percepita come la percepivano i suoi antenati ebraico-piemontesi in *Argon* (in Levi 1975): fatta di religione e di spirito laico, sentita come un dovere e un diritto, una necessità e una gioia della vita. Si tratta della *curiositas* che ci fa più umani e più saggi, che «non si accontenta mai della superficie delle cose» e che è riuscita, non senza dilemmi interiori, a elaborare eticamente e letterariamente una delle memorie più traumatiche del XX secolo.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Se questo è un uomo*, Torino 1956 [prima edizione 1947; poi ristampato in multiple edizioni; si segnala l'edizione commentata a cura di Alberto Cavaglion, 2012].
- *Il sistema periodico*, Torino 1975.
- *La ricerca delle radici. Antologia personale*, Torino 1981.
- *Dialogo* [con Tullio Regge], Torino 1984.
- *L'altrui mestiere*, Torino 1985.
- *I sommersi e i salvati*, Torino 1986.
- *Conversazioni e interviste 1963-1987* [a cura di Marco Belpoliti], Torino 1997.
- *L'asimmetria e la vita. Articoli e saggi 1955-1987* [a cura di Marco Belpoliti], Torino 2002.

Scritti sull'autore

- Belpoliti M., *Primo Levi di fronte e di profilo*, Parma 2015.
- Ferrero E. (ed.), *Primo Levi. Un'antologia della critica*, Torino 1997.
- Giuliani M., *A Centaur in Auschwitz. Reflections on Primo Levi's Thinking*, Lenham 2003.
- Giuliani M., *Per un'etica della resistenza. Rileggere Primo Levi*, Macerata 2015.
- Gordon R., *Primo Levi's Ordinary Virtues: from Testimony to Ethics*, Oxford 2001 [tr. it. *Primo Levi. Le virtù di un uomo normale*, 2004].
- Nezri-Dufour S., *Primo Levi: una memoria ebraica del Novecento*, Firenze 2002.
- Pugliese S.G. (ed.), *The Legacy of Primo Levi*, New York 2005.
- Pugliese D., *Questo è un uomo. Biografia appassionata di Primo Levi*, Firenze 2017.

GIOVANNI ROTA

GIORGIO LEVI DELLA VIDA
Venezia 1886 – Roma 1967

Sommario

«Studioso aconfessionale» e «storico “razionalista”», Levi Della Vida vedeva nella storia un «organismo complesso», animato da fattori eterogenei che non si annullano mai reciprocamente o in una dimensione comprensiva superiore, ma devono essere rispettati come tali. In questo contesto, la religione si presenta come una variabile irrazionale peculiare all'uomo che coincide con il bisogno di credere. Il fenomeno religioso sorge in una dimensione preculturale, precosciente, ancora non strutturata spiritualmente, con caratteristiche proprie. Si tratta di un dato non ulteriormente scomponibile o riconducibile a semplici fattori economici, politici, sociali, geografici. D'altra parte, la religione non può avanzare la pretesa di riassorbire, annullare o anche solo di rendere marginali e secondari gli altri fattori culturali che animano una civiltà. Di qui l'atteggiamento critico dello studioso nei confronti del concetto di “storia sacra” e l'appoggio alla libera e laica ricerca storica.

Parole chiave: Giorgio Levi Della Vida, storia delle religioni, fenomeno religioso, critica alla “storia sacra”, metodo storico

Abstract

“Secular scholar” and “rationalist historian,” Levi Della Vida viewed history as a “complex organism,” driven by heterogeneous factors that never cancel each other out or merge into a higher comprehensive dimension, but must be respected as such. In this context, religion appears as a peculiar irrational variable inherent to humanity that coincides with the need to believe. The religious phenomenon arises in a precultural, preconscious dimension, still not spiritually structured, with its own characteristics. It is a fact that cannot be further decomposed or reduced

to simple economic, political, social, or geographical factors. On the other hand, religion cannot claim to absorb, cancel, or even marginalize and subordinate the other cultural factors that animate a civilization. Hence, the scholar's critical attitude towards the concept of "sacred history" and support for free and secular historical research.

Keywords: Giorgio Levi Della Vida, history of religions, religious phenomenon, critique of sacred history, historical method

Vita e opere

Nacque a Venezia nel 1886, in una famiglia di origine ebraica perfettamente assimilata dove venne educato «senza alcun indottrinamento confessionale». Forse il più autorevole orientalista italiano del Novecento, Levi Della Vida fu allievo del semitista Ignazio Guidi, e insegnò dapprima arabo a Napoli, poi lingue semitiche all'Università di Torino e dal 1920 ebraico e lingue semitiche dell'Università di Roma. Nei primi anni Venti svolse un'intensa attività di commentatore della politica italiana e internazionale dalle pagine del quotidiano romano «Il Paese» (vicino alle posizioni di Francesco Saverio Nitti) e poi su «La Stampa» di Torino, diretta dall'amico Luigi Salvatorelli: fu osservatore critico della genesi e dell'affermazione del fascismo, entrando anche in polemica diretta con Mussolini. Levi Della Vida sottoscrisse in seguito il Manifesto degli intellettuali antifascisti e si avvicinò per un breve periodo alle iniziative di Giovanni Amendola. Nel 1931 si rifiutò di prestare il giuramento di fedeltà al fascismo imposto dal regime; fu quindi costretto a lasciare le proprie cariche accademiche, trovando un'alternativa nel lavoro presso la Biblioteca Vaticana, dove fino al 1939 si occupò dei manoscritti islamici e arabi qui conservati. Negli anni Trenta proseguì inoltre la collaborazione, iniziata nel 1927, con la Treccani diretta da Giovanni Gentile. A seguito della promulgazione delle leggi razziali, Levi Della Vida si spostò nel 1939 negli Stati Uniti, insegnando nell'Università della Pennsylvania. Nel dopoguerra, al suo ritorno definitivo in Italia riprese l'insegnamento a Roma, dove tenne, fino al 1956, la cattedra di storia e istituzioni musulmane. Negli anni Cinquanta sviluppò una significativa collaborazione giornalistica con il «Corriere della sera» diretto da Mario Missiroli. Nel 1966 uscì per l'editore Neri Pozza *Fantasma ritrovati*, splendido libro di memorie nel quale Levi Della Vida tornava sui punti salienti della propria vicenda intellettuale tratteggiando al contempo i profili di tante figure dell'Italia del primo Novecento con cui entrò in contatto (L. Caetani, B. Croce, G. Gentile, G. Genocchi, G. Semeria, E. Buonaiuti). Morì a Roma nel 1967.

Il pensiero sulla religione

Ricordando la giovanile, appassionata lettura di «ogni sorta di libri che trattassero di religione e di storia delle religioni» (con particolare predilezione per le vite di Gesù del Barone d'Holbach, di D.F. Strauss e di E. Renan), Levi Della Vida precisava: «Mi perdonino i lettori se non sono capace di trattenermi dall'informarli che se da questa orgia di letture è nato in me l'interesse per gli studi di filologia semitica che sono poi diventati il mio mestiere, la scelta religiosa che esse avrebbero dovuto determinare non l'ho fatta mai; e se ho acquistato e mantenuto la capacità d'intendere simpaticamente il fenomeno religioso nella sua essenza e nelle sue varie manifestazioni e di sentire nella sua attualità quello che R. Otto chiama il Sacro e altri il Numinoso (del che mi sento lieto e mi compiaccio), tuttavia rispetto alle singole confessioni ho fatto mio il famoso epigramma di Schiller: Quale religione professo? – Nessuna di quelle che tu mi citi. – E perché questo? – Per religione» (Levi Della Vida 1966, pp. 88-89). Questi tormenti non furono dunque il presupposto per un ritorno alla fede dei padri o per un'adesione al cattolicesimo: essi rappresentarono la spinta originaria per taluni interessi storico/filologici (affrontare i testi religiosi in lingua originale) e per affinare una particolare sensibilità nella comprensione dei fenomeni religiosi senza per questo esserne personalmente coinvolto. Sarebbe un errore cercare uno sviluppo filosofico del problema religioso in uno scrittore che per sua stessa reiterata ammissione si sentiva estraneo a qualsivoglia attitudine speculativa. Da questa «piccola crisi privata» Levi Della Vida sviluppò più che altro una caratteristica attitudine che lo avrebbe accompagnato per tutta la vita nell'avvicinarsi alla storia (le «varie manifestazioni») e al nucleo (l'«essenza») del fatto religioso, sensibilità accompagnata solo da una lieve malinconia nelle occasioni nelle quali si trovava di fronte a «un'aura di religiosità così intensa e così intima da far rimpiangere all'infedele presente di poter essere soltanto spettatore e non anche partecipe» (*ivi*, p. 137). «Studioso aconfessionale» e «storico “razionalista”», Levi Della Vida non perse mai la «capacità di evocare lo spirito della fede altrui e di rivivere in sé, in uno stato d'animo non troppo dissimile dalla commozione estetica, ma di ben più intensa ineffabilità, l'impeto di intuizione immediata che lo accumuna, sia pure nella transitorietà dell'attimo fuggente, a coloro che credono» (Levi Della Vida 1988, p. 157). Il fattore religioso è qualcosa che si riscontra nella storia, e dunque acquista il proprio senso nel quadro generale dello storicismo di Levi Della Vida. Diffidente nei confronti di qualsiasi forma di filosofia della storia o di considerazione teleologica di essa, Levi della Vida si muoveva nelle linee di una storiografia essenzialmente laica. Il suo ideale che aveva come obiettivo quello di

guardare ai fatti «colla serena disposizione d'animo dello storico» e facendo appello ad un «esame obiettivo dei fatti illuminato dal buon senso» (Levi Della Vida 2014, p. 475). Il riferimento alle matrici illuministiche e positivistiche della propria storiografia non giunge però mai fino ad accettare il riduzionismo caratteristico di talune frange tipiche di queste correnti. E sempre la preoccupazione di salvare l'elemento religioso, di non dialettizzarlo e annullarlo in una dimensione speculativa ritenuta superiore, distingue il suo storicismo da quello crociano e in generale idealistico. I fatti religiosi devono essere interpretati alla luce di questa concezione della storia come «totalità» e come «organismo complesso», animato da fattori eterogenei che non si annullano mai reciprocamente o in una dimensione comprensiva superiore, ma devono essere in qualche modo sempre rispettati. In questo contesto, la religione si presenta come una variabile irrazionale peculiare all'uomo che coincide con il bisogno di credere. Il fenomeno religioso sorge in una dimensione preculturale, precosciente, ancora non strutturata spiritualmente; e che si presenta con caratteristiche proprie. Si tratta di un dato non ulteriormente scomponibile o riconducibile a semplici fattori economici, politici, sociali, geografici: l'uomo è per sua natura «un "animale religioso"», «un animale credente» (*ivi*, p. 562; Levi Della Vida 1959, p. 340). La religione, anche se non è l'unica e privilegiata tra le cause storiche che accompagnano e determinano lo svolgersi della vita di una civiltà o di un popolo, riveste un ruolo così importante da poter talvolta rappresentare un lascito duraturo che una data civiltà o un dato popolo consegna all'umanità tutta. Su questa linea, Levi Della Vida può inoltre indicare l'origine delle grandi religioni storiche in un impulso sostanzialmente irrazionale, irriducibile, strettamente legato alla personalità del fondatore della religione. La particolare e originale intuizione del numinoso da parte di Gesù, per esempio, rimane un dato indeducibile; l'«essenza del cristianesimo» è tutta qui, sostanzialmente riconducibile alla «coscienza religiosa di Gesù» (Levi Della Vida 2012, p. 173). D'altra parte, la religione non può avanzare la pretesa di riassorbire, annullare o anche solo di rendere marginali e secondari gli altri fattori culturali che animano una civiltà. La cautela che gli è connaturata spinge Levi Della Vida a sottolineare come essa non possa mai assurgere a peculiarità unica di una data cultura, rappresentandone sempre e comunque soltanto un fattore (per quanto importante) tra i tanti che caratterizzano e determinano i fatti della storia. Di qui il caratteristico atteggiamento critico nei confronti del concetto di «storia sacra», che è importante rimarcare per le conseguenze che avrà durante il lavoro che Levi Della Vida svolse nella Treccani gentiliana; una collaborazione che portò lo studioso a condurre una battaglia storicamente significativa nell'Italia degli anni Trenta in nome della libera e laica ricerca storica,

fronteggiando le continue ingerenze del padre Pietro Tacchi Venturi, l'«uomo di larga e solida dottrina e di idee non precisamente liberali» (Levi Della Vida 1966, p. 235) che dirigeva la sezione dedicata alle materie ecclesiastiche dell'Enciclopedia italiana. Il cristianesimo rappresenta per Levi Della Vida il momento religioso più elevato, destinato a riassorbire quanto di significativo può esserci anche nelle altre religioni. Lo stesso ebraismo ha perduto la sua vitalità, e il suo significato spirituale si è risolto definitivamente nella religione di Gesù Cristo. Si può desumere dai suoi scritti la simpatia per una forma umanitaria, “liberale” del cristianesimo che Levi Della Vida troverà infine insediata – grazie al Concilio Vaticano II – anche nella confessione cattolica. Tra le confessioni cristiane, infatti, Levi Della Vida guarda sempre al cattolicesimo come a quella che può presentarsi come terreno fertile e passibile di un ulteriore progresso. In una prospettiva sostanzialmente affine a quella del movimento modernistico, anche Levi Della Vida sembra indicare nella riforma interna al cattolicesimo la vera possibilità che si offre alla religione nella seconda metà del XX secolo. Sul modernismo, Levi Della Vida torna nei *Fantasmî ritrovati* del 1966 di fatto riprendendo le fila di un discorso aperto a inizio secolo. Questo anche alla luce del ruolo profondamente diverso giocato dalla Chiesa, vista ormai distante dall'arcigna oppositrice di qualsiasi connubio con il secolo come negli anni della crisi modernistica. Anzi, renitente al progresso a inizio del Novecento, con «il santo Pontefice Giovanni» (*ivi*, p. 165) il cattolicesimo – avendo di fatto recepito ciò che di buono vi era nel modernismo – rientrava nella storia in una posizione preminente. La Chiesa di papa Roncalli aveva posto le basi per un dialogo non soltanto con le confessioni cristiane, ma anche con le altre religioni e con tutti quanti «gli uomini di buona volontà», quasi ponendosi nella prospettiva di una «unione superconfessionale» (*ivi*, p. 161). In definitiva, secondo questo «religioso senza nulla religione, oppure religioso della religione (e di nessuna in particolare)» – così E. Montale definì Levi Della Vida – non possiamo non dirci cristiani, e non potremo nemmeno non dirci tali in futuro: «È forse possibile immaginare una religione dell'avvenire che non s'intitoli più cattolica e nemmeno cristiana; ma cristiana essa sarà di fatto, giacché in essa sussisteranno, perché immortali, quei valori spirituali e quei momenti dinamici che hanno fatto trionfare il Cristianesimo delle religioni che lo hanno preceduto» (*ivi*, p. 166).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Gli ebrei. Storia-religione-civiltà*, ad uso delle scuole, con otto illustrazioni, Messina 1924.
- *Storia e religione nell'Oriente semitico*, Roma 1924.
- *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Napoli 1959.
- *Fantasma ritrovati*, Venezia 1966 (seconda edizione a cura di Fulvio Tessitore e Maria Giulia Guzzo Amadasi, Napoli 2004).
- *Arabi ed Ebrei nella storia*, a cura di Francesco Gabrieli e Fulvio Tessitore, Napoli 1984.
- *Visita a Tamerlano*, a cura di Maria Giulia Guzzo Amadasi e Franco Michellini-Tocci, Napoli 1988.
- *Ebraismo e cristianesimo*, nell'antologia *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione (1921-1931)*, a cura di Antonio Mastantuoni, Torino 2012, pp. 171-177.
- *Scritti giornalistici (1921-1922)*, a cura e con introduzione di Giovanni Rota; «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», a. CDXI-2013, Classe di scienze Morali, Storiche e Filologiche, «Memorie», serie IX, vol. XXXIII, fasc. 3; Roma 2014
- G. Levi Della Vida, L. Salvatorelli, *La pazienza della storia. Carteggio (1906-1966)*, a cura di Maurizio Martirano; «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», a. CDX-2013, Classe di scienze Morali, Storiche e Filologiche, «Memorie», serie IX, vol. XXXI, fasc. 3.
- *Scritti sull'Islam*, a cura di Tommaso Munari, Pisa 2019.

Scritti sull'autore

- AA.VV., *Giorgio Levi Della Vida*, discorsi commemorativi pronunciati dai Lincei Francesco Gabrieli, Sabatino Moscati, Alfredo Schiaffini, Luigi Salvatorelli nella Seduta a Classi riunite del 14 dicembre 1968; Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1969.
- Archivio Centrale dello Stato, Ministero dell'Interno-Direzione Generale Pubblica Sicurezza-Divisione Polizia Politica. Busta 716, Fascicoli personali 1927-1944: Levi Della Vida Giorgio professore; Ministero della Pubblica Istruzione-Direzione generale istruzione universitaria-Fascicoli Professori Universitari-III serie (1940-1970) Busta 268.
- Boatti G., *Preferirei di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino 2001
- Facchini C., *Orientalistica e ebraismo. Note culturali su David Castelli e Giorgio Levi della Vida*, in Mazza M. e Spineto N. (a cura di), *La storiografia storico-*

- religiosa italiana tra la fine dell'800 e la seconda guerra mondiale*, Alessandria 2014, pp. 111-139.
- Gerbi S., *Giuramento di fedeltà*, in *Dizionario del fascismo*, a cura di de Grazia V. e Luzzatto S., vol. I, Torino 2002
- Goetz H., *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, Firenze 2000
- Martirano M., *Sull'idea di «storia integrale» e «storia vivente» in Giorgio Levi Della Vida e Luigi Salvatorelli*, «Historia magistra», XXIV (2017), pp. 60-72.
- Momigliano A., *Recensione dei Fantasmi ritrovati*: «Rivista storica italiana», LXXVIII (1966), p. 740-742.
- Montale E., *Fantasmi ritrovati*, in Id., *Il secondo mestiere. Prose 1920-1979*, a cura di G. Zampa, tomo II, Milano 1996, pp. 2805-2809 (recensione pubblicata per la prima volta nel «Corriere della Sera», 1° luglio 1966).
- Montanelli I., *Facce di bronzo (Incontri)*, vol. V, Milano 1955.
- Rambaldi E.I. e Rota G. (a cura di), *Giorgio Levi Della Vida*, Milano 2010.
- Rota G., «Un ebreo tra i modernisti». *Il caso di Giorgio Levi Della Vida*, in E. I. Rambaldi (a cura di), *Intellettuali ebrei italiani del XX secolo*, Milano 2018, pp. 69-105.
- Salvatorelli L., *Uomini, fatti, problemi dell'ultimo mezzo secolo*, «La Stampa», 23 giugno 1966.
- Soravia B., *Levi Della Vida, Giorgio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. LXIV, Roma 2005, pp. 807-811.
- Tessitore F., *Storiografia e vita civile nel carteggio di Luigi Salvatorelli e Giorgio Levi Della Vida*, in Id., *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 2007, pp. 253-282.
- Tessitore F., *La tradizione storica e filosofica dello storicismo italiano*, in Id., *Ultimi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo. II: La tradizione italiana*, Roma 2010, pp. 77-160.

SANDRO MANCINI

ENZO PACI

Monterado (An) 1911 – Milano 1976

Sommario

La filosofia di Enzo Paci ha una marcata connotazione laica, e come tale è stata trattata dagli studiosi della filosofia italiana novecentesca. Dall'inizio alla fine, però, è presente nel cammino speculativo di Paci uno schiudersi, dentro l'esperienza, di un raggio intenzionale verticale, che attraversa il muro dell'immanenza mondana. Nei primi scritti tale raggio traluce nel "mistero", di fronte al "peccato" e alla "caduta" che connotano l'esistenza, ma anche nella sua successiva fase "relazionistica" "neoilluministica", Paci fa esplicito riferimento al passo del Vangelo giovanneo (Gv. 3, 1-8), in cui si parla di una seconda nascita come una nascita dall'alto, e ancora nell'ultima fase, densa di confronti con Husserl, Marx e Sartre, egli apre alla possibilità del darsi di un senso oltremondano, non riconducibile alla categorizzazione di un essere necessario e sostanziale.

Parole chiave: Enzo Paci, esistenza, relazione, fenomenologia, trascendenza e immanenza

Abstract

The philosophy of Enzo Paci has a marked secular connotation, and as such, it has been addressed by scholars of twentieth-century Italian philosophy. However, from beginning to end, there is a revealing in Paci's speculative journey of a vertical intentional ray that penetrates the wall of worldly immanence. In his early writings, this ray shines through in the 'mystery' in the face of 'sin' and 'fall' that characterize existence. Yet, even in his subsequent 'relationalist' and 'neo-Enlightenment' phase, Paci explicitly refers to the passage from the Gospel of John (John 3:1-8), which speaks of a second birth as a birth from above. Furthermore, in his final phase, rich with comparisons to Husserl, Marx, and Sartre, he opens

up to the possibility of a transcendent meaning that cannot be reduced to the categorization of a necessary and substantial being.

Keywords: Enzo Paci, existence, relationship, phenomenology, transcendence, and immanence

Vita e opere

Studiò filosofia prima nell'università di Pavia, poi in quella di Milano dove si laureò con A. Banfi. Nelle prime tre opere (Paci 1938, Paci 1939, Paci 1940) l'impianto concettuale è mutuato da quello di Banfi ed è imperniato sulla "legge trascendentale", asserente la correlazione di soggetto e oggetto sul piano gnoseologico. Tuttavia, questa costituisce soltanto una cornice del pensiero giovanile di Paci, poiché la strategia filosofica da lui perseguita in questa fase iniziale è di tipo ontologico. Ciò che della legge trascendentale egli accoglie, e che rimarrà come acquisizione definitiva della sua elaborazione filosofica, è il rilievo dell'originarietà della relazione rispetto ai poli relati. Per Paci, in questa prima fase e poi per tutto il resto del suo itinerario meditativo, rimane comunque preclusa una risposta definitiva alla ricerca della verità: la contingenza è concepita come insuperabile, per cui rimane votato allo scacco il tentativo della ragione di separare in maniera netta il senso dal non-senso e conquistare un paradigma privilegiato della verità. Anche il suo ontologismo giovanile è così già connotato in senso "esistenziale"; fondamentali sono le interazioni teoriche con Kierkegaard e Jaspers (cfr. *Il Nulla e il problema dell'uomo* del '50, che raccoglie scritti del decennio precedente) e non manca un intenso confronto con uno storicismo non riconducibile all'assolutismo coscienzialistico (cfr. Paci 1949 e *Storicismo e esistenzialismo* del '50). Nel 1951 diventa docente di filosofia all'università di Pavia e in quest'anno, in coincidenza con la fondazione della rivista «Aut Aut», avviene la svolta che fa approdare Paci alla sua nuova filosofia, il "relazionismo". In scritti come Paci 1957, egli cerca ora i suoi interlocutori nella sponda dei neoilluministi e si presenta in veste marcatamente antimetafisica e anti-ontologica (il discorso non sfocia, però, nell'empirismo relativistico, perché la relazione è assunta, nella sua trascendentalità, come essa stessa irrelativa, e tale irrelatività lascia trasparire la sua parziale intelligibilità solo come relazione orientata, la cui declinazione teleologica ha sempre come punto fermo la persona, affermata come "soggetto indeclinabile"). La fondazione ontologica viene dunque revocata, a favore di un recupero della legge trascendentale banfiana, che da cornice cerca di farsi ora sostanza del discorso. Tuttavia neppure in questo tornante maestro e allievo si ritrovano in un comune programma filosofico. Infatti, proprio mentre Paci approda al

relazionismo in prospettiva kantiana, Banfi, in questi ultimi anni della sua vita, coniuga ricerca filosofica e impegno nella prassi, spostando l'asse teorico della sua ricerca dal pensiero riflessivo alla concretezza della storia, transitando da Kant a Hegel e Marx: proprio come farà Paci negli anni Sessanta con la sua riscoperta di Husserl, seppure con diversi accenti. L'opera più importante di questo Paci degli anni Sessanta è anche il suo libro più famoso (Paci 1963), in cui confluiscono la *Krisis* di Husserl e la dialettica hegel-marxiana nella sua riformulazione sartriana. Nel frattempo, dal 1958 Paci era diventato professore all'università di Milano e dal capoluogo lombardo venne ad esercitare un'intensa attività culturale, in ambiti non soltanto accademici. Il movimento politico del '68 avrebbe dovuto costituire il culmine della realizzazione del programma filosofico paciano, con l'incontro, all'insegna di una nuova enciclopedia fenomenologica, tra i saperi specialistici, i soggetti in carne e ossa e la vita (cfr. Paci 1973): mai, nell'arco della sua esistenza, utopia e prassi erano parse così vicine, ma ciò non ingannò il Nostro, che seppe anticipare la generalizzata disillusione al riguardo che si dispiegò a partire dalla seconda metà degli anni '70. Di qui una riflessione sui temi del negativo, ma anche sulla possibilità di una ripresa di tipo ontologico (cfr. Paci 1972) che troviamo nei suoi ultimissimi lavori.

Il pensiero sulla religione

Nella prima fase della teoresi paciana la Trascendenza trova un suo spazio; in sottaciuta continuità con P. Martinetti, essa non è semantizzata come essere, bensì, in accordo oltre che con costui anche con Jaspers, è concepita come un mistero sfuggente a ogni altra categorizzazione, ma riconoscibile direttamente dall'uomo che vi si voglia aprire: un mistero che si salda con quello dell'unicità dell'individuo, del suo essere personale. Già in *Principii di una filosofia dell'essere* l'autore esplicita al riguardo la sua ispirazione agostiniana: «non è con l'uomo che si spiega il peccato, ma con il peccato, con la caduta che si spiega l'uomo» (Paci 1939, p. 165). Peccato e caduta sono interconnessi: è la caduta, nella sua enigmaticità, a indicare il darsi di una lacerazione intima del divino e perfetto pensiero, e a rinviare all'essere nel suo portarsi nell'altro da sé, cioè nel mondo. L'uomo si trova già sempre situato in questo dramma che lo sovrasta, ma in cui esperisce anche, insieme alla propria imperfezione, la forza della sua limitata libertà, ossia il suo poter scegliere, pur in una limitazione prospettica, per la redenzione. In tale scelta poi non ne va solo dell'essere umano, ma anche della natura, perché anch'essa è affetta dalla colpa originaria che è all'origine tanto della vicenda cosmica quanto di quella umana. L'essere, infatti, non lacerava la sua assoluta e intemporale necessità solo nell'uomo,

ma anche nella natura e la volontà di riscatto, se si fa scelta consapevole nell'uomo, freme già nelle mute voci sofferenti dei viventi naturali. In questo senso Paci scrive, con riferimento implicito tanto a Hegel quanto a Schelling, che l'uomo è la natura che si rivela a se stessa nella sua libertà. Caduta, peccato, libertà, slancio verso la redenzione non sono le spiegazioni razionali del portarsi dell'essere nell'esistenza, non diradano quindi il mistero al punto da disfarlo, ma sono solo un modo per ridire filosoficamente quell'originario "segreto indecifrabile" che preesiste alla nascita del mondo e dell'uomo. Accogliere questo insormontabile limite della spiegazione e rinunciare quindi alla teodicea è per il Paci del 1939-40 il più elevato punto di contatto con la Trascendenza, che dimora in quel segreto e che da questo, al riparo dai tentativi umani di afferrarla e dominarla, lascia trasparire una lieve traccia, un sorriso cosmico: «è nell'essenza dell'esistere di essere un segreto ed i veri segreti non si scoprono mai: sorride, dietro di essi, il volto sconosciuto della trascendenza» (Paci 1939, p. 172). Nella stagione del relazionismo, che domina la fase neoilluministica di Paci, negli anni '50, l'esperienza religiosa, e i temi che la connotano, non sono del tutto accantonati, ma l'anelito alla Trascendenza si assottiglia, scivolando in quel trascendere senza trascendenza in cui si stemperano e si confondono il divino e l'umano e in cui il negativo attutisce il suo pungolo nell'incontro-scontro con la coscienza. In questo nuovo tornante del suo itinerario Jaspers, e con lui tutta la problematica propria della teologia filosofica, finiscono ai margini della meditazione paciana, controbilanciati però da un permanere dell'attenzione per il profilo antropologico del pensiero kierkegaardiano. In Paci 1963 le coordinate del relazionismo non mutano e il registro teoretico in cui l'autore assume l'esperienza religiosa rimane quello della trascendenza nell'immanenza. Tuttavia muta parzialmente il modo di intendere quest'ultima, grazie alla risemantizzazione del mondo nei termini della husserliana *Lebenswelt* (mondo della vita) e dell'approfondimento dell'esperienza vissuta nel segno dell'estraneazione, convergentemente disoccultata dallo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e dal Marx dei *Manoscritti del '44* prima e del Primo Libro del *Capitale* poi, sullo sfondo delle illuminanti pagine marxiane dei quaderni preparatori dedicate al disoccultamento del dominio del lavoro morto sul lavoro vivo. Dal Sartre delle *Questioni di metodo* e della *Critica della ragione dialettica*, inoltre, viene ripresa la lezione di metodo, consistente nella duplice operazione, archeologica e teleologica, di decentramento dell'immediatezza dell'esperienza, verso l'originario e verso il possibile. Diversamente da Sartre, però, Paci conferisce un rilievo centrale all'operazione dell'*epochè*, che di quel decentramento è la condizione preliminare, e che per la sua radicalità si apre anche alla possibilità del darsi di un senso oltremondano,

non riconducibile alla categorizzazione di un essere necessario e sostanziale. La filosofia di Paci, in conclusione, ha sicuramente una marcata connotazione laica, e come tale è stata trattata dagli studiosi della filosofia italiana novecentesca che se ne sono occupati. Dall'inizio alla fine, però, è presente nel cammino speculativo di Paci uno schiudersi dentro l'esperienza di un raggio intenzionale verticale, che attraversa il muro dell'immanenza mondana. Non a caso, anche nella propria fase "relazionalistica" e "neoilluministica", egli fa esplicito riferimento, nella tesi 216 di Paci 1951, p. 521, al passo del Vangelo giovanneo (Gv. 3, 1-8), in cui si parla di una seconda nascita come una nascita dall'alto, perché l'esistenza manca della capacità di autotrasfigurarsi come spirito, e l'evento, contingente e irrefutabile, del suo sbocciare, l'aurorale *incipit vita nova* che si rilancia nella storia di ogni persona, non si può intendere senza la discesa di un raggio intenzionale centripeto, dall'alto al basso.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Messina-Milano 1938
- Principii di una filosofia dell'essere*, Modena 1939
- Pensiero, esistenza e valore*, Messina-Milano 1940
- Esistenza e immagine*, Milano 1947
- Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G.B. Vico*, Milano 1949
- Esistenzialismo e storicismo*, Milano 1950
- Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino 1950
- Fondamenti di una sintesi filosofica*, «Aut Aut», 1951, n. 4., pp. 318-337, n. 5, pp. 403-425, n. 6, pp. 515-538
- Tempo e relazione*, Torino 1954
- Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina-Firenze 1957
- Diario fenomenologico*, Milano 1961
- Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari 1961
- Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963
- Relazioni e significati*, 3 voll., Milano 1965
- Intervista di Valerio Verra a Paci*, «Terzoprogramma», 1972, n. 3, p. 113; ristampata in *La filosofia italiana dal '45 ad oggi* (a cura di V. Verra), Torino 1976, p. 458
- Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Milano 1973
- Fenomenologia e dialettica*, Milano 1974
- Sulla fenomenologia del negativo*, «Aut Aut», n. 140, 1974, pp. 134-6
- Husserl e il cristianesimo*, «Aut Aut», n. 141, 1974, pp. 133-4
- Il filosofo e la città: Platone, Whitehead, Husserl, Marx*, (a cura di S. Veca), Milano 1979

Il senso delle parole, (a cura di P.A. Rovatti), Milano 1987

Scritti sull'autore

Bibliografia degli scritti di Enzo Paci, a cura di A. Civita, Firenze 1983

Strumenti bibliografici, a cura di A. Sardi, in *Omaggio a Paci*, a cura di E. Renzi - G. Scaramuzza, Milano 2006, pp. 303-322

Cacciatore G., Di Miele A. (a cura di), *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte*, Napoli 2009

Di Miele A., *Antonio Banfi, Enzo Paci. Crisi, eros e prassi*, Milano 2012

Esposito C., *Esistenzialismo e fenomenologia. La crisi dell'idealismo e l'arrivo dell'esistenzialismo in Italia*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Roma 2012

Mancini S., *Sentire la verità. Enzo Paci trent'anni dopo*, in Id., *L'orizzonte del senso*, Milano 2003, pp. 245-341.

Neri G.D., 1945: *Un confronto teologico-politico fra Banfi e Paci*, «Aut Aut», n. 214-215, 1986, pp. 57-71

Renzi E., *Caro Ricoeur, mon cher Paci. Dialogo in cinque scene*, Milano 2006

Renzi E. e Scaramuzza G. (a cura di), *Omaggio a Paci*, 2 voll., Milano 2006

Renzi E., *Enzo Paci*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 80, Roma 2014, *sub voce*

Sini C., *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Milano 2015

Vigorelli A., *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929-1950)*, Milano 1987

Zecchi S. (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di E. P.*, Milano 1991

Siti o pagine web:

<http://www.enzopaci.it/>

ANDREA AGUTI

ITALO MANCINI
Urbino 1925 – Urbino 1993

Sommario

Italo Mancini ha affrontato più aree della filosofia: in particolare, negli anni centrali, la filosofia della religione e, negli ultimi anni, la filosofia del diritto. Mancini insiste sull'autonomia dell'esperienza religiosa rispetto a qualsiasi sua condizione di possibilità trascendentale e, diversamente dai fenomenologi della religione, fa valere un modello, da lui definito kerygmatico o puro, che consiste nel derivare il concetto di religione dalle stesse tradizioni religiose e nella fattispecie dal cristianesimo. Questa direttrice del proprio pensiero filosofico-religioso, frutto anche del rapporto con la teologia protestante soprattutto barthiana, è affiancata da Mancini ad un'altra direttrice, che elabora il principio tomistico della *contingentia mundi*. Mancini non si nascondeva l'eterogeneità di queste due direttrici, ma riteneva che la loro coesistenza potesse costituire un ideale regolativo complessivo del pensiero filosofico-religioso.

Parole chiave: Italo Mancini; filosofia della religione; *kerygma*; metafisica post-kantiana; ermeneutica religiosa

Abstract

Italo Mancini has dealt with multiple areas of philosophy: in particular, during his central years, the philosophy of religion, and in his late years, the philosophy of law. Mancini emphasizes the autonomy of religious experience from any transcendental condition of possibility; unlike the phenomenologists of religion, he advocates a model, which he defines as kerygmatic or pure, that consists of deriving the concept of religion from the very religious traditions, specifically from Christianity. This direction of his philosophical-religious thought, also the result of his relationship with Protestant, especially Barthian theology, was accompanied by

Mancini with another direction that elaborates on the Thomistic principle of *contingentia mundi*. Mancini did not shy away from the heterogeneity of these two directions, but he believed that their coexistence could constitute an overall regulative ideal of philosophical-religious thought..

Keywords (English): Italo Mancini; philosophy of religion; *keygma*; post-Kantian metaphysics; religious hermeneutics.

Vita e opere

Italo Mancini nacque a Schieti, una frazione del comune di Urbino, il 4 marzo del 1925. Di umili origini, compì gli studi seminariali a Fano e fu ordinato sacerdote nel 1949. Proseguì quindi gli studi nell'Università Cattolica di Milano, dove nel 1953 si laureò in filosofia con G. Bontadini. Divenuto assistente di quest'ultimo, ottenne nel 1959 la libera docenza in Filosofia teoretica dopo la pubblicazione di *Ontologia fondamentale* (1958). Le opere successive *Il giovane Rosmini* (1963) e *Filosofi esistenzialisti* (1964), danno dimostrazione del tentativo di articolare i motivi tipici della filosofia neo-scolastica nella cornice del dibattito filosofico contemporaneo, rinnovando al tempo stesso la critica nei confronti del rosminianesimo. Dopo aver assunto l'incarico di Storia del cristianesimo nell'Università di Urbino e quello di Filosofia della religione presso la Cattolica di Milano, gli interessi teorici di Mancini si volsero esplicitamente verso quest'ultima disciplina e ad essa sono dedicati il volume *Linguaggio e salvezza* (1964) e soprattutto la sua *Filosofia della religione* (1968), più volte rieditata. A cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta egli lavorò intensamente sul rapporto tra filosofia e teologia sotto diverse prospettive. Sono testimonianza di questo notevolissimo impegno le opere *Bonhoeffer* (1969), *Kerygma* (1970), *Teologia, ideologia, utopia* (1974), *Kant e la teologia* (1975), *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione* (1975), *Novecento teologico* (1977). Divenuto professore ordinario nel 1973, lasciò la Cattolica e assunse l'insegnamento di Filosofia teoretica nella Facoltà di Magistero dell'Università di Urbino e, per incarico, quello di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza che tenne per tutto il corso successivo della sua carriera accademica. Nella seconda metà degli anni Settanta l'attività di Mancini oltrepassò i confini dell'accademia per animare il dibattito pubblico, concentrandosi soprattutto sul versante culturale del dialogo tra cristianesimo e comunismo. Espressione di questo impegno sono le opere *Con quale comunismo* (1976), *Con quale cristianesimo* (1978), *Come continuare a credere* (1980) e *Il pensiero negativo e la nuova destra* (1983). Nel 1979, per iniziativa dell'allora Rettore dell'Università di Urbino, Carlo Bo, e avvalendosi della collaborazione di numerosi allievi, Mancini fondò l'Istituto Superiore di Scienze Religiose, l'unico in Italia ad essere operante all'interno di un'università pubblica (al tempo) e statale

ora, con l'idea di reintrodurre lo studio della teologia nell'ordinamento accademico italiano. Nel 1981 fondò la rivista «Hermeneutica» di cui assunse la direzione. A partire dagli anni Ottanta l'interesse di Mancini nei confronti della Filosofia del diritto divenne prevalente, come dimostrano i volumi *Filosofia della prassi* (1986) e *L'ethos dell'Occidente* (1990), anche se egli non tralasciò di coltivare ancora tanto l'interpretazione filosofica del cristianesimo, attestata da *Tre follie* (1986) e *Scritti cristiani* (1991), quanto il lavoro puramente accademico. Di quest'ultimo è espressione eminente la *Guida alla Critica della ragione pura*, pubblicata in due volumi nel 1982 e 1988, frutto dei molti corsi di Filosofia teoretica dedicati a Kant, che proseguiva il percorso avviato già negli anni Settanta con alcune dispense universitarie dedicate a grandi figure della filosofia moderna (Locke, Leibniz). Gli ultimi anni della sua instancabile attività accademica e pubblica furono guastati dal manifestarsi della malattia cardiaca che lo portò alla morte, nel corso di un ricovero ospedaliero a Roma, il 7 gennaio del 1993. Sono stati pubblicati postumi la raccolta *Diritto e Società* (1993) e il *Frammento su Dio* (2000), l'ultimo libro incompiuto a cui Mancini stava lavorando in vita.

Il pensiero sulla religione

La riflessione di Italo Mancini è sostanzialmente divisa in tre fasi: nella prima egli si è dedicato all'indagine ontologico-metafisica con il fine di esplicitare le condizioni di possibilità dell'affermazione di Dio, nella seconda alla fondazione della filosofia della religione come disciplina autonoma e alla declinazione del discorso teologico cristiano nel contesto della filosofia moderna e contemporanea, nella terza all'illustrazione del legame tra diritto e morale mediante la ripresa di autori classici e moderni svolta in chiave critica nei confronti del positivismo giuridico e del relativismo etico. La parte centrale della sua attività, quella dedicata alla filosofia della religione, appare come la più consistente dal punto di vista della produzione e la più rilevante dal punto di vista teorico. L'interesse per questa disciplina di studi, di cui Mancini è stato uno dei primi docenti in Italia, è scaturito dal tentativo di conciliare due dimensioni che gli apparivano ad un tempo intimamente unite e profondamente separate. La prima dimensione è quella teoretica dell'affermazione filosofica di Dio che per Mancini emerge, sulle orme di Bontadini, dal terreno dell'ontologia fondamentale e assume la forma rigorizzata dell'argomento *ex contingentia mundi*. L'assoluta divaricazione logica tra essere e non essere mette in luce la contraddizione ontologica presente nell'esperienza del mondo, e facendo leva su questa contraddizione, che impedisce di confondere il mondo con il Tutto, è possibile inferire (non intuire) l'esistenza di un essere che possiede i caratteri della illimitatezza e della assolutezza, cioè

appunto di Dio. La seconda dimensione è quella delle religioni storiche e in particolare del cristianesimo, dove la conoscenza di Dio è acquisita mediante particolari eventi storici e la comunicazione verbale tra Dio e l'uomo e spesso ha luogo secondo caratteristiche che sono contrarie all'abituale esercizio della ragione umana. Per questa comprensione delle religioni storiche e del cristianesimo è stato determinante per Mancini l'incontro con la teologia protestante realizzato nei primi anni Sessanta, in particolare con K. Barth, così come l'attenzione verso il tema dell'ermeneutica che dall'originario alveo teologico-giuridico stava indirizzandosi, proprio in quegli anni, verso l'ambito filosofico. Secondo Mancini la filosofia della religione dovrebbe tenere assieme, pur nella consapevolezza della loro irriducibilità, queste due dimensioni. Nella sua *Filosofia della religione* (1968), egli opera questo tentativo muovendosi su due direttrici: la prima è quella di una critica di alcuni modelli di filosofia della religione moderni e contemporanei, definiti come "spuri", che concepiscono la religione alla stregua di una struttura trascendentale, di un *a priori*, sostanzialmente indifferente nei confronti delle religioni storiche. Rispetto a questi modelli (che sono quelli illuministici, idealistici, neokantiani), Mancini fa valere un diverso modello, da lui definito kerygmatico o puro, che consiste nel derivare il concetto di religione dalle stesse tradizioni religiose e nella fattispecie dal cristianesimo. L'accento di Mancini cade dunque sull'autonomia dell'esperienza religiosa rispetto a qualsiasi sua condizione di possibilità trascendentale, ma diversamente dai teorici della fenomenologia della religione, egli dà di tale autonomia un'interpretazione spiccatamente eteronoma, collegandola univocamente all'automanifestazione di Dio nella storia mediante eventi storici, parole, gesti. Una volta assodato questo aspetto del religioso, sorge tuttavia il problema di giustificarlo razionalmente e questo è possibile attraverso la seconda direttrice che è appunto quella dell'argomentazione ontologico-metafisica. Essa, ancora una volta, segue la strada indicata da Bontadini per mezzo del cosiddetto "principio di creazione", ovvero mediante lo stesso argomento di teologia razionale richiamato in precedenza, ma formulato in modo tale da evitare le ambiguità che avevano reso possibile il suo utilizzo in chiave anti-teistica da parte di E. Severino. Questa seconda direttrice è formalmente distinta dalla prima, il che vuol dire che il principio di creazione non offre una fondazione razionale della religione, bensì soltanto quello che Mancini chiama uno "schema di possibilità". Come accade nella concezione diltheyana dell'ermeneutica come teoria del sapere storico, da lui espressamente valorizzata rispetto a quella schleiermacheriana o heideggeriana, lo schema di possibilità metafisico comprende l'evento storico-religioso senza però determinare una *metábasis eis állo génos* ("spostamento in un altro genere", secondo l'errore logico già

così definito da Aristotele). Le molte ricerche che Mancini ha condotto sul rapporto tra filosofia e teologia negli anni successivi non hanno modificato nella sostanza questa impostazione. L'interesse prevalente per la teologia protestante e per la filosofia di Kant hanno semmai rafforzato l'idea che l'argomentazione metafisica non sia in grado di produrre una fondazione del discorso religioso, per quanto Mancini abbia sia sempre difeso, come testimonia il *Frammento su Dio*, l'intenzionalità teologica del linguaggio, sia ribadito, sulla scia di Kant, che la metafisica non è un'illusione, ma risponde ad un costitutivo "bisogno della ragione", che è quello di elevarsi alla totalità. Come egli ha scritto nell'appendice alla seconda edizione della *Filosofia della religione* (1978), l'accordo tra teoresi filosofica e mondo storico delle religioni, cioè la filosofia della religione, è più un'"utopia" o un ideale regolativo che un obiettivo raggiungibile. Egli ha quindi considerato questa disciplina essenzialmente come il tentativo di far coesistere i contrari e non tanto come la ricerca di una sintesi. L'insistenza nei suoi ultimi scritti sulla cosiddetta "logica dei doppi pensieri" è un'ulteriore espressione e modulazione di questo convincimento che ha segnato tutta la sua opera.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Ontologia fondamentale, Brescia 1958

Il giovane Rosmini. La metafisica inedita, Urbino 1963

Filosofi esistenzialisti, Urbino 1964

Linguaggio e salvezza, Milano 1964

Filosofia della religione, Roma 1968 (II ed. 1978, III ed. riveduta e ampliata, Genova 1986, IV ed. Brescia 2007)

Bonhoeffer, Firenze 1969 (II ed. Brescia, 1995)

Kérygma, Urbino 1970

Teologia, ideologia, utopia, Brescia 1974 (II ed. 1978, III, ed. Brescia 2011)

Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione, Ancona 1975

Kant e la teologia, Assisi 1975

Con quale comunismo, Vicenza 1976

Novecento teologico. Barth, Bultmann, Bonhoeffer, Firenze 1977 (II ed. Brescia 2009)

Con quale cristianesimo, Roma 1978

Come continuare a credere, Milano 1980

Negativismo giuridico, Urbino 1981

Guida alla Critica della ragion pura, vol. I, Urbino 1982

Il pensiero negativo e la nuova destra, Milano 1983

Cristianesimo e culture, Lecce 1984

Filosofia della prassi, Brescia 1986

Teologia dei doppi pensieri, in *Essere teologi oggi*, Casale Monferrato 1986, pp. 81-95

Tre follie, Milano 1986

Guida alla Critica della ragion pura, vol. II, Urbino 1988

Tornino i volti, Genova 1989

L'ethos dell'Occidente, Genova 1990 (II ed. Brescia 2014)

Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso, Genova 1991

Diritto e società. Studi e testi, Urbino 1993

Frammento su Dio, Brescia 2000

Scritti sull'autore

AA. VV., numero monografico di «Hermeneutica», 1995, dal titolo *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, con contributi di P. Grassi, C. Vigna, A. Di Caro, G. Ripanti, F. Totaro, G. Ferretti, A. Pieretti, F. D'Agostino, L. Alfieri, G. Crinella

AA. VV., *Italo Mancini. Dalla teoresi classica alla modernità come problema*, Roma 2000

AA. VV., Il numero monografico di «Asprenas», 50, 2003, dal titolo *Italo Mancini tra filosofia e teologia* con contributi di P. Grassi, G. Ripanti, B. Forte, A. Aguti, A. Ascione

AA.VV., numero monografico di «Hermeneutica», 2004, dal titolo *Filosofia teologia politica. A partire da Italo Mancini*, con contributi di P. Grassi, A. Fabris, A. Milano, L. Alici, A. Ascione, A. Aguti, E. Matassi, M. Cacciari, G. Piana, F. D'Agostino, F. Viola, L. Alfieri, E. Moroni, M. Cascavilla, M. Cangiotti

AA. VV., numero monografico di «Humanitas», 69, 2014, dal titolo *In dialogo con Italo Mancini. Vent'anni dopo*, con contributi di P. Grassi, B. Forte, A. Aguti, D. Scalzo, M. Bozzetti, E. Cecchi, C. Vigna, A. Di Caro, M. Cangiotti, E. Moroni, M. Cascavilla, G. Crinella

Aguti A., *Italo Mancini. La filosofia della religione tra metafisica e ermeneutica*, in G. Micheli-C. Scilironi (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Padova 2004, pp. 95-133

Aguti A., *Italo Mancini interprete di Rosmini*, «Rosmini Studies», 1, 2014, pp. 109-116

Areddu A., *Cristianesimo e marxismo nel pensiero di Italo Mancini*, Pistoia 2001

Ascione A., *Fedele a Dio e alla terra. L'avventura intellettuale di Italo Mancini*, Benevento 2014

Ciceri A., *La lettura del male radicale in Kant proposta da Italo Mancini*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 103, 2011, pp. 691-705

Ferretti G., *Italo Mancini filosofo della religione e interprete del cristianesimo*, «Filosofia e Teologia», 7, 1993, pp. 629-665

Ghisleri L., *Metafisica, religione ed ermeneutica nel pensiero di Italo Mancini*, «Annuario Filosofico», 30, 2014, pp. 341-378

Grassi P., *Mancini, Italo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68, Roma 2007, *sub voce*

[https://www.treccani.it/enciclopedia/italo-mancini_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/italo-mancini_(Dizionario-Biografico)/)

Moroni E. (ed.), *La filosofia politica nel pensiero di Italo Mancini*, Urbino 1994

Milano A., *L'ermeneutica verso l'“Oggetto immenso”. La filosofia della religione di Italo Mancini*, in Id., *Rivelazione e ermeneutica. Karl Barth, Rudolf Bultmann, Italo Mancini*, Urbino 1988

Petricola M., *Pensare Dio. Il cristianesimo differente di Italo Mancini*, Assisi 2011

Petricola M., *La rilevanza del cristianesimo come paradosso e con-passione. Itinerari teologico-fondamentali in I. Mancini e J. B. Metz*, Roma 2015

Rognini G., *Metafisica e sofferenza. Un itinerario critico con Italo Mancini*, Verona 1983

Sala V., *Italo Mancini. Filosofo del diritto*, Torino 2014

SILVANO ZUCAL

TINA MIRELLA MANFERDINI

San Venanzio di Galliera (Bo) 1927 – Bologna 2005

Sommario

Tina Mirella Manferdini, formatasi all'Università di Bologna sotto la guida di T. Moretti-Costanzi è stata la prima donna a ottenere una cattedra in filosofia della religione nelle università statali italiane (una tra le prime di queste cattedre). La cifra teoretica del suo pensiero sulla religione è nello sforzo inesausto di dipanare il rapporto tra la religione e la fede. E questo avviene sia con i pensatori contemporanei come J. Dewey, P. Tillich, K. Barth o R. Guardini sia con i tre grandi classici con cui si è confrontata ovvero Agostino, Bonaventura e A. Rosmini. Manferdini apprezza la posizione di Barth, ne accoglie l'importante distinzione tra fede e religione, ma ritiene più equilibrata la posizione di R. Guardini e di P. Tillich che distinguono certo le due dimensioni ma le pongono purtuttavia in vitale correlazione. La sua eredità accademica è stata proseguita dai suoi allievi, contribuendo al dibattito sulla filosofia della religione nel Novecento.

Parole chiave: Tina Mirella Manferdini; filosofia della religione; fede; Rivelazione; religione e cultura

Abstract

Tina Mirella Manferdini (1927-2005) was an Italian philosopher of religion and among the first women to hold a university chair in this field. Trained at the University of Bologna under Teodorico Moretti-Costanzi, she was a key figure in the neo-Bonaventurian school. Her thought revolves around three major figures: Augustine, Rosmini, and Bonaventure, integrating metaphysical reflection with the analysis of

religious experience. She critically examined the relationship between philosophy and religion, highlighting tensions between faith and knowledge, experience and revelation. Her research focused on Augustine's concept of communication and Rosmini's ontological framework. Engaging with contemporary thinkers such as Tillich, Guardini, Barth, and Dewey, she explored the relationship between religion and modern culture. Her academic legacy continues through her students, influencing the discourse on the philosophy of religion in the 20th century.

Keywords: Tina Mirella Manferdini; philosophy of religion; Augustine; Rosmini; Bonaventure; revelation and knowledge; religion and modernity.

Vita e opere

Si forma all'Università di Bologna, dove segue il magistero di T. Moretti-Costanzi: appartiene, infatti, alla cosiddetta "scuola neo-bonaventuriana bolognese" fondata da quest'ultimo, di cui, insieme a I. Tebaldeschi (poi ordinario di filosofia del diritto), è tra i primi assistenti titolari. Alla "scuola morettiana" apparterranno (anche se poi seguiranno strade diverse sul piano teorico e talora anche esistenziale) E.M. Forni (prematuramente scomparso), E. Melandri (specialista di fenomenologia), E. Ghini (poi carmelitana scalza nel Carmelo di Savona), G. Morra (anche se proveniva dalla scuola di F. Battaglia), R. Dionigi (acuto studioso di Nietzsche e Wittgenstein), S. Martignoni (studiosa raffinata di Bonaventura), L. Bettazzi (poi vescovo di Ivrea), A. Pastore (appassionato studioso di Rosmini), nonché, di una leva ulteriore, A. Schiavo (studioso di Kant), M. Malaguti (per molti anni, dal 1973 al 1985, assistente di T. Manferdini) e M. Micheletti (importante studioso della filosofia della religione in ambito analitico). Conseguita la libera docenza, ottiene l'incarico per un breve periodo di Storia della filosofia antica e poi, ininterrottamente, a partire dal 1959, quello di Filosofia della religione. Manferdini è tra le prime titolari di questa cattedra in Italia dopo A. Caracciolo e I. Mancini e rimane in assoluto la prima donna filosofa della religione, insegnando tale disciplina a moltissimi studenti (ben più di un centinaio all'anno). Nel 1980 consegue l'ordinariato a Bologna. Nel 1995 lascia anticipatamente l'insegnamento per malattia e si ritira tra Bologna e San Venanzio di Galliera insieme alla sorella. Gli ultimi anni della sua esistenza sono difficili, di grande sofferenza fisica e intellettuale, vissuti in modo distante e separato dal mondo delle amicizie e dei rapporti anche familiari.

Il pensiero sulla religione

Sulla scia del maestro si occupa a più riprese del pensiero di P. Carabellese, su cui pubblica, nel 1954, la sua prima monografia. Il pensiero di Manferdini ha poi tre punti di riferimento decisivi della tradizione filosofica, tre vere e proprie “stelle polari”: Agostino, Rosmini e Bonaventura. Agostino viene interrogato in una monografia del 1960 sul problema, cruciale per la contemporaneità, della comunicazione tra gli spiriti e del dialogo interpersonale. Soffermandosi sulla dottrina del “*verbum mentis*”, Manferdini – sulla scia di Agostino – individua due condizioni essenziali per la comunicazione: una “condizione oggettiva di possibilità” ovvero l’unità della verità (verità oggettiva, trascendente e assoluta) e una “condizione soggettiva di realtà” ovvero il possesso certo del vero. Si occuperà poi dell’estetica agostiniana (Manferdini 1966 e 1969), sottolineando come vi convergano due diverse tradizioni: quella che si può riassumere come neoplatonica e quella giudaico-cristiana. Nella tensione dialettica tra esse, che domina il pensiero agostiniano, solo alla fine diverrà dominante la “sapienza” in accezione giudaico-cristiana. Per Manferdini sembra però che a permanere nell’estetica agostiniana sia soprattutto l’impronta neoplatonica. Ciò è avvalorato da una svalutazione dei sensi e da una loro riduzione alla razionalità. Così l’ascesi alla contemplazione del bello si configura come deliberata astrazione dalla sensibilità: un’“ascesi puramente razionale” e in tal senso molto problematica. Di particolare interesse sarà anche *Il problema del corpo e del sentire nel pensiero di S. Agostino* (1988). Una sintesi del suo approccio ad Agostino, che riprende in forma rivista i contributi precedenti, è Manferdini 1995. La seconda stella polare, per Manferdini, è A. Rosmini. Dopo la monografia nel 1965, il Roveretano è oggetto di tre saggi usciti nel 1979: il primo relaziona Rosmini a Bonaventura sul tema sapienziale; il secondo riguarda l’autentico significato dell’ascetica rosminiana; il terzo affronta il tema del corpo, già analizzato in Agostino. Dopo altri saggi, dedicati a *Rosmini filosofo della religione* (1989), *Teologia e ascesi in Antonio Rosmini* (1991) e a *Il riconoscimento dell’essere nell’etica e nella politica di Rosmini* (1991), nel 1994 Manferdini pubblica l’edizione riveduta e ampliata della monografia del 1965. A suo avviso, i criteri interpretativi che si adottano nella considerazione del pensiero di Rosmini si possono classificare in due fondamentali tendenze: la prima lo considera essenzialmente come un filosofo del conoscere, l’altra lo considera invece soprattutto come un filosofo dell’essere, teorizzatore di una dottrina ontologica in cui la gnoseologia si inserisce come una specificazione interna e subordinata al disegno generale. Il criterio interpretativo da adottare per il Roveretano è – ad avviso di Manferdini – il secondo: a Rosmini va attribuito il merito di

aver tracciato l'ampio disegno di quella che (per quanto incompiuta) potrebbe dirsi l'ontologia concreta e integrale. La pensatrice vede nella virtualità e nell'inizialità dell'essere l'articolazione teoretica che permette a Rosmini di giungere a una feconda "indeterminazione positiva" dell'essere, che acquista poi significato nella dialettica di "esplicitazione dell'implicito" resa possibile dal ripiegamento della riflessione sull'intuito. Richiamando Moretti-Costanzi, Manferdini qualifica questa "positiva indeterminazione" in Rosmini come l'indeterminazione della luce, che non essendo una cosa tra le cose, si rivela in esse «come la loro fundamentalità entificante e qualificante». La terza stella polare, centrale già in Moretti-Costanzi, è S. Bonaventura, di cui Manferdini indaga l'esemplarismo (1971), la filosofia del linguaggio (1974), la ragione teologica (1976), la problematica della religione (il contributo più importante, 1980). Partendo dai suoi tre grandi maestri, Manferdini filosofa della religione propone con ardimento teorico le sue incursioni nella contemporaneità cercando sempre di illuminare la dialettica tra religione come fenomeno universalmente umano e la fede cristiana. Avremo così, nel 1960, l'importante e originale monografia *Studi sul pensiero americano*, in cui i pensatori scelti (J. Edwards, J. Royce, W. James, W. Marshall Urban, R.W. Emerson) sono letti e identificati secondo un preciso filone ontologico e di filosofia della religione. Nella medesima direzione si innesta la ricerca su J. Dewey che sfocerà in Manferdini 1963, già anticipata dal breve Manferdini 1954. Dewey vi è approcciato in modo critico: se la religione è una forma di coscienza e un tipo di sapere che implica un'originaria determinazione personale ed esige un genere di cognizione partecipativa ed esistenziale al suo Oggetto intrinseco, un approccio al fenomeno religioso come quello di Dewey risulta non proporzionato e inadeguato in virtù del suo essere una constatazione empiristica neutra e impersonale. Un approccio più sintonico e meno critico è, invece, rivolto a P. Tillich in una monografia del 1977 e in un breve saggio del 1992. Si può in certo qual modo dire che Tillich insieme a R. Guardini rappresenta, per la pensatrice, il paradigma più efficace nell'ambito della filosofia della religione del Novecento. Di fronte al grande tentativo della cultura di realizzarsi compiutamente nel senso illuministico di piena e totale autonomia appare vano e stolto a Tillich reagire riproponendo, in sede di Rivelazione religiosa, l'eteronomia ovvero tornare alla pretesa di poter fissare alcune formule quali definitive portatrici del senso della civiltà. Tillich ravvisa il superamento delle due opposte e diversamente impossibili soluzioni nella teonomia, che non è affatto il giusto mezzo tra gli opposti ma qualcosa di veramente e sostanzialmente nuovo. Essa nasce dalla realtà di autentica trasformazione che la Rivelazione produce nell'intelligenza di colui che l'accoglie. In tal modo Tillich supera la contrapposizione radicale

tra religione e fede di K. Barth. Tillich – sottolinea Manferdini – ammette che la religione sia uno sforzo ancora umano per raggiungere l'Assoluto e che, come tale, sia destinata al fallimento. La sua è una posizione di relativizzazione (non di negazione) della religione, che si trova in una triangolarità verticale, il cui vertice è costituito dalla Rivelazione (la parola della Croce), mentre ai due angoli di base stanno la religione e la cultura in rapporto di tensione polare tra di loro, ma relativizzate e sottoposte entrambe alla critica purificatrice e alla normatività della Rivelazione. Guardini perverrà a risultati non troppo dissimili anche se in lui agisce non la posizione di Barth ma il fermento dell'incontro con Kierkegaard. In sintonia con le ricerche su Tillich, si collocano così nel percorso di Manferdini quelle su Guardini su cui scriverà due saggi e terrà molti corsi all'Università di Bologna, essendo tra i primi, in assoluto, a introdurre quest'autore nei corsi universitari statali. Manferdini illustra il rapporto dialettico in Guardini tra religione e fede colte come due grandezze di ordine diverso ma non antitetiche secondo la logica dell'"opposizione polare (*Gegensatz*)". E, con assoluto tratto originale, mostra come questa posizione guardiniana sia stata alimentata dal suo incontro giovanile con Bonaventura. L'ultima importante opera (1983) è dedicata a K. Barth e alla sua controparte dialettica ovvero F. Schleiermacher. Obiettivo polemico di Barth è, infatti, Schleiermacher, che, per rendere accettabile innanzitutto la "religione" (si noti bene non il Cristianesimo) – annota Manferdini – ai suoi contemporanei colti che la disprezzano scrive quei *Discorsi* in cui il nome di Cristo non compare neppure una volta; Schleiermacher parte dall'uomo e, per una serie di frecce unidirezionali, passa alla religione e da qui cerca poi un difficile accesso alla fede per finalmente arrivare a Dio, il Dio di Gesù Cristo. Anche nella sua *Dottrina della fede* la cristologia trova posto a fatica e vi appare comunque "come una grande perturbazione" per usare le parole di Barth. Ciò, sottolinea Manferdini, è ovvio e difficilmente contestabile: a Cristo non si arriva né si può arrivare partendo dall'esperienza religiosa, dall'*homo religiosus*. Si deve piuttosto partire da Cristo e, in linea discendente, incontrare la fede e la sua corrispondente umana e intramondana, vale a dire la religione il cui nesso con la fede rimane sempre problematico. Procedendo in senso contrario, sostiene Barth, ci si accorge che l'*homo religiosus*, la religione in quanto tale non sono in una linea ascendente di continuità con la Rivelazione cristiana accolta nella fede, ma rispetto ad essa costituiscono una radicale antitesi. Manferdini apprezza la posizione di Barth, ne accoglie l'importante distinzione tra fede e religione, ma ritiene più equilibrata la posizione di Guardini che distingue certo le due dimensioni ma le pone purtuttavia in vitale correlazione. La cifra teoretica di questa importante pensatrice della religione è nel suo sforzo inesausto di dipanare il rapporto tra la religione

e la fede. E questo avviene sia con i pensatori contemporanei come Dewey, Tillich, Barth o Guardini sia con i tre grandi classici con cui si è confrontata ovvero Agostino, Bonaventura e Rosmini. Il rapporto con Moretti-Costanzi verrà invece progressivamente meno anche se lei si riconoscerà per sempre debitrice e riconoscente per il suo magistero. Il suo percorso di pensiero verrà portato avanti a Bologna dal suo assistente e poi successore sulla stessa cattedra di Filosofia della religione Malaguti, studioso della metafisica medievale e di Dante, e dai suoi diretti allievi S. Zucal (laureatosi con una tesi sulla teologia della morte in K. Rahner) e ora titolare della cattedra di Filosofia della religione all'Università di Trento e M. Nicoletti (laureatosi con una tesi sul tema dell'incarnazione nel pensiero di Kierkegaard), docente di Filosofia politica prima a Padova e poi a Trento ma attento ai temi della filosofia della religione.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Ontologismo critico e filosofie dell'esperienza concreta*, Reggio Calabria 1954.
- *Storicismo, sociologismo e naturalismo nel pensiero del Dewey*, in AA. VV., *Filosofia e sociologia*, Bologna 1954, pp. 221-229.
- *Unità del vero e pluralità delle menti in Sant'Agostino. Saggio sulle condizioni della comunicazione*, Bologna 1960.
- *Studi sul pensiero americano*, Bologna 1960.
- *L'Io e l'esperienza religiosa in John Dewey*, Bologna 1963.
- *Coscienza e storia nel pensiero di Pantaleo Carabellese*, in «Atti del Convegno. Giornate di studi carabellesiani», convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Bologna nell'ottobre 1960», Milano-Genova 1964, pp. 247-263.
- *Essere e verità in Rosmini*, Bologna 1965.
- *L'estetica in S. Agostino*, Bologna 1966.
- *L'estetica religiosa in S. Agostino*, Bologna 1969.
- *L'esemplarismo in san Bonaventura*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura. Atti dell'XI° Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino (28-30 settembre 1970)*, n.7, Montecalvo Irpino (Avellino) 1971, pp.1-40.
- *Polarità semantica nel discorso sulla morte di Dio*, Estratto dalla rivista «Sacra Dottrina», Quaderno n. 67 (1972), Bologna 1972, pp. 345-382.
- *S. Bonaventura filosofo del linguaggio*, in Romano Almagno-Jacques Guy Bougerol (a cura di), *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1974, pp. 505-534.
- *Il rapporto uomo-natura in Romano Guardini*, Estratto dalla rivista «Sacra Dottrina», Quaderno n. 80 (1976), Bologna 1976, pp. 83-132.
- *La ragione teologica in San Bonaventura*, in Alfonso Pompei (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, ed. Pontificia Facoltà Teologia "San Bonaventura", Roma 1976, pp. 535-552.
- *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Bologna 1977.
- *Riflessioni sul tema: "libertà e liberazione"*, in «Sacra Dottrina», n. 83 (1977), pp.149-162.
- *A proposito di "cristianesimo e ideologia"*, in «Sacra Dottrina», n. 87 (1978), pp. 301-311.
- *Sapienza e cognizione di Dio in S. Bonaventura e Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», n.s., XII (1979), pp. 1- 24.
- *A proposito dell'ascetica rosminiana*, in «Sacra Dottrina», n. 90 (1979), pp. 283-288.
- *Corporeità e sentimento fondamentale in Rosmini*, in AA.VV., *Il corpo, perché? Saggi sulla struttura corporea della persona umana. Contributi del XXXIII*

- Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate (30 marzo-1aprile 1978)*, Brescia 1979, pp. 220–236.
- *La problematica della religione nel pensiero di San Bonaventura*, in AA.VV., *Atti del XXVII Convegno organizzato dal Centro di Studi bonaventuriani di Bagnoregio*, Bagnoregio 1980, pp. 21-50.
 - *L'uomo e il suo destino: profili di antropologia cristiana*, in *Atti del seminario del seminario tenuto dall'Istituto "Carlo Tincani" per la ricerca scientifica e la diffusione della cultura*, Bologna 1982.
 - *Teodorico Moretti-Costanzi*, voce in *Enciclopedia filosofica*, 2 edizione riveduta e aggiornata, edita dal Centro Studi di Gallarate, Firenze 1982.
 - *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, Bologna 1984.
 - *Il problema del corpo e del sentire nel pensiero di S. Agostino*, in AA. VV., *L'umanesimo di Sant' Agostino, Atti del Congresso internazionale (Bari 28-30 ottobre 1986)*, a cura di Matteo Fabris, Bari 1988, pp. 285-308.
 - *Katholische Weltanschauung. Religione e fede in Romano Guardini*, in Silvano Zucal (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988, pp. 257– 352.
 - *Rosmini filosofo della religione*, in *Atti del Congresso internazionale: Rosmini pensatore europeo* (Roma 26-29 ottobre 1988), a cura di Maria Adelaide Raschini, Milano 1989, pp. 255-283.
 - *Teologia e ascesi in Antonio Rosmini*, in Giuseppe Beschini (a cura di), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1991, pp. 197-266.
 - *Il riconoscimento dell'essere nell'etica e nella politica di Rosmini*, in AA. VV., *Rosmini: Etica e politica. Filosofia pratica o filosofia della pratica?*, Atti del XXIV Corso della «Cattedra Rosmini» (Stresa, 29 Agosto - 2 Settembre 1990), a cura di Peppino Pellegrino, Stresa-Milazzo 1991, pp. 109-132.
 - *Prospettive sul pensiero di Paul Tillich*, in AA. VV., *Azione e contemplazione. Studi in onore di Ubaldo Pellegrino*, Milano 1992, pp. 273 –289.
 - *Essere e verità in Rosmini, II ed. riveduta e ampliata*, Bologna 1994.
 - *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Bologna 1995.
 - *Dimensioni dell'esperienza e pluralità dei linguaggi*, in AA.VV., *Il problema della conoscenza storica. Arte e linguaggio*, Bologna s.d., pp. 383-386.

Scritti sull'autrice

- Gilli A., recensione de *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», I (1987), pp. 119-126.
- Grassi J.G., recensione de *Studi sul pensiero americano*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 23, n. 4 (1963), pp. 624-625.
- Gratti C.V., recensione de *Essere e verità in Rosmini*, «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», II (1995), pp. 207-208.

- Kalem H., *La correlazione tra Vangelo, cultura e persona umana nella riflessione di Paul Tillich e Karol Wojtila per un Cristianesimo rilevante oggi*, Dissertazione Pontificia Università Gregoriana, Roma 2017.
- Magnani G., *Filosofia della religione*, Roma 1993.
- Malaguti M., recensione de *La filosofia della religione in Paul Tillich*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 69, n. 4 (ottobre-dicembre 1977), pp. 766-769.
- Manzano I., recensione de *La filosofia della religione in Paul Tillich*, in «Antonianum» 53/3-4 (1978), pp. 647-648.
- Quarello L., recensione de *Essere e verità in Rosmini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 59, n. 3 (maggio-giugno 1967), pp. 407-411.
- Recensione redazionale de *Essere e verità in Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», I (1967), pp. 77-80.
- Recensione redazionale de *Unità del vero e pluralità delle menti in S. Agostino. Saggio sulle condizioni della comunicazione*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», IV (1962), pp. 395-399.
- Sartori S., recensione de *Essere e verità in Rosmini*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», III (2001), pp. 303-306.
- Sartori S., recensione de *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, in «Rivista rosminiana di filosofia e cultura», IV (2002), pp. 507-509.
- Steenberghen F. van. recensione de *Unità del vero e pluralità delle menti in S. Agostino. Saggio sulle condizioni della comunicazione*, in «Revue Philosophique de Louvain», 92 (1968), pp. 730-731.
- Waller G., recensione de *Il problema della religione. Barth e Schleiermacher*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 79 (1987), pp. 502-505.
- Zucal S., introduzione a Id. (a cura di), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, Bologna 1988, pp. 13-41.

Ha collaborato per la sezione biografica Maria Angela Tartarini

OMAR BRINO

MARIANO MARESCA

Piano di Sorrento 1884 – Pavia 1948

Sommario

Mariano Maresca si formò a Napoli con il neokantiano F. Masci e fu a lungo docente universitario a Pavia, in pedagogia, filosofia morale e filosofia teoretica. Per Maresca la filosofia si esprime selettivamente in forma concettuale, mentre la religione costituisce «una sintesi» unitaria, non solo di conoscenza, ma anche di «affetti» e di «pratica», «di condotta e di fede». La filosofia mira a chiarire, dunque, gli aspetti più propriamente cognitivi della religione, ma quest'ultima vive da un lato nell'esperienza come un tutto, e dall'altro lato nei limiti stessi di tale tutto esperienziale, aspetti che la filosofia può osservare riflessivamente dall'esterno ma non sostituire. Maresca intende dunque mantenere tra filosofia e religione una costruttiva tensione polare, mentre vede nell'idealismo neo-hegeliano, da un lato, e nella neo-scolastica, dall'altro, uno schiacciamento rispettivamente o della religione nella filosofia o viceversa.

Parole chiave: Mariano Maresca; filosofia della religione; razionalismo critico; esperienza religiosa; modernismo

Abstract

Educated at the University of Naples under the Neo-Kantian F. Masci, Mariano Maresca was a long-time professor of pedagogy and philosophy at the University of Pavia. For Maresca, philosophy expresses itself selectively in conceptual form, while religion constitutes a unitary “synthesis,” not only of knowledge but also of “affections” and “practice,” “conduct and faith.” Philosophy aims to clarify the more cognitive aspects of religion; however, the latter exists on one hand in experience as a whole, and on the other hand within the very limits of that experiential whole—aspects that philosophy can observe reflectively but

cannot replace. Maresca thus intends to maintain a constructive polar tension between philosophy and religion, while he sees in neo-Hegelian idealism, on one side, and in neo-scholasticism, on the other, a flattening either of religion into philosophy or vice versa.

Keywords: Mariano Maresca; philosophy of religion; critical rationalism; religious experience; modernism

Vita e opere

Maresca frequentò il seminario e venne ordinato sacerdote, mentre, filosoficamente, si formò all'università di Napoli con il neokantiano F. Masci, laureandosi nel 1912. Successivamente, anche per le proprie simpatie modernistiche, Maresca chiese e ottenne la riduzione allo stato laicale e si sposò, nel 1919, dando vita a una famiglia di sette figli. Rimase poi vedovo, nel 1936, con i figli ancora tutti minorenni, sposandosi in seconde nozze nel 1940. Insegnante per qualche anno nelle scuole normali e nei licei, fu docente dal 1923 di pedagogia presso l'Università di Pavia, nella quale più tardi passò alla cattedra di filosofia morale (tra il 1936 e il 1937) e infine di filosofia teoretica (dal 1938). Maresca si occupò con continuità di pedagogia, sostenendo un rapporto stretto di tale disciplina con la filosofia, ma secondo una via diversa da quella di G. Gentile. Per Maresca non si tratta tanto, infatti, di fondere idealisticamente filosofia e pedagogia, quanto piuttosto di mantenere una tensione critica tra la riflessione gnoseologica e morale generale, da un lato, e l'applicazione tecnico-educativa, dall'altro (tra i suoi lavori pedagogici cfr. Maresca 1914; Maresca 1916; Maresca 1925; Maresca 1926; Maresca 1937). Critico Maresca fu anche rispetto alla riforma scolastica di Gentile, che accusò di «idealismo statolatra» (Maresca 1924, p. 747; cfr. Volpicelli 2011). Da un punto di vista teoretico-gnoseologico, Maresca sottolineò, con il kantismo, l'interazione continua tra le forme e i contenuti dell'esperienza, senza poter mai giungere a una conoscenza assoluta della realtà, ma intese le forme conoscitive non rigidamente fissate una volta per tutte, bensì in dinamico sviluppo con l'ambito dei contenuti esperienziali (cfr. Maresca 1921; Maresca 1946). Manifestò costante interesse per la filosofia della religione, di cui diede il più articolato risultato in *Il problema della religione nella filosofia contemporanea* del 1932. Firmatario del manifesto Croce, si mantenne distaccato dalla retorica fascista, e fu nell'immediato secondo dopoguerra preside di facoltà e presidente del Comitato di Liberazione Nazionale di Pavia nelle file del Partito d'Azione. L'ultimo libro prima della morte fu dedicato a una proposta di riforma scolastica secondo criteri di democrazia liberale e partecipativa (*Libertà e scuola nello Stato democratico*, 1947).

Il pensiero sulla religione

Da giovane, Maresca partecipò al grande congresso internazionale di filosofia, organizzato da F. Enriques a Bologna nel 1911, con una relazione dal titolo *Il valore dell'elemento conoscitivo della religione*, che già tratta di un tema, quello appunto del rapporto tra conoscenza e religione, su cui sarebbe tornato più volte nella sua riflessione. Filosofia e religione, argomenta qui Maresca, hanno un nucleo comune che è dato «dall'esistenza spirituale e dal suo valore nell'universa realtà» (Maresca 1911, p. 285), ma la filosofia esprime tale nucleo in forma solamente concettuale, mentre la religione lo colloca nell'esperienza come un tutto, «una sintesi», non solo di conoscenza, ma anche di «affetti» e di «pratica», «di condotta e di fede» (*ivi*, p. 284 e p. 285). La filosofia quindi «purifica, chiarisce e giustifica» l'aspetto conoscitivo della religione, ma con questo non la supera, non la confina a «*philosophia inferior*» (*ivi*, p. 285). La filosofia infatti «non può superare l'esperienza che deve spiegare, altrimenti supererebbe se stessa e cesserebbe di essere filosofia, essa non può non accorgersi del limite in cui si muove lo spirito umano» (*ivi*, p. 286). La religione, dunque, vive da un lato nell'esperienza come un tutto, e dall'altro lato nei limiti stessi di tale tutto esperienziale, aspetti che la filosofia può osservare riflessivamente ma non sostituire. Di qui un rapporto che mantiene religione e filosofia, una «accanto» all'altra (*ibidem*), in una tensione critica e dinamica nella quale la filosofia cerca sempre di depurare la religione dai suoi aspetti meno universali e meno spirituali e la religione, d'altra parte, resta sempre, per la filosofia, come limite del non riconducibile al concettuale. La «filosofia non è la prosecuzione logica» (*ivi*, p. 285) della religione, dunque, e il «valore conoscitivo» di quest'ultima, posto nel titolo della comunicazione, non è dato solo da ciò che la filosofia può ricondurre al proprio rispettivo ambito concettuale, ma è di più: dare alla filosofia concettuale il senso dei suoi stessi limiti, limiti che fanno sì che la religione le stia appunto «accanto» e non sotto. L'ampio libro di vent'anni dopo – *Il problema della religione nella filosofia contemporanea* – riprende e sviluppa queste posizioni filosofico-religiose, in un confronto a vasto raggio con le coeve discussioni nazionali e internazionali. Criticati sono, in particolare, tanto «l'idealismo assoluto», per cui «la religione non ha alcuna autonomia ed è destinata risolversi nella filosofia», quanto «la Scolastica», per cui «è la filosofia che non ha vitalità propria e trova la ragione della sua esistenza nella teologia» (Maresca 1932, p. 173). Per Maresca, invece, «la filosofia è conoscenza, mentre la religione non ha nella conoscenza il suo centro di gravità» (Maresca 1932, p. 340): tra filosofia e religione vi è dunque «radicale eterogeneità» (*ivi*, p. VIII), anche se non esclusività reciproca. Sottolineare l'eterogeneità di religione e filosofia e il carattere non centralmente

cognitivo della prima vuol dire, d'altra parte, – sottolinea Maresca – tutt'altro che irrazionalismo acritico, perché proprio il carattere non meramente cognitivo della religione non osta affatto a un razionalismo critico nel campo scientifico e pratico (particolarmente interessante, a questo proposito, dato anche l'ambiente storico italiano dell'epoca, è il capitolo che difende la coesistenza tra ambito religioso e contesto politico liberale, *ivi*, pp. 244-249). Nel 1935 e nel 1943, Maresca cura poi due antologie, a carattere divulgativo, dalla *Somma Teologica* tommasiana, anteponeandovi delle discussioni introduttive. Nella prima, parlando della questione della conoscenza in Tommaso, si scrive che quest'ultimo «ha messo in luce la natura costruttiva dell'intelletto», anche se «l'idea di *causa* ha subito una evoluzione da» lui «a noi, fino ad essere sostituita dalla *legge* che è un rapporto tra una variabile e una funzione». Se, così, «l'universale non è più ontologico», esso è però «sempre un carattere del pensiero logico» (Maresca 1935, pp. 12-13). Nella seconda, Maresca scrive che «le prove tomiste dell'esistenza di Dio prendono il loro valore e significato dall'ambiente in cui sorsero», ma «la teologia naturale di S. Tommaso continua a far parte della nostra storia, perché ha continuato a stimolare e nutrire i filosofi che hanno meditato sul problema dell'essere», pur cambiando nel tempo «gli strumenti logici, ossia le mediazioni concettuali» (Maresca 1943, pp. 43-44).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il valore dell'elemento conoscitivo della religione, in *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia*, vol. III, *Sedute delle sezioni*, Genova 1911, pp. 282-286.

Il problema gnoseologico della pedagogia e il fine dell'educazione: appunti critici, Lucca 1914

Fatto etico e fatto pedagogico, Lucca 1914

Introduzione alla didattica, Catania 1915

Le antinomie dell'educazione, Torino 1916

La lezione, Roma 1919

La pedagogia sta da sé? Saggio critico sulle correnti della pedagogia contemporanea, Roma 1920.

Realismo ed idealismo nel problema gnoseologico della realtà esterna ed il loro valore per la pedagogia, Tunisi 1921

Il bilancio morale dell'esame di Stato, in «Rivista pedagogica», 17, 1924, n. 6

Il problema della scienza e l'educazione, Roma 1926

Scienza, filosofia e religione all'VIII Congresso di filosofia, 34, «Bilychnis», 1930, pp. 196-202

Il problema della religione nella filosofia contemporanea, Roma 1932

Il problema della conoscenza, estratti dalla *Somma Teologica* di S. Tommaso d'Aquino, traduzione, introduzione e note di M. Maresca, Milano 1935

Introduzione generale alla pedagogia, Roma 1937

Moralità e conoscenza, Roma 1940

Tommaso d'Aquino e la scolastica, a cura di M. Maresca, Milano 1943

La struttura della conoscenza e della realtà, in M.F. Sciacca (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Milano 1946, pp. 331-343

Libertà e scuola nello Stato democratico, Milano 1947

Scritti sull'autore

Bontadini G., *Mariano Maresca (1884-1948)*, in «Università degli studi di Pavia, annuario a.a. 1948-49», Pavia 1949, pp. 189-191

Cambi F., *Mariano Maresca e la struttura della pedagogia*, in Id., *L'educazione tra ragione e ideologia: il fronte antidealista della pedagogia italiana, 1900-1940*, Milano 1989, pp. 98-107

Cappiello L., *Il pensiero filosofico e pedagogico di Mariano Maresca*, in «Rivista pedagogica», 29, 1936, pp. 158-213

Formigginì Santamaria E., *Mariano Maresca. Correnti di pedagogia italiana contemporanea*, in *Enciclopedia delle enciclopedie. Pedagogia*, Roma 1931, pp. 204-214

Gentile G., M. Maresca, *Il problema gnoseologico della pedagogia e il fine dell'educazione: appunti critici*, in «La Critica», 12, 1914, pp. 155-156

Gentile G., M. Maresca, *Le antinomie dell'educazione*, «La Critica», 14, 1916, pp. 374-378

Giammancheri E., *La struttura della pedagogia secondo Mariano Maresca*, in «Pedagogia e vita», 33, *La struttura della pedagogia secondo Mariano Maresca*, in «Pedagogia e vita», 1972, pp. 486-507

Mulè P., *I principi teorici della pedagogia di Mariano Maresca*, Cosenza 2001

Pane A., *Una cattedra di antifascismo*, in «La Voce repubblicana», 30 dic. 1965

Russo V., *Esperienza e libertà: la vita spirituale e il processo educativo nel pensiero di Mariano Maresca*, in «La Terra delle sirene», 1999, n. 17, pp. 49-65

Sciaccia M. F., *La revisione del neocriticismo del Masci: Mariano Maresca*, in Id., *Il secolo XX*, Milano 1947, pp. 160-165

Signori E., *Mariano Maresca filosofo e educatore civile*, in Id., *Minerva a Pavia. L'ateneo e la città tra guerre e fascismo*, Milano 2002, pp. 255-274.

Volpicelli I., *Mariano Maresca*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 70, Roma 2008, *sub voce*

Volpicelli I., *Scuola, libertà e Stato nel pensiero di Mariano Maresca*, in L. Bellatalla, E. Marescotti (a cura di), *I sentieri della scienza dell'educazione. Scritti in onore di Giovanni Genovesi*, Milano 2011, pp. 254-266

OMAR BRINO

PIERO MARTINETTI

Pont Canavese (To) 1872 – Cuorgnè (To) 1943

Sommario

Figura di rilievo nel panorama filosofico italiano della prima metà del XX secolo, Piero Martinetti propone un'originale interpretazione in senso religioso-metafisico del criticismo. In Kant, infatti - egli sottolinea-, la morale ha un fondamentale ruolo metafisico, perché impone sull'esperienza sensibile e naturale un che di assolutamente trascendente. Parallelamente, in *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Martinetti rileva soprattutto, della figura di Gesù, l'indicazione di un Regno etico-religioso superiore alla dimensione fenomenica, nella prospettiva di una fede puramente razionale, che svaluta come 'mitici' elementi quali i miracoli, i dogmi, il culto. L'impostazione di Martinetti, alternativa al neo-hegelismo crociano e gentiliano, agì in numerosi filosofi del dopoguerra, stimolando riflessioni sia in ambito laico che cattolico. Oggi, il suo contributo alla filosofia della religione è oggetto di una crescente attenzione critica.

Parole chiave: Piero Martinetti; filosofia della religione; idealismo trascendente; idealismo critico; fede razionale

Abstract

A notable figure in the Italian philosophical landscape of the first half of the 20th century, Piero Martinetti offers an original interpretation of criticism in a religious-metaphysical sense. In Kant, he emphasizes that morality has a fundamental metaphysical role because it imposes an absolutely transcendent dimension on sensitive and natural experience. Parallely, in *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Martinetti particularly highlights the figure of Jesus as indicating an ethical-religious Kingdom that transcends the phenomenal dimension, from the perspective of a purely rational faith that devalues elements such as miracles, dogmas, and worship as 'mythical.' Martinetti's approach, which stands in contrast to B. Croce's and G. Gentile's neo-Hegelianism, influenced many post-war philosophers, stimulating reflections in both secular and Catholic contexts. Today, his contribution to the philosophy of religion is the subject of increasing critical attention.

Keywords: Piero Martinetti; philosophy of religion; transcendent idealism; critical idealism; rational faith

Vita e opere

Martinetti studia a Torino e a Lipsia ed insegna, per alcuni anni, nei licei. Fin dalle prime opere, dimostra letture amplissime. Il primo libro è frutto di una conoscenza non dilettantistica di uno dei più rigorosi sistemi metafisici dell'antica India: *Il sistema Sankhya* (1898). Il secondo libro, che gli apre le porte dell'università, è un originale e intenso confronto con filosofi antichi, moderni e contemporanei intorno a una teoria della conoscenza come introduzione alla metafisica: *Introduzione alla metafisica. I. Teoria della conoscenza* (1902). L'Unità assoluta metafisica per Martinetti è il termine ultimo di un procedere progressivo che parte dal molteplice empirico e resta trascendente a tale molteplice. Martinetti vuole dunque rimanere in una prospettiva 'critica', che parte dall'io individuale come sintesi unitaria del molteplice empirico e da qui procede la sua lenta ascensione verso l'Unità trascendente, ascensione in cui importante ruolo di snodo ha la componente morale. Divenuto, nel 1906, professore presso l'Università di Milano, nella propria docenza Martinetti sviluppa il percorso metafisico-critico indicato dall'*Introduzione*, riflettendo, con una propria personale rimediazione del kantismo, sui rapporti tra morale, metafisica e religione, fino a pubblicare una seconda ampia opera teoretica nel 1926, *La libertà*. Nel frattempo, si acuisce il contrasto con il fascismo, in cui egli ha visto, fin dall'inizio, solo demagogia e violenza. Nel 1931 rifiuta il giuramento obbligatorio al regime ed è costretto ad abbandonare la cattedra, ritirandosi nella propria casa di Castellamonte, dove, mantenendo contatti con il mondo culturale antifascista, prosegue i propri studi e le proprie meditazioni fino alla morte. Di questi anni è un'ampia ricerca su *Gesù Cristo e il cristianesimo*, libro che esce in modo semi-clandestino nel 1934, ma, messo all'indice dal Sant'Uffizio, viene ritirato per ordine della prefettura. Gli ultimi sviluppi della ricerca teoretica martinettiana si possono vedere in alcuni articoli pubblicati soprattutto nella «Rivista di filosofia» e raccolti in *Ragione e fede. Saggi religiosi* (1942), mentre i manoscritti per la conclusiva opera sulla metafisica, che avrebbe dato completo svolgimento a quanto indicato nella giovanile *Introduzione*, verranno pubblicati solo postumi.

Il pensiero sulla religione

Martinetti propone un'originale interpretazione in senso religioso-metafisico del criticismo. In Kant, egli sottolinea, la morale ha un fondamentale ruolo metafisico, perché impone sull'esperienza sensibile e naturale un che di assolutamente trascendente. Su questa linea, in Fichte, dice Martinetti in un corso del 1908 recentemente pubblicato, «la religione non è più solo un complemento della morale: è una forma superiore dello

spirito». «Fichte subordina», si dice già nell'*Introduzione alla metafisica*, «l'io teoretico all'io pratico, risolvendo (come poi fece più decisamente Schopenhauer) il mondo della conoscenza in un semplice momento del progresso della volontà verso il suo fine, in uno strumento del ritorno alla unità originaria dell'io» (Martinetti 1902, p. 96). L'accostamento di Fichte e Schopenhauer permette a Martinetti da un lato di razionalizzare, attraverso Fichte, in senso morale il *Wille* schopenhaueriano, superando nell'impegno etico il mero pessimismo sul mondo sensibile, dall'altro lato di leggere Fichte, attraverso Schopenhauer, in modo divergente rispetto al panlogismo naturalistico immanentistico che si presenta già in Schelling e segna, a suo avviso, soprattutto, Hegel. «Fichte», dunque, dicono le lezioni del 1908 – «non è da confondersi mai col panteismo naturalistico, perché il mondo vero è il mondo soprasensibile» (Martinetti 2012, p. 564). Su questa strada, Martinetti, ne *Il compito della filosofia nel tempo presente* (1920), afferma che l'idealismo immanentistico di B. Croce, H. Bergson e H. Cohen, non è che una fase di transizione verso la «forma vera e coerente dell'idealismo, che è l'idealismo trascendente, religioso» (Martinetti 1920, in Martinetti 1926, p. 78). In *La libertà*, Martinetti approfondisce il grado morale che, nell'agire giusto, porta a superare il mondo fenomenico verso un'ascesa religiosa. In questo libro, è particolarmente importante il confronto, oltre che con il kantismo, con Spinoza. Per Martinetti, infatti, «alla libertà si oppone non la necessità, ma il caso» e il sistema filosofico spinoziano ha giustamente e razionalmente inserito la morale in una più ampia dimensione metafisica. In *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Martinetti rileva soprattutto, della figura di Gesù, l'indicazione di un Regno etico-religioso superiore alla dimensione fenomenica, nella prospettiva di una fede puramente razionale, che svaluta come 'mitici' elementi quali i miracoli, i dogmi, il culto (Martinetti si era, fra l'altro, interessato, all'inizio del secolo, ai fermenti della temperie religiosa modernistica, pubblicando un proprio saggio dal titolo *Il regno dello spirito* nella rivista «Il Rinascimento»; importante nella sua formazione era stato anche il rapporto con il protestantesimo liberale, mentre non privo di elementi critici fu un articolo su K. Barth poi raccolto in *Ragione e fede* del 1942). La figura e l'opera di Martinetti incisero profondamente nella formazione di importanti intellettuali italiani del secondo dopoguerra, nelle aree più diversificate: da A. Banfi a N. Bobbio, G. Colli, M. Del Pra, L. Geymonat, da M.F. Sclacchi a A. Del Noce, U.A. Padovani, F. Alessio, L. Pareyson. L'area 'laica' sottolineava maggiormente gli elementi 'critici' dell'idealismo martinettiano, anche in funzione anti-crociana e anti-gentiliana, l'area cattolica sottolineava viceversa maggiormente gli elementi 'trascendenti', anche qui spesso in funzione anti-crociana e anti-gentiliana. In anni più recenti, la ricerca su Martinetti è in piena espansione anche rispetto ai temi religiosi che hanno nel suo filosofare una posizione del tutto centrale.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Ampie bibliografie degli scritti di Martinetti on-line:

<http://www.fondazionemartinetti.unito.it/opere-di-martinetti>

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/bibliografia/opere.html>

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/bibliografia/articoli-a-rivista.html>

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/bibliografia/recensioni.html>

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/bibliografia/traduzioni.html>

Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana, Torino 1896

Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza, Torino 1902, ivi 1904, Genova 1987

Il compito della filosofia nell'ora presente, Milano 1920; a cura di A. Ricci e M. Torbidoni, Roma 2021

Breviario spirituale, Milano 1922 (edizione anonima); con nota introduttiva di G. Zanga, Torino 1972; a cura di A. Verrecchia, Torino 2006

Antologia kantiana, Torino 1925

Saggi e discorsi, Torino 1926 (contiene: *La funzione religiosa della filosofia*, 1907; *Il regno dello spirito*, 1908; *Del conflitto tra religione e filosofia*, 1914; *Il compito della filosofia nell'ora presente*, 1920; *Sul formalismo della morale kantiana*, 1913; *E. Kant nel secondo centenario della nascita*, 1924; *La filosofia religiosa dell'hegelianismo*, 1925; *Pietro Ceretti*, 1923; *Africano Spir*, 1913; *La psiche degli animali*, 1920); Milano 1929; Roma 1972 (*Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, prefazione di L. Pareyson)

Breviario di metafisica, Milano 1926 (edizione anonima).

La libertà, Milano 1928; con prefazione di G. Zanga, Torino 1965; con saggio di A. Vigorelli, Torino 2004

B. Spinoza, *L'Etica. Esposizione e commento*, Torino 1928

Gesù Cristo e il Cristianesimo, Milano 1934. Edizione francese: *Jésus Christ et le Christianisme*, Paris 1942. Ed. corretta da N. Ruffini e rivista da G.

Solari, Milano 1949 (con l'aggiunta del saggio *Ragione e fede*); con introduzione di G. Zanga, Milano 1964, ivi, 1972; Roma 2013, con introduzione di M. Cacciari; edizione critica a cura di L. Natali, con Introduzione di G. Filoramo, Brescia 2014

Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi, Milano 1934; a cura di L. Natali, Brescia 2016

Introduzione e note a: *Il Vangelo*, Modena 1936; a cura di A. Di Chiara, Genova 1998

Antologia platonica, Torino 1939; con prefazione di G. Zanga, Torino 1972

Ragione e fede. Saggi religiosi, Torino 1942 (contiene i saggi: *Ragione e fede*, 1934; *La religione secondo Kant*, 1928; *Il fondamento della religione secondo Rudolf Otto*, 1931; *La coscienza morale*, 1932; *La filosofia religiosa di E. Tyrrell*, 1932; *La filosofia morale di Nicolai Hartmann*, 1935; *Le memorie di Alfred Loisy*, 1933; *La religione*, 1935; *Un Cristianesimo dualista*, 1936; *Il dualismo di Africano Spir*, 1937; *Morale, religione e filosofia*, 1938; *Sul fondamento trascendente della vita morale*, 1938; *Socrate*, 1939; *Il commento di Karl Barth sull'epistola ai Romani*, 1941; *Del conflitto tra religione e filosofia*, 1914; *La filosofia religiosa dell'hegelianismo*, 1925); ivi 1944; Napoli 1972

Hegel, Milano 1943 (postumo); con prefazione di G. Carchia, Milano 1985

Kant, Milano 1943 (postumo); a cura di M. Dal Pra, Milano 1946; ivi 1968; ivi 1981

Saggi filosofici e religiosi, a cura di L. Pareyson, Torino 1972

Scritti di metafisica e di filosofia della religione, a cura di E. Agazzi, 2 voll., Milano 1976

Spinoza, a cura di F.P. Alessio, Napoli 1987

Il pensiero di Africano Spir, a cura di F.P. Alessio, Torino 1990

Carteggio Martinetti-Croce (1907-1934), a cura di A. Vigorelli, «Rivista di Storia della Filosofia», 48, 1993, pp. 777-790

L'amore, a cura di A. Di Chiara, Genova 1998

La pietà verso gli animali, a cura di A. Di Chiara, Genova 1999

Schopenhauer, a cura di M. Fontemaggi, Genova 2005

Lettere (1919-1942), a cura di P.G. Zunino, con la collaborazione di G. Beltrametti, Firenze 2011

Fichte, a cura di B. Bonghi, «Il Protagora», 2012, n. 18, pp. 493-561

Spinoza, a cura di F.S. Festa, Roma 2017

Lettere di Piero Martinetti a Uberto Pestalozza, a cura di G. Rota, «Rivista di storia della filosofia», 63, Nuova serie, 1/2018, pp. 163-180

E Psuké ton zoon, a cura di P. Tsiamouras, Atene 2019

La religione di Spinoza, a cura di A. Vigorelli, Milano-Udine 2022

To Euaggelion, traduzione in lingua greca de 'Il Vangelo' a cura di P. Tsiamouras, introd. di A. Vigorelli, Atene, 2022

Sokrates, traduzione in lingua greca di 'Socrate', a cura di P. Tsiamouras, introd. di A. Vigorelli, Atene 2024

Scritti sull'autore

Ottima bibliografia on-line:

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/bibliografia/gli-scritti-su-piero-martinetti.html>

AAVV (L. Abbagnano, F. Alessio, V.E. Alfieri, N. Bobbio, A. Biraghi, R. Cantoni, A. Del Noce, A. Guzzo, C. Mazzantini, P. Rossi, M.F. Sciacca, C. Terzi, M. Untersteiner), *Giornata martinettiana*, Torino 1964

Agazzi E., *La storiografia filosofica nel pensiero di Piero Martinetti*, «Rivista critica di storia della filosofia», 24, 1969, pp. 267-301.

Agazzi A., *La filosofia di Piero Martinetti*, a cura di S. Mancini, A. Vigorelli, M. Zanantoni, Milano 2016

Alessio F.P., *L'idealismo religioso di Piero Martinetti*, Brescia 1950

Antonelli M.T., *Filosofia e religione in Piero Martinetti*, «Responsabilità del sapere», 1956, pp. 77-93

Assael D., *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Milano 2009

Banfi A., *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in Id., *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Firenze 1961, pp. 51-66 (scritto nel 1943)

- Bersellini G., *La fede laica di Piero Martinetti. Appunti sul confronto religioso e politico (in Italia e nel villaggio globale)*, San Cesario di Lecce 2005
- Bersellini G., *La fede secolare di Piero Martinetti*, «Rivista di storia della filosofia», 56, 2001, pp. 139-43
- Boatti G., *Preferirei di no, Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Torino 2001
- Bobbio N., *Ricordo di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», 55, 1964, pp. 54-71
- Bonghi B. (a cura di), *Piero Martinetti, l'uomo e l'opera (1943-2013)*, numero monografico de «Il Protagora», 18, 2012
- Bonghi B., *Il Kant di Martinetti, la fiaccola sotto il moggio della metafisica kantiana*, Milano 2010
- Bozza M., *Linee interpretative sull'ispirazione schopenhaueriana di Piero Martinetti e di Teodorico Moretti-Costanzi*, «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», n. 10, 2019, pp. 60-73
- Bozza M., *La fede razionale di Piero Martinetti*, «La Nottola di Minerva», Supplemento, anno 21/1, 2023, pp. 4-16
- Cacciari M., *Prefazione* de Piero Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, Roma 2013, pp. III-VII
- Cantoni R., *L'illuminismo religioso di Piero Martinetti*, «Studi filosofici», 4, 1943, pp. 216-233
- Carchia G., *Prefazione*, in P. Martinetti, *Hegel*, Milano 1985, pp. 7-14
- Colombo G., *La filosofia come soteriologia: l'avventura spirituale e intellettuale di Piero Martinetti*, Milano 2005
- Conio C., *Piero Martinetti tra Oriente e Occidente*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1977, pp. 726-733
- Crisanti A., *La ricezione dell'indianistica nella filosofia italiana di fine Ottocento. Il caso di Piero Martinetti*, in Anantaratnaprabhava - *Studi in onore di Giuliano Boccali*, a cura di A. Crisanti, C. Pieruccini, C. Policardi, P.M. Rossi, «Consonanze», 11, 2020, pp. 107-119
- Croce B., *P. Martinetti, Hegel, Milano 1943*, «Quaderni della critica», 2, 1945, pp. 97-98
- Curtotti D.D., *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del «limite» e della «forma»: Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*, Marina di Massa 2009

De Mas E., *Misticismo o razionalismo in Piero Martinetti*, «Studia patavina», 1, 1954, pp. 267-277

De Ruggiero G., *Ragione e fede nella concezione di Piero Martinetti*, «Il Saggiatore», 1943, pp. 11-18

Del Noce A., *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese* (in AAVV, *Giornata martinettiana*, 1964, pp. 63-94), poi in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano 1992

Ferrari M., *Piero Martinetti interprete di Kant e di Hegel*, in Id., *Non solo idealismo: filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze 2006, pp. 311-349

Ferrari M., *Un filosofo senza eredi? Piero Martinetti e la filosofia italiana del Novecento*, «Rivista di filosofia», 109, 2018, pp. 3-28

Filoramo G., *Gesù Cristo e il cristianesimo nel pensiero religioso di Piero Martinetti*, «Rivista di Filosofia», 2012, pp. 9-40.

Galvan A., *Leggere il 'Breviario spirituale' di Piero Martinetti*, Como-Pavia 2021

Garin E., *Cronache di filosofia italiana. 1890-1943*, Bari 1955, pp. 421-426

Gemelli A., *P. Martinetti, Il compito della filosofia nell'ora presente, Milano 1920*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1921, pp. 64-69

Gentile G., *P. Martinetti, Introduzione alla metafisica, Torino 1904*, «La Critica», 3, 1905, pp. 20-34, poi con il titolo *La teoria della conoscenza del Martinetti*, in *Saggi critici*, Napoli 1921, pp. 177-201

Gentile G., *P. Martinetti, Il compito della filosofia nell'ora presente, Milano 1920*, «La Critica», 19, 1921, pp. 176-79

Geymonat L., *L'insegnamento di Martinetti*, «L'Unità», 22 marzo 1958, poi in Id., *Contro il moderatismo. Interventi dal '45 al '78*, a cura di M. Quaranta, Milano 1978, pp. 123-126

Ghia F., Ghia G. (a cura di), *Piero Martinetti filosofo europeo*, «Humanitas», 73, 2018, 3, pp. 355-438 (saggi di O. Brino, C. Brentari, L. Cebolla Sanahuja, Ghia F., Ghia G., S. Zucal)

Goretti C., *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Bologna 1952

Lamanna E.P., Mathieu V., *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, Firenze 1971, tomo I, pp. 203-228

Lembo A., *Percorsi spinoziani nella filosofia di Piero Martinetti. Dalla metafisica alla politica*, Roma 2019

Levi A., *L'idealismo critico in Italia*, «Logos», 7, 1924, pp. 54-63

Longo R., *Figure dell'anti-hegelismo in Italia: Martinetti, Rensi, Pareyson*, Acireale 2004

Maggioli L., *Non solo testimone di libertà. Confronti con Piero Martinetti*, Napoli 2023

Mancini S., *La filosofia della religione di Piero Martinetti*, «La scuola cattolica», 108, 1980, pp. 264-281

Mancini S., *Piero Martinetti. Interpretazione di Gesù*, in Zucal S., *Cristo nella filosofia contemporanea*, Cinisello Balsamo 2000, vol. II, pp. 191-206

Mancini S., *Il profilo personalistico dell'idealismo trascendente di Piero Martinetti*, «Filosofia», 68, 2023, pp. 229-238

Mancini S., *La metafisica dell'Uno di Piero Martinetti come pensiero orante*, «Materiali di Estetica», n. 5.2, 2018, pp. 246-255.

Mancini S., *Il senso e il futuro della coscienza individuale nella metafisica di Piero Martinetti*, «Annuario Filosofico», 33, 2017, pp.343-366.

Meattini V., *Ragione e filosofia in Piero Martinetti. Conseguenze e sviluppi di una teoria della razionalità*, «Filosofia», 1981, pp. 319-344

Meattini V., *Ragione teoretica e ragione pratica: Martinetti interprete di Kant*, Pisa 1988

Miegge G., *La teologia dialettica nel pensiero di Piero Martinetti*, «L'Appello», 1942, pp. 1-11

Mignini F., *Lo Spinoza di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», 1989, pp. 127-152

Milanesi F., *La filosofia neognostica di Piero Martinetti*, «Paradigmi», 1992, pp. 341-360

Minazzi F., *L'antifascismo religioso e morale di Piero Martinetti*, in Id. (a cura di), *Filosofi antifascisti - Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926*, Milano-Udine 2016, pp. 27-207

Moschetti A.M., *L'idealismo religioso di Piero Martinetti e i suoi possibili sviluppi*, in Id., *L'unità come categoria*, Milano 1952, vol. I, pp. 235-261

Natali L. (a cura di), *Le carte di Piero Martinetti*, Firenze 2018

Natali L., Rota G., Amedeo Vigorelli A. (a cura di), *Terza giornata martinettiana*, «Rivista di storia della filosofia», 77, 2022, pp. 371-510 (saggi di U. Bottazzini, L. Natali, G. Filoramo, G. M. Mori, Rota, F. Trabattoni, A. Vigorelli)

Padovani U.A., *Martinetti maestro nei ricordi di un discepolo*, in Id., *Filosofia e morale*, Padova 1960, pp. 265-288

Pareyson L., *Attualità di Martinetti*, «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino – Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 107, 1973, pp. 27-35

Pellegrino U., *Martinetti*, in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. Bausola, Brescia 1978, vol. IV, tomo I, pp. 569-597

Pellegrino U., *Religione ed educazione nell'idealismo trascendente di Piero Martinetti*, Brescia 1956

Poggi A., *Piero Martinetti (1872-1943)*, Vicenza 1943

Prini P., *L'interpretazione metafisica del kantismo e il «Kant» di Piero Martinetti*, «Giornale di metafisica», 1946, pp. 506-510

Romano F., *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Padova 1959

Rossi Pa., *Il problema religioso nel pensiero di Piero Martinetti*, «Rivista di storia della filosofia», 5, 1950, pp. 249-264

Rossi Pi. (a cura di), *Piero Martinetti nel cinquantenario della morte*, numero monografico della «Rivista di filosofia», 84, 1993, pp. 329-555

Rossi Pi., *Ricordo di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», 2014, pp. 7-22.

Rota G., *'Cristo senza Paolo e senza Santi Padri'. Il cristianesimo secondo Piero Martinetti*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», 2015, pp. 209ss.

Rota G., *Piero Martinetti e il 'secondo caso Gentile'*, «Rivista di storia della filosofia», 70, 2015, pp. 209-220.

Rota G., *Sull'Introduzione alla metafisica di Piero Martinetti*, «Rivista di storia della filosofia», 71, Nuova serie, supplemento al n. 4/2016, pp. 289-307

Rota R., *Le fonti di Piero Martinetti a partire dalle Carte inedite*, «Rivista di filosofia», 113, 2022, pp. 13-44

Sacchi D.M., *La religiosità del logos nella speculazione di Piero Martinetti*, in P. Pagani (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma 2012, pp. 341-370

Saloni A., *La concezione aristocratica-mistica della vita morale e le sue insufficienze*, «Rivista di filosofia», 30, 1939, pp. 243-49

Santoro C., *Il problema della libertà nel pensiero di Piero Martinetti*, Lecce 1993

Savinelli G., *La religione nel pensiero filosofico di Piero Martinetti*, Firenze 1939

Scarcella E., *Piero Martinetti e la 'Rivista di Filosofia' (1936-1943)*, in Di Giovanni P. (a cura di), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano 2012, pp. 231-146

Sciaccia M.F., *Martinetti*, Brescia 1943

Sciaccia M.F., *Piero Martinetti*, in Id., *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, Milano 1965, vol. I, pp. 170-263

Solari G., *Libertà e giustizia nel pensiero di Piero Martinetti*, «Rivista di filosofia», 36, 1945, pp. 7-35

Tarozzi G., *Il valore attuale del pensiero di Piero Martinetti*, «Atti dell'Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna – Classe di Scienze morali», serie V, vol. IV, Bologna 1951, pp. 181-198

Torbidoni M., *Acosmismo come religione. Giovanni Gentile e Piero Martinetti interpreti di Spinoza*, prefazione di I. Kajon, Roma 2019

Vigorelli A., *Il pensiero religioso di Piero Martinetti*, «Humanitas», 51, 1996, pp. 109-123

Vigorelli A., *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Milano 2007

Vigorelli A., *Lo Schopenhauer «fichtiano» di Piero Martinetti: idealismo critico e idealismo etico*, in *Schopenhauer ieri e oggi*, a cura di A. Marini, Genova 1991, pp. 475-502

Vigorelli A., *Martinetti Piero*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 71, Roma 2008, *sub voce* [http://www.treccani.it/enciclopedia/piero-martinetti_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/piero-martinetti_(Dizionario-Biografico)/)

Vigorelli A., *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano 1998

Viva G.C., *Ragione e fede: i percorsi conciliativi della filosofia di Piero Martinetti*, San Cesario di Lecce 2018

Zunino P. G., *Un altro cristianesimo*, in Id., *La Repubblica e il suo passato*, Bologna 2003, pp. 634-660

Zunino P.G., *Profilo di Piero Martinetti?*, in L. Natali (a cura di), *Le carte di Piero Martinetti*, a cura di L. Natali, Firenze 2018, pp. XLV-LXV

Siti dedicati

<http://www.fondazionepieromartinetti.org/>

<http://www.fondazionemartinetti.unito.it/>

OMAR BRINO

AMATO MASNOVO
Fontanellato (Pr) 1880 – Parma 1955

Sommario

Amato Masnovò insegnò all'Università cattolica di Milano fin dalla sua fondazione. È l'esperienza stessa, nel suo continuo divenire, a portare, secondo Masnovò, in una rielaborazione della prima via tommasiana, a far presupporre una ragione superiore al divenire medesimo: «l'ente in quanto diveniente pone l'esigenza di avere fuori di sé, in quanto diviene, la ragione sufficiente del suo divenire». La filosofia giunge, dunque, a trattare dell'Indivenibile, prospettando, a suoi limiti, una «ascesa a Dio», che deve proseguire nel distinto ambito della fede; su questo, Agostino e Tommaso concordano, sottolinea Masnovò. Notevole è stata l'influenza di Masnovò nel pensiero cattolico italiano successivo, anche grazie ai suoi allievi G. Bontadini e S. Vanni Rovighi.

Parole chiave: Amato Masnovò; neoscolastica; tomismo; Agostino e Tommaso; Indivenibile

Abstract

Amato Masnovò taught at the Catholic University of Milan since its foundation. In a reworking of the first Thomistic way, according to Masnovò, it is experience itself, in its continuous becoming, that presupposes a reason superior to becoming itself: "the being as becoming raises the need to have outside of itself, as it becomes, the sufficient reason for its becoming." Philosophy thus arrives at addressing the Unalterable, proposing, within its limits, an "ascent to God," which must continue in the distinct realm of faith; on this, Augustine and Thomas agree, emphasizes Masnovò. Masnovò's influence on subsequent Italian Catholic thought has been remarkable, also thanks to his students G. Bontadini and S. Vanni Rovighi.

Keywords: Amato Masnovo; Neoscholasticism; Thomism; Augustine and Aquinas; Unalterable

Vita e opere

Di famiglia contadina e artigiana, Masnovo studiò al seminario di Parma e poi all'Università Gregoriana di Roma dove si addottorò in filosofia e teologia. Consacrato sacerdote nel 1903, insegnò al seminario di Parma, di cui divenne successivamente rettore. Scrisse sulla «Rivista di Filosofia neo-scolastica» fin dal primo numero (1909) e insegnò all'Università cattolica di Milano fin dalla sua fondazione, prima storia della scolastica e storia della filosofia medioevale poi anche filosofia teoretica: lasciò la cattedra, per raggiunti limiti di età, nel 1950, a G. Bontadini, dopo un trentennio in cui era diventato uno dei più autorevoli docenti della neoscholastica milanese. Lo stesso Bontadini vede in Masnovo un filosofo che educa alla ricerca del fondamento, dell'essenziale: non solo un neoscolastico, ma un "neoclassico", rivitalizzando la concezione classica della filosofia come conoscenza fondamentale. Altra importante sua allieva fu S. Vanni Rovighi, che ne tracciò un profilo nella «Rivista di Filosofia neo-scolastica». Masnovo si impegnò innanzitutto nello studio di momenti significativi nella storia del tomismo, dalla ricerca sull'ambiente di studio parigino in cui venne ad operare l'Aquinate (*Da Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino*, I-III, 1930-45) fino alla specificità del neotomismo italiano (*Il neotomismo in Italia. Origine e primi sviluppi*, 1921; *Il neotomismo in Italia dopo il 1870*, 1924), studiando però anche Agostino (*Sant'Agostino e san Tommaso. Concordanze e sviluppi*, 1942; *Sant'Agostino*, 1946). A questo lavoro storiografico affiancò l'approfondimento propriamente teoretico, condotto soprattutto in alcuni densi saggi di sintesi, tra cui *La filosofia verso la religione*, uscito per la prima volta nel 1936 e poi più volte ristampato (ancora nel 2021).

Il pensiero sulla religione

Dal punto di vista gnoseologico, Masnovo difende un convinto realismo: la conoscenza umana finita non può operare senza il referente reale dell'esperienza, il reale deve necessariamente venire prima del possibile: «nell'ordine ideale, cioè dei principi, non ci può essere certezza riflessa senza la coscienza della possibilità dell'ente. Ora la coscienza della possibilità dell'ente – nozione semplicissima – non può essere conquistata per analisi: deve essere conquistata attraverso l'esperienza esterna o interna, secondo l'effato *'ab esse ad posse datur illatio'*: dalla realtà di una cosa si è autorizzati ad affermare la sua possibilità», egli scrive in *Gnoseologia e*

metafisica (1933). È l'esperienza stessa, nel suo continuo divenire, a portare, secondo Masnovo, in una rielaborazione della prima via tommasiana, a far presupporre una ragione superiore al divenire medesimo: «l'ente in quanto diveniente pone l'esigenza di avere fuori di sé, in quanto diviene, la ragione sufficiente del suo divenire: insomma l'ente che diviene (soggetto) è con la ragione del suo divenire fuori di sé in quanto diviene (attributo). La conclusione è che nel campo dell'ente va posto l'indiveniente, anzi l'indivenibile», si dice in *Filosofia verso la religione* (ed. 2021, p. 43). Tale Indivenibile, prosegue Masnovo, «esercita la sua efficacia verso l'altro da sé, creando con intelligenza e volontà: ché ogni derivazione da Lui per emanazione o evoluzione, fuorché, insomma, per volontà, implicherebbe il divenire in Lui» (*ivi*, p. 53). A questo punto la filosofia giunge, dunque, per Masnovo, ad argomentare «che» l'Indivenibile Creatore, Dio, è, benché non «chi» Egli sia. «In filosofia, soleva dire Masnovo, Dio si trova la prima volta come predicato, non come soggetto», ha scritto la sua allieva S. Vanni Rovighi (Vanni Rovighi 1979). La filosofia giunge, dunque, ai suoi limiti, a prospettare una «ascesa a Dio», che deve proseguire nel distinto ambito della fede; su questo, Agostino e Tommaso concordano perfettamente, come si vede fin dall'inizio della *Somma Teologica* dove si dice che «*necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas quae ratione umana investigantur*» [«era necessario, per la salvezza dell'uomo che, oltre le discipline filosofiche d'indagine razionale, ci fosse un'altra dottrina procedente dalla divina rivelazione»]. Come scrive ancora Vanni Rovighi, «filosofia cristiana non è per il Masnovo, una filosofia che introduca nel suo corpus elementi cristiani (la filosofia deve essere ricerca puramente razionale), ma una filosofia che riconoscendo i suoi limiti, permetta all'uomo di aprirsi alla Rivelazione» (Vanni Rovighi 2006, col. 7065). Sulla filosofia, come ricerca puramente razionale, per quanto limitata e sollecitata dall'ambito superiore della fede, Masnovo dibatté con E. Gilson negli anni Trenta e le sue posizioni agirono profondamente nella scuola filosofica della Cattolica milanese, sia in ambito teoretico – si è già ricordata, ad esempio, la filosofia “neoclassica” di Bontadini – sia in ambito storico-filosofico. L'approccio più propriamente tomistico del proprio filosofare non rendeva affatto, del resto, disinteressato Masnovo al tema “agostiniano” dell'esperienza interiore, che è valorizzata, come un attingimento diretto di un “divenire” che abbisogna dell'Indivenibile, anche in *La filosofia verso la religione*, oltre che in *Sant'Agostino e san Tommaso. Concordanze e sviluppi*.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Introduzione alla Somma teologica di s. Tommaso, Torino 1915, nuova ed. Brescia 1946

La pace secondo San Tommaso, Milano 1918

Il neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende, Milano 1923

Il neotomismo in Italia dopo il 1870, «Rivista di filosofia neoscolastica», 16, 1924

Da Guglielmo d'Auvergne a s. Tommaso d'Aquino, I-III, Milano 1930-45

Problemi di metafisica e criteriologia, Milano 1930

Gnoseologia e metafisica, «Rivista di filosofia neoscolastica», 25, 1933, pp. 131-139.

La filosofia verso la religione, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 28, 1936, Supplemento, pp. 1-29, ripubblicato separatamente, Milano, 1941, ivi 1944, ivi 1948, ivi 1960, ivi 1961, ivi 1963, ivi 1977 (con Presentazione di S. Vanni Rovighi), ivi 1986, Lugano 2011 (a cura di C. Mirabelli), Brescia 2021 (a cura di L. Fossati)

Sant'Agostino e San Tommaso, concordanze e sviluppi, Milano 1942, ivi 1950

Sant'Agostino, Brescia 1946

Scritti sull'autore

Bontadini G., *Mons. Amato Masnovo*, «Annuario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», (1955-56, 1956-57), pp. 580-583

Bontadini G., *Conversazioni di metafisica*, Milano 1971, ivi 1995

Fossati L., *Nota introduttiva*, in A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Brescia 2021, pp. 5-8

Gnemmi A., *Metafisica divina o l'ascesa a Dio in Antonio Masnovo*, Milano 1972

Molinaro A., *La neoscolastica italiana nel XX secolo*, in AA.VV., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, Roma 1994, pp. 765-785

Mondin B., *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Roma 2002, pp. 52-58

Neva M., *Amato Masnovo (1880-1955). Un percorso filosofico*, Milano 2002

Neva M., *Contributi gnoseologico-metafisici di Antonio Masnovo alla fondazione del neotomismo*, Roma 1985

Pagani P., *Masnovo Amato*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 71, 2008, *sub voce*

Pagani P., *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della neoscolastica milanese*, Milano 1990

Pagani P., *Amato Masnovo e il ripensamento della metafisica classica*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi, *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma 2012, pp. 73-105

Pietroforte S., *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Bologna 2005, pp. 93-165

Sciacca M.F., *Il secolo XX*, Milano 1947, pp. 568-573

Vanni Rovighi S., *L'opera di Antonio Masnovo*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 48, 1956, pp. 97-109

Vanni Rovighi S., *Masnovo Amato*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 1957, vol. III, coll. 353-356 (anche in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, vol. 7, pp. 7064-7065)

Vanni Rovighi S., *Ontologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1979, *sub voce*,

Vanni Rovighi S., *Presentazione*, in A. Masnovo, *La filosofia verso la religione*, Milano 1977, Brescia 2021, pp. 9-12

OMAR BRINO

CARLO MAZZANTINI

Reconquista (Argentina) 1895 – Torino 1971

Sommario

Con i Neoscolastici Carlo Mazzantini condivide la concezione della metafisica cristiana come coronamento di una prospettiva filosofica già presentatasi fin dalla riflessione antico-greca, perché a suo modo «perenne». Egli non privilegia, però, solo la linea Aristotele-Tommaso, bensì si muove a largo raggio a cominciare dai presocratici e sottolinea molto, inoltre, i caratteri di virtualità inesauribile del rapporto con la verità perenne. Si confronta anche con M. Heidegger, di cui apprezza la «tematica dell'uomo come testimone del dis-velarsi dell'essere», mentre non condivide la disgiunzione heideggeriana tra tale tematica testimoniale, da un lato, e, dall'altro, l'umanesimo che «cerca di determinare il posto e la dignità dell'uomo nella gerarchia cosmica, oggettivamente anzitutto stabilità». Tra questi due aspetti non c'è per Mazzantini disgiunzione totale, quanto piuttosto «implicazione reciproca». Studiosi come A. Del Noce, V. Mathieu, P. Prini ne hanno apprezzato il pensiero.

Parole chiave: Carlo Mazzantini; metafisica cristiana; virtualità ontologica; filosofia della religione; umanesimo

Abstract

With the Neo-Scholastics, Carlo Mazzantini shares the conception of Christian metaphysics as the crowning of a philosophical perspective that has already emerged since ancient Greek reflection, because it is “perennial.” However, he does not privilege only the Aristotelian-Thomistic line; rather, he moves broadly starting from the Presocratics and emphasizes the inexhaustible virtuality of the relationship with perennial truth. He also engages with M. Heidegger, appreciating the ‘theme of man as a witness to the unveiling of being,’ while he disagrees with Heidegger’s disjunction between this testimonial theme and

humanism, which 'seeks to determine the place and dignity of man in the objectively established cosmic hierarchy.' For Mazzantini, there is no total disjunction between these two aspects, but rather a 'mutual implication.' Scholars such as A. Del Noce, V. Mathieu, and P. Prini have appreciated his thought.

Keywords: Carlo Mazzantini; Christian metaphysics; ontological virtuality; philosophy of religion; humanism

Vita e opere

Nato in Argentina da genitori italiani, combatté nel regio esercito durante la Prima guerra mondiale, per poi studiare a Torino e laurearsi prima in giurisprudenza, poi in lettere e infine in filosofia morale, con E. Juvalta e una tesi subito pubblicata con il titolo *La speranza della immortalità*. Questo libro venne segnalato sulla «Critica» da B. Croce, che ne apprezzò la sincerità di esecuzione, pur all'interno di un filosofare che non risolveva i riferimenti religiosi alla trascendenza in una complessiva immanenza dello spirito. Di fatto, già qui Mazzantini presentava appunto una posizione alternativa allo storicismo immanentistico – particolarmente criticato era, soprattutto, G. Gentile – e in seguito egli trovò sostegno e interlocuzione nell'ambito neo-scolastico, sviluppando una concezione in cui la storia umana stessa faceva fin dall'inizio, già nell'antichità, riferimento a una verità "perenne" ad essa superiore, più compiutamente esposta nel cristianesimo. Collaborò comunque all'*Enciclopedia italiana* diretta da Gentile, in voci quali *anima*, *immortalità*, oltre che *Malebranche* e *Laberthonnière*. Si interessò, inoltre, in modo precoce alla filosofia di M. Heidegger sia per le analisi dell'esistenza finita nel mondo, sia per la differenza ontologica rispetto a tale esistenza nel mondo, laddove però, diversamente da quanto accade nel filosofo di Meßkirch, la differenza ontologica viene interpretata da Mazzantini come una verità "perenne" che non è stata tradita, bensì portata a piena e fruttuosa esposizione dalla metafisica classica platonica, aristotelica e, soprattutto, scolastico-cattolica. In tale allinearsi alla filosofia scolastico-cattolica non mancano, comunque, in Mazzantini delle specificità, in particolare nel modo in cui il rapporto con la verità trascendente viene da lui declinato sottolineandone intensamente i caratteri di virtualità inesauribile. Le proprie posizioni sono sviluppate progressivamente da Mazzantini in una serie di saggi raccolti prima in *La lotta per l'evidenza* del 1929 e poi in *Filosofia perenne e personalità filosofiche* del 1942 e *Filosofia e storia della filosofia* del 1960, oltre che in monografie critiche su Spinoza e Kant e in lavori storico-teoretici sulla filosofia greca, quali *Eraclito* del 1945 e *La filosofia nel filosofare umano. Storia del pensiero antico* del 1949. Densè sintesi del proprio pensiero sono offerte

da Mazzantini, inoltre, in saggi come *Capisaldi filosofici* del 1945, *Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica* del 1946, *Il contributo della Grecia alla metafisica classica* del 1953. Dopo aver ottenuto la libera docenza a Torino nel 1925, vi impartì corsi universitari, prima liberi e poi per affidamento, fino a raggiungere un insegnamento di ruolo in Storia della filosofia a Cagliari nel 1942, da cui si spostò a Genova nel 1947, per ritornare infine nell'ateneo torinese nel 1959 e concludervi la carriera. Dopo la morte sono stati pubblicati degli inediti e delle edizioni di dispense universitarie, mentre il suo pensiero è stato valorizzato, nell'ambito della filosofia cattolica del Novecento, da studiosi quali A. Del Noce, V. Mathieu, G. Riconda, P. Prini.

Il pensiero sulla religione

Già nella tesi di laurea in filosofia morale si intravedono alcuni spunti sviluppati da Mazzantini nel proprio pensiero successivo. Il relatore Juvalta era interessato in primo luogo alla coerenza normativa delle azioni morali, mentre riteneva meno dirimente un discorso sugli aspetti motivazionali e metafisici dell'etica e non a caso di Kant apprezzava la tematica della reciprocità normativa di diritti e doveri tra tutti, più che la tematica della legge morale come fatto della ragione e quella dei postulati; Mazzantini dedica invece la sua tesi proprio a un tema metafisico classico che Kant aveva reinterpretato come postulato della ragione pratica: la speranza dell'immortalità dell'anima. Presentando il libro dell'allievo, Juvalta faceva trasparire che in fondo Mazzantini avesse scelto questo tema perché, al di là dell'etica come tale, i suoi interessi muovevano dall'«esigenza» di «premesse metafisiche», seppure tale esigenza fosse sviluppata, «con assoluta sincerità», come «speranza» che partiva dall'agire etico (cfr. Juvalta 1923). Non a caso i successivi scritti di Mazzantini si mossero decisamente in ambito metafisico, trovando sostegno e interlocuzione nell'ambiente neoscolastico della Cattolica di Milano. Con i Neoscolastici Mazzantini condivide la concezione generale della metafisica cristiana come coronamento di una prospettiva filosofica già presentatasi fin dalla riflessione antico-greca, perché a suo modo «perenne». In questo contesto, Mazzantini non privilegia, però, solo la linea Aristotele-Tommaso, ma si muove a largo raggio a cominciare dai presocratici come Eraclito, oggetto di un ampio studio del 1945. Tale confronto con i presocratici e in generale con il mondo greco si affianca a quello di autori contemporanei e, in particolare, di Heidegger, del quale Mazzantini si dice «fervido ammiratore» sotto un aspetto e «non meno risoluto avversario» sotto un altro (Mazzantini 1953, p. 507). Mazzantini, infatti, apprezza molto la «tematica dell'uomo come testimone del dis-

velarsi dell'essere», mentre non condivide affatto la disgiunzione heideggeriana tra tale tematica testimoniale, da un lato, e, dall'altro, l'umanesimo che «cerca di determinare il posto e la dignità dell'uomo nella gerarchia cosmica, oggettivamente anzitutto stabilita» (*ivi*, p. 511). Tra questi due aspetti non c'è per Mazzantini disgiunzione totale, quanto piuttosto «implicazione reciproca». «Sebbene l'essere che io dico non si esaurisca, né possa esaurirsi in quello che dico», egli scrive, «pure si manifesta nella mia parola, nel mio discorso che lo dice» (*ivi*, p. 516). Così la stessa collocazione oggettiva dell'uomo nel cosmo è data dal suo riferirsi inesausto all'essere inesauribile che si disvela. Se anche una «mente limitata» come quella umana, dunque, non può certo «esplicare» «l'infinita – l'indefinita virtualità» dell'essere, è proprio riferendosi a tale virtualità che sussistono «quelle attività che a mio avviso possono dirsi ontologiche, sebbene in maniera diversa: la riflessione filosofica, la virtù etica, l'espressione poetica, l'abbandono religioso» (*ibidem*). L'ontologia è per Mazzanini, così, segnata dalla “virtualità” e dell'inesauribile in quello che per certi versi può considerarsi un corrispettivo, uno sviluppo e un ampliamento, a livello teoretico-metafisico, del tema della speranza che egli da giovane aveva studiato a livello specificamente etico.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La speranza nell'immortalità, Torino 1923

La lotta per l'evidenza. Studi di metafisica e gnoseologia, Roma 1929

Lo hegelismo in Italia, in *Hegel nel centenario della morte*, a cura della Facoltà della Università Cattolica, Milano 1931

Spinoza e il teismo tradizionale, Torino 1933

Il problema delle verità necessarie e la sintesi a priori del Kant, Torino 1935

Il tempo, studio filosofico, Como 1942

Filosofia perenne e personalità filosofiche, Padova 1942

a cura di, Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, testo e traduzione, introduzione e commento, con un indice delle fonti, dei nomi, appendici critiche e bibliografia, Torino 1945

Capisaldi filosofici, Torino 1945

Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica, in M.F. Sciacca (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Milano 1946

La filosofia nel filosofare umano. Storia del pensiero antico, Torino-Roma 1949

Il contributo della Grecia alla metafisica classica, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 45, 1953, pp. 495-519

Filosofia e storia della filosofia (1933-1959), Torino 1960

L'etica di Kant e di Schopenhauer, Torino 1965

Il tempo e quattro saggi su Heidegger, Parma 1969

Scritti sull'autore

AA. VV., *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Roma 1985 (scritti di F. Barone, N. Bosco, E. Di Rovasenda, C. Arata, V. Mathieu, A. Del Noce, G. Riconda, A. Rizza, G. Feyles, G. Bàrberi Squarotti)

Bogliolo L., *La filosofia della virtualità ontologica di Carlo Mazzantini*, «Filosofia e vita», 3, 1962, pp. 82-86

Croce B., *Carlo Mazzantini, La speranza nell'immortalità; con prefazione di E. Juvalta*, «La Critica», 22, 1924, pp. 112-114

Del Noce A., *Mazzantini, Carlo*, in *Enciclopedia Filosofica*, Firenze, 1982, vol. V, pp. 586-588, poi in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano 1990, pp. 541-545

Del Noce A., *Juvalta e Mazzantini*, in A. Rizza (a cura di), *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Roma 1985, 99-124, poi in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano 1990, pp. 547-588

Fränkel H., *Mazzantini, Carlo, Eraclito: I frammenti e le testimonianze*, «American Journal of Philology», 69, 1948, pp. 430ss.

Juvalta E., *Prefazione*, in *Mazzantini 1923*, pp. V-VIII

Mathieu V., *Mazzantini: dalla Neoscolastica all'esistenzialismo*, in Id., *La filosofia del Novecento. La filosofia italiana contemporanea*, Firenze 1978, pp. 94-99

Prini P., *Carlo Mazzantini e l'ontologia dell'ulteriorità*, in Id., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Roma-Bari 1996, pp. 73-84

Rizza F., *Il pensiero di Carlo Mazzantini tra filosofia classica e filosofia contemporanea*, Torino 1998

Viano C.A., *Stagioni filosofiche. La filosofia del Novecento fra Torino e l'Italia*, Bologna 2007

GIAN ANDREA FRANCHI

CARLO MICHELSTAEDTER
Gorizia 1887 – Gorizia 1910

Sommario

Pressoché tutti gli scritti di Carlo Michelstaedter furono pubblicati solo dopo il suo suicidio, prima dagli amici V. Arangio-Ruiz e G. Chiavacci e, più recentemente, in molte altre edizioni che l'hanno reso uno dei filosofi italiani più letti e studiati del primo Novecento. La sua riflessione si radica in un contesto mitteleuropeo attraversato da crisi esistenziali e influenze filosofiche che spaziano da Parmenide e Eraclito fino a Ibsen e Nietzsche. Egli critica la “rettorica”, che rappresenta la sottomissione agli interessi egoistici e alle strutture di potere; alla retorica egli contrappone il “beneficio”, inteso come apertura disinteressata all'altro, e la “persuasione” quale aspetto soggettivo di colui che agisce il beneficio: la carica emotiva che lo abita. Figure esemplari di persuasione sono in Michelstaedter non solo esponenti del pensiero filosofico e artistico, ma anche grandi riferimenti religiosi come l'autore dell'Ecclesiaste e Cristo.

Parole chiave: Carlo Michelstaedter; persuasione e rettorica; beneficio; Ecclesiaste; Cristo

Abstract

Almost all of Carlo Michelstaedter's writings were published only after his suicide, first by friends V. Arangio-Ruiz and G. Chiavacci, and more recently in many other editions that have made him one of the most read and studied Italian philosophers of the early twentieth century. His reflection is rooted in a Central European context marked by existential crises and philosophical influences ranging from Parmenides and Heraclitus to Ibsen and Nietzsche. He criticizes 'rhetoric,' which represents submission to selfish interests and power structures; against rhetoric, he opposes 'benefit,' understood as a disinterested openness to the other, and 'persuasion' as the subjective aspect of the one who acts for

the benefit: the emotional charge that inhabits him. Exemplary figures of persuasion in Michelstaedter are not only representatives of philosophical and artistic thought but also great religious references such as the author of Ecclesiastes and Christ.

Keywords: Carlo Michelstaedter; persuasion and rhetoric; benefit; Ecclesiastes; Christ

Vita e opere

Carlo Raimondo Michelstaedter nasce da Emma Coen Luzzatto e Alberto, discendente da importante famiglia ebraica askenazita di origine tedesca (il cognome rimanda a Michelstadt, in Assia). Dei figli di Emma e Alberto, il maggiore, Gino, emigrerà a New York presso uno zio nel 1893, appena sedicenne, per poi morire suicida nel 1909. La sorella maggiore, Elda, morirà ad Auschwitz insieme alla madre; la minore Paula sarà la custode del lascito materiale del fratello, che, alla sua morte, passerà nel 1973 alla Biblioteca Statale Isontina di Gorizia. Nel 1897, Carlo, finiti i quattro anni di scuola primaria, s'iscrive allo *Staatsgymnasium*, severa scuola austriaca in lingua tedesca. Nel 1905 supera gli esami di maturità. Ha, fra i suoi professori, una figura singolare: R. Schubert-Soldern, già *Privat-dozent* di filosofia all'Università di Lipsia e autore di diversi libri. In quegli anni nascono due grandi e significative amicizie con E. Mreule, il prediletto, e N. Paternolli. Nel 1905, Carlo s'iscrive alla facoltà di matematica dell'Università di Vienna, ma poi finisce con l'optare per Firenze, spinto dai suoi interessi artistici e dal desiderio paterno (il padre Alberto era, infatti, figura caratteristica dell'ambiente "irredentista" di Gorizia). All'Istituto di Studi Superiori di Firenze conosce due amici importanti per la sua vita postuma: V. Arangio-Ruiz, futuro vicedirettore della Normale di Pisa e suo primo editore, e G. Chiavacci, anch'egli futuro docente universitario di filosofia e anch'egli suo editore (1958). A Firenze, Carlo entra in contatto con la cultura italiana, tentando anche, senza successo, di farsi notare come pubblicista e traduttore dal tedesco (scriverà a Croce per una traduzione di Schopenhauer). A Firenze, ha anche un'importante e complessa vicenda affettiva con una giovane russa, Nadia Baraden, morta anch'essa suicida nel 1907 (ne rimane un significativo dialoghetto tra Carlo e Nadia e un ritratto per mano di Carlo). Nella primavera del 1909 comincia a scrivere come propria tesi di laurea *La Persuasione e la retorica*. In questi anni intreccia un rapporto affettivo con Argia Cassini, che morirà anche lei in lager. Nell'estate ritorna definitivamente a Gorizia deluso dall'esperienza fiorentina. Comincia un anno d'impegno di scrittura, drammatico e intensissimo, in cui scrive quasi tutto ciò per cui oggi lo leggiamo. Agiscono anche difficoltà con la famiglia che non capiva il

dramma del figlio, spinte ben oltre la stesura di una tesi di laurea. La mattina del 17 ottobre 1910, dopo una visita della madre, si spara alla tempia con una rivoltella sottratta all'amico Mreule. In vita, Carlo pubblicherà solo due articoli sul «Corriere goriziano» diretto dalla zia Carolina Luzzatto. Postumi usciranno, oltre alla propria opera più importante – la già citata *La persuasione e la retorica* – altri scritti, tra cui di spicco è *Il dialogo sulla salute*, che richiama i dialoghi aporetici socratico-platonici e offre due diverse conclusioni. Vanno infine ricordate l'attività poetica di Michelstaedter e il suo impegno grafico, il cui senso, tuttavia, consiste prevalentemente nell'esser commentario poetico e figurale alla sua meditazione filosofica. Dopo le citate edizioni di Arangio Ruiz e Chiavacci, è soprattutto dagli anni Ottanta del secolo scorso, a partire dall'edizione Adelphi de *La Persuasione e la retorica* (1982), che Michelstaedter diventa un autore molto letto e diffuso, non solo in ambito accademico.

Il pensiero sulla religione

Con l'opera principale, la *Persuasione e la Rettorica*, ci troviamo di fronte a un testo che, formalmente, è una tesi di laurea mai presentata per sopravvenuto suicidio dell'autore. Non si tratta, come nel caso del coevo e quasi coetaneo O. Weininger, della lucida premeditazione di un'opera postuma. Il suicidio di Michelstaedter non consegue a una premeditazione; né, a chi scrive, sembra opportuno indagare su possibili, presunte e diverse cause di quella morte, che ai contemporanei, amici e parenti, apparve improvvisa. L'Epistolario in particolare – ma la stessa produzione filosofica – rivela un tormento esistenziale talora incontenibile, in un alternarsi di entusiasmi e crisi profonde. Come il citato Weininger e altre figure dell'ambiente mitteleuropeo tra Otto e Novecento, quali Freud, Schnitzler, e poi von Hofmannstahl e Rilke (che di Michelstaedter ebbe notizia postuma), il pensatore goriziano appare particolarmente sensibile alle componenti drammatiche e sfuggenti, oniriche, dell'esistenza (tra l'altro, ci rimane anche la trascrizione di due sogni molto interessanti). «Ci troviamo – scrive in una lettera – in un'epoca di transazione della società quando tutti i legami sembrano sciogliersi» (cfr. Michelstaedter 1983, p. 444); ma l'autore preferito di Michelstaedter è H. Ibsen. Un'analisi storica e filologica dell'opera principale, rivela che il paragrafo III della prima parte, intitolata *Via alla persuasione*, è in senso cronologico l'ultima parte dell'opera, scritta sul ciglio della morte (cfr. Franchi 2014): sono le pagine più ricche e complesse del suo pensiero. Vi compare la categoria di “beneficio” che indica la pienezza relazionale della condizione umana, il fare il bene inteso come azione d'apertura piena e disinteressata all'altro,

chiunque sia e in qualunque situazione. Il disinteresse, paradossalmente, è il *maximum* dell'interesse perché uno diventa se stesso solo nella relazione con l'altro, con gli altri. La retorica, invece, è il nome della pulsione egocentrica, che, dentro le macchine istituzionali che mettono in forma la società, protegge i propri interessi meschini obbedendo al potere in atto. L'uomo rettorico è personificato nella figura del «grosso signore», colui che «si adatta ragionevolmente» alla situazione data, che in parte rimanda al padre Alberto (Michelstaedter 1995, pp. 137-140). La persuasione, invece, è piuttosto l'aspetto soggettivo di colui che agisce il beneficio: la carica emotiva che lo abita. Il pensiero di Michelstaedter non è una filosofia della soggettività, di una disperata carica individuale, come è stata in alcuni casi letta. È invece una filosofia della pratica relazionale, del consistere tragico nella situazione in cui uno si trova, agendo il beneficio, l'azione giusta e liberatrice di se stesso e, insieme, dell'altro. Michelstaedter riflette su di un orizzonte esistenziale che non deve essere attinto in un futuro lontano, ma che deve illuminare l'impegno radicale del presente – lo chiama l'«infinita giustizia». «1. Dare non è per aver dato ma per dare. 2. Non può fare chi non è, non può dare chi non ha, non può beneficiare chi non sa il bene. 3. Dare è fare l'impossibile. Dare è avere» (Michelstaedter 1982, pp. 80-83). Questa è la formulazione sintetica del beneficio, per cui l'esistenza individuale deriva dal riconoscimento reciproco e non lo precede. «...solo nell'incontro di due individui nasce e s'afferma il valore individuale» (Michelstaedter 1995, p. 246), il beneficio o atto di giustizia, dove giustizia è intesa in senso pieno: etico e sociale – dimensioni non separabili. Più di un terzo della *Persuasione* è una pregnante analisi sociale. Si tratta di una filosofia della pratica di un'esistenza individuale-e-sociale piena, sospinta da un'idea, se vogliamo, ma non astratta, perché deve ogni giorno misurarsi con la società data: violenta, burocratica, tessuta di disperate maschere egocentriche, ciò che Michelstaedter chiama «l'individualità illusoria». È proprio questo l'atteggiamento rettorico, che copre il disperato terrore della morte – anima delle società violente – che si precipita in fuga verso il futuro. Il persuaso invece agisce il beneficio nel presente in cui consiste, qualunque sia questo presente, e con ciò sconfigge la paura della morte. In quello che S. Campailla ha chiamato «il catalogo dei persuasi» della *Prefazione* ne *La persuasione e la Rettorica*, Michelstaedter – insieme a Parmenide, Eraclito, Empedocle, Eschilo, Sofocle, Simonide, Socrate, Petrarca, Leopardi, Beethoven e Ibsen – inserisce l'*Ecclesiaste* e Cristo, laddove egli vede subire anche ai detti di costoro un trattamento di incomprensione analogo a quello subito dagli altri persuasi: «lo disse l'Ecclesiaste e lo trattarono e lo spiegarono come libro sacro che non poteva dunque dire niente che fosse in contraddizione con l'ottimismo della Bibbia; lo disse Cristo e ci

fabbricarono su la Chiesa» (Michelstaedter 1982, p. 35). La specifica posizione sull'*Ecclesiaste* da parte dell'autore goriziano è stata indagata da vari studiosi, anche nell'ambito della sua interpretazione complessiva dell'ebraismo (cfr. Ceronetti 1988, Necchi 1996, Grusovin 2010). Grusovin 2010, pp. 123-127, in particolare, riscontra in tre punti fondamentali i «motivi ebraici dell'opera michelstaedteriana»: «1. La lotta all'idolatria» (nel *Dialogo sulla salute*, infatti, si dice: «questo vedo soltanto, che gli uomini sono illusi, ammalati e sperano invano, travagliati da ogni bizzarra forma di idolatria, sacrificandosi a vicenda ai loro feticci», Michelstaedter 1988, p. 93); «2. Il realismo dell'*Ecclesiaste*» (questo testo è non a caso citato e apprezzato non solo nella *Prefazione*, ma anche nel corso successivo de *La persuasione e la rettorica*); «3. La giustizia come “infinito dovere”» (il richiamo, qui, è ancora a *La persuasione e la rettorica*: Michelstaedter 1982, pp. 78-79). Intorno invece alla «figura di Cristo», F. Meroi rimarca che «il filosofo goriziano ne parla in luoghi cruciali della sua opera principale, *La persuasione e la rettorica*» (il primo di essi lo si è visto nella *Prefazione*) e «la utilizza per definire i caratteri del 'persuasore', ossia di colui che riesce a liberarsi dalle catene della 'rettorica' e a incamminarsi sulla via della 'persuasione', della vita autentica. Senonché da tale utilizzo risulta evidente che egli pensa al Gesù storico, inteso come modello etico, piuttosto che al Cristo della religione cristiana in senso proprio» (Meroi 2015, dall'abstract on line: <https://teseo.unitn.it/rosministudies/article/view/1849>, consultato il 28 dicembre 2024).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Tutti i manoscritti di Michelstaedter sono conservati presso il Fondo Carlo Michelstaedter nella Biblioteca Statale Isontina di Gorizia.

Scritti, a cura di V. Arangio-Ruiz, Genova 1912, vol. I (*Dialogo della salute e dieci poesie*)

Scritti, a cura di V. Arangio-Ruiz, Genova 1913, vol. II (*La persuasione e la retorica*)

Opere, a cura di G. Chiavacci, Firenze 1958 (*La persuasione e la retorica, Appendici critiche, Dialogo della salute, Poesie, Epistolario scelto, Scritti vari*)

Scritti scolastici, a cura di S. Campailla, Gorizia 1976

La persuasione e la retorica, a cura di S. Campailla, Milano 1982

Epistolario, a cura di S. Campailla, Milano 1983

La persuasione e la retorica. Appendici critiche, a cura di S. Campailla, Milano 1995

Poesie, a cura di S. Campailla, Milano 1987

Il prediletto punto d'appoggio della dialettica socratica e altri scritti, a cura di G.A. Franchi, Milano 2000

Scritti sull'autore

Arbo A., *Carlo Michelstaedter*, Pordenone 1996

Arbo A., *Michelstaedter Carlo Raimondo (Ghedalia Ram)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 74, Roma 2010, *sub voce*

Asor Rosa A., *La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, in *Storia della letteratura italiana. Le Opere. Il Novecento*, IV, I *L'età della crisi*, Torino 1995, pp. 226-332

Bortoluzzi P.M., *Carlo Michelstaedter e la testimonianza della verità dell'essere*, Roma 2016

Brianese G., *L'arco e il destino. Interpretazione di Michelstaedter*, Abano Terme (Pd), 1985; nuova edizione riveduta e ampliata, Milano 2010

Cacciari M., *Interpretazione di Michelstaedter*, «Rivista di estetica», 26, 1986, pp. 21-36

Cacciari M., *La lutte sur Platon. Michelstaedter et Nietzsche*, in DRAN. *Méridiens de la décision dal pensée contemporaine*, Paris 1992, pp. 87-132

Caliaro I., *Per una vita che sia vita. Studi su Carlo Michelstaedter*, Firenze 2017

Campailla S. (a cura di), *Dialoghi intorno a Michelstaedter*, Gorizia 1987

Campailla S. (a cura di), *Un'altra società. Carlo Michelstaedter e la cultura contemporanea*, Venezia 2012

Campailla S. (a cura di), *La via della persuasione. Carlo Michelstaedter un secolo dopo*, Venezia 2012

Campailla S., *Un'eterna giovinezza. Vita e mito di Carlo Michelstaedter*, Venezia 2019

Campana L., *La stella che sorge dal mare. Un'interpretazione di Carlo Michelstaedter*, Prefazione di R. Cresti, Padova 2019

Capitini A., *Introduzione a inediti di Carlo Michelstaedter*, «Letteratura», 8, gennaio febbraio 1946

Capozzo V. (ed.), *Storia e storiografia di Carlo Michelstaedter*, Oxford (MS) 2017

Carchia G., *Linguaggio e mistica in Michelstaedter*, «Rivista di estetica», 21, 1981, pp. 126-132

Ceronetti G., *Michelstaedter e l'Ecclesiaste*, in *Qobélet o l'Ecclesiaste*, Torino 1988, pp. 73-76

Cerruti M., *Carlo Michelstaedter*, 2. ed. Milano 1987

Chiavacci G., *Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 1924, pp. 154-168

Cinquetti N., *Michelstaedter. Il nulla e la folle speranza*, Padova 2002

Cumpeta S., Michelis A. (a cura di), *Eredità di Michelstaedter*, Udine 2002

De Leo D., *Mistero e persuasione in Carlo Michelstaedter. Passando da Parmenide ed Eraclito*, Lecce 2001

De Monticelli R., *Il richiamo della persuasione. Lettere a Carlo Michelstaedter*, Genova 1988

Fortini F., *Un biglietto di Michelstaedter*, in Id., *Saggi italiani*, Bari 1974, pp. 13-17

Franchi G.A., *Una disperata speranza. Profilo biografico di Carlo Michelstaedter*, Milano-Udine 2014

Fumagalli R., *Carlo Michelstaedter: filosofo, poeta e mistico*, Pistoia 2022

Garin E., *Omaggio a Carlo Michelstaedter*, in Id., *Intellettuali italiani del XIX secolo*, Roma 1974

Gentile G., *Recensione a* La persuasione e la retorica, «La Critica», 20, 1922, pp. 332-336

Grusovin M., *Radici ebraiche di Carlo Michelstaedter*, in Meroi 2010, pp. 101-128

La Rocca C., *Nichilismo e retorica. Il pensiero di Carlo Michelstaedter*, Pisa 1984

Marroni A., *Filosofie dell'intensità. Quattro maestri occulti del pensiero italiano contemporaneo*, Milano 1997

Mascia V., *Come una cometa. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Firenze 2016

Melandri L., *Il fanciullo e il profeta*, in Id., *Come nasce il sogno d'amore*, Milano 1988

Menato M., Volpato S. (a cura di), *La cassa dei libri. La famiglia Michelstaedter e la Shoah*, Crocetta del Montello (TV) 2019

Meroi F. (a cura di), *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, Pisa 2010

Meroi F., *Michelstaedter Carlo*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Roma 2012, *sub voce*

Meroi F., *Persuasione ed esistenza. Filosofia e vita in Carlo Michelstaedter*, Roma 2011

Meroi F., *Il Cristo 'persuaso' di Carlo Michelstaedter*, «Rosmini Studies», 2, 2015, pp. 133-141

Michelis A., *Carlo Michelstaedter. Il coraggio dell'impossibile*, Roma 1997

Michelis A. (a cura di), *Carlo Michelstaedter*, «Humanitas», 76, 2011, n. 5

Necchi P., *Il persuaso e il sapiente. Note su Michelstaedter e Qohelet*, «Humanitas», 51, 1996, pp. 432-441

Negri A., *Il lavoro e la città. Un saggio su Carlo Michelstaedter*, Roma 1996

Pardi A., *Lingua vivente materia di fuoco. Michelstaedter, la Cabala e Spinoza*, Roma 2020

Pardi A., *Lumi di tenebra. Leopardi, Michelstaedter. Illuminismo nero ed eversione*, Roma 2021

Peluso R., *L'identico e i molteplici. Meditazioni michelstaedteriane*, Napoli 2011

Perego L., Storace E.S., Visone R. (a cura di), *Carlo Michelstaedter. Un'introduzione*, Milano 2005

Petitdémange G., *Michelstaedter: Le défi de la métaphysique*, «Archives de Philosophie», 57, 1994, pp. 127-134

Pieri P., *La scienza del tragico. Saggio su Carlo Michelstaedter*, Bologna 1989

Pieri P., *La differenza ebraica: grecità, tradizione e ripetizione in Michelstaedter e altri ebrei della modernità*, nuova edizione, Bologna 2002

Pulina G., *Capitini e Michelstaedter: un dialogo sulla persuasione*, «Quaderni di Satyāgraha», N. 9, gennaio-giugno 2006, pp. 196-206

Putignano G., *L'esistenza al bivio. La persuasione e la retorica di Carlo Michelstaedter*, Roma 2015

Raschini M. A., *Michelstaedter. La disperata devozione*, Bologna 1988

Sanò L., *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Troina (EN) 2005

Sorrentino S., Michelis A. (a cura di), *E sotto avverso ciel luce più chiara. Carlo Michelstaedter tra nichilismo, Ebraismo e Cristianesimo*, Troina 2009

Storace E.S. (a cura di), *Carlo Michelstaedter. L'Essere come Azione*, Milano 2007

Vásek Th., *Schein und Zeit. Martin Heidegger und Carlo Michelstaedter. Auf den Spuren einer Enteignung*, Berlin 2018; tr. it. Udine 2021

Verri A., *Michelstaedter e il suo tempo*, Ravenna 1969

Visone R., *L'incidenza di Schopenhauer sul pensiero di Carlo Michelstaedter*, «Archivio di storia della cultura», 19, 2006, pp. 295-334

Siti dedicati:

Sito della Biblioteca Statale Isontina di Gorizia, nella quale sono conservati tutti i manoscritti e le opere grafiche:

<http://www.isontina.beniculturali.it/it/444/carlo-michelstaedter>

<http://www.michelstaedter.beniculturali.it/>

FULVIO FERRARIO

GIOVANNI MIEGGE

Savona 1900 – Massello (To) 1961

Sommario

Giovanni Miegge, pastore della Chiesa valdese, è stato figura centrale del protestantesimo italiano del Novecento. Tra le due guerre, attraverso la rivista «Gioventù Cristiana», operò per introdurre in Italia i dibattiti della teologia protestante coeva di autori come K. Barth e E. Brunner. Dopo aver tradotto già nel 1928 *La teologia della crisi*, un libro su Barth, di quest'ultimo tradusse *La lettera ai Romani* e si occupò a fondo di Lutero, traducendolo e sottolineandovi l'importanza della teologia della croce. Nel secondo dopoguerra è stato figura di riferimento della Facoltà Valdese di Roma e del protestantesimo italiano, anche attraverso gli interventi sulla rivista «Protestantesimo» che ha raccolto l'eredità di «Gioventù Cristiana». Il denso *Per una fede* del 1952 costituisce forse (traduzioni a parte) il suo contributo più importante: vi è presentato un cristianesimo, nel quale il radicamento nella tradizione è robusto, ma che intende interloquire con la modernità secolare.

Parole chiave: Giovanni Miegge, protestantesimo italiano, teologia della crisi, teologia della croce, fede cristiana e modernità secolare

Abstract

Giovanni Miegge, a pastor of the Waldensian Church, was a central figure in Italian Protestantism in the twentieth century. Between the two World Wars, through the periodical “Gioventù Cristiana,” he worked to introduce contemporary Protestant theological debates in Italy, engaging with authors like K. Barth and E. Brunner. After translating a book on Barth in 1928 (*The Theology of Crisis*), he translated Barth's *The Letter to the Romans* and deeply studied Luther, translating his works and emphasizing the importance of the theology of the cross. In the post-World War II period, Miegge became a reference figure for the Waldensian Faculty in

Rome and Italian Protestantism, also through his contributions to the periodical “Protestantesimo,” which inherited the legacy of “Gioventù Cristiana.” His dense work *Per una fede* from 1952 perhaps constitutes his most important contribution (aside from translations): it presents a Christianity that is firmly rooted in tradition but aims to engage with secular modernity.

Keywords: Giovanni Miegge, Italian Protestantism, theology of crisis, theology of the cross, Christian faith and secular modernity

Vita e opere

Nasce a Savona da una famiglia originaria delle Valli Valdesi, nel Pinerolese. Il padre è ingegnere presso il comune della città ligure, ma muore prematuramente. La famiglia si trasferisce a Torre Pellice, dove Giovanni frequenta il Liceo Valdese, prima di iscriversi, nel 1919, alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma. Deve però interrompere la frequenza dopo due anni, a motivo della malattia che lo accompagnerà per tutta la vita e che lo condurrà alla morte. Continua a studiare da autodidatta e nel 1926 si laurea con una tesi su *La teologia della salvezza nel pensiero di Gaston Frommel*; due anni dopo pubblica la traduzione de *La teologia della crisi*, di Max Strauch, che presenta in Italia il pensiero del primo Karl Barth. Nel 1927 viene consacrato al ministero pastorale, ma già dal 1924 esercitava tale servizio, come candidato, nella comunità di Massello. Nel 1930, Miegge sposa Ellen (Lina) Pons, di Massello: il loro unico figlio, Mario, nasce nel 1932 e diventerà professore universitario di filosofia. Trasferito ad Aosta, viene nominato, nel 1931, direttore della rivista «Gioventù Cristiana», che egli trasforma, da semplice bollettino delle organizzazioni giovanili evangeliche, in uno strumento di dibattito e di presentazione, in Italia, delle correnti più originali del pensiero teologico europeo. Nel 1935 inizia ad organizzare le giornate teologiche dette «del Ciabàs», dal nome della chiesa valdese in val d'Angrogna che li ospita. Sia la rivista, sia i convegni, divengono nei fatti laboratori di riflessione critica, con una marcata, anche se implicita, flessione antifascista e coinvolgono anche figure esterne alla Chiesa valdese, da L. Basso ad A. Olivetti e L. Pareyson. Chiusa dal fascismo e rinata con il nome «L'Appello» (e con il denaro di Olivetti), la rivista cessa le pubblicazioni nel 1943 e l'eredità sarà raccolta, subito dopo la guerra, da «Protestantesimo». Dopo un breve periodo come pastore a Como, viene chiamato alla Facoltà Valdese, ma la salute malferma lo costringe a ritornare in Piemonte. In questi anni lavora alla traduzione italiana del *Römerbrief* di Barth e al volume su *Lutero giovane*. Molto significativa è la produzione, che proseguirà fino alla morte, di articoli molto densi, che vanno dal saggio teologico vero e proprio alla

meditazione spirituale sulla stampa ecclesiastica: due raccolte di questi testi usciranno postume, a cura di un discepolo di Miegge, C. Tron. Dal 1942, il teologo dirige il piccolo giornale della Chiesa valdese, *La Luce*. Nel dopoguerra, Miegge è la voce più significativa del protestantesimo italiano, in dialogo sia con il pensiero cattolico, sia con quello laico. Nel 1952, egli torna alla Facoltà Valdese come professore di esegesi; oltre alla menzionata traduzione dell'*Epistola ai Romani* e alla riedizione del Lutero giovane, entrambe presso Feltrinelli, pubblica diverse opere di rilievo (tra le altre: *La vergine Maria*, 1950; *Per una fede*, 1952; *L'evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, 1956), alcune delle quali tradotte in diverse lingue; riceve quattro lauree *honoris causa* (Lipsia, St. Andrews, Ginevra, Montpellier), testimonianza di un riconosciuto prestigio. La malattia polmonare che lo affligge lo costringe però, ancora una volta, ad abbandonare l'insegnamento e a ritornare a Massello, dove muore il 30 luglio 1961.

Il pensiero sulla religione

Gli inizi del pensiero di Miegge vanno posti in relazione con G. Gangale (amico e collaboratore di P. Gobetti), il quale tenta di introdurre in Italia l'eredità di Calvino e spunti del dibattito europeo sul protestantesimo (Troeltsch, Weber, Thurneysen), attraverso l'editrice Doxa: è in tale sede che Miegge presenta Barth mediante il libro di Max Strauch. La rivista «Gioventù Cristiana», nel suo insieme, va considerata come l'opera più significativa del giovane Miegge. Essa viene generalmente indicata come organo dei «giovani barthiani», pastori (i più celebri sono i futuri colleghi di Miegge alla Facoltà romana, V. Vinay e V. Subilia) e cultori di altre discipline (tra gli altri: i chimici M.A. Rollier e G. Peyronel, con la moglie, G. Pagliani, petrografa, i giuristi R. Jouvenal e G. Peyrot, lo storico G. Spini; molti di loro parteciperanno poi alla Resistenza). Certamente Miegge si ispira a Barth, in consapevole alternativa alla sintesi tra liberalismo e psicologismo religioso che dominava l'insegnamento alla Facoltà valdese, suscitando anche le preoccupazioni della vecchia guardia nei confronti di quanto appare una forma di irrazionalismo pessimista. «Gioventù Cristiana», tuttavia, mantiene un'ampia libertà e non esita a far conoscere altre voci, per esempio Emil Brunner, in quegli anni oggetto di una polemica assai aggressiva da parte di Barth. Secondo una testimonianza di G. Spini, Miegge si caratterizza come «liberale post-barthiano», il che indica sia l'ispirazione di fondo, sia la grande apertura. La traduzione dell'*Epistola ai Romani* viene elaborata negli anni Quaranta e circola in gruppi di intellettuali evangelici, cattolici e laico-liberali vicini a Miegge. Verrà pubblicata nel 1962 da G. Feltrinelli. Il libro su *Lutero giovane* è elaborato sulla base delle sole fonti, senza poter utilizzare la

letteratura critica: il risultato è un'opera originale, che mantiene un'attualità storiografica di lungo periodo; essa individua nella teologia della croce da un lato e nell'interpretazione del papato come avversario escatologico dall'altro gli elementi chiave del pensiero di Lutero tra il 1517 e il 1521. Il testo esce nel 1945 presso l'editrice valdese Claudiana, prima di passare anch'esso a Feltrinelli, per poi tornare a Claudiana nel XXI secolo. L'interesse per Lutero continuerà ad esprimersi in diverse traduzioni di opere fondamentali. Nel 1950, anno nel quale viene proclamato da Pio XII il dogma dell'Assunta, Miegge pubblica *La vergine Maria*, una storia della riflessione mariana. L'impianto teologico è rigorosamente protestante, ma il tono è pacato e teso a comprendere dall'interno, per quanto possibile, gli sviluppi della fede cattolico-romana e la loro logica. Solo nelle ultimissime righe del libro, Miegge afferma che una futura definizione dogmatica della «corredenzione» da parte di Maria, allora considerata possibile, avrebbe tolto la chiesa di Roma dall'orizzonte cristiano. Tale definizione, però, non ci sarà. Anche negli interventi su «Protestantesimo» e in quelli di carattere giornalistico (una scelta dei quali è raccolta da D. Tron in due volumi menzionati in bibliografia), Miegge evita di scendere nella polemica, mantenendo la discussione con Roma a un livello elevato e costruttivo, in un'epoca ancora pre-ecumenica e anche, in ampia misura, antiecumenica. Il libretto *Per una fede* (1952) costituisce un vero e proprio invito al cristianesimo. Il fatto che un teologo considerato barthiano si misuri serenamente con il genere letterario classicamente chiamato «apologia» è un ulteriore esempio di libertà spirituale. Il testo, culturalmente aggiornato, dialogico, simpatetico nei confronti del pensiero laico, da Sartre al marxismo, esce per le olivettiane Edizioni di Comunità e costituisce forse (traduzioni a parte) il contributo più importante del teologo. Miegge presenta un cristianesimo aperto, nel quale il radicamento nella tradizione è robusto, ma per lo più implicito: chi legge viene invitato a confrontarsi con un messaggio che non coincide con quello convenzionalmente associato al linguaggio ecclesiastico, bensì intende interloquire con la modernità secolare. Ancora per Comunità esce, nel 1956, *L'evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*. In quegli anni, Bultmann è considerato un eretico dal pensiero protestante di matrice barthiana e un apostata da quello cattolico. Persino le Edizioni di Comunità tolgono il nome di Bultmann dalla copertina (che dunque reca: *L'Evangelo e il Mito*), relegandolo al frontespizio e corredano il volume di una prefazione non firmata nella quale si rilevano le riserve di Miegge verso Bultmann. In realtà, questa prefazione è un esame certamente critico, ma informato e sereno del pensiero bultmanniano, che non verrà recepito in alcun modo, né dai cattolici, né dai protestanti italiani, fino alla seconda metà degli anni Sessanta. La profonda unità tra la produzione

propriamente accademica e quella di carattere spirituale-meditativo delinea una esistenza teologica a tutto tondo: pastore, esegeta, interlocutore spirituale, predicatore, in un'unità spontanea, che non avverte l'esigenza di sottolineature enfatiche, né di separazioni che spesso vorrebbero salvaguardare un'idea libresca di «scientificità».

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia di Giovanni Miegge (aggiornata al 2002) in:

E. Genre, S. Rostagno (a cura di), *Una visione della vita e della teologia. Giovanni Miegge (1900-1961)*, Torino 2002.

Scritti principali

Protestantesimo e spiritualismo, Torre Pellice 1941, 1965²

Lutero giovane, Torre Pellice 1946; in seguito, Milano 1964, 1977²; ora *Lutero. La vita e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1483-1546)*, Torino 2008

La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma, Torino 1950, 2008⁴.

Per una fede, Roma 1952, poi Torino 1991

L'Evangelo e il Mito nel pensiero di Rudolf Bultmann, Roma 1956

Il Sermone sul monte. Commentario esegetico, Torino 1970 (postumo).

Dalla Riscoperta di Dio all'impegno nella società. Saggi teologici, a cura di C. Tron, Torino 1977 (postumo)

Al principio la grazia. Scritti pastorali, a cura di C. Tron, Torino 1997 (postumo).

Principali traduzioni

M. Strauch, *La teologia della crisi*, Roma 1928

M. Lutero, *La libertà del cristiano*, Roma 1931, poi Torino 1970, 2004⁷, ora in *La libertà del cristiano* (Lutero, *Opere scelte*, 13), a cura di P. Ricca, Torino 2005

K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano 1962

Scritti sull'autore

Ferrario, F., *Zwischen philosophischem Existentialismus und katholischer Theologie. Kleine (Vor)geschichte der Barth Rezeption in Italien*, in B. Dahlke, H.-P. Großhans (Hrsg.), *Ökumene im Denken. Karl Barths Theologie und ihre konfessionelle Rezeption*, Leipzig 2020, pp. 73-91

Genre E., Rostagno S. (a cura di), *Una visione della vita e della teologia. Giovanni Miege (1900-1961)*, Torino 2002, con contributi di B. Corsani, E. Genre, M. Miege, E. Rambaldi, P. Ricca, G. Tourn, G. Ruggieri, C. Tron e un inedito di G. Miege, *La confessione riformata*, pp. 87-116

Nitti S., *Gioventù Cristiana" e le origini del barthismo in Italia*, «Rendiconti dell'Accademia di archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli», 16, 1972, pp. 73-106

Rostagno, S., *La linea teologica Gangale-Miege*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 12-25

Rostagno, S., *La Facoltà Valdese di Teologia dal 1922 al 1976. Rapporti con la cultura*, in M. Belardinelli, P. Stella (a cura di), *La comunità Cristiana di Roma. Vol. 3, La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, Roma 2002, pp. 415-428

Sacomani S., *Giovanni Miege. Teologo e pastore*, Torino 2002.

Spini G., *L'avventura intellettuale e civile di Giovanni Miege*, «Il Ponte», 17, 1961, pp. 1195-1201

Spini G., *Giovanni Miege. L'ambiente politico-culturale del tempo in cui si formò il suo pensiero*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 2-11

Vinay V., *Facoltà Valdese di Teologia. 1855-1955*, Torino 1955

Vinay V., *Giovanni Miege e la sua generazione*, «Protestantesimo», 16, 1961, pp. 1-33

SANDRA ROSSETTI

MARIO MIEGGE
Aosta 1932 – Ferrara 2014

Sommario

Figlio del teologo Giovanni e come lui membro della Chiesa Evangelica Valdese, Mario Miegge ha insegnato per molti anni Filosofia teoretica e Filosofia della religione all'università di Ferrara. Dopo aver curato un'ampia antologia tematica sul pensiero sulla religione, si è dedicato alle questioni teoriche intersoggettività, anche in relazione alla coscienza storica, e all'approfondimento storico-filosofico del movimento della Riforma. In esplicita differenziazione con M. Weber, M. Miegge ha sottolineato, nello sviluppo storico del protestantesimo, non tanto i nessi con l'economia capitalista, quanto la presenza di una dimensione intersoggettiva in grado di coniugare l'autonomia morale e la capacità di agire collettivo, l'esperienza privata/esistenziale e quella sociale e pubblica.

Parole chiave: Mario Miegge, intersoggettività, Riforma protestante, coscienza storica, democrazia

Abstract

Son of the theologian Giovanni and, like him, a member of the Waldensian Evangelical Church, Mario Miegge taught theoretical philosophy and philosophy of religion at the University of Ferrara for many years. After editing a comprehensive thematic anthology on religious thought, he focused on theoretical issues of intersubjectivity, also in relation to historical consciousness, and on the historical-philosophical deepening of the Reformation movement. In explicit differentiation from M. Weber, M. Miegge emphasized, in the historical development of Protestantism, not so much the connections with capitalist economy, but rather the presence of an intersubjective dimension capable of combining moral autonomy and collective action, as well as private/existential experience with social and public experience.

Keywords: Protestant Reformation, work ethics, prophecy and history, Calvinism, modernity, democracy, religion and politics.

Vita e opere

Nato ad Aosta nel 1932, Mario Miegge si è laureato a Roma in Filosofia con U. Spirito e ha collaborato in seguito alla sua *Storia antologica dei problemi filosofici* con la pubblicazione del terzo volume intitolato *Religione* edito da Sansoni nel 1965. Dopo aver insegnato al liceo classico di Avezzano (AQ) e all'Università di Urbino, egli si è trasferito a Ferrara, città in cui ha vissuto sino alla morte e nella quale è stato uno dei fondatori della Facoltà di Magistero, trasformata poi in Facoltà di Lettere e Filosofia. Divenuto ordinario nel 1971, Miegge ha tenuto presso l'Università degli Studi di Ferrara corsi di Filosofia teoretica e di Filosofia della religione. La sua attività nella ricerca accademica e nella didattica della filosofia è stata sempre svolta unitamente all'impegno politico-sindacale a favore della democrazia e della giustizia sociale: negli anni Sessanta ha partecipato alla redazione dei «Quaderni rossi», fondati da R. Panzieri; nel decennio successivo ha collaborato con la CGIL alla realizzazione dei corsi delle "150 ore" rivolti agli studenti lavoratori e, in seguito, è stato consigliere comunale (eletto come indipendente nelle liste del PCI) e tra i fondatori di un'associazione denominata "Il pane e le rose", impegnata ad aprire, tra le istituzioni e le associazioni del territorio ferrarese, nuovi canali di discussione e di confronto per affrontare l'emergenza del presente e per progettare un futuro comune. La dimensione intersoggettiva non è stata soltanto un aspetto fondamentale dell'esistenza di Miegge, ma ha costituito anche lo snodo centrale della sua riflessione filosofica, la cui espressione forse più completa e matura ha preso corpo in *Che cos'è la coscienza storica?* (Milano 2004), libro dedicato a comprendere le diverse modalità attraverso cui l'"essere con altri" si è concretizzato nel tempo della storia umana e ha preso forma nella relazione tra passato, presente e futuro. Nutrito dal dialogo con i filosofi novecenteschi dell'intersoggettività, P. Ricoeur e H. Arendt *in primis*, il pensiero di Miegge sull'"essere con" trova, altresì, il suo radicamento più profondo nella teologia protestante che è stata per lui linfa vitale nel dare forma e consistenza all'elaborazione filosofica. Figlio del teologo G. Miegge (noto esponente italiano della teologia dialettica) e come lui membro della Chiesa Evangelica Valdese, M. Miegge ha contribuito, con i suoi importanti studi sull'etica calvinista, all'approfondimento storico-filosofico del movimento della Riforma a cui ha dedicato alcuni dei suoi più importanti libri: *Martin Lutero: 1483-1545. La Riforma protestante e la nascita delle società moderne* (Roma 1983), *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac*

Newton (Milano 1995), *Capitalismo e modernità. Una lettura protestante* (Torino 2005), *Vocazione e lavoro* (Torino 2010). Molto legato alla sua Chiesa, Miegge ha trascorso lunghi periodi dell'esistenza nelle Valli valdesi, a Massello in particolare, e come protestante si è adoperato per un costante dialogo tra le religioni; impegno che ha preso consistenza nella sua militanza in "Agape", centro ecumenico che sorge all'interno di una delle valli valdesi del Piemonte, il cui obiettivo è di favorire l'incontro fra credenti di diverse fedi e tra atei, agnostici e credenti, in un dialogo in cui ognuno/a sia disponibile a lasciar cadere la presunzione di sapere e di possedere la verità.

Il pensiero sulla religione

M. Miegge è stato uno dei pochi studiosi italiani che con il suo pensiero e con la sua azione culturale ha contribuito a suscitare nel nostro Paese l'interesse verso la Riforma e il protestantesimo in generale. In antitesi all'idea propria ad esempio a G. Gentile e diffusa ancora oggi che la Riforma sia andata incontro ad un processo di dissolvimento causato dall'avvento di una cultura laica e immanentistica, egli ha messo invece in rapporto la genesi stessa della modernità e suoi successivi sviluppi con il cammino a cui è andata incontro la Riforma, da Lutero alle rivoluzioni calviniste del Cinquecento e del Seicento. In questo percorso Miegge ha trovato un terreno di confronto obbligato con il pensiero di M. Weber del quale, mentre da un lato ha condiviso la tesi sulla centralità che la Riforma ha avuto nella strutturazione del mondo moderno, dall'altro ha messo in questione il legame troppo stretto istituito tra la Riforma protestante e la genesi del capitalismo, tra la sfera religiosa e quella economica. M. Miegge è stato educato, infatti, nel clima culturale e morale di una generazione di intellettuali evangelici e antifascisti che aveva rinvenuto nei principi della religione riformata le linee guida attraverso le quali definire l'impegno a favore della democrazia e della libertà di pensiero. L'orientamento politico radicalmente democratico e antiautoritario esperito nell'ambito della comunità valdese in cui egli è cresciuto è entrato però ben presto in contraddizione con le interpretazioni filosofiche e sociologiche della Riforma protestante con cui Miegge ha dovuto fare i conti negli anni dell'università: in particolare quella contenuta nel saggio weberiano del 1905 *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in cui l'etica della religione protestante è stata messa in relazione con lo spirito del capitalismo, cioè all'attività indefessa e ben regolata, idonea alla conduzione razionale dell'impresa economica. Si trattava, per Miegge, di un'interpretazione che, appiattendolo le valenze secolari della religione sulla sola dimensione economica, escludeva ed ignorava l'impegno politico che egli stesso aveva

esperito nel *milieu* valdese in cui era cresciuto. Coerentemente con questa esperienza, egli è andato alla ricerca entro le vicende e gli scritti prodotti dal movimento della Riforma dei segni che davano testimonianza della presenza di una dimensione intersoggettiva in grado di coniugare l'autonomia morale e la capacità di agire collettivo, l'esperienza privata/esistenziale e quella sociale e pubblica. Tale approccio è già presente negli scritti degli anni Sessanta: nei saggi del 1966 *Etica protestante e spirito del capitalismo* e del 1968 *Etica protestante e capitalismo nell'interpretazione di M. Weber* e, soprattutto, nella più densa monografia del 1969 *I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidata ai servi, dalla Chiesa antica a Calvino*, in cui Miegge legge l'esegesi calviniana come uno strumento di nobilitazione del lavoro – considerato come il mezzo attraverso cui si realizza la vocazione religiosa – e di delimitazione dell'economia entro regole compatibili con il bene comune. Negli anni Ottanta gli studi di Miegge sulla complessa interazione tra motivazioni religiose e condotte economiche hanno spostato il baricentro della riflessione dalla Riforma del XVI al puritanesimo del XVII e sono sfociati nella pubblicazione di *Vocazione e lavoro* (Bologna 1985). Si tratta di un libro, ripubblicato in edizione ampliata nel 1989 e nel 2010, in cui anche il neoprotestantesimo inglese del Seicento viene letto a partire dalle stesse coordinate politiche utilizzate per interpretare il calvinismo delle origini e cioè come un movimento capace di portare alle sue estreme conseguenze le idee originarie della Riforma che non si erano pienamente realizzate con i primi riformatori; un movimento nel quale non soltanto il lavoro è salito di rango entro la gerarchia delle attività umane, ma è diventato un soggetto eminentemente politico e di decisiva importanza nella realizzazione della democrazia e della giustizia sociale. Nel solco tracciato da questa traiettoria di pensiero, negli anni Novanta M. Miegge dà alle stampe *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton* (Milano 1995) in cui la Riforma viene considerata in relazione ad un altro tema che è stato fondamentale nel suo sviluppo: quello della profezia e del suo rapporto con la storia. Infatti, in questo libro, attraverso un'attenta analisi storico-ermeneutica, vengono ricostruiti i diversi percorsi che hanno preso l'avvio dalla Riforma e il filo conduttore che li ha uniti: la messa in questione della lettura tradizionale della profezia e le sue applicazioni millenaristiche ed eversive alla storia inglese del Seicento, caratterizzata dall'espansione dell'agire politico di gruppo, dalla libera prassi assembleare e dalla comunicazione pubblica. L'impegno di M. Miegge nel dare testimonianza dell'influenza che la cultura riformata ha avuto nella genesi e nello sviluppo della storia europea dell'epoca moderna è stato svolto attraverso il confronto con i più importanti studiosi che nel mondo si sono occupati di questo tema: non soltanto con il già menzionato Weber, ma anche con P.

Miller e M. Walzer i quali, al pari di Miegge, hanno rimproverato a Weber di aver fissato lo sguardo soltanto sul capitalismo; con Ch. Hill, storico marxista il quale, nei suoi studi sulla rivoluzione inglese del Seicento, ha dimostrato il ruolo giocato dal fattore-religione nella mobilitazione rivoluzionaria; con E. Troeltsch, che nella sua sociologia storica del cristianesimo ha interpretato la Riforma come un movimento che ha mondanizzato l'utopia del Regno, aprendo lo spazio al radicalismo politico e alla lotta per il cambiamento dell'ordine socio-politico.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Religione, Firenze 1965 (è il terzo volume della collana «Storia Antologica dei Problemi filosofici», diretta da Ugo Spirito)

Etica protestante e spirito del capitalismo, in «De Homine», 19/20, 1966, pp. 73-92

Etica protestante e capitalismo nell'interpretazione di M. Weber, in *L'etica protestante*, Torino 1968, pp. 29-36.

I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi, dalla Chiesa antica a Calvino, Urbino 1969

Il protestante nella storia, Torino 1970

Martin Lutero: 1483-1545. La Riforma protestante e la nascita delle società moderne, Roma 1983 e 1987; nuova edizione ampliata, Torino 2013

Vocazione e lavoro. Due trattati puritani, Ferrara 1985; *Vocation et travail: essais sur l'éthique puritaine*, Genève 1989 (edizione francese ampliata con due nuovi capitoli)

Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton, Milano 1995

Che cos'è la coscienza storica?, Milano 2004

Capitalismo e modernità. Una lettura protestante, Torino 2005

Vocazione e lavoro, Torino 2010 (edizione italiana formulata sulla scorta di quella francese del 1989 integrata con un nuovo capitolo conclusivo)

Scritti sull'autore

Zanardi P. (a cura di), *Coscienza storica e impegno civile. Saggi in onore di Mario Miegge*, Milano-Udine 2016 (con saggi di: E. Campi, P. Stefani, G. Garfagnini, D. Garrone, V. Pace, D. Spini, G. Sansonetti, S. Rossetti)

MARTINO BOZZA

EDOARDO MIRRI

Cortona (Ar) 1930 – Arezzo 2017

Sommario

Dopo essersi laureato con una tesi su P. Carabellese, Edoardo Mirri studia con l'allievo di quest'ultimo T. Moretti-Costanzi che considererà il suo vero maestro. Docente per molti decenni presso l'università di Perugia, Mirri ha messo al centro della sua via filosofica il fondamento del pensare, nella sua impossibilità di essere oggettivato perché trascendente da ogni pensiero ma che, allo stesso tempo, rimane immanente nel pensare. In questo quadro, seguendo il discepolato morettiano, ha approfondito il tema bonaventuriano della presenza di Dio alla “*mens*” come fondamento del pensare. Mirri ha altresì lavorato molto sulla filosofia tedesca moderna e contemporanea, in particolare su Hegel e Nietzsche, entrambi letti in chiave metafisica e religiosa, e su Heidegger, di cui ha sottolineato una sostanziale continuità di pensiero rispetto alla portata ontologica e mistica più che ai contenuti esistenziali messi in evidenza in altre interpretazioni.

Parole chiave: Edoardo Mirri, fondamento del pensare, ontologia, mistica, teologia e filosofia

Abstract

After graduating with a thesis on P. Carabellese, Edoardo Mirri studied with his disciple T. Moretti-Costanzi, whom he would consider his true mentor. A professor for many decades at the University of Perugia, Mirri centered his philosophical itinerary on the foundation of thinking, in its impossibility of being objectified because it transcends every thought, yet remains immanent in thinking. In this context, following the Morettian discipleship, he delved into the Bonaventurian theme of God's presence to the ‘*mens*’ as the

foundation of thinking. Mirri also worked extensively on modern and contemporary German philosophy, particularly on Hegel and Nietzsche, both interpreted in a metaphysical and religious key, and on Heidegger, whose thought he emphasized as having a substantial continuity regarding ontological and mystical significance rather than the existential contents highlighted in other interpretations.

Keywords: Foundation of thinking, ontology, mysticism, theology and philosophy

Vita e opere

Dopo aver conseguito la maturità classica, Mirri frequenta la facoltà di Lettere e Filosofia presso l'Università di Firenze a partire dal 1948. Durante gli studi segue il magistero di G. Chiavacci, che era stato allievo di G. Gentile a Pisa, ma anche amico ed editore di C. Michelstaedter. Sotto la guida di Chiavacci, Mirri si laurea il 2 luglio '54 con una tesi dedicata a Pantaleo Carabellese, latore di un proprio specifico idealismo "teologico". Allo studio di Carabellese è legata anche la conoscenza, nell'ottobre dell'anno della laurea, di Teodorico Moretti Costanzi; a quest'ultimo Mirri si era rivolto, infatti, su indicazione di Chiavacci, proprio per approfondire lo studio di Carabellese, visto che lo stesso Moretti-Costanzi ne era stato per molti anni allievo e assistente volontario a Roma, per poi svilupparne il pensiero nella direzione di uno specifico teismo cristiano. Da quel momento e per più di 30 anni vi sarà una frequentazione assidua e continuativa con Moretti-Costanzi, considerato da Mirri suo "vero maestro". Dopo la laurea, Mirri insegna per sei anni Lettere presso una scuola superiore di Cortona. In quegli stessi anni, per la precisione nel 1960, si sposa. Nel Gennaio 1961 vince il concorso per la direzione della Biblioteca della città di Arezzo, ruolo che conserverà per oltre 16 anni. Negli stessi anni entra a far parte dell'Accademia etrusca di cui sarà poi anche Segretario e Lucumone onorario. Dal 1964 ottiene la libera docenza di "Filosofia teoretica" che deposita presso l'Università di Perugia, dove, nell'anno 1964/65, svolge il corso libero di "Filosofia teoretica", l'anno successivo ottiene l'incarico di "Filosofia teoretica", poi ha l'incarico di "Storia della filosofia moderna e contemporanea" che conserva fino al 1976, abbinandolo per gli ultimi due anni, dal 1974 quindi, anche a quello di "Filosofia morale". Nei primi anni di insegnamento accademico si dedica allo studio e alla pubblicazione di lavori sulla filosofia antica, in particolare su Platone: è l'anno accademico 1964/65 quando vede la luce l'opera *Il concetto di filosofia in Platone* e del 1966 è il saggio *Elementi di filosofia platonica in Luca*

Pacioli presentato al convegno “Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento”. Ma negli anni sessanta iniziano anche gli studi di filosofia tedesca moderna e contemporanea, in particolare su Hegel e Nietzsche, entrambi letti in chiave metafisica e religiosa. Nel 1976 vince il concorso per l'inquadramento nel ruolo dei professori ordinari dell'Università di Perugia, abbandona così la direzione della Biblioteca di Arezzo per dedicarsi totalmente alla ricerca accademica. Dal 1984 assume la presidenza della Facoltà di Magistero e successivamente di quella di Scienze della Formazione. Dal 2005, lasciato l'insegnamento universitario, si dedica a nuovi studi e pubblicazioni fino al termine della sua vita. Tra i lavori di maggiore rilievo di quest'ultimo periodo si devono considerare la biografia *Teodorico Moretti-Costanzi. La vita e le opere* del 2012 e la traduzione e cura completa degli *Scritti giovanili* di Hegel del 2015, coronamento di una dedizione pluridecennale allo studio delle origini del pensiero hegeliano. Edoardo Mirri muore nella notte tra sabato 27 e domenica 28 maggio 2017, con al suo fianco la compagna di una vita, la moglie Marizia. Oggi il suo percorso di pensiero viene mantenuto vivo e portato avanti presso l'Università di Perugia dai suoi discepoli Furia Valori, Marco Moschini e Marco Casucci.

Il pensiero sulla religione

Una definitiva linea teoretica del pensare di Edoardo Mirri non è stata esplicitata in una singola opera, ma deve essere colta attraverso un attento esercizio ermeneutico: la via filosofica di fondo seguita dall'accademico perugino è quella del fondamento del pensare, nella sua impossibilità di essere oggettivato perché trascendente da ogni pensiero ma che, allo stesso tempo, rimane immanente nel pensare. Così il pensare deve essere colto in due diversi livelli, da un lato quello in cui l'uomo, attraverso la propria ragione strumentale, domina il momento di intellesione, dall'altro lato vi è un pensare che, se è autentico nella sua purezza, non può far altro che aprire il soggetto alla consapevolezza della sua dipendenza dalla rivelazione della Verità, che viene riconosciuta come fondamento del pensare e come disvelamento e mai come oggetto. Mirri ha fin dall'inizio confrontato questi forti interessi teoretici, dagli intensi contorni filosofico-religiosi, con i classici del pensiero moderno e contemporaneo. Il lavoro traduttorio e interpretativo pluridecennale degli scritti giovanili di Hegel, in particolare, è andato di pari passo alla progressiva pubblicazione dell'edizione critica dei testi originali (le traduzioni e curatele dello *Spirito del cristianesimo e il suo destino* del 1970 e degli *Scritti*

teologici giovanili del '72 erano condotte ancora nell'edizione primonovecentesca di Nohl, mentre i volumi *Scritti giovanili I* del '93 e *Scritti giovanili* del 2015 si avvalgono delle nuove edizioni critiche). Nella propria interpretazione, Mirri sottolinea la matrice teologica e religiosa dei testi del giovane Hegel, non tanto però nella direzione storico-culturale propria al diltheyano Nohl, quanto piuttosto in una direzione metafisico-speculativa. Mirri insiste, in particolare, come il tema del tramonto del finito in questi scritti possa essere letto come il primo vero sorgere dell'essenza stessa della dialettica. Molto precoce e poi continuo in Mirri è stato anche l'interesse per Nietzsche, già protagonista dell'opera *La metafisica di Nietzsche* del 1961. Nietzsche viene qui colto certamente nella sua portata critica verso la sua epoca e verso la società borghese ottocentesca, allo stesso tempo però viene superato lo stereotipo del Nietzsche nichilista radicale, negatore di tutti i valori, e viene colta l'innegabile carica affermativa per una interpretazione che sa riconoscere una dimensione mistica, propriamente religiosa, nel suo pensiero, a cui si possono riferire esplicitamente i pensieri di Dioniso, dell'eterno ritorno, dell'*amor fati*, del senso tragico del dolore, come del resto viene colto nel concetto di "superuomo" un tentativo di pensare l'uomo nel suo tentativo di elevazione coscienziale. Seguono altri scritti che donano completezza allo studio di Nietzsche, si tratta di *Considerazioni sulla figura del superuomo* del 1984 e *Storia ed eternità in Nietzsche* sempre del 1984. Altro interesse che si è sviluppato dagli anni giovanili fino alla maturità è quello per Heidegger, interesse iniziato grazie all'interpretazione morettiana e poi sviluppatosi autonomamente; Mirri ha saputo prendere strade proprie, originali e condivise, così nel 1972 viene prodotta una raccolta di scritti heideggeriani ancora poco noti in Italia, con titolo *Il pensare poetante*, questa raccolta va a proporre una lettura molto originale per il periodo storico, ovvero quella che presenta una sostanziale continuità nella produzione di Heidegger, con un'attenzione alla portata ontologica e mistica più che ai contenuti esistenziali messi in evidenza in altre interpretazioni. Questa linea interpretativa è ulteriormente sviluppata in *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)* del 1996, in cui viene ancora approfondita l'essenza ascetica del pensare, e in *Heidegger e la pedagogia* del 1997. Negli anni dell'ordinariato Mirri dedica molte risorse allo studio del tema della presenza di Dio nel pensare, eredità del discepolato morettiano; in particolare, in *L'itinerarium mentis come itinerarium Dei* del 1979 viene approfondito il tema bonaventuriano della presenza di Dio alla "*mens*" come fondamento del pensare. Un altro grande punto di riferimento negli anni della maturità di Mirri è

Schopenhauer, di cui approfondisce la lettura interpretativa morettiana; per Mirri, per leggere attentamente il pensiero del filosofo di Danzica, bisogna porre al centro dell'attenzione la portata del concetto di "idea" e non di quello di "volontà". I lavori su Schopenhauer che maggiormente indicano questo interesse e questa sua originale chiave di lettura sono l'articolo pubblicato nella rivista «La Nottola» nel 1983 dal titolo *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, la relazione tenuta ad un convegno su Schopenhauer a Trento nel 1984, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la migliore coscienza* e l'antologia curata nel 1999 *A. Schopenhauer – La dottrina dell'idea*. Particolare attenzione, infine, lungo tutta la sua attività, Mirri ha riservato al pensiero italiano del Novecento, di cui ha difeso una portata teoretica tuttora meritevole di studio. Molti sono i lavori specifici dedicati a Carabellese, coronati nella riedizione del 1995 del suo capolavoro, *Il problema teologico come filosofia*, nonché al discepolo di quest'ultimo e proprio maestro Moretti-Costanzi, ma non sono mancati approfondimenti anche di altre figure italiane significative.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La coscienza pagana e la coscienza cristiana di fronte alla morte, Cortona 1961.

Impegno metafisico sull'esistenzialismo, Cortona 1961.

La metafisica del Nietzsche, Bologna 1961.

Il concetto della filosofia in Platone, Bologna 1966.

La resurrezione estetica del pensare tra Heidegger e Moretti-Costanzi, Roma 1976.

Teodorico Moretti-Costanzi. *La vita e le opere*, Lanciano 2012.

Curatele

G. W. F. Hegel, *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, trad. it. e commento a cura di E. Mirri, L'Aquila 1970.

M. Heidegger, *Il pensare poetante*, (antologia di testi) trad. it. e introd. a cura di E. Mirri, Perugia 1972.

G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, trad. it. e introd. a cura di E. Mirri, Napoli 1972.

AA. VV., *Metafisica*, 3 voll., trad. it. e introd. a cura di E. Mirri, Bari 1978, pp. 126 (I), pp. 126 (II), pp. 116 (III).

AA. VV., *L'attualità di Scaravelli*, Atti del Convegno su Scaravelli a 30 anni dalla scomparsa, a cura di E. Mirri, Napoli 1989.

P. Carabellese, *L'attività spirituale umana: prime linee di una logica dell'Essere*, introd. e cura di E. Mirri, Napoli 1991.

L'essenza metafisica del pensare rosminiano, in AA. VV., *La ricerca di Dio*, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 14, a cura di E. Mirri e F. Valori, Napoli 1999, pp. 103-120.

A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, (antologia di testi) trad. it. e introd. a cura di E. Mirri, Roma 1999.

T. Moretti-Costanzi, *La filosofia pura*, introd. e cura di E. Mirri, Roma 1999.

AA.VV., *Volontà e autodeterminazione del soggetto*, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 15, a cura di E. Mirri e F. Valori, Napoli 2001.

La valenza metafisica del pensiero di Giordano Bruno, in AA. VV., *Fede e ragione*, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 16, a cura di E. Mirri e F. Valori, Napoli 2002, pp. 179-190.

T. Moretti-Costanzi, *Dio*, introd. e cura di E. Mirri, Roma 2003.

Perché tanto silenzio sulla "quaestio de Deo", in AA. VV., *Libertà e destino*, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 17, a cura di E. Mirri e F. Valori, Napoli 2005, pp. 15-28.

G. W. F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli – Salerno 2015.

Articoli e saggi

Il significato dell'ascesi nella filosofia contemporanea, in «Rivista rosminiana», fasc. 4, 1957, pp. 1-12.

Ontologismo critico e ascesi di coscienza, in «Giornale Critico della Filosofia italiana», fasc. 1, 1957, pp. 91-99.

Solitudine o dialogo?, in «Rivista rosminiana», fasc. 1, 1958, pp. 49-55.

Il senso cristiano della persona e della società nel pensiero di P. Carabellese, in AA. VV., *Giornate di studi carabelliesiani*, Atti del convegno tenuto presso l'Istituto di Filosofia di Bologna, Genova 1960.

Elementi di filosofia platonica in Luca Pacioli, in AA. VV., *Filosofia e cultura in Umbria tra medioevo e rinascimento*, Atti del IV convegno di Studi umbri, Perugia 1966.

La nuova scuola bonaventuriana bolognese, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Bologna, n. 1, 1976, pp. 9-25.

Heidegger e la pedagogia, in «I problemi della pedagogia» a cura di L. Volpicelli, nn. 4-5, 1977, pp. 569-577.

Per una definizione di cultura cattolica, in AA. VV., *Promozione umana e religiosa*, Atti del Convegno regionale dei dirigenti dell'Azione Cattolica della Toscana, Firenze 1978, pp. 5-18.

Il pensare del "medesimo": Heidegger ed Hegel, in «Aquinas», XXI, pp. 212-239.

Considerazioni sul rapporto tra filosofia, metafisica e teologia in Carabellese, in AA. VV., *Pantaleo Carabellese, il tarlo del filosofare*, Bari 1979, pp. 89-116.

L'“Itinerarium mentis” come “Itinerarium Dei”, in «Doctor seraphycus», n. 26, 1979, pp. 15-32.

La spiritualità di Santa Margherita nella visuale francescana, in AA. VV., *Studi in onore di Celestino Bruschetti*, «Annuario dell'Accademia Etrusca di Cortona», XVIII, Cortona 1980, pp. 375-396.

Il problema del lavoro nell'esistenzialismo: M. Heidegger, K. Jaspers, J. P. Sartre, A. Camus, G. Marcel, E. Mounier, N. Berdjajev, in A. NEGRI, *Filosofia del lavoro*, vol. 6 (2), Milano 1981, pp. 1099-1205.

Le prove di Dio tra miscredenza e sapere, in «La Nottola», n. 1, 1982, pp. 35-48.

Sull'uso della parola “verità” nella “Critica della ragion pura”, in «La Nottola», n. 2, 1982, pp. 23-32.

Volontà e idea nel giovane Schopenhauer, in «La Nottola», nn. 3-4, 1983, pp. 23-48.

Storia ed eternità nel Nietzsche, in AA. VV., *Tempo e storia*, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 2, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli 1984, pp. 63-100.

Considerazioni sulla figura del superuomo, in AA. VV., *Nietzsche-Stirner*, Atti del Convegno del Centro studi di Filosofia italiana a cura di P. Ciaravolo, Roma 1985, pp. 15-34.

Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la “miglior coscienza”, in AA. VV., *Filosofia della natura e pensiero religioso*, «Quaderni dell'Istituto di Filosofia» dell'Università di Perugia, n. 3, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli 1985, pp. 107-130.

Le ragioni della “ragion di stato”, in AA. VV., *L'assolutismo, Protezione e strumentalizzazione della vita religiosa*, Atti dell'VIII Convegno del Centro di Studi avellaniti, Fonte Avellana 1985, pp. 49-71.

Pantaleo Carabellese. L'ontologismo critico, in AA. VV., *Filosofie minoritarie in Italia fra le due guerre*, a cura di P. Ciaravolo, Roma 1985, pp. 87-114.

La poesia di San Pier Damiani, in AA. VV., *La preparazione della riforma gregoriana e del pontificato di Gregorio VII*, Atti del IX Convegno del Centro di Studi avellaniti, Fonte Avellana 1986, pp. 25-42.

Elementi platonici nella filosofia di Spinoza, in AA. VV., *Lecture platoniche*, «Quaderni dell'Istituto di filosofia» dell'Università di Perugia, n. 4, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli 1987, pp. 115-129.

Empedocle, tutti i frammenti, in «Atti e Memorie» dell'Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze, XLIX, 1987, pp. 13-21.

Il mito "umanistico" come non-filosofia, in AA. VV., *La filosofia tra tecnica e mito*, Atti del XXIX Convegno nazionale della SFI, a cura di R. Gatti, Santa Maria degli Angeli 1987, pp. 80-95.

Risposta alla domanda: "chi è Dio?", in AA.VV., *Chi è Dio?*, a cura di A. Molinaro, Roma 1988, pp. 367-392.

Koyré ed Hegel, in AA. VV., *Alexandre Koyré. L'avventura intellettuale*, a cura di C. Vinti, Napoli 1992, pp. 127-144.

Modernità o inattualità del filosofare?, in AA. VV., *Metafisica e modernità. Studi in onore di Piero Faggiotto*, a cura di F. Chiereghin e F. Marcolungo, Padova 1993, pp.449-463.

Ouneken esti noema, in AA. VV., *Mente ed esistenza*, «Quaderni dell'Istituto di filosofia» dell'Università di Perugia, n. 10, a cura di L. Rossetti e O. Bellini, Napoli 1993, pp. 13-26.

G. W. F. Hegel, Scritti giovanili, vol. I, trad. it. e introd. a cura di E. Mirri, Napoli 1993.

P. Carabellese, Il problema teologico come filosofia, II ediz. con introd. e cura di E. Mirri, Napoli 1994.

La presenza della "Critica di ogni rivelazione" negli "Scritti giovanili" di Hegel, in AA. VV., *Filosofia trascendentale e destinazione etica*, a cura di A. Masullo e M. Ivaldo, Milano 1995, pp. 401-417.

Presentazione dell'opera T. Moretti-Costanzi, L'identità del "Lumen publicum" nelle privatezze di Anselmo e Tommaso-II "Cristianesimo-filosofia", in AA.

VV., *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, a cura di L. Boscherini, Cortona 1995, pp. 19-29.

Parole di commiato da Teodorico Moretti-Costanzi, in AA. VV., *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, a cura di L. Boscherini, Cortona 1995, pp. 13-16.

P. Carabellese, la concezione del mondo e i suoi rapporti con Varisco e Rosmini, in AA. VV., *Perché il mondo piuttosto che il nulla*, I Corso straordinario della «Cattedra Rosmini», a cura di U. Muratore, Stresa 1996, pp. 97-108.

Da Cartesio a Rosmini in Carabellese, in AA. VV., *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, II Corso straordinario della «Cattedra Rosmini», a cura di U. Muratore, Stresa 1997, pp. 85-99.

La filosofia in A. Rosmini: metafisica ed ascesi, in AA. VV., *Elogio della filosofia*, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Stresa 200, pp. 553-563.

Lo "schritt zurück" heideggeriano: metafisica e filosofia, in AA. VV., *Percorsi della filosofia del Novecento*, a cura di G. Stelli, Perugia 2000, pp. 241-254.

Il linguaggio di Santa Margherita, in AA. VV., *Il linguaggio della mistica*, Atti dell'incontro di studi filosofici, Cortona 2002, pp. 105-110.

Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo, in «Doctor seraphycus», n. 50, 2003, pp. 5-19.

Il concetto di filosofia cristiana. Considerazioni teoretiche, in AA. VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Cortona 2004, pp. 17-32.

Il fondamento del pensare, in E. MIRRI, *Pensare il medesimo*, a cura di F. Valori e M. Moschini, Napoli 2005, pp. 683-694.

Verità arte e tecnica, ivi., pp. 695-702.

La storia della filosofia come figura, Ivi., pp. 703-715.

Scritti sull'autore

AA. VV. *Il giovane Hegel. La sua dialettica e le sue prospettive*, a cura di M. Moschini, Napoli – Salerno 2017.

Abu Eideh S., *Il “pensare di Cristo” secondo E. Mirri*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 37-46.

Beschin G., “Salute” e “malattia” della persona nel pensiero di Romano Guardini, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 127-148.

Bosio F., *Immortalità dell’anima e immortalità personale*, in AA. VV., *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 149-160.

Bozza M., *Edoardo Mirri interprete di Teodorico Moretti-Costanzi*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 95-104.

Bozza M., *Linee di interpretazione per una educazione filosofica in Edoardo Mirri*, in «La Nottola di Minerva», XIV, 2016, pp. 5-17.

Casucci M., *Il pensare “del” Medesimo: Mirri interprete di Heidegger*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 13-26.

Casucci M., *L’essenza del fondamento in Edoardo Mirri*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 239-256.

Chiaretti G., *Papa Francesco chiama la cultura*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 233-238.

Chiereghin F., *Sul principio e le aporie della sua pensabilità*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 161-192.

Conci D.A., *Prospettive fenomenologiche generali sul tema del fondamento*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 193-198.

Dalledonne A., *Mirri e la “resurrezione estetica del pensare”*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 27-34.

Dalmasso G., *Ideologia e Ontologia*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 199-208.

Derossi G., *“Forma di vita” religiosa e “giochi linguistici” in Wittgenstein*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 209-218.

Falcinelli F., *Educare nella dimensione della persona*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 257-266.

Laganà A., *Essere e pensare*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 219-222.

Laganà A., *Tempo ed eternità*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 353-358.

Malaguti M., *Su vie di libertà, la questione dell’umanesimo*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 223-240.

Malusa L., *Mito e allegoria nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Riflessioni in margine a La libertà cattolica*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 241-262.

Marcolungo F., *Il linguaggio della mistica: tra esperienza e mistero*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 263-268.

Marcolungo F., *Carabellese interprete di Heidegger*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 401-410.

Mauro L., *Esercizi spirituali e filosofia medievale: L’Itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 269-280.

Mauro L., *Sui prologhi (e sulle valenze filosofiche) di tre scritti bonaventuriani: Itinerarium mentis in Deum, De triplici via, Lignum vitae*, «Annuario dell’Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 427-438.

Mazzarella E., *Vale la pena di rischiare di credere? Il vangelo e i vangeli: dalla parola che non muta alla fragilità delle parole*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 281-290.

Micheletti M., *L’esperienza religiosa nei platonici di Cambridge*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 291-312.

Morra G., *Mirri interprete di Nietzsche*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 35-42.

Moschini M., *La coscienza. Note sul concetto di coscienzialità e sapienzialità*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 43-64.

Moschini M., *Filosofia come liberazione. Sull'autentico pensare in Edoardo Mirri*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 439-450.

Perini R., *Idea Dei. Su Carabellese lettore di Descartes*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 313-332.

Pieretti A., *Filosofia come ascesi*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 481-498.

Rigobello A., *L'ombra del nulla e la luce dell'idea*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 65-72.

Rizzacasa A., *La finitezza, un itinerario dell'uomo nell'esistenza*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 333-345.

Santucci P., *Nella macchina del tempo a Pompei ed Omaggio ad Edoardo Mirri*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 523-532.

Valori F., *Mirri interprete del giovane Hegel*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 73-90.

Valori F., *Speculatività e interpretazione*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 553-562.

Vertucci R., *La "cifra" spinoziana nel pensare di Edoardo Mirri*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 91-106.

Vertucci R., *La tensione "mistica" nel pensiero di Edoardo Mirri*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 563-582.

Vinti C., *Su di una polemica filosofica veramente rara*, in *Pensare il medesimo II. Studi in onore di Edoardo Mirri*, a cura di A. Pieretti, Napoli 2007, pp. 107-124.

Vinti C., *La verità della "cosa". Discorrendo di arte tra Mirri e Polany*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 583-594.

Zitko P., *Il dirsi del vero nella ricerca di Mirri sul giovane Hegel*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 595-604.

Zucal S., *Prometeo e il fuoco dell'idea: un "prologo" all'interpretazione di Hegel in Von Balthasar*, «Annuario dell'Accademia etrusca di Cortona», XXXV, 2013-2015, pp. 605-616.

OMAR BRINO

ARNALDO MOMIGLIANO
Caraglio (Cn) 1908 – Londra 1987

Sommario

Arnaldo Momigliano è stato uno dei maggiori storici del XX secolo. Se negli anni giovanili fu interessato all'impostazione crociana in cui storia, filosofia e teologia giungevano ad una sorta di sintesi unitaria, un importante saggio sulla storiografia della religione del 1987 finisce con una triangolazione in cui ciascuno dei lati del poligono – storia, teologia, filosofia – non può fare altro che accettare i rapporti bilaterali con gli altri due, rapporti che possono anche essere conflittuali e disturbanti, ma che tuttavia restano non troncabili unitariamente. Per quanto riguarda in particolare gli Ebrei, Momigliano tiene a ribadire «solennemente» che «hanno diritto alla loro religione – la prima religione monoteistica ed etica che la storia ricordi, la religione dei profeti di Israele. Da essa ancora dipende la nostra moralità».

Parole chiave: Arnaldo Momigliano, metodo storico, storiografia della religione, religione e moralità, Ebraismo

Abstract

Arnaldo Momigliano was one of the greatest historians of the 20th century. In his youth, he was interested in the Crocean approach, where history, philosophy, and theology reached a sort of unified synthesis. However, an important essay on historiography of religion from 1987 concludes with a triangulation in which each side of the polygon – history, theology, philosophy – can only accept bilateral relationships with the other two, relationships that can also be conflicting and disturbing, but which nonetheless remain irreducibly interconnected. Regarding the Jews in particular, Momigliano emphasizes “solemnly” that “they have the right to their religion – the first monotheistic and ethical religion that history

remembers, the religion of the prophets of Israel. Our morality still depends on it.”

Keywords: Arnaldo Momigliano, historical method, historiography of religion, religion and morality, Judaism

Vita e opere

Si formò inizialmente, anche dal punto di vista scolastico, nell'intenso ambiente familiare, svolgendo l'esame di maturità classica da privatista. Negli studi universitari, a Torino, il suo riferimento principale fu lo storico G. De Sanctis, ma apprezzò molto anche il classicista A. Rostagni e cominciò già un'intensa interlocuzione scientifica con B. Croce. La tesi di laurea su Tucidide verte su problemi di metodo storiografico che continueranno a interessarlo per tutta la vita. Nel 1931 seguì De Sanctis a Roma ed entrò nella redazione dell'*Enciclopedia Italiana* per cui scrisse molte voci. Impressionante è la mole di lavori usciti già in questi anni. Le monografie sui Maccabei, sull'imperatore romano Claudio, su Filippo il Macedone e molti articoli coevi mostrano una ricerca ramificata, incentrata in primo luogo sugli intrecci politici e culturali nella plurisecolare temperie geostorica che va dall'impero greco-macedone a quello romano. Pur confrontandosi da vicino con questioni storiche di *Weltgeschichte* a largo raggio, formulate nell'Ottocento da autori come G.W.F. Hegel e J.G. Droysen, Momigliano si mostra sempre più interessato di quegli autori al carattere plurale degli sviluppi storici non solo nell'immediato, ma anche nel lungo termine. Il collasso totalitario del mondo accademico tedesco durante il terzo *Reich* consolidò Momigliano nella difesa di una concezione polifonica della storia. Egli dovette subire anche in prima persona le conseguenze della follia nazi-fascista. Giovane ordinario all'Università di Torino nel 1936, due anni dopo dovette abbandonare il proprio posto per le famigerate leggi razziali. Raggiunse l'Inghilterra dove riuscì con grande forza d'animo a ricostruirsi una carriera universitaria, divenendo, con lo scorrere dei decenni, una delle figure di riferimento della storiografia mondiale (insegnò dal 1952 al 1975 a Londra, poi a Chicago e alla Scuola Normale Superiore di Pisa, alla quale avrebbe lasciato la sua biblioteca). Soprattutto nel secondo dopoguerra, Momigliano preferì la forma del saggio, della conferenza, della nota di discussione (scritti raccolti negli otto monumentali volumi dei *Contributi*, a cui se ne sarebbero aggiunti due postumi a cura di R. Di Donato). Alcune messe a punto di fondo, comunque, sono consegnate a cicli di lezioni, a seminari collettivi, a raccolte organiche di saggi. Il libro del 1975 *Saggezza straniera. I limiti dell'ellenizzazione*, originatosi da un ciclo di lezioni, costituisce il condensato di decenni di studi sui rapporti politici e culturali tra ambito ellenico ed

ellenizzante, da un lato, e altri coevi ambiti culturali, dall'altro; le lezioni del 1960-61 su *Le origini classiche della storiografia moderna*, anche se vennero pubblicate solo postume nel 1992, mostrano in sintesi l'interconnessione di problemi sviluppati analiticamente in molti scritti dei *Contributi*. Tra i seminari collettivi si segnalano almeno quello del 1960 presso il Warburg Institute su *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel quarto secolo* e quelli organizzati, tra anni Settanta e Ottanta, alla pisana Scuola Normale sulla storiografia otto-novecentesca. Tra le raccolte di saggi si citano i due libri dell'anno della morte *Storia e storiografia antica* e *Pagine ebraiche*, curati rispettivamente da E. Gabba e S. Berti, ma prefati dall'autore con due brevi scritti dal carattere testamentale.

Il pensiero sulla religione

In spunti autobiografici degli ultimi anni sulla sua prima formazione all'interno dell'ebraismo familiare, Momigliano ricorda i poli costituiti da due figure: l'ortodosso prozio Amadio – che aveva in casa posizione di patriarca – e il procugino Felice, portatore invece di una posizione modernizzante. Non immemore degli insegnamenti di quest'ultimo, in uno scritto sugli ebrei italiani del 1933, che trovò l'interesse in carcere di Gramsci, il giovane Arnaldo parlava di un'italianità moderna in grado di includere e non di escludere le differenti specifiche provenienze culturali, come quelle delle diverse regioni o quella degli Ebrei italiani. Parallelamente, tre anni prima, sul rapporto tra tradizioni religiose e morale razionale "laica", al cattolico De Sanctis, Momigliano scriveva che se «Isaia o il Vangelo» restano «parola viva» «morale limpida e vigorosa», per «tutte le volte che si sentono le energie morali venire meno», occorre, però, anche una rinnovata «coscienza riflessa» «una giustificazione razionale a quello che facciamo» (lettera del 23 luglio 1930, De Sanctis/Momigliano 2022). Il giovane Momigliano si confrontava a fondo, dunque, non solo con la storiografia rigorosamente filologica eppure intrisa di motivi spiritualistici di De Sanctis, ma anche con le integrazioni di Croce tra storia e filosofia, tra religione e ragione, tra educazione spiritualistico-tradizionale ed educazione liberale-moderna. Se, però, il giovane Momigliano interloquiva con l'impostazione storicistico-idealistica della profonda unità circolare tra storia e presente e con la connessa esigenza di rilevare snodi storici diacronicamente significativi in tale unità, d'altro lato il rilievo di tali snodi non comporta affatto la svalutazione a irrilevanza irrazionale di tutto ciò che non rientrasse o non si fondesse direttamente in un'unica catena di essi – come in certe linee hegelianizzanti. Nei suoi lavori, così, da un lato vengono affrontati dall'interno le tensioni delle linee politiche e culturali dominanti nel Mediterraneo antico, prima quella ellenistica e poi quella

ellenistico-romana, ma dall'altro lato si viene a mostrare come le stesse linee dominanti e le loro tensioni non possano mai interamente racchiudere al loro interno la pluralità degli agenti storici. Una cultura come quella ebraica, in particolare, ebbe certo relazioni con l'ellenizzazione del Mediterraneo, ma non si fuse mai in essa ed anzi immise conclusivamente in quella stessa ellenizzazione elementi specifici che agirono in modo nuovo e sempre più incisivo. D'altro lato, la medesima Chiesa cristiana, che finì per costituire il punto di continuità storica preponderante dei retaggi politico-culturali greci, romani ed ebraici non riassorbì affatto tutti tali retaggi in se stessa, come mostra in primo luogo la rinnovata autonomia da essa di quell'ebraismo che pure ne era stato il primo alveo di origine a cominciare dai temi del messianismo e dell'apocalittica. Tale importanza dei dati plurali rispetto alle sintesi generali "speculative" si accentua senz'altro con gli anni, fino ai densi saggi metodologici degli ultimi decenni. In essi, Momigliano sottolinea certo che uno storico non può mai operare 'da nessun luogo' e porta con sé inevitabilmente le proprie provenienze, le proprie convinzioni, religiose o morali che siano. Riflettere bene su questo significa anche acquisire consapevolezza autocritica. Le proprie convinzioni, il proprio credo, la propria struttura dottrinale possono – e, in un certo senso, devono – porre le domande iniziali, ma il passaggio essenziale perché vi sia storia e non filosofia, né teologia, né retorica è che a quelle domande vi sia la risposta che solo la plurale *evidence* documentale può dare. Se negli anni giovanili si avvertiva così intenso in Momigliano l'interesse, se non l'accettazione, per l'impostazione crociana in cui storia, filosofia e teologia giungevano ad una sorta di sintesi unitaria, un importante saggio sulla storiografia religiosa del 1987 finisce con una triangolazione in cui ciascuno dei lati del poligono – storia, teologia, filosofia – non può fare altro che accettare i rapporti bilaterali con gli altri due, rapporti che possono anche essere conflittuali e disturbanti, ma che tuttavia restano non troncabili unitariamente (cfr. *Historiography of Religion: The Western Tradition*, in *Ottavo Contributo*, pp. 27-44). Per quanto riguarda in particolare gli Ebrei, Momigliano tiene a ribadire «solennemente» che «hanno diritto alla loro religione – la prima religione monoteistica ed etica che la storia ricordi, la religione dei profeti di Israele. Da essa ancora dipende la nostra moralità» (Momigliano, *Prefazione*, in Id., *Pagine ebraiche*, 1987). Ma, con questo, si può dire che Momigliano – ha scritto S. Berti – «nello studio della propria tradizione abbia usato criteri confessionali che non avrebbe applicato ad altre religioni? Sarebbe difficile dimostrarlo» (Berti 2016, p. 289).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Bibliografia degli Scritti, in *Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 2012, pp. 653-785

Prime linee di storia della tradizione maccabaica, Roma 1930.

L'opera dell'imperatore Claudio, Firenze 1932.

Filippo il macedone. Saggio sulla storia greca del IV sec. a.C., Firenze 1934

Sommario di storia delle civiltà antiche, 2 voll., Firenze, 1934 [poi moltissime ristampe]

Contributo alla storia degli studi classici, Roma, 1955

Secondo alla storia degli studi classici, Roma, 1960

The conflict between paganism and Christianity in the fourth century, ed. A. Momigliano, Oxford, 1963

Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, 2 voll., Roma, 1966

Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma, 1969

The development of Greek biography: four lectures, Cambridge (Mass.), 1971.

Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, 2 voll., Roma, 1975

Alien wisdom. The limits of hellenization, Cambridge 1975 (trad. it. Torino 1980).

Sesto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, 2 voll., Roma, 1980

La storiografia greca, Torino, 1982

New paths of classicism in the nineteenth century: the Georges Lurcy Lectures in the University of Chicago, Middletown (Conn.), 1982

Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma, 1984

Sui fondamenti della storia antica, Torino, 1984

Tra storia e storicismo, Pisa, 1985

On pagans, Jews and Christians, Middletown (Conn.), 1987

Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, Roma, 1987

Pagine ebraiche, a cura di S. Berti, Torino, 1987; nuova ed. Roma, 2016

Storia e storiografia antica, a cura di E. Gabba, Bologna 1987

Saggi di storia della religione romana. Studi e lezioni 1983-1986, a cura di R. Di Donato, Brescia 1988

Roma arcaica, Firenze 1989

The classical foundations of modern historiography, ed. A.-M. Meyer, R. Di Donato, Berkeley-Los Angeles-London 1990 (trad. it. Firenze 1992).

Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, a cura di R. Di Donato, Roma 1992

The classical foundations of modern historiography, ed. A.-M. Meyer, R. Di Donato, Berkeley-Los Angeles-London 1990 (trad. it. Firenze 1992).

Decimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico, a cura di R. Di Donato, 2 voll., Roma, 2012

Ritorno al risorgimento: conversazioni a Radio Londra 1941-1945, a cura di R. Di Donato, Pisa, 2013

La coscienza del tempo: il carteggio Cantimori-Momigliano, a cura di P. Terracciano, Pisa, 2020

Gaetano De Sanctis, Arnaldo Momigliano, *Carteggio, 1930-1955*, a cura di L. Polverini, Tivoli, 2022

Scritti sull'autore

AA. VV., *A. M. e la sua opera*, in «Rivista stor. Italiana», C (1988), pp. 212-446

AA. VV., *Giornata lincea in ricordo di A. M.*, Roma, 1993

Altini C., *Oltre lo storicismo. Collingwood, Strauss, Momigliano*, in G. Paoletti (a cura di), *Pensiero storico e filosofia analitica*, Pisa 2005, pp. 133-152

- Battini M., *L'uomo della saggezza straniera. A. M. dallo storicismo alla storiografia*, in «Società e storia», X (1987), 37, pp. 675-686
- Berti S., *Introduzione*, in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, Torino, 1987, nuova edizione, Roma, 2017, pp. VII-XXVII
- Berti S., *Conversando con Arnaldo Momigliano*, in A. Momigliano, *Pagine ebraiche*, nuova ed. Roma, 2016, pp. 277-310
- Brown P., *A.D. M. 1908-1987*, in *Proceedings of the British Academy*, LXXIV (1988), pp. 405-442
- Cavaglioni A., *La misura dell'inatteso. Ebraismo e cultura italiana (1815-1988)*, Roma, 2022
- Cornell T., Oswyn Murray O., ed., *Legacy of Arnaldo Momigliano*, London/Torino, 2014
- Cracco Ruggini L. (ed.), *Omaggio ad A. M.: storia e storiografia sul mondo antico*, Como 1989
- Di Donato R., *Materiali per una biografia intellettuale di A. M. 1. Libertà e pace nel mondo antico*, in *Athenaeum*, n.s., LXXXIII (1995), pp. 213-244
- Di Donato R., *Nuovi materiali per una biografia intellettuale di A. M.*, in *Atti dell'Acc. nazionale dei Lincei. Rendiconti*, cl. di scienze morali, stor. e filol., s. 9, XI (2000), pp. 383-398
- Di Donato R., *Da Seneca a Tacito. Aspetti del pensiero politico romano in un inedito di A. M.*, in *Arch. di storia della cultura*, XX (2007), pp. 217-245
- Dionisotti C., *Ricordo di Arnaldo Momigliano*, Bologna, 1989.
- Granata G., *La resistenza all'ellenizzazione. Il corpus di inediti momiglianei sul giudaismo ellenistico (1977-1982)*, in *Studi ellenistici*, XII (1999), pp. 73-92;
- Granata G., *Archivio Arnaldo Momigliano. Inventario analitico*, prefaz. di R. Di Donato, Roma 2006,
- Lauria P., *Il nuovo Gibbon: aspetti della vita e della storiografia di Arnaldo Momigliano*, Firenze, 2013

Marcone A., *Arnaldo Momigliano: Radici ebraiche, identità italiana, cultura anglosassone*, Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria, Vol. 82. nuova serie (vol.) 68., anno accademico 2017

Miller P. N., *M. and antiquarianism. Foundations of the modern cultural sciences*, Toronto- Buffalo-London 2007.

Polverini L. (a cura di), *Arnaldo Momigliano nella storiografia del Novecento*, Roma, 2006

Sasso G., *Il contributo di Arnaldo Momigliano* (1976, con postilla 1985), in Id., *Il guardiano della storiografia*, Napoli 2002, pp. 211-285

Steinberg M.P. (ed.), *The presence of the historian. Essays in memory of A. M.*, a cura di M.P., Middletown, CT, 1992

Timpanaro S., Recensione di A. M., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, in «Riv. di filologia e istruzione classica», s. 3, XCVI (1968), pp. 99-110

ALBERTO CAVAGLION

FELICE MOMIGLIANO
Mondovì 1866 (Cn) – Roma 1924

Sommario

Ispirandosi ai modelli europei dell'ebraismo riformato, Felice Momigliano percorse una sua autonoma terza via fra fede e modernità e, al pari dei modernisti cristiani, si trovò schiacciato fra il rifiuto dell'ebraismo ortodosso e l'opposto rifiuto dell'idealismo crociano-gentiliano. Vicino ai socialisti umanitari e anti-materialisti, apprezzò G. Mazzini e L. Tolstoj e sviluppò, come propri principi, un'autonoma riflessione sulla figura di Gesù come ultimo dei profeti ebraici e l'idea spirituale di emancipazione dei reietti. Collaborò con riviste come *La Voce* e *Coenobium*, fu vicino a E. Buonaiuti e contribuì alla diffusione della cultura yiddish in Italia. Il suo testamento spirituale riflette un'esistenza dedicata alla libertà dello spirito e all'impegno civile.

Parole chiave: Felice Momigliano, ebraismo riformato, mazzinianesimo, socialismo umanitario, modernismo

Abstract

Inspired by the European models of Reform Judaism, Felice Momigliano followed his own independent third way between faith and modernity and, like Christian modernists, found himself caught between the rejection of Orthodox Judaism and the opposite rejection of Crocean-Gentilian idealism. Close to humanitarian and anti-materialist socialists, he appreciated G. Mazzini and L. Tolstoy and developed, as his own principles, an independent reflection on the figure of Jesus as the last of the Jewish prophets and the spiritual idea of the emancipation of the outcasts. He collaborated with magazines such as *La Voce* and *Coenobium*, was close to E. Buonaiuti, and contributed to the spread of Yiddish culture in Italy. His spiritual testament reflects a life dedicated to the freedom of the spirit and civic commitment.

Keywords: Felice Momigliano, Reform Judaism, Mazzinianism, humanitarian socialism, modernism

Vita e opere

Felice Momigliano, dopo aver frequentato il Liceo nella sua città di nascita, compie gli studi universitari a Torino. Si iscrive alla Facoltà di Lettere nel 1895. All'avvio del terzo anno accademico viene incoraggiato a tentare la via della Scuola Normale di Pisa. La prova di ammissione viene superata il 3 novembre 1897 con giudizio positivo della stessa commissione (D'Ancona, Piccolomini, Crivellucci, Tartara e Jaia) che pochi mesi dopo approverà la candidatura di G. Gentile. A Pisa rimane un solo anno. Un incontro prevale su tutti, quello con l'orientalista S. De Benedetti, titolare della prima cattedra di ebraico nell'Italia unita, chiamato a Pisa da F. de Sanctis. Traduttore dall'ebraico, "dottissimo orientalista" incoraggia Momigliano a proseguire gli studi sul pensiero filosofico e religioso e gli fa conoscere l'opera di E. Renan. Si ignorano le motivazioni che indussero Felice a rientrare a Torino e a concludere qui i suoi studi universitari. Il 26 novembre 1889 ottiene la laurea in Lettere, due anni dopo, il 9 luglio 1891 quella in Filosofia. Non pago si iscrive, sull'esempio di un suo amico di giovinezza, Z. Zini, anche al corso di Giurisprudenza. I grandi sconvolgimenti di fine secolo lo porteranno fuori dal Piemonte. I suoi primi studi pubblicati riguardano l'estetica pre-aristotelica, in un saggio uscito sul «Pensiero italiano» e dedicato al maestro P. D'Ercole. L'inizio della carriera di insegnante fu assai tortuoso. Reggente al ginnasio di Savigliano nel 1892, poi a Benevento, infine per un breve periodo nella sua Mondovì, dove lo travolse la tempesta socialista. Figura fra i cinque processati ("ardimentosi settari") nel 1894: condannato a un mese di confino a Sanremo. In seguito a decreto del Ministero Istruzione fu oggetto di "trasferimento punitivo" a Tempio in Sardegna. Sarà poi docente a Cremona, Gubbio e, più lungamente, a Udine. Intreccia negli anni a cavallo del nuovo secolo dialoghi epistolari intensi e frequenti con A. Ghisleri, G. Prezzolini, B. Croce, A.F. Formiggini, di cui fu consulente per le scelte editoriali relative all'ebraismo. Fu inviato speciale dell'«Avanti!» a Basilea, per i primi congressi sionisti e all'inizio del Novecento si avvicinò ai movimenti modernisti. Nel 1905 pubblica la sua prima monografia su *Mazzini e le idealità moderne*. Rimane docente ginnasiale fino al 31 dicembre 1913, quando viene nominato professore straordinario di psicologia, logica e morale presso l'Istituto Superiore di Magistero Femminile di Roma, lo stesso dove dopo la guerra insegnerà L. Pirandello. Interventista democratico nel dopoguerra è vicino a G. Salvemini, a Ghisleri e ai repubblicani mazziniani come U. Zanotti-Bianco.

Tra il 1919 e il 1922 raccoglie in volume i suoi studi sull'opera di Mazzini, ma gli anni del dopoguerra sono quelli che segnano l'inizio della sua crisi esistenziale, della sua malattia che lo conduce al suicidio il 7 aprile 1924. L'instaurarsi della dittatura mussoliniana era alle porte. Il giorno prima, domenica 6 aprile, gli italiani si erano recati per l'ultima volta alle urne.

Il pensiero sulla religione

Gli interessi filosofico-religiosi nascono nel periodo pisano con la scoperta dei libri di Renan e la vicinanza ai socialisti anti-materialisti. Vengono al pettine, negli anni Novanta del XIX secolo, i nodi della giovinezza: «La schiavitù della Legge ha pesato come un vero giogo sopra di me negli anni migliori, sequestrandomi dalla partecipazione ad ogni manifestazione di vita giovanile», scriverà a Prezzolini il 26 giugno 1913: «La Sinagoga non mi appagò mai sicché lo studio stesso della Bibbia e del Talmud mi svogliò dal ritualismo. Fortunatamente le tendenze etiche imperiose in me furono appagate dalla lettura degli scritti di Mazzini. S'intende che come reazione alla schiavitù dei primi anni passai alle teorie negative pur senza tralasciare dall'interessarmi a tutte le manifestazioni della vita e dello spirito ebraico». Tali principi sono sviluppati nel corso della sua intera esistenza: un'autonoma riflessione sulla figura di Gesù come ultimo dei profeti ebraici, l'idea spirituale di emancipazione dei reietti. All'inizio del nuovo secolo Momigliano si fa promotore di una sorta di "modernismo ebraico", rispecchiando la sua personale vicenda nella tragedia dei "novatori" emarginati dalla Chiesa e dall'enciclica *Pascendi* nel 1907. Ispirandosi ai modelli europei dell'ebraismo riformato tenta invano di far conoscere in Italia i lineamenti di un'identità spirituale e universalistica, ostile al ritualismo e al legalismo. Duro fu lo scontro con l'ebraismo istituzionale, documentato da frequenti polemiche giornalistiche, ma anche da attacchi personali contro di lui da parte della stampa cattolica sul finire dell'Ottocento. Proponeva di correggere e modificare alcune forme della preghiera. Il punto più alto di questa riflessione teorica lo si legge nella prefazione al classico lavoro di C.G. Montefiore, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, in un'edizione curata da lui per Formiggini nel 1912. In questa direzione avviene l'incontro con Prezzolini e «La Voce»: in un primo tempo era stata affidata a lui la cura di un numero monografico, poi non realizzato, della rivista fiorentina dedicato alla questione ebraica e all'antisemitismo, sul modello dei celebri numeri dedicati alla questione meridionale, alla filosofia, al

modernismo stesso. Percorrendo una sua autonoma terza via fra fede e modernità Momigliano si trova schiacciato - al pari dei modernisti cristiani - fra il rifiuto dell'ebraismo ortodosso e l'opposto rifiuto dell'idealismo crociano-gentiliano. Il culmine di questa controversi lo si legge negli articoli dedicati al "modernismo ebraico" per «Coenobium», la rivista dell'esule socialista E. Bignami di cui fu assiduo collaboratore. Notevoli anche i precoci interessi letterari, soprattutto guarda con interesse al socialismo umanitario di L. Tolstoj, su cui pubblica molti articoli. Sempre per Formiggini si deve a lui l'introduzione in Italia, per la prima volta, della cultura jiddish. La sua edizione - nei Classici del Ridere di *Marienbad* di Shalom Aleichem - è del 1918. Amico e ispiratore di A. Panzini, nelle conversazioni con gli amici talora si vantava di aver suggerito a Pirandello il finale di alcune delle sue più celebri novelle. Nei primi anni Venti alla vigilia della morte si avvicina a E. Buonaiuti e frequenta la cerchia dei suoi allievi romani. A lui si lega la formazione naturalmente di altri rinomati esponenti della sua famiglia: il critico letterario Attilio Momigliano, lo storico della Chiesa e insigne giurista A.C. Jemolo (Momigliano per parte materna, proveniente dallo stesso ceppo monregalese) e soprattutto segue nei suoi primi passi di studioso il nipote Arnaldo Momigliano, destinato poi ad una brillante carriera di studioso della cultura classica. Il suo scritto più alto rimane in ogni caso il suo testamento spirituale: «La mia vita è stata dura per le lotte sostenute. Ero nato da una generazione che viveva la vita nel ghetto ed ho conquistato la libertà dello spirito a prezzo di travagli interni terribili. Mistico fui e sono ed appunto per questo avversai le parti più aride del Talmudismo. Ho dato tutto me stesso, negli anni in cui potevo assicurarmi presto e facilmente una brillante carriera universitaria, all'idea sociale che era poi l'idealità massima. Sono lieto anche adesso di aver sopportato pel socialismo nel '94, nel '98, nel '900 confino, arresti, sbalzi, traslochi, per le meno desiderate residenze di tutta Italia perché ho con questa prassi celebrata la parte migliore di me. I miei nipoti imparino a non chiedere mai altro compenso pel bene che la soddisfazione di obbedire alla voce del dovere. Il mio testamento politico e sociale è conservato nel volume *Il messaggio di Mazzini*. Muoio in quella fede».

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Paolo Veneto e le correnti del pensiero religioso e filosofico nel suo tempo*, Torino 1907.
- *La pace e la questione sociale. Saggi di etica sociale*, Milano 1908.
- *Leone Tolstoj*, Genova 1911.
- *Prefazione* a C. G. MONTEFIORE, *Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico contemporaneo*, Genova 1913, pp. VII-XLIX.
- A. PICK, *Scritti pedagogici*, a c. di F. Momigliano, Udine 1911.
- *Mazzini e la guerra europea*, Milano 1916.
- *Prefazione* a SH. ALECHEM, *Marienburg*, Genova 1918, pp. VIII-XI.
- *Scintille del rovetto di Staglieno*, Milano 1919.
- *Vita dello Spirito ed Eroi dello Spirito*, Milano 1920.
- *Carlo Cattaneo e gli Stati Uniti d'Europa*, Milano 1920.
- *Introduzione* a C. H. CORNILL, *I profeti di Israele*, Bari 1923.
- *Il messaggio di Mazzini*, Roma 1924.
- F. Momigliano: *lettere a B. Croce*, in «Nuova Antologia», fasc. 2156, ottobre-dicembre 1985, pp. 209-226.

Scritti sull'autore

Momigliano A., *Felice Momigliano, 1866-1924, Nel venticinquesimo anniversario della morte di Felice Momigliano* (Mondovì, a cura del comitato per le onoranze a Felice Momigliano, 1949), pp. 19-21, poi in Id., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, pp. 581-588 (anche in Id., *Pagine Ebraiche*, a cura di S. Berti, 2a edizione, Roma 2016).

Cavaglion A., *Felice Momigliano (1866-1924). Una biografia*, Bologna-Napoli 1988.

Cavaglion A., *Il modernismo ebraico*, in *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, a c. di Alfonso Botti-Rocco Cerrato, atti del convegno di Urbino, 1-4 ottobre 1997, Urbino 2000, pp. 185-197.

“*Coenobium*” (1906-1919). *Un'antologia*, a c. di A. Cavaglion, Comano (Lugano) 1993.

ELISABETTA AMALFITANO

RODOLFO MONDOLFO

Senigallia (An) 1877 – Buenos Aires 1976

Sommario

Rodolfo Mondolfo è stato un filosofo e storico della filosofia di rilievo internazionale, noto per il suo umanesimo marxista e per gli studi sulla filosofia antica. Vicino al socialismo riformista, ha insegnato alle università di Padova, Torino e, per venticinque anni, Bologna, fino all'esilio in Argentina nel 1939, a causa delle leggi razziali. Porre al centro della filosofia e della politica l'essere umano è stato l'intento principale di Mondolfo e, in questa direzione, rilegge e reinterpreta la filosofia greca. In tale contesto, egli utilizza il concetto di "alienazione" di L. Feuerbach per spiegare la divinizzazione che gli antichi Greci attuavano del mondo, di modo che «il problema ontologico si converte in problema psicologico». Egli riscontra, inoltre, temi come la "coscienza interiore" e il "senso di colpa e del peccato" già nella cultura antico-greca e rimarca le continuità di essa con la cultura cristiana

Parole chiave: Rodolfo Mondolfo filosofia antica, umanesimo marxista, alienazione religiosa, cultura greco-antica e cristianesimo

Abstract

Rodolfo Mondolfo was an internationally renowned philosopher and historian of philosophy, known for his Marxist humanism and studies on ancient philosophy. Close to reformist socialism, he taught at the universities of Padua, Turin, and, for twenty-five years, Bologna, until his exile in Argentina in 1939 due to racial laws. Placing the human being at the center of philosophy and politics was Mondolfo's main intent, and in this direction, he reinterprets Greek philosophy. In this context, he uses the concept of "alienation" from L. Feuerbach to explain the divinization that the ancient Greeks enacted upon the world, so that "the ontological problem becomes a psychological problem." He also identifies themes

such as “inner consciousness” and “guilt and sin” already present in ancient Greek culture and emphasizes the continuities of this with Christian culture.

Keywords: Rodolfo Mondolfo, ancient philosophy, Marxist humanism, religious alienation, ancient Greek culture and Christianity

Vita e opere

Ultimo di quattro fratelli di una famiglia di commercianti ebrei, Rodolfo frequenta a Senigallia il liceo classico. Dopo il liceo giunge a Firenze dove si iscrive nel 1895 alla facoltà di filosofia laureandosi nel 1899 con F. Tocco con una tesi su Condillac dal titolo *Contributo alla storia della teoria dell'associazione*. Parallelamente si interessa al dibattito dei giovani socialisti fiorentini che si riunivano a casa di Ernesta Bittanti. Nel 1899 giungono in Italia le opere giovanili di Marx. Le *Tesi su Feuerbach* sono l'opera marxiana di riferimento di Mondolfo, da cui elabora il concetto di «prassi che si rovescia» centrale nella linea A. Labriola-Mondolfo-Gramsci definita “filosofia della prassi”. Dal 1901 Mondolfo insegna storia e filosofia nei licei di Mantova, Potenza e Ferrara fino al 1907 quando sarà chiamato all'Università di Padova. Rodolfo aderisce alla Fnism (Federazione nazionale degli insegnanti della scuola media) nata nel 1902 a Siena. Molto vicino al riformismo di F. Turati avvia la sua collaborazione con «Critica sociale». Dopo Padova insegna all'Università di Torino e poi nel 1913 Mondolfo è chiamato alla cattedra di storia della filosofia di Bologna e vi rimarrà fino al '38. Nel '19 esce il volume *Sulle orme di Marx*, in cui sono raccolti gli scritti politici di Mondolfo che propongono il suo umanesimo marxista. Il volume è dedicato a Renato, il suo quarto figlio, morto nell'epidemia di spagnola che imperversa in Italia tra il '18 e il '19. Nel '38 il fascismo emana le leggi razziali e Mondolfo nel maggio del '39 fugge con la moglie Augusta e due dei suoi tre figli in Argentina dove insegnerà alle Università di Buenos Aires, Cordoba e Tucuman. Dopo la morte della moglie, nel '50 si stabilisce a Buenos Aires; in Argentina il professore pubblica più di 150 opere in spagnolo. Qui vive prima la dittatura di Perón e poi, dopo un decennio di regime democratico, governi militari e dure repressioni. Diventa direttore dell'Istituto di filosofia a Tucuman. Dopo la caduta di Perón, nel 1955, Mondolfo si dedica alla riorganizzazione delle università su basi democratiche e riceve grandi onori scientifici e accademici. Mondolfo negli anni Cinquanta dedica alcuni scritti al pensiero di Gramsci, pubblicati in Italia nel 1968 con un'introduzione di N. Bobbio (*Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*). Mondolfo, che dal 1956 è membro della commissione che provvede alle nuove nomine universitarie in Argentina, non sopporta le collusioni tra

università e politica e rifiuta nel '74 il titolo di *Dottore honoris causa*. Muore a Buenos Aires dove oggi sono presenti un Centro Studi Mondolfo e una biblioteca, che raccoglie tutti gli scritti del periodo sudamericano, la corrispondenza e la biblioteca personale dell'autore, con più di seimila volumi. In Italia il suo archivio personale è depositato in parte a Firenze presso la Fondazione di Studi Storici Filippo Turati ed in parte presso la Biblioteca di filosofia Università di Milano.

Il pensiero sulla religione

Negli anni in cui è all'Università di Bologna (1914-1938) l'autore si dedica in una prima fase agli studi sul marxismo pubblicando *Sulle orme di Marx*, in una seconda fase agli studi sul mondo classico e l'antica Grecia. Dal 1922 infatti Mussolini è al potere e Mondolfo si nasconde dietro la maschera del professore erudito dedito al mondo antico per proseguire i suoi studi che soltanto apparentemente si allontanano dagli interessi per la politica e l'attualità dei dibattiti. Risalgono a questi anni Venti le prime ricerche di Mondolfo sul soggetto nell'antichità classica e da ora in poi egli si imporrà come uno dei più grandi storici della filosofia italiana, in particolare di filosofia antica. Opera fondamentale nell'ambito dei suoi studi sul pensiero antico è l'edizione italiana della grande opera di E. Zeller *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, edita da La Nuova Italia nel 1932: un'opera davvero gigantesca, ricca ed esauriente che purtroppo non ha mai visto la sua completezza. Mondolfo ne curò personalmente tre volumi della *Parte prima* dedicati alle origini della filosofia greca, al pensiero degli ioni e al pensiero di Eraclito. Tali ricerche saranno poi riprese durante gli anni dell'esilio e pubblicate in lingua spagnola negli anni Cinquanta in vari volumi tra cui *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua* (1955). È questo un testo fondamentale per comprendere il pensiero mondolfiano rispetto alla sua proposta filosofico-religiosa ed è un bene che il volume sia stato rieditato in Italia nel 2012 da Bompiani con una intensa e approfondita *Presentazione* di G. Reale. Contributo fondamentale per chi voglia affrontare il problema della concezione del soggetto nell'antichità classica, l'opera non si smentisce per originalità e singolarità delle posizioni sostenute. Porre al centro della filosofia e della politica l'essere umano è stato l'intento principale di Mondolfo e, in questa direzione, egli rilegge e reinterpreta la filosofia greca con uno scopo preciso e chiaro: contrapporsi all'interpretazione idealistica – in particolare di G. Gentile – secondo cui il soggetto diviene centrale soltanto con la filosofia cristiana. Il pensiero antico privilegiava una filosofia oggettivistica e finitistica, sosteneva l'idealismo, e solo il cristianesimo avrebbe compiuto la grande rivoluzione di ricollocare al centro l'umano e l'infinito. Secondo Mondolfo, al

contrario, il cristianesimo si è limitato a riprendere temi e problematiche già presenti nella Grecia antica. Per Mondolfo la filosofia di Talete, Anassimene e Anassimandro, conosciuta come filosofia scientifica e naturalista, ha proiettato nella natura qualità suggerite dall'esperienza interiore del soggetto. Di conseguenza tutto il naturalismo presocratico è una filosofia antropocentrica. Come insegna Feuerbach – autore assai caro a Mondolfo – «è l'uomo il primo oggetto per l'uomo» ed egli giunge alla conoscenza di sé e della natura attraverso la conoscenza dei suoi simili. Il concetto di “alienazione” di Feuerbach è centrale in questo libro e viene utilizzato da Mondolfo per spiegare la divinizzazione che gli antichi Greci attuavano del mondo, di modo che «il problema ontologico si converte in problema psicologico». Anche Democrito spiegava le “apparizioni malefiche” dei sogni come «una proiezione dei sentimenti di invidia e di odio di persone malevole». Il timore che gli uomini nutrono degli dèi non è che il riflesso dell'agitazione interna della coscienza colpevole e le rappresentazioni dell'inferno sono credenze meramente soggettive. Per Mondolfo dunque non c'è alcuna filosofia cristiana, il cristianesimo ha soltanto uno scopo pratico – di assistenzialismo e di cooperazione – e non valore speculativo. Anche la “coscienza interiore”, il “senso di colpa e del peccato”, si ritrovano già nelle opere di Omero e di Esiodo, poi nelle tragedie di Sofocle, Eschilo, Euripide, per cui c'è continuità fra cultura greca e cultura cristiana. «Solo sulla base del messaggio cristiano l'uomo ha scoperto di avere valore assoluto come “persona”» precisa nella sua *Presentazione* al volume G. Reale che mostra quali siano secondo lui i punti di debolezza dell'impostazione dell'autore di Senigallia. Al termine del volume è da segnalare anche una vasta e completa bibliografia dell'autore. Studiato più in Argentina che in Italia, Mondolfo ha avuto come grandi estimatori il già citato N. Bobbio, il filosofo degli studi sul revisionismo marxista G. Marramao, che ha scritto la voce *Rodolfo Mondolfo* nel *Dizionario Biografico di Movimento operaio*, e oggi gli studiosi C. Calabrò (*Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*), T. Pironi (*Salvemini, Mondolfo, Gentile e il problema della riforma della scuola media in età giolittiana*), R. Medici (*La filosofia del Rinascimento secondo Rodolfo Mondolfo*) ed E. Amalfitano (*Dalla parte dell'essere umano. Il socialismo di Rodolfo Mondolfo*).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

L'eredità in Torquato Tasso, «Archivio di psichiatria», vol. XX, 1899, pp. 518-527

Per le relazioni fra genialità e degenerazione: Francesco Domenico Guerrazzi, «Archivio di psichiatria», Vol. XXI, 1900, pp. 373-408

Saggi per la storia della morale utilitaria: I (la morale di T. Hobbes), Verona-Padova 1903

Saggi per la storia della morale utilitaria: II (le Teorie morali e politiche di C. A. Helvetius), Verona-Padova 1904

Dalla dichiarazione dei diritti al Manifesto, «Critica sociale», XVI, n. 15, 21 e 22 agosto-novembre 1906, poi in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo*, Studi di Storia e Filosofia, Parte I, Mantova 1909

Politica scolastica: per la riforma della scuola media, «Critica sociale», 16 febbraio 1907, pp. 53-55

Il contratto sociale e la tendenza comunista in J.J. Rousseau, «Rivista di filosofia e scienze affini», 1907, poi in Id., *Tra il diritto di natura e il comunismo*, Studi di Storia e Filosofia, Parte II, Mantova, 1909

Questioni varie: il problema della laicità nella scuola media, «Rivista di filosofia», n. 3-4, marzo-aprile 1907, pp. 279-282

Religione, fanciulli, educazione, «Nuovi Doveri», giugno 1908, pp. 186-187

La fine del marxismo?, «Critica Sociale», XVIII, 20, 16 ottobre 1908, pp. 311-312

Il pensiero di Roberto Ardigò, Conferenza letta per l'80° anniversario di Roberto Ardigò a Mantova e a Padova, Mantova 1908

Studi sui tipi rappresentativi, «Rivista di filosofia», marzo-aprile 1909, pp. 38-92

Tra il diritto di natura e il comunismo, Studi di storia e filosofia, Parte I e Parte II, Mantova 1909

Politica scolastica: il dovere presente della federazione degli insegnanti, «Critica sociale», XX, n. 6-7, 16 marzo - 1 aprile 1910, pp. 89-90

La vitalità della filosofia e la caducità dei sistemi, Prolusione all'Università di Torino, estratto da «Cultura filosofica», Anno V, Fasc. I gennaio-febbraio 1911, Tipografia Collini, Prato 1911

Rovistando in soffitta, «Critica sociale», XXI, 14, 16 luglio 1911, pp. 210-212

Fra l'ideale e l'azione: per l'unità di teoria e praxis, «Critica sociale», XXI, n. 16, 16 agosto 1911, pp. 247-248

Lezioni di storia della filosofia, anno accademico 1910-11, raccolte e pubblicate da E. Cacumi, Cooperativa dispense dell'A.T.U., Torino 1911

Il concetto di necessità nel materialismo storico, «Rivista di filosofia», IV, 1912, pp. 55-74

Sul concetto di plus valore, «Critica sociale», XXII, n. 4, 16 febbraio 1912, pp. 59-63

Intorno alla filosofia di Marx, «Critica sociale», XXII, n. 8, 16 aprile 1912, pp. 116-117

Intorno alla morale sessuale e Ancora la morale sessuale, «Critica sociale», ottobre 1912

Il materialismo storico in Federico Engels, Genova 1912

Rousseau nella formazione della coscienza moderna, «Rivista pedagogica», VI, fasc. 3, dicembre 1912

Socialismo e filosofia, «L'Unità», 3, 10 e 17 gennaio 1913, ora in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di Norberto Bobbio, Torino 1968, reprint 1975, pp. 115-127

Personalità e responsabilità nella democrazia, «Cultura filosofica», gennaio-febbraio 1913, pp. 19-36

Per l'amore della moralità e per la moralità dell'amore, «Critica sociale», febbraio 1913

Discutendo di materialismo storico, «Rivista di filosofia neoscolastica», V, n. 3, 20 giugno 1913, pp. 313-318

Il pluralismo nell'etica, estratto dal fascicolo di febbraio 1914, «Rivista d'Italia», XVII, 15 febbraio Roma 1914, pp. 161-187

La crisi del socialismo e l'ora presente, «L'Unità», febbraio 1915

Chiarimenti sulla dialettica engelsiana, «Rivista di filosofia», fasc. V, 1916, poi in R. Mondolfo, *Sulle orme di Mar*, Bologna, 1948, poi in R. Mondolfo, *Il materialismo storico in Federico Engels*, Firenze, 1973

Dai sogni di egemonia alla rinuncia alla libertà, discorso per l'inaugurazione degli studi nella R. Università di Bologna, Bologna 1917

Leninismo e marxismo, in «Critica sociale», XXIX, 4, 16-18 febbraio 1919, pp. 44-46; ora in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, Napoli 1968 e in Id., *Umanismo di Marx*, pp. 145-151

Leninismo e socialismo, in «Critica sociale», XXIX, 7, 1-15 aprile 1919, pp. 76-78; XXIX, 8, 16-30 aprile 1919, pp. 87-89; XXIX, 9, 1-15 maggio 1919, pp. 104-106; ora in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, Napoli 1968

Il socialismo e il momento storico presente, «Energie nuove», 4, 20 giugno 1919

Spirito rivoluzionario e senso storico, «Nuova Rivista Storica», fasc. 3, luglio-settembre 1917

L'insegnamento di Marx, «Critica sociale», XXIX, 19, 1-15 ottobre 1919, pp. 266-267

Per una coscienza realistica della storia e della rivoluzione, «Critica sociale», XXIX, 24, 16-31 dicembre 1919, pp. 338-342

Sulle orme di Marx. Studi di marxismo e di socialismo, Bologna 1920

Roberto Ardigò, «Critica sociale», XXX, 18, 16-30 settembre 1920, pp. 285-288

La rivoluzione e il blocco, «La Giustizia», 11 dicembre 1920

Per la realtà del socialismo, «La Giustizia», 16 dicembre 1920

Un passo avanti, un passo indietro, «La Giustizia», 26 dicembre 1920

Le condizioni della rivoluzione, «Critica sociale», XXX, 24, 16-31 dicembre 1920, pp. 374-378

Il marxismo e la crisi europea, «Scientia: rivista internazionale di sintesi scientifica», 28, dicembre 1920, pp. 457-466

Il problema sociale contemporaneo, relazione al IV congresso italiano di filosofia, «Rivista di filosofia», III, 4, ottobre-dicembre 1920, pp. 303-324

Martoff contro Zinovieff e l'antitesi tra socialismo e bolscevismo, «Critica sociale», XXIV, 2, 16-31 gennaio 1921, pp. 21-23; ora in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, Napoli 1968

Collaborazione e lotta di classe, «Critica sociale», XXXI, 18, 16-30 settembre 1921, pp. 276-278

Prefazione, in S. Panunzio, *Diritto, forza e violenza: lineamenti di una teoria della violenza*, Bologna - Rocca S. Casciano, 1921

La libertà della scuola, «Critica sociale», XXXII, 6, 13-31 marzo 1922, pp. 90-95

Il problema della cultura popolare, «Critica sociale», XXXII, 18, 16-30 settembre 1922, pp. 286-288

Il comunismo è la negazione del marxismo, «La Giustizia», 1 ottobre 1922, p. 85

Per la comprensione storica del fascismo, in A. Zerboglio, *Il fascismo*, Bologna - Rocca S. Casciano 1922

Il materialismo storico: conferenza all'Università Proletaria di Milano, «L'Avanti!», Milano 13 marzo 1923

La lotta di classe in Russia, «Rivoluzione liberale», novembre 1923

L'esperimento russo, «Rivoluzione liberale», novembre 1923

Aspetti della crisi contemporanea, «Studi politici», I, 9-10 settembre-ottobre 1923, pp. 229-236

Le attività del bilancio, «Critica sociale», XXXIII, 21, 1-15 novembre 1923, pp. 328-330

Prefazione, in S. Diambrini Palazzi Sandro, *Il pensiero filosofico di Antonio Labriola*, Bologna 1923

Pensiero e libertà, «Libertà», Anno 1, 2, 15 gennaio 1924, p. 1

Contributo a un chiarimento di idee, «Critica sociale», XXXIV, 1, 1-15 gennaio 1924, pp. 14-16; poi in Id., *Umanismo di Marx*, pp. 234-241

Marxismo e revisionismo, «Libertà», Anno 1, n. 4, Milano 15 febbraio 1924, p. 3

Ricordando Antonio Labriola, «Critica sociale», XXXIV, 4, 15-29 febbraio 1924, pp. 61-62; poi in Id., *Umanismo di Marx*, pp. 242-246

La funzione dell'intelligenza nella società futura, «Libertà», Anno 1, 7, 1 aprile 1924, p. 5

L'idealismo di Jaurès e la funzione storica delle ideologie, «Critica sociale», XXXV, 16, 16-31 agosto 1924

Il manuale della sconfitta, «Libertà», Anno I, N. 19, Milano 15 ottobre 1924, p. 2

Dal naturalismo di Feuerbach allo storicismo di Marx, «Rivista di psicologia», XX, I, gennaio-marzo 1924

La filosofia politica in Italia nel secolo XIX, Padova 1924, ora in R. Mondolfo, *Il pensiero politico nel risorgimento italiano*, Milano, 1959

Beccaria e Kant, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», V, IV, ottobre-dicembre 1925

Inchiesta sull'idealismo, «Il Baretto», III, 1, gennaio 1926, p. 72

Il problema etico e culturale nei rapporti col movimento socialista, «Critica sociale», Anno XXXVI, 3, 1-15 febbraio 1926, pp. 36-38

Discussioni marxiste, «Rivoluzione Liberale», 29 marzo 1926

Né materialismo, né idealismo, ma realismo critico-pratico, «Il quarto stato», I, 4, 17 aprile 1926, p. 3

I punti del problema: per definire la discussione marxistica, «La Rivoluzione Liberale», 26 aprile 1926

Spinoza e la nozione del progresso umano, «Rivista di filosofia», XIII, 3, luglio-settembre 1927

Sulla nozione di progresso, in «Atti della società italiana per il progresso delle scienze», congresso di Bologna 30 ottobre-5 novembre 1926

Il realismo di R. Ardigò, «Rivista di filosofia», XIX, 2, aprile-giugno 1928, pp. 190-200, anche in *Nel primo centenario della nascita di Roberto Ardigò* a cura della «Rivista di filosofia», Milano 1928, pp. 90-102

L'antinomia essenziale nella visione della vita e della storia di F. Nietzsche, «L'idealismo realistico», VI, 2, febbraio 1929, pp. 13-18

Razionalità e irrazionalità della storia: per una visione realistica del problema del progresso, «Nuova Rivista Storica», XIV, VIII, 1-2, gennaio-aprile 1930, pp. 1-21

E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, Parte I*, Firenze 1932

voce Comunismo, in «Enciclopedia italiana», vol. XI, Roma, 1949, pp. 29-34

voce Socialismo, in «Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti», Vol. XXXI, Roma 1949, pp. 990-996

voce Antonio Labriola, in «Enciclopedia italiana», Vol. XX, Roma 1949, pp. 334-335

Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia, Firenze 1952

Rousseau e la coscienza moderna, Firenze 1954

Educazione e democrazia nel pensiero socialista, «Critica sociale», XLVII, 3, 5 febbraio 1955, pp. 41-45

Intorno a Gramsci e alla filosofia della prassi, «Critica sociale», XLVII, 6, 20 marzo 1955, pp. 93-94; 7, 5 aprile, pp. 105-108; 8, 20 aprile 1955, pp. 123-127; poi in R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Milano, 1962, pp. 149-190; poi in Id., *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, con Introduzione di N. Bobbio, Torino 1975, pp. 279-304

Bolscevismo e dittatura (le conseguenze del sistema), «Critica sociale», XLVIII, 19, 5 ottobre 1956, pp. 305-309; ora in R. Mondolfo, *Studi sulla rivoluzione russa*, Napoli 1968

Alle origini della filosofia della cultura, introduzione di R. Treves, Bologna 1956

L'esigenza del nesso tra storia della filosofia e storia della cultura, in *Verità e storia, dibattito sul metodo della storia della filosofia*, a cura di N. Abbagnano, Asti 1956

L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, Firenze 1956, reprint Id., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Milano 2012

Educazione e cultura come problemi sociali, Bologna 1957

La filosofia della critica sociale, in «Studi ed esperienze socialiste», in onore di U.G. Mondolfo, Firenze, 1957

Determinismo contro volontarismo nella filosofia di Nietzsche, «Il dialogo», 2, gennaio 1958, pp. 1-20

Prospettive filosofiche: la filosofia come problematicità e lo storicismo, «Il dialogo», n. 5, Bologna ottobre 1958, pp. 43- 64

Filosofi tedeschi: saggi critici, Bologna 1958

La missione della filosofia nell'epoca attuale, Relazione al Congresso interamericano di filosofia, Buenos Aires, Settembre 1959, ora in *Prospettive storiche e problemi attuali dell'educazione*, studi in onore di Ernesto Codignola, Firenze 1960, pp. 98-104

Socialismo e cristianesimo, in «Critica sociale», LII, n. 18, 20 settembre 1960, pp. 433-435

Il movimento operaio fino al 1860, in «Critica sociale», LIII, n. 24, 20 dicembre 1961, pp. 609-611

Personalità e responsabilità nella democrazia, in «Critica sociale», LIII, n. 22, 20 novembre 1961, pp. 559-562

Da Ardigò a Gramsci, Milano 1962

Morale e libertà in Labriola, recensione a Dal Pane: *ricerche sul problema della libertà e altri scritti di filosofia e pedagogia 1870-1883*, «Critica sociale», Milano febbraio 1963

Marxismo e libertà (a proposito del libro di Raya Dunayevskaya *Marxismo e libertà*), «Il Ponte», 19, 1963, pp. 1259-1270

Introduzione, in G. Tamburrano ... [et al.], *Bilancio del marxismo*, in appendice K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, traduzione di A. Labriola, Bologna 1965

La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica, Firenze 1967; reprint Id., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Milano 2012

Umanismo di Marx - studi filosofici 1908-1966, con introduzione di N. Bobbio, Torino 1968,

Studi sulla rivoluzione russa, a cura del Centro di studi di Critica sociale, Napoli 1968

Il verum-factum prima di Vico, Napoli 1969

Il materialismo storico in Federico Engels, Rist. anast., Firenze 1973

R. Mondolfo (a cura di), F. Turati, *Le vie maestre del socialismo*, Bologna 1921, 1982

Polis, lavoro e tecnica, introduzione e cura di M. Venturi Ferraiolo, con un saggio di A. Aymard, Milano 1982

Tra teoria sociale e filosofia politica: Rodolfo Mondolfo interprete della coscienza moderna: scritti 1903-1931, R. Medici (a cura di), Bologna 1990

Educazione e socialismo: scritti sulla riforma scolastica (dagli inizi del '900 alla Riforma Gentile), T. Pironi (a cura di), Manduria 2005

Scritti sull'autore

Amalfitano E., *Dalla parte dell'essere umano. Il socialismo di Rodolfo Mondolfo*, Roma 2012

Anselmi S. *Incontro con Rodolfo Mondolfo*, in appendice: Mondolfo, *Sul concetto di lavoro*, Senigallia 1961

Anselmi S. (a cura di), *Omaggio a Rodolfo Mondolfo. 19 agosto 1962*, Senigallia 1963

Baratono A., *La filosofia di Marx*, in «Filosofia in Margine», vol. LVI, Milano 1930

Bassi E., *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Bologna 1968

Bobbio N., *Le lettere di Rodolfo Mondolfo a Piero Gobetti*, in «Mezzosecolo» 1, Torino 1975, pp. 1-34

Bobbio N., *Umanesimo socialista da Marx a Mondolfo*, in *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo* ("I Quaderni del Mondolfo"), Milano 1977

Bobbio N., *Maestri e compagni: Piero Calamandrei, Aldo Capitini, Eugenio Colorni, Leone Ginzburg, Antonio Giuriolo, Rodolfo Mondolfo, Augusto Monti, Gaetano Salvemini*, Firenze 1984

Bobbio N., *Italia fedele: il mondo di Gobetti*, Passigli, Firenze 1986

Buonajuto M., *Marxismo e riformismo in Mondolfo*, in «Mondoperaio», 33 (1980), n. 7/8, pp. 93-101

Calabrò C., *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Firenze 2007

Farmini L., *Il marxismo di Rodolfo Mondolfo*, Manfredonia 1977

Favilli P., *Mondolfo, Rodolfo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 75, Roma 2011, *sub voce*

Frosini F., *Mondolfo, Rodolfo*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero: Filosofia*, Roma 2012, *sub voce*

Garin E. *et al.*, *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, Firenze 1979

Grassi P.G. [et al.], introduzione di G. Crinella, *Rodolfo Mondolfo 1877-1976*, Fabriano 2006

Le carte di Rodolfo Mondolfo, Fondazione di studi storici Filippo Turati, Archivio Rodolfo Mondolfo: inventari, Fondazione di studi storici Filippo Turati, Firenze; Università degli studi di Milano, Dipartimento di filosofia; a cura di S. Vitali e P. Giordanetti, Roma 1996, pp. 1-290, 503-639

Manetti D., *Socialismo e lezioni della realtà. Intervista a Rodolfo Mondolfo*, in «Il piccolo della sera», 24 settembre 1920, p. 84

Marramao G., *s.v. Rodolfo Mondolfo*, in *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico 3*, a cura di F. Andreucci e T. Detti, Roma 1977, pp. 523-533

Medici R., *La filosofia del Rinascimento secondo Rodolfo Mondolfo*, in *Studi sulla cultura filosofica italiana fra ottocento e novecento*, a cura di W. Tega, Bologna, 1982

Medici R., *Giobbe e Prometeo*, Firenze 2000

Isnardi Parente M. (a cura di), *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Bologna 1979

Pasquini M. e Del Vecchio, *Il Kantismo giuridico e la sua incidenza nell'elaborazione di Rodolfo Mondolfo (1906-1909)*, Città di Castello 1999

Perona E.A., *Nota introduttiva*, in P. Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Torino 1995, pp. XLVII-LXIV

Pironi T., *Salvemini, Mondolfo, Gentile e il problema della riforma della scuola media in età giolittiana*, in *Gaetano Salvemini e la scuola*, Manduria 2009

Pogatschnig M., *Critica al determinismo, centralità del soggetto e "spettro del materialismo"*, «Aut aut», maggio-giugno 1974, n. 141, pp. 108-125

Pogatschnig M., *Necessità storica e illusione nella Rivoluzione russa. L'interpretazione di Rodolfo Mondolfo*, in *L'URSS. Il mito, le masse*, Annali della Fondazione Giacomo Brodolini e della Fondazione di studi storici Filippo Turati, Milano 1991, pp. 572-592

Pogatschnig M., *Turati e Mondolfo: il politico e il filosofo di fronte alla rivoluzione russa*, «Il Ponte», 47 (maggio 1992), 5, vol. I, pp. 75-93

Pogatschnig M., *Contro il moderno principe. Etica e politica in Rodolfo Mondolfo*, «Il Ponte», 51 (1995), 4, pp. 78-96

Prò D.F., *Rodolfo Mondolfo*, Buenos Aires 1967-1968, Voll. 2

Rangoni Machiavelli, a cura di, *Incontro internazionale di studio Socialismo liberale, liberalismo sociale, esperienze e prospettive in Europa*, Milano, 10-11 dicembre 1979, Bologna 1981

Riconda G., *Mondolfo e Barth*, Torino 1965

Rosselli C., *Bilancio marxista. La crisi intellettuale del Partito socialista*, «Critica sociale», XXXIII, 21, 1-15 novembre 1923, pp. 326-328

Rosselli C., *Aggiunte e chiose al "Bilancio marxista"*, «Critica sociale», XXXIII, 23, 1-15 dicembre 1923, pp. 359-362

Tabaroni N., *Rodolfo Mondolfo: per un realismo critico-pratico*, Università degli Studi, Scuola di perfezionamento in filosofia, Padova 1981

Treves R., *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della cultura*, Introduzione e R. Mondolfo, *Alle origini della filosofia della cultura*, Bologna 1956

Treves R. (a cura di), *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo*, saggi di N. Bobbio, L. Pellicani, R. Treves, Centro di formazione culturale Rodolfo Mondolfo, Milano 1977

Verneti L., *Rodolfo Mondolfo e la filosofia della prassi: 1899-1926*, Napoli 1966

OMAR BRINO

MARIA MONTESSORI

Chiaravalle (An) 1870 – Noordwijk 1952

Sommario

L'approccio pedagogico di Maria Montessori si radica in una concezione scientifica dell'educazione, ma attribuisce un ruolo fondamentale anche all'esperienza religiosa come risorsa per la crescita individuale e sociale. Nei suoi scritti, Montessori esplora il rapporto tra sviluppo del bambino e spiritualità, sottolineando il valore della libertà di coscienza e della liturgia cristiana come strumento educativo. Nel suo metodo, la religione non è intesa in senso dogmatico, ma come un elemento che favorisce l'autonomia e la creatività del bambino. L'attenzione all'infanzia si collega a una visione cosmica dell'educazione, dove il bambino diventa agente di trasformazione e di pace.

Parole chiave: Pedagogia scientifica, educazione religiosa, libertà di coscienza, liturgia cristiana, infanzia, sviluppo spirituale, metodo Montessori.

Abstract

Maria Montessori's pedagogical approach is rooted in a scientific conception of education while also recognizing the fundamental role of religious experience in individual and social growth. In her writings, Montessori explores the relationship between child development and spirituality, emphasizing the value of freedom of conscience and Christian liturgy as an educational tool. In her method, religion is not understood dogmatically but as an element that fosters the child's autonomy and creativity. Her focus on childhood aligns with a cosmic vision of education, where the child emerges as an agent of transformation and peace.

Keywords: Scientific pedagogy, religious education, freedom of conscience, Christian liturgy, childhood, spiritual development, Montessori method.

Vita e opere

Figlia unica di una famiglia benestante, Montessori si formò in un ambiente da cui assorbì molteplici stimoli. In particolare, la madre era parente di A. Stoppani, figura di rilievo del pensiero cattolico-liberale del secondo Ottocento, mentre il padre, di formazione tecnica, era funzionario del ministero delle finanze. Dopo le scuole tecniche, Montessori si laureò in medicina, superando i pregiudizi dell'epoca contro le donne mediche, e si specializzò in psichiatria, partecipando in prima persona al rinnovamento degli istituti per disabili nell'Italia del tempo. Proprio con i disabili sperimentò nuove tecniche pedagogiche, basate su materiali e ambienti accuratamente a misura dell'attività autonoma dei soggetti discenti. Tali tecniche vennero poi da lei messe in atto e sviluppate non solo in ambito speciale per i disabili, ma anche in ambito generale, in "Case dei bambini" che cominciò ad organizzare per i figli di operai del quartiere San Lorenzo di Roma. Proprio l'esperienza delle Case dei bambini è alla base del volume *Il metodo della pedagogia scientifica applicata all'educazione infantile* (1909), tradotto ben presto in moltissime lingue e più volte riaggiornato fino al 1950 (quando assunse il titolo de *La scoperta del bambino*). Questo libro e i successivi, nonché un'infaticabile attività di organizzazione di nuovi istituti in molte parti del mondo, la fecero assurgere a una delle figure di riferimento del rinnovamento pedagogico internazionale. Montessori sperimentò applicazioni del proprio metodo anche nell'educazione religiosa infantile, con un notevole interesse per le valenze pedagogiche della liturgia cristiana (cfr. *I bambini viventi nella Chiesa*, 1922; *La vita in Cristo*, 1931; *Mass Explained to Children*, 1932; *God en Kind*, 1939), e ottenne attestazioni di stima da parte delle gerarchie cattoliche, segnatamente durante il pontificato di Benedetto XV (seppure non le mancarono attacchi da parte del cattolicesimo più anti-modernista). Con Pio XI, l'interesse ecclesiastico si raffreddò, mentre una riapertura si ebbe con il suo successore, Pio XII, che la ricevette, per quanto in forma strettamente privata, nel 1947. Nei primi governi di Mussolini, il fascismo offrì a Montessori fondi e sostegno per le proprie attività in Italia, dove venne istituita un'Opera Nazionale Montessori, presieduta fino al 1931 da G. Gentile. Il carattere internazionale e non autoritario del metodo di Montessori la portò però alla definitiva rottura con il regime; a partire dal 1934, si stabilì così all'estero, in particolare in Olanda, dove collocò la sede della tuttora attiva Associazione Internazionale Montessori. Le fu accanto

il figlio Mario (1898-1981), che riconobbe dopo aver dovuto anche qui lottare contro i pregiudizi del tempo, in quanto egli era stato concepito fuori dal matrimonio. Nel 1939 accettò l'invito di G. S. Arundale, presidente della Società Teosofica, per un ciclo di lezioni nella scuola della propria sede centrale, ad Adyar in India (tale Società, tuttora esistente, sosteneva un'origine comune a tutte le tradizioni religiose, con un particolare interesse per quelle indiane e non senza confusi elementi esoteristici; molti anni prima, nel 1899, è attestata un'iscrizione a questa Società da parte di Montessori, in seguito non rinnovata). In India, Montessori fu sorpresa dallo scoppio della guerra e dal coinvolgimento in essa dell'Italia mussoliniana. Pur sottoponendola a controllo, e impedendole di lasciare l'India, le autorità inglesi le permisero comunque di proseguire le attività di promozione della sua pedagogia e gli scritti di questo periodo indiano sono alla base di volumi usciti nell'immediato secondo dopoguerra, quali *Education for a New World*, *To Educate the Human Potential*, *The Absorbent Mind*. Dopo il termine delle ostilità poté visitare di nuovo l'Italia, dove ottenne segni di stima dalla nuova Repubblica; il centro operativo delle sue attività ampiamente internazionali era comunque ormai l'Olanda, dove morì, ultraottantenne, ma ancora in piena attività. Considerate un classico della pedagogia fin da quando l'autrice era ancora in vita, le opere di Montessori restano a tutt'oggi un punto di riferimento e di discussione internazionale; anche il suo pensiero sui temi religiosi, per molto tempo piuttosto tenuto ai margini dell'interesse per l'autrice, ha alimentato negli ultimi decenni notevole studio e dibattito.

Il pensiero sulla religione

Fin dal titolo del libro più importante di Montessori, che parla di «metodo della pedagogia scientifica applicata all'educazione», si comprende quanto la provenienza dagli studi di ambito medico-scientifico sia rilevante nella concezione dell'opera; anche se nella quinta e definitiva edizione il titolo diventa *La scoperta del bambino*, quella provenienza resta pervasiva sino ad essa. Già nelle *Conclusioni* della prima edizione del 1909, d'altro lato, si scrive che «negando *a priori* il sentimento religioso nell'uomo, e privando l'umanità dell'educazione di questo sentimento, potremmo incorrere in un errore pedagogico, simile a quello che ci faceva *a priori* negare nel fanciullo l'amore alla conoscenza e al sapere: e che ci spingeva a domarlo nella schiavitù, per renderlo apparentemente disciplinato. Anche affermando che solo l'età adulta è adatta all'educazione religiosa – potremmo incorrere in un profondo errore, quale è quello che ci fa oggi dimenticare l'educazione dei sensi, nell'età in cui essi sono educabili, cioè nel bambino. (...) Non per fare un paragone tra

l'educazione dei sensi, come guida alla vita pratica – e l'educazione religiosa come guida alla vita morale – ma solo per servirmi a scopo illustrativo di una analogia – noto come spesso nella vita morale si osservano dei fallimenti nei non religiosi - e molte forze individuali, che pur riconosciamo preziose, disperdersi miseramente. Quanti uomini hanno fatto l'esperienza di ciò! E allorché alcuni hanno la tardiva rivelazione della propria coscienza religiosa nell'età adulta, o sotto la squassante esperienza del dolore, la mente è inabile a stabilirsi un equilibrio, perché fu troppo stabilmente formata in un campo privo di spiritualità. Allora vediamo spettacoli egualmente pietosi o di conversioni a un fanatismo di religiosità formale e inferiore; o di lotte intime drammatiche tra il sentimento che cerca tra le tempeste l'unico suo porto, e la mente che riconduce inesorabilmente la coscienza tra i flutti travolgenti dell'alto mare senza pace. Fenomeni psicologici di altissima importanza; e problemi umani la cui gravità è forse tra tutti gli altri, suprema. Noi siamo ancora in Europa e specialmente, tra le più civili nazioni, in Italia - pieni di pregiudizi e di preconcetti su tale argomento - veri schiavi del pensiero. Noi crediamo che la libertà di coscienza e di pensiero consista nel negare alcuni principi di sentimento - come p. es. quelli religiosi; - mentre la libertà non esiste mai là ove si combatte per soffocare qualche cosa, ma solo dove si lascia l'espansione illimitata alla vita. Chi veramente non crede, non teme ciò che non crede, e non combatte ciò che [le edizioni dalla terza del 1926 aggiungono qui: «per lui»] non esiste: e se crede e combatte, allora diviene soldato contro la libertà (*Il metodo della pedagogia scientifica...*, 2000, pp. 677-678). Questo passaggio, che viene mantenuto fino all'edizione definitiva (con l'aggiunta, segnalata, dal 1926) mostra alcuni aspetti tipici in tutto il pensiero pedagogico montessoriano: l'attenzione alle tradizioni religiose come importanti risorse educative e la fiducia in una libertà di coscienza e di pensiero senza fanatismi religiosi o anti-religiosi. Tra i non pochi interventi della già citata terza edizione del 1926 viene, d'altra parte, aggiunto anche un intero nuovo capitolo in cui Montessori descrive le proprie sperimentazioni nell'educazione religiosa cattolica, con molti riferimenti alla liturgia. Nella quinta e ultima edizione del 1950 tale capitolo è mantenuto, con l'aggiunta però che questo esperimento di educazione religiosa «fu ultimamente abolito nelle nostre Case dei Bambini, perché esso si riferiva soltanto alla educazione religiosa cattolica, in cui è possibile fare la preparazione attiva per mezzo di movimenti del corpo e di oggetti, cioè di esercizi 'materiali'; mentre questo non può farsi con altre religioni del tutto astratte» (Ivi, p. 658; cfr. Cives 2000). Parlando anche in un ambito non esclusivamente pedagogico, come quello dell'*International School of Philosophy* di Amerdoof, in Olanda, nel 1937, Montessori, insiste sul contributo della religione nel

rafforzare «la protezione che l'essere adulto esercita sul nuovo essere che si affaccia alla vita, per metterlo in grado di raggiungere i caratteri precipui della specie. (...). Nella vita sociale, soltanto la religione, che assomma tante incognite [ed. inglese: "*many mysteries*"], dimostra un'alta preoccupazione della specie umana, ed anche perciò noi sentiamo talvolta [ed. inglese: "*often*"] il bisogno di ricorrervi» (in *Educazione e pace*, 1949, p. 142). Nelle tradizioni religiose, Montessori trova qui un senso profondo che, partendo dalla protezione della prole, invita ad allargare il senso di rinnovamento e creatività che la prole dà, al di là dei semplici istinti biologici alla sopravvivenza: il senso di una «Supernatura» (Ivi, p. 144, ss.) che va al di là della natura biologica, senza però offenderla. In questa direzione, essa cita «il simbolo mistico della Natività» (Ivi, p. 135) e «il posto che la religione ha generalmente dato all'adorazione della Madre di Gesù, della Madre e del Bambino» (Ivi, p. 143). Negli scritti del lungo soggiorno indiano, si insiste ancora molto sul potenziale di creatività e pace che i bambini portano con sé, non solo in merito all'intero genere umano, ma anche in merito all'intero ambiente in cui gli esseri umani sono inseriti ("piano cosmico"). Soltanto rispettando e sviluppando questo potenziale insito nell'infanzia gli adulti possono sperare di venire a capo dei gravi problemi che loro stessi hanno provocato, laddove, ancora una volta, anche in questi testi scritti in India, Montessori indica più volte nelle tradizioni religiose delle risorse preziose per aiutare tale rispetto e sviluppo.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione dei bambini, Città di Castello (PG), 1909; Roma, 1913²; ivi, 1926³; ivi, 1934⁴; Milano, 1950⁵, con il titolo *La scoperta del bambino*; ed. critica, a cura dell'Istituto Superiore di Ricerca e Formazione dell'Opera Nazionale Montessori, Roma 2000

Corso di Pedagogia Scientifica, Città di Castello, 1909.

Antropologia pedagogica, Milano, s.d. (ma 1910).

L'autoeducazione nelle scuole elementari, Roma, 1916

Manuale di Pedagogia Scientifica, Napoli, 1921, ivi 1935³

I bambini viventi nella Chiesa, Napoli, 1922

Das Kind in der Familie, 1923; prima ed. it. *Il bambino in famiglia*, Todi, 1936

La vita in Cristo, Roma, 1931

The Mass Explained to Children, London, 1932; prima ed. it. *La Santa Messa spiegata ai bambini*, Milano, 1949

Psico Géométrie, Barcellona, 1934

Psico Aritmética, Barcellona, 1934; prima ed. italiana *Psicoaritmetica*, Milano, 1971

L'Enfant, Paris, 1936; prima ed. it. *Il segreto dell'infanzia*, Bellinzona, 1938

Education for a New World, Adyar/Madras, 1947; prima ed. it. *Educazione per un mondo nuovo*, Milano, 1970

To Educate the Human Potential, Madras, 1948; prima ed. it. *Come educare il potenziale umano*, Milano, 1970

De l'enfant à l'adolescent, Bruges, 1948; prima ed. it. *Dall'infanzia all'adolescenza*, Milano, 1949

Educazione e pace, Milano, 1949

Formazione dell'uomo, Milano, 1949.

The Absorbent Mind, Adyar/Madras, 1949; prima ed. it. *La mente del bambino. Mente assorbente*, Milano, 1952

Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo: scritti e documenti inediti e rari, a cura di A. Scocchera, Roma, 2000

Dio e il bambino e altri scritti inediti, a cura di F. De Giorgi, Brescia, 2013

Il peccato originale, a cura di F. De Giorgi, Brescia, 2019

Scritti sull'autrice

AA. VV., *Maria Montessori e il XXI secolo: Atti del Congresso internazionale (16-18 novembre 2000, Chiaravalle- Ancona)*, Firenze, 2001

AA. VV., *Attualità di Maria Montessori*, Milano, 2004;

Babini V.P., Lama L. (a cura di), *Una «donna nuova». Il femminismo scientifico di Maria Montessori*, Milano, 2000

Bucci S., *Educazione dell'infanzia e pedagogia scientifica. Da Fröbel a Montessori*, Roma, 1990

Butturini E., *La pace giusta: testimoni e maestri tra '800 e '900: Ruskin, Tolstoj, Gandhi, M., Capitini, Milani*, Verona 2007

Catarsi E., *La giovane Montessori*, Ferrara 1995

Cives G., *Carattere e senso delle varianti di Il Metodo*, in M. Montessori, *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione dei bambini*, ed. critica, a cura dell'Istituto Superiore di Ricerca e Formazione dell'Opera Nazionale Montessori, Roma, 2000, pp. XVII-XXX

Cives G., *Maria Montessori, pedagoga complessa*, Pisa, 2001

Colombo C.A., Beretta Dragoni M. (a cura di), *Maria Montessori e il sodalizio con l'Umanitaria: dalla Casa dei bambini di via Solari ai corsi per insegnanti (1908-2008)*, Milano, 2008

De Giorgi F., *Maria Montessori modernista*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 16, 2009, pp. 199-216.

De Giorgi F., *Montessori, Maria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 76, Roma, 2012, *sub voce*

De Giorgi F., *Maria Montessori e la religione: annotazioni dalla recente pubblicazione di conferenze montessoriane*, in «Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche», 28, 2021, pp. 292-294

De Giorgi F., *Il modernismo femminile in Italia: Giacomelli, Deledda, Montessori e le altre protagoniste tra risveglio dello spirito e educazione nuova*, Brescia, 2023

De Giorgi F., *Il metodo italiano nell'educazione contemporanea: Rosmini, Bosco, Montessori, Milani*, Brescia, 2023

Gilsoul M., Poussin Ch., *Maria Montessori: una vita per i bambini*, Firenze, 2022

Honegger Fresco G., *Maria Montessori, una storia attuale*, Napoli-Roma, 2007

Kramer R., *Maria Montessori: a biography*, Chicago, 1976

Leenders H., *Der Fall Montessori: die Geschichte einer reformpädagogischen Erziehungskonzeption im italienischen Faschismus*, Bad Heilbrunn, 2001

Leonarduzzi A., *Maria Montessori: il pensiero e l'opera*, Brescia, 1967

Matellicani A., *La Sapienza di Maria Montessori: dagli studi universitari alla docenza 1890-1919*, Roma, 2007

Opera nazionale Montessori (a cura di), *Maria Montessori: il pensiero, il metodo*, 2 voll., Castellalto, 1993

Raapke H.-D., *Montessori heute: eine moderne Pädagogik für Familie, Kindergarten und Schule*, Reinbeck bei Hamburg, 2001

Regni R., *Infanzia e società in Maria Montessori Il bambino padre dell'uomo*, Roma, 2007

Schwegman M., *Maria Montessori*, Bologna, 1999

Scocchera A., *Maria Montessori: quasi un ritratto inedito*, Firenze, 1990

Scocchera A., *Maria Montessori: una storia per il nostro tempo*, Roma, 2005

Stoll Lillard A., *M.: the science behind the genius*, Oxford, 2005

Tornar C., *Montessori: Bibliografia Internazionale/International Bibliography, 1896-2000*, Roma, 2001

Tornar C., *La pedagogia di Maria Montessori tra teoria e azione*, Milano, 2007

MARCO MOSCHINI

TEODORICO MORETTI-COSTANZI

Pozzuolo Umbro (Pg) 1912 – Tuoro sul Trasimeno (Pg) 1995

Sommario

Teodorico Moretti-Costanzi fu assistente di P. Carabellese e poi per molti decenni ordinario di filosofia teoretica all'Università di Bologna. Il percorso di pensiero di Moretti-Costanzi è sintetizzabile nella sua proposta di centralità di un'autentica cristologia quale vera chiave di lettura della realtà e contenuto univoco della filosofia. La duplicità finito e infinito, tempo ed eterno, si risolve nella adesione al Dio che è temporale ed eterno fatto uno tra molti restando però per tutti principio di unità e amore. Su questa direzione, riallacciandosi in modo originale alla tradizione francescana e bonaventuriana, si matura la proposta di una via "ascetica" del filosofare che non vuol dire estraniamento dal mondo o astrattezza dello spirito, ma incarnazione e elevazione alla verità, giungendo ad affermare un cristianesimo-filosofia e un'ontologia sacrale in cui «l'esperienza espressa è anche presenza della Realtà che vi si attesta».

Parole chiave: Teodorico Moretti-Costanzi, cristologia, ascesi, cristianesimo-filosofia, ontologia sacrale

Abstract

Teodorico Moretti-Costanzi was an assistant to P. Carabellese and then, for many decades, a full professor of theoretical philosophy at the University of Bologna. The development of Moretti-Costanzi's thought can be summarized in his proposal of the centrality of an authentic Christology as the true key to understanding reality and as the unequivocal content of philosophy. The duality of finite and infinite, time and eternity, is resolved in the adherence to God, who is both temporal and eternal, made one among many, yet remaining the principle of unity and love for all. In this direction, drawing in an original way on the Franciscan and Bonaventurian tradition, he develops the proposal of an "ascetic" path of

philosophizing—one that does not mean estrangement from the world or abstract spirituality, but rather incarnation and elevation to the truth, culminating in the affirmation of a Christianity-philosophy and a sacred ontology in which “the expressed experience is also the presence of the Reality that bears witness within it.”

Keywords: Teodorico Moretti-Costanzi, Christology, ascetism, Cristianity-philosophy, sacred ontology

Vita e opere

Teodorico Moretti-Costanzi, dopo i primi studi a Perugia e Roma, si iscrive alla Università di Firenze e all'ultimo anno di corso si trasferisce a Bologna, per laurearsi nel novembre 1934 con una tesi sul *pensiero di Alfredo Fouillée*, con relatore G. Tarozzi. Moretti-Costanzi ottiene nel gennaio 1940 la libera docenza in Filosofia Teoretica. Nel medesimo anno è Assistente volontario alla cattedra di Storia della Filosofia dell'Università di Roma, tenuta da P. Carabellese. Diviene assistente incaricato nell'anno accademico 1942-43 e dal 1944 ha per incarico la cattedra di Estetica. In quegli anni sono significativi alcuni incontri. In primo luogo quello con M.F. Sciacca con il quale Moretti-Costanzi condivide una solida amicizia, una similarità di pensiero. Insieme a Sciacca, Moretti-Costanzi vive l'orientamento cristiano, e sostiene la necessità di uscire dall'attualismo gentiliano per ritornare alla persona nella sua reale consistenza di essere spirituale e di presentare il pensare come esplicitazione della verità piuttosto che come “atto”. Significativo in quegli anni l'incontro con C. Ottaviano che introduce Moretti-Costanzi nella rivista *Sophia*. Amicizia solida poi quella con P. Filiassi Carcano. In questo periodo romano significative le opere tra le quali *Il problema dell'uno e dei molti nel pensiero di Bernardino Varisco*, Roma 1940; *Schopenhauer*, Roma 1942; *Un esistenzialista ante litteram: Carlo Michelstaedter*, in *L'esistenzialismo*, Roma 1943; *L'ascetica di Heidegger*, Roma 1949; *Il cristianesimo in Nietzsche*, in *Kierkegaard e Nietzsche*, in “*Archivio di filosofia*”, XXI (1953), fino al suo lavoro principale *L'asceta moderno* (Roma, 1945). Nel 1951 Moretti-Costanzi vince il concorso per Filosofia Teoretica bandito dall'Università di Pisa, ed è successivamente chiamato l'anno successivo come professore ordinario dall'Università di Bologna. In questo Ateneo insegnerà Filosofia Teoretica fino al suo pensionamento nel 1982. Il trentennale magistero bolognese si articola in due periodi di pari estensione: il primo dove sono gettate le basi del suo pensiero; consegnate nella sua prima trilogia (*La filosofia pura*, Bologna 1959; *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, ibid. 1965; *L'estetica pia*, ibid. 1966). E dopo la ripresa del pensiero francescano (*L'attualità della filosofia mistica di s. Bonaventura*, San Damiano-Assisi 1956) più decisa la proposta del

cristianesimo come unico orizzonte filosofico nella seconda trilogia *La fede sapiente e il Cristo storico* (Assisi 1981), *La rivelazione filosofica* (ibid. 1982), *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà* (ibid. 1986). Morì a Tuoro sul Trasimeno il 23 giugno 1995, nel Palazzo del Capra che fu il luogo da lui molto amato e che lo vide impegnato in studi e ricerche anche nel momento del suo ritiro dalla vita accademica.

Il pensiero sulla religione

Il percorso di pensiero di Moretti-Costanzi è sintetizzabile nella sua proposta di centralità di un'autentica cristologia quale vera chiave di lettura della realtà e contenuto univoco della filosofia. Un tema questo del suo filosofare che maturerà dagli anni giovanili sino all'ultimo periodo della sua produzione e che lo caratterizzerà negli studi anche storiografici oltre che speculativi. Per giungere a questa posizione Moretti-Costanzi dovette passare prima per un intenso confronto con l'attualismo di Gentile e poi da un'adesione e correzione dell'ontologismo critico di Carabellese. Questi, con la sua originale metafisica teologica, proponeva nell'ontologismo critico una decisa contrapposizione al magistero gentiliano dell'attualismo. Moretti-Costanzi, riconobbe in Carabellese colui che aveva portato il sapere filosofico a sentire l'esigenza di elevarsi, come "livello di coscienza", fino al contenuto autentico della ricerca della filosofia: la ricerca dell'Assoluto, ovvero di Dio, il dire teologico come unico argomento. Moretti-Costanzi reinterpreterà però l'ontologismo critico integrandovi un'originale prospettiva sulla persona e correggendo il teismo carabellesiano con l'ispirazione di fede cristiana e, soprattutto, superando la prospettiva di un Assoluto colto da Carabellese esclusivamente come Oggetto puro e mai come soggetto e allo stesso tempo cogliendo l'Essere nella sua onnicomprensività di Coscienza e non più carabellesianamente come Essere di Coscienza; concetto questo ultimo che per Moretti-Costanzi indicava ancora da una parte una certa lontananza dell'Assoluto persona del cristianesimo ed dall'altra una consistenza troppo idealistica del suo pensiero. La vicinanza del Moretti-Costanzi con Sciacca sarà essenziale. Insieme vivono l'opzione e l'orientamento cristiano. I due filosofi saranno impegnati – uno in riforma dell'attualismo e l'altro del carabellesismo – in un percorso di pensiero che cercherà di cogliere quella verità che è la base dell'esistere e del pensare dell'uomo. Quella verità che per entrambi è l'unica via per uscire dalla condizione di crisi dell'uomo del '900: tale verità è semplicemente il Cristo. In esso la duplicità finito e infinito, tempo ed eterno, si risolve nella adesione al Dio che è temporale ed eterno fatto uno tra molti restando però per tutti principio di unità e amore. Questa dimensione si riassume e

si ridona nella riflessione metafisica della fede (Moretti-Costanzi 1979). Non un caso che su questa via si maturerà la proposta di un via “ascetica” del filosofare che non vuol dire estraniamento dal mondo o astrattezza dello spirito, ma incarnazione e elevazione alla verità. Ne *L'asceta moderno* (Roma, 1945) e nella trilogia degli anni '50, Moretti-Costanzi fissa il superamento definitivo dell'ontologismo critico a favore di un orizzonte ora autenticamente ascetico con la dottrina dei gradi, o meglio dei “livelli” di coscienza. Questa dottrina sembra capace di articolare gerarchicamente, senza esclusioni o separazioni, piani diversi dell'esperire: *esse, nosse, velle* (sentire, intendere, volere). In tale ascetica acquisisce significato la ripresa della tradizione francescana e bonaventuriana. Moretti-Costanzi attua un recupero e una nuova proposta del tono bonaventuriano, in particolare per la considerazione della concretezza della coscienza che ora torna ad essere considerata davvero, nell'orizzonte bonaventuriano, autentica *mens*. E quello sforzo di elevazione della *mens*, che per Bonaventura si realizzava nell'*Itinerarium*, per Moretti-Costanzi è quell'“ascesi” che non è più, semplicemente, dal mondo, ma è del mondo e che coinvolge tutte le facoltà, tutta la persona, e, ancora di più, tutta la realtà quando essa riesce ad affrancarsi dalla superficie del quotidiano. Questa consapevolezza è a pieno titolo quella *ratio superior* che Moretti-Costanzi cerca di illustrare nel suo pensiero. La “filosofia pura”, appunto, che viene presentata nell'omonimo lavoro principale del filosofo. La trilogia cristologica (pubblicata intorno ai primi anni '80) segna il compimento di questo percorso iniziato con l'ontologismo critico e che è chiamato a culminare in una cristologia filosofica. In tale ricapitolazione cristologica del suo pensiero, l'autore propone, in tutta la sua originalità, la novità del cristianesimo-filosofia e quindi l'ontologicità della fede, triforme (*esse, nosse e velle* appunto), nella coscienza in cui si innalza, in direzione di trascendenza con il ricco patrimonio esperienziale di un mondo paulinamente pneumatico, spirituale, disvelato, aperto, alla chiarezza delle realtà supreme. La filosofia è tale solo quando giunge al livello qualificato di un *sapere* autoevidente e autotestimoniante, assunto a strumento di un'«ontologia sacrale» in cui «l'esperienza espressa è anche presenza della Realtà che vi si attesta» e perciò di tenore esattamente contrario ad una metafisica ridotta a scienza razionalistica giacché «Dio, anima, mondo, prima di diventare problemi della metafisica [...] sono stati davvero delle realtà presenti e certe nell'ambito di una *physis* disvelata, a norma d'un chiaro essere nel mondo» (Moretti-Costanzi 1981, p. 50). Tutto ciò è possibile solo perché la *mens* è scoperta come *naturaliter* cristiana, ovvero capace di elevarsi quando prova l'esperienza del Cristo: «Certi facili critici non considerano che prima di parlare delle gesta del Messo divino e di adorarlo, ognuno che ne professa la religione lo ha sentito: poi in

conseguenza riconosciuto; e l'ha riconosciuto rivelante, così nella sua origine, che nelle parole, che nelle opere, dall'angolo visivo della mente sua propria conformemente rivelata» (Moretti-Costanzi 2009, p. 889). Una mente che, appunto si rivela conforme a Cristo, dopo che ha colto l'Assoluto come sapida esperienza nel Cristo stesso. Il pensiero morettiano resta come un esempio esemplare di cristologia filosofica nel panorama non solo italiano. Rappresenta una proposta filosofica assolutamente originale, nata nel pensare della fede cristiana radicalmente accolta come criterio filosofico.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Nel 2009 è stata pubblicata una nuova edizione critica di scritti di Teodorico Moretti-Costanzi con il titolo *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini. Sono presentate le riedizioni di 44 opere tra le più significative del filosofo con alcuni inediti. Tra esse si segnalano

- *Il problema dell'uno e dei molti nel pensiero di Bernardino Varisco*, Roma, 1940.
- *Noluntas*, Roma, 1941.
- *Schopenhauer*, Roma, 1942.
- *Un esistenzialista ante litteram, C. Michelstaedter*, in AA.VV., *L'esistenzialismo*, a cura di L. Pelloux, Roma, 1943, pp.159-172.
- *L'asceta moderno*, Roma, 1945; (1952) aggiornata e riveduta.
- *Spinoza*, Ed. Universitas, Roma, 1946; seconda ed. a cura di C. Vinti, Roma, 2000.
- *L'estetica di Platone: sua attualità*, Roma, 1948.
- *Ontologismo critico e cattolicesimo sul problema di Dio*, in AA.VV., *Il problema di Dio*, a cura di T. Gregory, Roma, 1948, pp. 173-193.
- *L'ascetica di Heidegger*, Roma, 1949; (già pubblicata parzialmente in AA.VV., *Esistenzialismo cristiano*, a cura di E. Castelli, in «Archivio di Filosofia», vol. VI, pp. 69-90).
- *L'ascesi di coscienza e l'argomento di sant'Anselmo*, Roma, 1951.
- *Il cristianesimo in Nietzsche*, in AA.VV., *Kierkegaard e Nietzsche*, in «Archivio di Filosofia», 1953, pp. 201-207; ora anche in appendice a *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita*.
- *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita*, Roma, 1953.
- *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Bologna, 1955; seconda ed. a cura di E. Ghini, Roma, 2000
- *La donna angelicata e il senso della femminilità nel cristianesimo*, conferenza tenuta a Perugia "Fonte Maggiore", 21 maggio 1955, Bologna, 1955; seconda ed. a cura di E. Ghini, Roma, 2000
- *L'attualità della filosofia mistica di S.Bonaventura*, San Damiano-Assisi, 1956.
- *La filosofia pura*, Bologna, 1959; seconda ed. a cura di E. Mirri, Roma, 1999.
- *Il senso della storia*, Bologna, 1963; seconda ed. a cura di M. Malaguti, Roma, 2002
- *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, Bologna, 1965.
- *Attualità di San Bonaventura*, in «Sophia», 1965, pp. 314-340.
- *L'estetica pia*, Bologna, 1966.

- *Il tono estetico del pensiero di San Bonaventura* in Atti del IV Convegno di Studi Umbri, *Filosofia e Cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Gubbio 22-26 maggio 1966, Perugia, 1967, pp. 217-229.
- *L'ora della filosofia*, Bologna, 1968.
- *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'“intellectus fidelis” di San Bonaventura*, Bologna, 1971; anche in «Sophia», 1972, pp. 21-31.
- *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, Bologna, 1972.
- *La critica disvelatrice*, Bologna, 1972.
- *Ascesis y Filosofía en San Agustín*, in «Augustinus», 19, 1974, pp. 21-34.
- *El intellectus fidelis en el agostinismo de san Buenaventura*, in «Augustinus», 75/76, 1974 pp. 145-161.
- *L'attualità di San Bonaventura nel “cristianesimo-filosofia”: l'“intellectus fidelis”*, in AA.VV., *San Bonaventura 1274-1974*, vol. III, Roma, 1974, pp. 57-82.
- *La singolarità personale societaria - Compimento di un itinerario senza vie*, Bologna, 1975.
- *L'equivoco della filosofia cristiana e il cristianesimo-filosofia*, Bologna, 1977.
- *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, Bologna, 1979.
- *La fede sapiente e il Cristo storico*, San Damiano-Assisi, 1981.
- *La rivelazione filosofica*, San Damiano-Assisi, 1982.
- *Il cristianesimo-filosofia come tradizione di realtà*, San Damiano-Assisi, 1986.
- Inediti e raccolte di scritti*
- *Dall'essere all'esistenza - Dall'esistenza all'essere. Corso di Filosofia teoretica, anni 1953-54/1954-55*, Introduzione e cura di M. Moschini, Roma, 1999.
- *Dio. Corso di Filosofia teoretica, anni 1955-56/1956-57*, introduzione e cura di E. Mirri, Roma, 2003.
- *San Bonaventura*, introduzione e cura di M. Falaschi, Roma, 2003.
- Scritti sull'autore
- AA.VV., *Il Linguaggio della Mistica*, Cortona, 2002.
- AA.VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Atti del convegno Perugia, 29 maggio - 1 giugno 2003, Perugia, 2004.
- AA.VV., *Filosofare in Cristo*, Atti del convegno Perugia, 17- 19 giugno 2005, Perugia, 2007.
- Bianco F., *Note sulla filosofia contemporanea. La problematica e l'ascesi di coscienza*, in «Archivio di Filosofia», 1953, pp. 135-142.
- Boni R., *Il segreto della bellezza come scoperta della carità secondo T. Moretti-Costanzi*, in «Sophia», n.3-4, 1969, pp. 268-278.
- Boscherini L., Introduzione a T. Moretti Costanzi, *L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso*, Roma, 1994, pp. 67-88.

- Boscherini L., *Per lo studio dell'opera di Teodorico Moretti-Costanzi: percorsi tematici*, in T. Moretti-Costanzi, *L'identità del Lumen publicum nelle privatezze di Anselmo e di Tommaso*, Roma, 1994, pp. 79-98.
- Boscherini L. - Briganti, G. - Mirri, E. - Montori, M. - Moschini, M., *Teodorico Moretti-Costanzi: un mistico cristiano nella filosofia contemporanea*, Ed. Calosci, Cortona, 1995.
- Bozza M., *La categoria cristologica nello sviluppo del pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi*, Trento 2017
- Buscaroli S., *A proposito de "L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna" di T. Moretti-Costanzi*, in «Giornale di Metafisica», XXX, luglio-agosto 1975, n. 4, pp. 443-446.
- Buscaroli S., *Sul "bonaventurismo" di T. Moretti-Costanzi: criticità oggettiva e presenza ascetica e teologica*, in E. Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Bologna, 1976, pp. 27-35.
- Buscaroli S., *La filosoficità al vertice della consapevolezza cristiana*, in «Teoresi», nn. 3-4, 1977, pp. 195-232.
- Buscaroli S., *Sul cristianesimo-filosofia*, in «Rivista Rosminiana», fasc. II, 1978, pp. 198-206.
- Buscaroli S., *Introduzione all'ontologismo critico-ascetico*, Brescia, 1979.
- Coviello E., *La "filosofia pura" di Teodorico Moretti-Costanzi: essenza e significato del filosofare*, in «Rivista di Filosofia neoscolastica», vol. 99, n. 4, 2007, pp. 681-718.
- Coviello E., *San Bonaventura nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi. attualità della filosofia francescana del Dottore serafico: ascesi di coscienza e cristianesimo*, in «Studi francescani», a. 105, fasc. 1-2, 2008, pp. 181-228.
- Del Grande C., *Il senso della storia*, in «Vichiana», fasc. II, 1965, pp. 87-96.
- Di Napoli G., *T. Moretti-Costanzi o del filosofare cristiano*, in «Antoniano», n. 1, 1966, pp. 123-134.
- Di Napoli G., *Cristianesimo e filosofia in Teodorico Moretti-Costanzi*, in «Doctor communis», XXXI, 1978, pp. 61-66.
- Doens De Lambert E., *Science et sagesse. "Avez-vous lu Baruch?"*, in «Etudes Franciscaines», 1966, pp. 292-310.
- Doens De Lambert E., *De la métaphysique à la philosophie. Recupération de l'esthétique*, in «Etudes Franciscaines», 1970, pp. 266-290.
- Falaschi M., *L'“unum argumentum” di s. Anselmo tra “ratio naturalis” e “intellectus fidelis”*, in *Fede e ragione*, a cura di E. Mirri e F. Valori, ESI, Napoli, 2002, pp. 91-126.
- Falaschi M., *Introduzione e cura a T. Moretti-Costanzi, San Bonaventura*, Roma, 2003.
- Falaschi M., *Gli scritti bonaventuriani di T. Moretti-Costanzi*, in «Doctor Seraphicus», anno LI, 2004, pp. 103-115.

- Filiassi Carcano P., *Problematica della filosofia odierna*, Roma-Milano, 1953, pp. 77, 142, 146-147, 151-153, 306, 316, 323-324.
- Filiassi Carcano P., *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo*, Napoli, 1958, pp. 84, 275-276.
- Forni E. M., “*Fundamentalontologie*” e *ontoscienzialismo*. *Cronaca ed analisi di un rapporto*, in «Giornale di Metafisica», nn. 4-5, 1962, pp. 416-453.
- Franchi G., *A proposito del rapporto Heidegger - Moretti-Costanzi*, in «Ethica», n. 2, 1963, pp. 129-140.
- Ghini E., *La fede unica via alla verità di Cristo*, in «Teresianum - Ephemerides Carmeliticae», vol. XXXIV, fasc. I, 1983, pp. 171-185.
- Ghini E., Introduzione e cura a *La donna angelicata e il senso della femminilità nel Cristianesimo. La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Roma, 2000.
- Giacon C., *T. Moretti-Costanzi e l'idealismo oggettivistico*, Genova, 1960.
- Heidegger M., *Lettera a Martin von Bruch, relativa all'opera di T. Moretti-Costanzi: “L'ascetica di Heidegger”*, (risposta di T. M.-C., *circa un giudizio di Heidegger sulla mia “ascetica di Heidegger”*) in «Teoresi», 1951, pp. 11-17.
- Höllhuber I., *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, München-Basel, 1969, p. 160.
- Le Senne R., *Lettera a T. Moretti-Costanzi*, in «Ethica», n. 1, 1966, pp. 67-72.
- Livi A., *Il cristianesimo nella filosofia: il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, L'Aquila, 1969, pp. 126-131, 150-158, 174-176.
- Malaguti M., Introduzione e cura a *Il senso della storia*, Roma, 2002.
- Manferdini T. (1954), *Ontologismo critico e filosofie dell'esistenza concreta*, Reggio Calabria, 1954.
- Manferdini T., *T. Moretti-Costanzi*, in *Enciclopedia Filosofica* 2ª edizione riveduta ed aggiornata, Gallarate-Firenze, 1982.
- Manno A., *Il cristianesimo come filosofia nel pensatore umbro Teodorico Moretti-Costanzi*, in Atti del Convegno nazionale su “L'uomo in tutte le sue dimensioni”, Napoli, 1994, pp. 349-379.
- Manno A., *Il cristianesimo-filosofia nella crisi del pensiero moderno di Teodorico Moretti-Costanzi*, in *l'Idea* 21 luglio 1996.
- Manno A., *Teodorico Moretti-Costanzi: dalla ermeneusi ontologistica di Spinoza al cristianesimo-filosofia*, in *Fede e ragione*, a cura di E. Mirri e F. Valori, Napoli, 2002, pp. 143-178.
- Mirri E., *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», n. 1, 1957, pp. 91-99.
- Mirri E., *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, op.cit., pp 9-25;
- Mirri E., *La resurrezione estetica del pensare (tra Heidegger e Moretti-Costanzi)*, Roma, 1976.

- Mirri E., Introduzione e cura a *La filosofia pura*, Roma, 1999.
- Mirri E., Introduzione e cura a *Dio. Corso di Filosofia teoretica, anni 1955-56/1956-57*, Roma, 2003.
- Mirri E., *Il significato dell'ascesi nella filosofia contemporanea*, in Mirri, E., *Pensare il medesimo*, op.cit., pp. 41-70.
- Mirri E., *Ontologismo critico e ascesi di coscienza*, in Mirri E., op.cit., pp. 71-82.
- Mirri E., *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzì come un nuovo bonaventurismo*, in Mirri, E., *Pensare il medesimo*, op.cit., pp. 671-684.
- Mirri E., *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in *Filosofare in Cristo*, op.cit., pp. 19-28.
- Mirri E., *Teodorico Moretti-Costanzì*, Lanciano, 2012
- Morra G., *L'ascesi di coscienza*, in *Studio e insegnamento della Filosofia (Filosofia contemporanea e problemi di dialettica)*, vol. II, Roma, 1966, pp. 222-224.
- Morra, G. *La filosofia pura*, in «Ethica», 1966, pp. 145-149.
- Morra G., *Introduzione a: "Una lettera di R. Le Senne a T. Moretti-Costanzì"*, in «Ethica», V, n. 1, 1966, pp. 67-69.
- Morra G., *Cristo e/o Nietzsche*, in *Filosofare in Cristo*, op.cit., pp. 309-314.
- Moschini M., *L'Ascesi di Coscienza e il Cristianesimo-Filosofia. Teodorico Moretti-Costanzì*, Assisi - San Damiano, 1991.
- Moschini M., Introduzione e cura a *Dall'essere all'esistenza - Dall'esistenza all'essere. Corso di Filosofia teoretica, anni 1953-54/1954-55*, Roma, 1999.
- Moschini M., *Quattro appunti di Moretti-Costanzì su Rosmini*, in *Il Linguaggio della Mistica*, Cortona, 2002, pp. 221-230.
- Moschini M., *Anselmo e Tommaso nella prospettiva del cristianesimo-filosofia*, in AA.VV., *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, op.cit., pp. 173-184.
- Moschini M., *Cristo nella spiritualità sofica del francescanesimo in San Bonaventura*, Mirri, E., *Cristo-sapienza fondamento del pensare*, in *Filosofare in Cristo*, op. cit., pp. 315-336.
- Moschini M., *La fedeltà a Rosmini come criterio della riforma dell'ontologismo critico in Moretti-Costanzì*, in «Rosmini Studies», vol. 1, 2014, p. 93-107
- Moschini M., *La cristità in Teodorico Moretti-Costanzì*, in «Rosmini Studies», vol. 1, 2015, p. 89-101.
- Moschini M., *"In-der-Welt-sein": un incontro tra ontologia heideggeriana e ontologismo critico*, in «La Nottola di Minerva», vol. 1, 2015, pp. 36-49.
- Moschini M., *The augustinian-bonaventurian approach to the concept of consciousness and its development within the speculative frame of italian critical ontology*, in «Bogoslovskia Smotra – Ephemerides Theologicae Zagrabienses», n. 87, 2-2016, pp.343-360,
- Nocerino G., *La cifra di Dio nel pensiero di Teodorico Moretti-Costanzì. Le lezioni di Filosofia teoretica degli anni 1955-56/1956-57*, in *Filosofare in Cristo*, op.cit., pp. 469-484.

- Ottaviano C., *Note introduttive all'articolo di T. Moretti-Costanzi: "Attualità di San Bonaventura"*, in «Sophia», 1965, nn. 3-4.
- Pastore A., *Esposizione delle lezioni sul tema: "Dio": Corso tenuto nell'anno accademico 1956-57 dal Prof. Moretti-Costanzi*, Bologna, 1959.
- Pastore A., *Il cristianesimo come filosofia in T. Moretti-Costanzi*, in «Ethica», n. 3, 1966, pp. 213-224 (prima in estratto è stato pubblicato in «Verri» nel 1961).
- Rimondi D., *Trascendenza, critica ed esperienza*, in E. Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, op. cit., 1976, pp. 53-58.
- Sabarini R., *T. Moretti-Costanzi*, in *Enciclopedia filosofica*, Gallarate, 1957.
- Schiavo A., *Dalla bellezza alla moralità: a proposito dell'Estetica pia di T. Moretti-Costanzi*, in «Sophia», 1967, pp. 357-371.
- Spirito U., *Sviluppi dell'ontologismo critico*, in «Archivio di Filosofia», fasc. I, 1954, pp. 269-274; risposta del Moretti-Costanzi in «Archivio di Filosofia», fasc. II, 1955 pp. 173-179.
- Tebaldeschi I., *Filosofia e politica nell'attualismo e nell'ontologismo critico: in margine al recente dibattito fra Ugo Spirito e Teodorico Moretti-Costanzi*, s. n., s. l., 1955.
- Uderzo M., *La filosofia di Teodorico Moretti-Costanzi*, Verona, 1977.
- Valori F., *Il problema dell'io in Pantaleo Carabellese*, Napoli, 1996.
- Valori F., *Il linguaggio della mistica cristiana fra verbo e "silenzio sapiente"*, in *Il linguaggio della mistica*, op. cit., pp. 119-126.
- Valori F., *La teologicità del pensare di Pantaleo Carabellese*, in *Il Linguaggio della Mistica*, op.cit., pp. 211-220.
- Vertucci, R., *La "presenza" di Giustino nel pensare di Teodorico Moretti-Costanzi*, in *Filosofare in Cristo.*, op.cit., pp. 485-507.
- Vinti, C., *Introduzione e cura a Spinoza*, Roma, 2000.
- Vitali, R., *Il fondamento epistemologico dell'"Ascesi di coscienza"*, in «Vichiana», n. 1, 1966, pp. 55-62
- Zitko P., *Teodoro Moretti-Costanzi e Karl Jaspers*, in «La Nottola di Minerva», 2013, pp. 53-63
- Zucal S., *Carlo Michelstaedter nell'interpretazione di Teodorico Moretti-Costanzi*, in F. Meroi (ed.), *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, Pisa 2010, pp. 155-182

GUIDO GHIA

GIOVANNI MORETTO

Ciano del Montello (Tv) 1939 – Bassano del Grappa (Vi) 2006

Sommario

Secondo una linea di “pensiero religioso liberale”, traduzione del termine jaspersiano *Liberalität*, Giovanni Moretto indaga la religione soprattutto alla luce del principio della libertà che, per voler essere anche un “principio uguaglianza”, fonte di ispirazione per la “chiesa invisibile” del corpo mistico, si contrappone in modo netto al principio esclusivistico-confessionale. È nell’etica e nella storia – una storia però da intendersi alla maniera tragica dello storicismo religioso di E. Troeltsch, – che si celebra, per Moretto, il passaggio dal Sacro, inteso come emblema di ciò che divide e viene strumentalizzato per imporre fondamentalisticamente il dispotismo, la schiavitù e il terrore, al “vangelo della libertà e dell’uguaglianza”, ossia il Principio buono che riconosce nel primato della coscienza morale il luogo di rivelazione universale del divino autentico.

Parole chiave: Giovanni Moretto, pensiero religioso liberale, chiesa invisibile, coscienza morale, storicismo religioso

Abstract

According to a line of “liberal religious thought,” translating the Jasperian term *Liberalität*, Giovanni Moretto investigates religion primarily in light of the principle of freedom, which, in its desire to also be a “principle of equality,” serves as an inspiration for the “invisible church” of the mystical body, standing in stark contrast to the exclusivist-confessional principle. It is in ethics and history – a history, however, to be understood in the tragic manner of E. Troeltsch’s religious historicism – that Moretto celebrates the transition from the Sacred, understood as an emblem of what divides and is instrumentalized to impose fundamentalist despotism, slavery, and terror, to the “gospel of freedom and equality,”

that is, the Good Principle that recognizes in the primacy of moral conscience the place of universal revelation of the authentic divine.

Keywords: Giovanni Moretto, liberal religious thought, invisible church, moral conscience, religious historicism

Vita e opere

Di famiglia contadina, entra undicenne nell'Ordine dei Missionari di San Carlo (Scalabriniani) compiendo gli studi tra Bassano del Gr. e Cantù, dove conosce il grande biblista E. Galbiati. Ordinato sacerdote nel '63, inizia a svolgere il suo servizio pastorale presso comunità di migranti italiani in Svizzera, per poi trasferirsi a Roma dove frequenta l'Istituto biblico della Pontificia Università San Tommaso ed è assistente spirituale degli studenti del Pontificio Collegio *Angelicum*. Nel '67 ottiene la Licenza in Teologia. Affianca al servizio pastorale l'attività di traduttore di teologi come Rahner, Ratzinger, von Balthasar, von Rad, Ebeling (cui si aggiungerà anni dopo H. Küng). Appoggia in modo convinto e fattivo il processo di aggiornamento intrapreso nella Chiesa dal Vaticano II, ma la sua vivacissima curiosità intellettuale e il suo senso della libertà di espressione e di pensiero finiscono per porlo in conflitto con i suoi superiori Scalabriniani e, a seguito di un drammatico confronto, viene allontanato dall'Ordine. Trova allora accoglienza nella diocesi di Alessandria guidata dal vescovo G. Almici, che lo destina a una piccola parrocchia di campagna (Levata). Si iscrive quindi all'Università di Genova, laureandosi in Filosofia nel '72 sotto la guida di A. Caracciolo, di cui poco dopo diventerà collaboratore a contratto. La sua tesi, dedicata alla *Esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, viene pubblicata già nel '73. Accanto all'approfondimento delle radici teologiche e filosofico-religiose del pensiero di Heidegger, ma anche dello scolaro di questi, Gadamer, intraprende lo studio di autori della filosofia classica tedesca, come Hölderlin, Fichte, Novalis e, in particolare, Schleiermacher, cui dedica nel '79 una fondamentale monografia. Nell'81 ottiene la chiamata dell'Università di Chieti come ordinario di Filosofia Morale, mentre nel '83 ritorna all'Università di Genova e nell'88 subentra, come ordinario di Filosofia Teoretica, a Caracciolo (a cui dedicherà una monografia ricostruttiva dopo la sua prematura scomparsa). Nell'86, intanto, era uscito il terzo libro di Moretto, *Ispirazione e libertà*, in una collana diretta da P. Piovan, che egli considerava il suo secondo Maestro. Segue, l'anno successivo, l'impegnativo *Sulla traccia del religioso*, in cui viene compiutamente delineata la categoria concettuale di "pensiero religioso liberale". Le analisi storiche e teoriche continuano in altri importanti volumi, fino al *Il principio uguaglianza nella filosofia* ('99), che egli considerava

l'espressione più matura della propria teoresi filosofico-religiosa. Con la svolta del millennio, comincia a soffrire dei primi disturbi di una malattia che si manifesterà come una grave forma di parkinsonismo. È costretto a ridurre i propri notevolissimi carichi di lavoro, pur pubblicando ancora diversi volumi e contributi, fino all'ultimo libro, *Filosofia e martirio*, omaggio insieme a Caracciolo e a T. Olivelli, martire della resistenza al nazi-fascismo. Resterà fino all'ultimo mentalmente lucido, ma, sempre più paralizzato nel fisico, deve ricoverarsi in case di cura a Piacenza, Genova e, infine, riconciliatosi con il suo antico Ordine, all'Istituto Scalabrini di Bassano del Gr., dove muore il 15 luglio (San Bonaventura) del 2006.

Il pensiero sulla religione

Già a partire dalla sua Licenza in esegesi biblica sul significato giovanneo della sete di Cristo in croce, e poi nel suo primo libro filosofico del 1973, risulta chiaro che l'interesse dominante del pensiero di Moretto è la ricerca del luogo in cui il religioso possa rivelarsi come struttura universalmente portante dell'esistenza umana. Un tale luogo viene individuato nella coscienza dell'uomo, secondo una linea di pensiero inaugurata da Agostino e che ha poi trovato nella filosofia moderna il suo principale terreno d'elezione. In questa linea filosofica, in cui confluiscono tra gli altri Spinoza e Leibniz, Voltaire e Rousseau, Lessing e Kant, Schleiermacher e Fichte, W. von Humboldt, Troeltsch e Jaspers, per i quali Moretto, sulla scorta di Caracciolo, ha usato l'illuminante categoria ermeneutica di "pensiero religioso liberale", traduzione del termine jaspersiano *Liberalitaet*, la religione viene indagata soprattutto alla luce del principio della libertà che, per voler essere anche un "principio uguaglianza", fonte di ispirazione per la "chiesa invisibile" del corpo mistico, si contrappone in modo netto al principio esclusivistico della confessione, al principio cioè che designa una sola chiesa e confessione storica come depositaria indiscussa dell'unica fede e dell'immutabile rivelazione divina. Ne risulta così una filosofia della religione "secondo l'Illuminismo", oscillante cioè tra i due poli del "male radicale" (il giovanneo "peccato del mondo" irredimibile *a parte hominis*) e della Parola soterica donatrice di senso. La contrapposizione che il teologo dialettico E. Brunner vedeva tra la mistica e la Parola è ribaltata da Moretto nell'immagine schleiermacheriana dell'ellisse con due fuochi, ma anche in quella bonhoefferiana della dialettica, priva di sintesi, tra resistenza e resa: da un lato, la resistenza etica a un male di cui si porta il peso, ma di cui non si accetta volontariamente la colpa, dall'altro lato, la resa e l'abbandono a una Trascendenza a cui la coscienza si rapporta senza mediazioni, in quanto si percepisce come struttura abilitata all'ascolto e

all'attingimento di una Parola originaria (*Ur-Wort*) che parla non solo nella Bibbia, ma anche in ogni testo e sospiro guidato dallo Spirito, che soffia dove vuole, e quindi anche nella parola poetica (di qui l'interesse per Celan, Leopardi, o il conterraneo Zanzotto), nonché nella bestemmia ontologica di chi grida la propria angoscia a un Dio percepito nascosto, a uno spazio tragicamente e dolorosamente avvertito vuoto e che pure si vorrebbe ricco di senso. All'endiadi mistica e Parola, Moretto accosta così quella di coscienza e giovannismo, intendendo la prima come il vero *locus revelationis* del divino, il tempio dello Spirito che indica là dove si deve andare, ma anche il tribunale supremo in cui si pronuncia il giudizio finale su se stessi e sul mondo, e il secondo come l'identità di speculazione e amore, in quanto dottrina di un *Logos* che, da principio di tutte le cose coincidente con Dio, si incarna nella storia, avvicinando l'io, o il singolo, all'Assoluto. Indagare la religione alla luce del principio della libertà vuol dire perciò mettersi sulla traccia del religioso, compiere un itinerario della mente e della coscienza verso il divino, cercandone le orme (*vestigia*) nell'uomo, nella storia e nel mondo, così come già indicato da Bonaventura. Si spiega allora così la passione di Moretto per la storia della teologia, dell'etica e della filosofia specialmente degli ultimi tre secoli, in cui egli andava alla ricerca di autori disposti idealmente ad assecondare l'espressione di Schleiermacher per cui "l'ispirazione è il nome religioso della libertà". Non è, infatti, primariamente nelle filosofie e nelle teologie che subordinano dialetticamente il pensiero alla fede che va ricercata la traccia del religioso, ma in chi è disposto a riconoscere, alla maniera di Lessing, il possesso della verità come un'esclusiva di Dio e in chi ritiene l'uomo un essere in faticoso e costante cammino verso l'attingimento dal mistero del divino di una universale parola etica di redenzione e di senso. Una fede sorretta da un'antropologia pascaliana, segnata quindi dal sentimento della miseria dell'uomo figlia dalla sua ontologica fragilità, un sentimento, però, che è nel contempo consapevolezza vertiginosa di quella grandezza che può raggiungere il pensiero, capace di ardite architetture speculative ed etiche, che hanno nondimeno "in testa un Dio crocifisso". Di qui la predilezione di Moretto per le interpretazioni filosofiche del Giobbe biblico: nel destino dell'uomo di Us, Moretto ha visto, infatti, tanto una cifra universale della sofferenza dell'uomo nell'età del nichilismo, dello smarrimento radicale di senso, quanto il modello universale su cui poter costruire una filosofia della religione in cui il mistero della sofferenza fenomenicamente inutile, innocente e senza scopo diventa al tempo stesso esigenza di interrogazione e giustificazione dell'uomo e di Dio, antropodicea e teodicea, rendendo così il Giobbe biblico un ideale compagno filosofico di Cristo stesso. Lo jobismo morettiano si incontra così saldamente con la possibilità di fondazione di

una vera e propria cristologia filosofica (indagata anche nel momento mitico e poetico della nascita di Gesù e non solo in quello dello hegeliano “Venerdì Santo speculativo che fu già storico”), di cui Moretto, sulla scia dei pionieristici studi dell’amico X. Tilliette, è stato un finissimo storico. L’interrogazione di Giobbe a Dio, infatti, è in fondo analoga all’interrogazione di Cristo sulla croce (“Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato”) e pertanto non è innanzi tutto da leggere, per Moretto, come la testimonianza dell’infinita distanza tra un Dio che nella sua inviolabile sacralità atterrisce e affascina e una creatura che deve piegarsi a una volontà che non comprende, quanto piuttosto alla luce della fede pasquale per cui l’esistenza e la morte dell’uomo giusto ed eticamente buono, che porta il peso del peccato del mondo, non risultino alla fine assurde e prive di senso. Ora, a ben vedere – locuzione, questa, tanto cara a Moretto ed espressione più genuina della sua rigorosa ermeneutica filosofica –, la fede pasquale per cui il Santo di Israele non può permettere che l’uomo buono subisca la legge della morte e del non-senso non è diversa, filosoficamente, dalla fede kantiana per cui bisogna postulare per l’uomo sia l’immortalità dell’anima, in quanto spazio eterno dischiuso per il compimento del suo destino etico, sia l’esistenza di Dio, supremo garante di un tale compimento e personificazione di un principio di sovrana bontà. È nell’etica e nella storia – una storia però da intendersi alla maniera tragica dello storicismo religioso di E. Troeltsch, come cioè uno spazio “in cui tutto vacilla” – che si celebra allora, per Moretto, il passaggio dal Sacro, inteso come emblema di ciò che divide e viene strumentalizzato per imporre fondamentalisticamente il dispotismo, la schiavitù e il terrore, al “vangelo della libertà e dell’uguaglianza” (Fichte), ossia il Principio buono che riconosce nel primato della coscienza morale il luogo di rivelazione universale del divino autentico.

BIBLIOGRAFIA

Un primo elenco completo delle opere di Moretto si legge in R. Celada Ballanti – F. e G. Ghia – I. Tonelli (a cura di), *Bibliografia ragionata degli scritti di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 375-384.

Scritti principali

- *L'esperienza religiosa del linguaggio in Martin Heidegger*, Firenze 1973.
- *Etica e storia in Schleiermacher*, Napoli 1979.
- *Ispirazione e libertà. Saggi su Schleiermacher*, Napoli 1986.
- *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987.
- *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Napoli 1991.
- *Filosofia umana. Itinerario di Alberto Caracciolo*, Brescia 1992.
- *Destino dell'uomo e Corpo mistico. Blondel, de Lubac e il Concilio Vaticano II*, Brescia 1994.
- *La stella dei filosofi*, Brescia 1995.
- *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Brescia 1997.
- *La dimensione religiosa in Gadamer*, Brescia 1997.
- *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Napoli 1999.
- *Figure del senso religioso*, Brescia 2001.
- *Etica, Ermeneutica e Religione in Friedrich Schleiermacher*, Pescara 2003.
- *Filosofia e martirio. Alberto Caracciolo e Teresio Olivelli*, Alessandria 2005.
- *Ermeneutica*, a cura di G. Ghia, Brescia 2011.

Saggi e articoli

- Giov. 19,28. La sete di Cristo in croce*, in «Rivista Biblica Italiana» 15 (1967), pp. 249-274.
- Attualità di Schleiermacher*, in «Cultura e scuola» 59 (1976), pp. 103-132.
- Nichilismo e utopia nell'opera poetica di Paul Celan*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 1979, pp. 382-409.
- Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in «Giornale di Metafisica», n.s. 3/1981, pp. 463-518.
- Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in Schleiermachers "Reden ueber die Religion"*, in «Theologische Zeitschrift» 37/1981, pp. 267-291.
- Ernst Troeltsch e il modernismo*, in «Archivio di Filosofia», 49, quaderno monografico *Nuovi studi di filosofia della religione*, 1982, pp. 133-180.
- Presenza del "Libro di Giobbe" nel pensiero moderno. Una bibliografia*, in «Giornale di Metafisica» n.s. 4/1982, pp. 209-218.

L'Eracito di Schleiermacher, in L. Rossetti (ed.), *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, Chieti 1983, vol. II, pp. 77-104.

Essenzialismo e tradizione metafisica in Pietro Piovani, in A. Masullo (ed.), *Difettività e fondamento*, Napoli 1984, pp. 199-219.

Etica e narrazione in Novalis, in «Filosofia» 35/1984, pp. 183-198

Ernst Troeltsch in Italia, in «Itinerari» 1-2/1984, pp. 141-167.

Ernst Troeltsch in Italien, in H. Renz – F.W. Graf (Hrsg.), *Protestantismus und Neuzeit* (Troeltsch-Studien, 3), Mohn, Guetersloh 1984, pp. 283-307.

Una religione libera per l'Europa, in «Humanitas» 39/1984, pp. 31-42.

Platonismo e romanticismo. Platone nei "Discorsi sulla religione" di Schleiermacher, in «Archivio di Filosofia» 52/84, quaderno monografico *Schleiermacher*, pp. 233-269.

"Itinerarium mentis in Deum" e "Unterwegs zur Sprache", in «Doctor Seraphicus» 32/1985, pp. 35-61.

Schleiermacher e i Presocratici, in H.J. Birkner – H. Kimmerle – G. Moretto, *Schleiermacher filosofo*, Napoli 1985, pp. 55-86.

Schleiermacher und Augustinus, in K.V. Selge (Hrsg.), *Internationaler Schleiermacher-Kongress Berlin 1984*, (Schleiermacher Archiv I/1), Berlin 1985, pp. 365-379.

Religione estetica e religione teleologica. Ebraismo, ellenismo e cristianesimo nell'interpretazione di Schleiermacher, in «Archivio di Filosofia», quaderno monografico *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, 53/1985, pp. 51-72.

Intersoggettività e Natura in Karl Loewith, in «Archivio di Filosofia», quaderno monografico *Intersoggettività, socialità, religione*, 54/1986, pp. 707-723.

L'ecclesiologia filosofica nell'età di Goethe, in A. Ceresa Gastaldi (ed.), *La concezione della chiesa nell'antica letteratura cristiana*, Genova 1986, pp. 75-101.

La dignità etica dell'errore in Schleiermacher, in A. Caracciolo (ed.), *Il problema dell'errore nelle concezioni pluriprospektivistiche della verità*, Genova 1987, pp. 105-128.

Etica e interrogazione jobica, in G. Moretto – D. Venturelli (edd.), *Filosofia Religione Nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Napoli 1988, pp. 183-215.

La religione dell'illuminismo e la domanda di Giobbe, in P. Pellegrino (ed.), *Rosmini e l'illuminismo*, Stresa-Milazzo 1988, pp. 25-62.

Teodicea, storia, jobismo, in «Archivio di Filosofia», quaderno monografico *Teodicea oggi?* 56/1988, pp. 245-271

Linguaggio e giustificazione in Martin Heidegger, in «Archivio di Filosofia», quaderno monografico *La recezione italiana di Heidegger* 57/1989, pp. 51-72.

Il problema del religioso nella prospettiva filosofica di Fichte e di Schleiermacher, in «Giornale di Metafisica» n.s. 12/1990, pp. 327-360.

Religione e linguaggio. Significato della recezione dei "Discorsi sulla religione" nell'ambiente dell'"Athenaeum", in «Discorsi» 11/1991, pp. 264-288.

Bewusstsein und Johannismus. Betrachtungen zur philosophischen Christologie Schleiermachers und Fichtes, in G. Meckenstock – J. Ringleben (Hrsg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, Berlin – New York 1991, pp. 207-227.

"Entsagung" e "Bestimmung des Menschen" nell'età di Goethe, in «Archivio di Filosofia» 59/1991, pp. 141-171.

Legge del pregare e legge del pensare, in G. Moretto (ed.), *Pregiera e filosofia*, Brescia 1991, pp. 117-148.

Storia e giustificazione in Ernst Troeltsch, in «Teoria» 11/1991, pp. 15-60.

Spirito e lettera. Riflessioni sulla filosofia del linguaggio di Fichte e di Novalis, in «Fenomenologia e società» 15/3, 1992, pp. 49-73.

The Problem of the Religions in the Philosophical Perspectives of Fichte and Schleiermacher, in S. Sorrentino (ed.), *Schleiermacher's Philosophy and the Philosophical Tradition*, Lewiston-Queenston-Lampeter 1992, pp. 47-73.

Tempo e filosofia. La formazione "veronese" di Alberto Caracciolo, in G. Moretto (ed.), *Filosofia – Religione – Poesia. In ricordo di Alberto Caracciolo*, «Humanitas» 47 (2/1992), pp. 195-224.

Natanaele contro il duce. Il filosofo Alberto Caracciolo e il fascismo, in «Avvenire» 15/3/1992.

Alberto Caracciolo, in «Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere», vol. XLVIII, Seduta commemorativa del 21 marzo 1991, Genova 1992, pp. 39-42.

Umanità e religione tra Schleiermacher e Wilhelm von Humboldt, in A. Carrano (ed.), *W. Von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei "sapere positivi"*, Napoli 1993, pp. 289-336.

Philosophie des Oekumenismus. Aspekte aus Italien, in H. Haering – K.-J. Kuschel (Hrsg.), *Hans Kueng. Neue Horizonte des Glaubens und des Denkens*, Muenchen 1993, pp. 706-723.

Ernst Troeltsch in der Philosophie Alberto Caracciolos, in «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft» 7/1993, pp. 7-14.

Omaggio a Italo Mancini filosofo della religione, in «Informazione Filosofica» 11/1993, pp. 7-9.

Religione e modernità in Ernst Troeltsch. Rassegna di studi, in «Humanitas» 49, 1994, pp. 897-924.

Rivelazione e universalità della salvezza, in M.M. Olivetti (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Padova 1994, pp. 835-857.

Uguaglianza e regno degli spiriti nel compimento del sistema fichtiano, in A. Masullo – M. Ivaldo (edd.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Milano 1995, pp. 105-117.

Amicizia e biografia. Contributo alla storia della biografia di Teresio Olivelli scritta da Alberto Caracciolo, in «Humanitas» 50, 1995, pp. 85-153.

Interrogazione jobica e postulato dell'uguaglianza tra gli uomini, in C. Gianotto (ed.), *La domanda di Giobbe e la razionalità sconfitta*, Trento 1995, pp. 149-189.

Aprile '45: quel secondo Risorgimento, in Aa. Vv., *Teresio Olivelli. Memoria e proposta*, Pavia 1995, pp. 3-4.

Antonio Rosmini vero poeta della filosofia, in «Jesus» 5/1995, pp. 112-116 (ora ripubblicato in «Rosmini Studies» 4/2017, pp. 391-396).

Il culto in spirito e verità tra Hegel e Schleiermacher, in P.C. Bori (ed.), *In spirito e verità. Letture di Giovanni 4, 23-24*, Bologna 1996, pp. 269-288.

“L'occhio rivolto soltanto al tutto”. Rassegna di studi fichtiani nel bicentenario della Dottrina della Scienza, in «Humanitas» 51, 1996, pp. 245-261.

Bonhoeffer a confronto con Schleiermacher e Troeltsch, in «Annali di scienze religiose», Università Cattolica di Milano, 1/1996, pp. 143-173.

“Oh, avessi uno che mi ascoltasse” (Gb 31, 35). Giobbe, il silenzio di Dio, il silenzio dell'uomo, in «Famiglia Domani» 2/1996, pp. 23-26.

Schleiermacher e i nuovi orizzonti della filosofia della religione, in «Annali dell'Istituto Suor Orsola Benincasa», Napoli 1996, pp. 7-23.

Amicizia ghisleriana e filosofia, in A. Arisi Rota (ed.), *Teresio Olivelli. Il coraggio di una scelta*, Pavia 1996, pp. 41-62.

“Quel tanto di discussione filosofica, di cui l'anima moderna ha bisogno per ritornare religiosa”. Giovanni Battista Montini e la pedagogia del senso religioso, in «Humanitas» 52, 1997, pp. 738-768.

Coscienza universitaria, in «Humanitas» 52, 1997, pp. 769-774.

Ermeneutica e teologia, in «Hermeneutica» n.s. 5/1997, pp. 137-170.

Cristologia e filosofia dell'esistenza, in «Ricerche teologiche» 8/1997, pp. 223-252.

Etica e Liberalità. Bonhoeffer e il pensiero religioso liberale, in A. Conci – S. Zucal (edd.), *Dietrich Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, Brescia 1997, pp. 53-91.

Dal sacro al principio buono, in G. Cacciatore – M. Martirano – E. Massimilla (edd.), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, Napoli 1997, vol. II, pp. 475-490.

Esperienza storica e forme simboliche dell'uguaglianza tra gli uomini, in A. Fabris – G. Fioravanti – E. Moriconi (edd.), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Pisa 1997, pp. 435-461.

Etica e storia in Schleiermacher, in G. Cacciatore – G. Cantillo – G. Lissa (edd.), *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Milano 1997, pp. 172-181.

Tragedia e compassione, in D. Venturelli (ed.), *Etica e destino*, Genova 1997, pp. 53-75.

L'attualità del pensiero teologico di Troeltsch, in F. Bianco – G. Cantillo – G. Moretto (edd.), *Religione, storia e metafisica nel pensiero di Ernst Troeltsch*, «Paradigmi» 47/1998, pp. 368-373.

Il "ricchissimo nihil" e la "biodicea minima" di Andrea Zanzotto, in G. Moretto (ed.), *Poesia e nichilismo*, Genova 1998, pp. 315-338.

Leopardi e la religiosità jobica, in «Humanitas» 53, 1998, pp. 303-331.

La religione è "la cosa suprema in filosofia". Schleiermacher e la filosofia della religione, in C. Angelino (ed.), *Filosofi della religione*, Genova 1999, pp. 199-220.

Schleiermacher. Lo spirito tra libertà illimitata e sistema, in «Humanitas» 54, 1999, pp. 903-916.

Gadamer e o Deus dos Filósofos, in «Revista Portuguesa de Filosofia» 56, 2000, pp. 421-439.

Schleiermachers "Reden" und die Mystik, in U. Barth – C.D. Osthoeverer (Hrsg.), *200 Jahre "Reden ueber die Religion" (Schleiermacher-Archiv 19)*, Berlin – New York 2000, pp. 364-380.

L'edizione critica delle Vorlesungen schleiermacheriane. Sulla dottrina dello Stato, in «Giornale di Metafisica» n.s. 11/2000, pp. 315-320.

La religione come formazione di senso nel contesto della modernità, in S. Sorrentino (ed.), *Religione e religioni. A partire dai "Discorsi" di Schleiermacher*, Assisi 2000, pp. 123-154.

Una croce senza happy end, in «Vita Pastorale» 4/2000, pp. 137-140.

Selbstdarstellung von: "Il principio uguaglianza nella filosofia (Napoli 1999)", in «Archiv fuer Begriffsgeschichte», Bd. XLII, 2000, pp. 246-248.

Franz Kafka e il processo jobico, in «Humanitas» 55, 2000, pp. 377-403.

Das Christentum und die Gleichheit der Menschen in der Staatslehre 1813, in E. Fuchs – M. Ivaldo – G. Moretto (Hrsg.), *Der transzendental-*

philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beitrage aus der aktuellen Fichte-Forschung, Stuttgart – Bad Cannstatt 2001, pp. 507-529.

La sofferenza inutile e il volto dell'altro tra Alberto Caracciolo ed Emmanuel Levinas, in D. Venturelli (ed.), *Ermeneutica e destinazione religiosa*, Genova 2001, pp. 283-299.

La religione dopo il nichilismo, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura» 95, 2001, pp. 129-142.

Gli "Holzwege" di M. Heidegger e di A. Zanzotto, in «Gli annali di Eumeswil», I/1, 2001, pp. 31-49.

Teodicea e disuguaglianza tra gli uomini in Pietro Piovani, in «Archivio di storia della cultura» 14/2001, pp. 169-181.

Gadamer e la teologia, in "Teologi@Internet", Newsletter Queriniana (21/3/2002).

Il mito in Heidegger tra esistenza ed evento, in F. Botturi – F. Totaro – C. Vigna (edd.), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Milano 2002, vol. II, pp. 1177-1192.

Dalla filosofia alla Dottrina della fede, in G. Ferretti (ed.), *identità cristiana e filosofia*, Torino 2002, pp. 229-242.

Una filosofia per l'ecumenismo. Alberto Caracciolo e la teologia ecumenica di Hans Kueng, in D. Venturelli (ed.), *Religioni, etica mondiale e destinazione dell'uomo*, Genova 2002, pp. 275-290.

Ermeneutica, in G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich (edd.), *Dizionario di Teologia*, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, pp. 519-536.

Dal Sacro al Principio Buono, in D. Venturelli – A. Pirni (edd.), *Immanuel Kant. Filosofia e religione*, Acqui Terme (Al) 2003, pp. 11-37.

La crisi del modello educativo del fascismo. Il caso di Teresio Olivelli, in L. Pazzaglia (ed.), *Chiesa, cultura e educazione in Italia tra le due guerre*, Brescia 2003, pp. 499-521.

Rassegna schleiermacheriana, in «Giornale di Metafisica» n.s. 25/2003, pp. 183-194.

Schleiermacher e la filosofia dell'amore, in «Humanitas» 58, 2003, pp. 1051-1056.

Gli Ultima Inquirenda di Johann G. Fichte, in «Humanitas» 59, 2004, pp. 1206-1210.

Etica e rapporto tra le generazioni, in D. Venturelli – F. Ghia (edd.), *La virtù e il corso del mondo*, «Per la filosofia. Filosofia e insegnamento» 21/1, n. 60, 2004, pp. 19-25.

"Er hat einen neuen Schleier fuer die Heilige gemacht". Der Begriff des Heiligen in Schleiermachers Reden ueber die Religion, in K. Kienzler – J. Reiter – L.

Wenzler (Hrsg.), *Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion. Zu Ehren von Bernhard Casper*, Muenster 2005, pp. 215-229.

Principio della libertà e principio della confessione nell'interpretazione filosofica della Bibbia, in F. Camera – A. Pirni (edd.), *Interpretazioni filosofiche della Bibbia*, Acqui Terme (Al) 2006, pp. 13-31.

L'attimo (Augenblick) in Søren Kierkegaard e in Friedrich Schleiermacher, in F. e G. Ghia (edd.), *Pensiero religioso liberale. Temi e prospettive*, «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 904-918.

“La libertà in cui sola vive la verità e la carità”. La vita spirituale come compito, in D. Venturelli – R. Celada Ballanti (edd.), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 385-402.

Edizioni e curatele

H.G. Gadamer, *Studi platonici*, Casale Monferrato (Al) 1983, vol. I.

H.G. Gadamer, *Studi platonici*, Casale Monferrato (Al) 1984, vol. II.

F.D.E. Schleiermacher, *Etica ed ermeneutica*, Napoli 1985.

(con H.J. Birkner e H. Kimmerle), *Schleiermacher filosofo*, Napoli 1985.

(con D. Venturelli), *Filosofia Religione Nichilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo*, Napoli 1988.

J.G. Fichte, *La dottrina della religione*, Napoli 1989.

M. Heidegger, *Principi metafisici della Logica*, Genova 1990.

Pregheiera e filosofia, Brescia 1991.

Filosofia – Religione – Poesia. In ricordo di Alberto Caracciolo, «Humanitas» 47 (2/1992).

A. Caracciolo, *Politica e autobiografia*, Brescia 1993.

A. Caracciolo, *Leopardi e il nichilismo*, Milano 1994.

F.D.E. Schleiermacher, *La festa di Natale. Un dialogo*, Brescia 1994.

A. Caracciolo, *Karl Loewith*, II ed., Brescia 1997.

F.D.E. Schleiermacher, *Scritti filosofici*, Torino 1998.

Poesia e nichilismo, Genova 1998.

A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, II ed., Genova 2000.

(con E. Fuchs e M. Ivaldo), *Der transzendental-philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beitrage aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Stuttgart – Bad Cannstatt 2001.

A. Caracciolo, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell'anno accademico 1975/76*, Alessandria 2002.

- A. Caracciolo, *Opere*, vol. I, Brescia 2004.
A. Caracciolo, *Opere*, vol. II, Brescia 2007.
(con F. Tessitore) W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, Torino 2004.

Scritti sull'autore

- Bertoletti I., *Giovanni Moretto tra Giobbe e il Quarto Vangelo*, in «Humanitas» 61 (5-6/2006), pp. 919-924.
Brino O., *Giovanni Moretto e la cultura religiosa del Novecento*, in «Il Margine» 7/2011, pp. 24-35
Brino O., *Giovanni Moretto e il pensiero filosofico-religioso italiano del Novecento*, in «Humanitas» 72 (3/2017), pp. 403-415.
Camera F., *Ermeneutica e linguaggio in una prospettiva ecumenica*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 328-343
Celada Ballanti R., *Giovanni Moretto e la religione dell'Illuminismo*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 220-242
Celada Ballanti R., Tonelli I. (edd.), *Una religione libera per l'Europa. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 72 (3/2017)
Cesa C., *Rileggendo Filosofia e religione nell'età di Goethe di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 195-202
Cunico G., *Il principio uguaglianza*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 306-317
Fabris A., *La lettura gadameriana di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 344-350
Fabris A., *Ermeneutica e teologia nel pensiero di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 72 (3/2017), pp. 366-375
Franchi A., *Fede religiosa e fede filosofica. Fede della costituzione politica della vita umana*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 318-327.
Ghia G., *Giovanni Moretto e l'interpretazione filosofica della Bibbia*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 243-265.
Ghia G., *Un'ermeneutica e una teologia del "ben vedere". Giovanni Moretto e l'interpretazione filosofica della Bibbia*, Introduzione a G. Moretto, *Ermeneutica*, a cura di G. Ghia, Brescia 2011, pp. 5-44.
Ghia G., *Probemi e figure della cristologia filosofica italiana nelle lezioni di Giovanni Moretto*, in «Rosmini Studies» 2 (2015), pp. 143-159.
Ghia F., *La traduzione come professione e vocazione filosofica nel pensiero di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 266-290.

- Ghia F. - Ghia G., *Religioese Liberalitaet, Freiheit und Gleichheit. Nachruf Giovanni Morettos, Philosophen auf der Spur des Religioesen*, in «Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft» 19 (2006), pp. 1-5.
- Ghia F. - Ghia G., *Un filosofo sulla traccia del religioso. Ricordo di Giovanni Moretto*, in «Il Gallo» 2/2007, p. 16.
- Kueng H., *Giovanni Moretto: traduttore, collega e amico*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 183-183.
- Ivaldo M., *Il “sistema dell’uguaglianza”. Giovanni Moretto interprete di Fichte*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 291-305
- Tessitore F., *Ricordo di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 186-194
- Tessitore F., *Lo Schleiermacher di Giovanni Moretto tra Historismus e filosofia trascendentale*, in «Humanitas» 72 (3/2017), pp. 331-365
- Tonelli I., *“Uno sguardo sull’includibile”. Scrittura e giustificazione nel pensiero di Giovanni Moretto*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp. 203-219
- Venturelli D., *Ricordo di Giovanni Moretto (30 marzo 1939 – 15 luglio 2006)*, in «Humanitas» 61 (5-6/ 2006), pp. 925-928.
- Venturelli D. - Celada Ballanti R. (edd.), *Giovanni Moretto filosofo della religione*, «Humanitas» 63 (2/2008).
- Venturelli D., *La stella del filosofo. Giovanni Moretto, il sacro e il principio buono*, in «Humanitas» 63 (2/2008), pp.351-374.
- Venturelli D., *Giovanni Moretto. Una veduta libera e aperta sull’avvenire della religione*, in «Humanitas» 72 (3/2017), pp. 315-330.

OMAR BRINO

EMILIA NOBILE
Napoli 1889 – Napoli 1963

Sommario

Emilia Nobile ha dedicato i suoi studi al problema del dualismo, del male e dell'errore nella filosofia e nella religione, approfondendo autori come Jakob Böhme e Schelling. La sua ricerca si è concentrata sull'idea di una realtà strutturalmente tensiva, in cui le forze contrastanti non possono mai essere definitivamente armonizzate. Secondo Nobile, la religione rappresenta l'espressione più radicale di questa tensione, fungendo da ponte tra umano e trascendente senza mai fondere i due poli. La sua prospettiva, influenzata dal kantismo e dal pensiero dialettico, mantiene una tensione tra limite umano e ricerca del bene, senza cadere nel determinismo morale o metafisico.

Emilia Nobile si è dedicata intensamente al tema dell'errore, del manchevole, e, in modo più ampio, del male. Il problema del male e dell'errore si inquadra nell'autrice in una concezione tensiva dell'esperienza umana, un «lottare inevitabile e perpetuo», che, richiamandosi ad autori come Eraclito e J. Böhme, ella espone in un'ampia opera sul dualismo. Proprio per il carattere tensivo e duale di tutta la realtà di cui l'uomo fa esperienza, Nobile assegna il primato alla religione in tale esperienza, perché nella religione i dualismi tensivi sono presenti nella modalità più estrema, avendo un referente ultimo totalmente trascendente a tutto il resto.

Parole chiave: Emilia Nobile, dualismo, filosofia della religione, male, trascendenza

Abstract

Emilia Nobile focused her studies on the problem of dualism, evil, and error in philosophy and religion, analyzing thinkers such as Jakob Böhme

and Schelling. Her research emphasized the idea of a structurally tense reality where opposing forces can never be fully reconciled. According to Nobile, religion is the most radical expression of this tension, acting as a bridge between the human and the transcendent without dissolving their distinction. Her perspective, influenced by Kantianism and dialectical thought, maintains a balance between human limitations and the pursuit of good, avoiding both moral and metaphysical determinism.

Keywords: Emilia Nobile, dualism, philosophy of religion, Jakob Böhme, Schelling, Kantianism, radical evil transcendence, ontological tension, moral philosophy

Vita e opere

Proveniva da una famiglia di rilievo durante il Risorgimento a Napoli, nella quale figura di particolare spicco era stata la nonna, la poetessa di tendenze liberali Maria Giuseppa Guacci (1807-1848). Si formò in filosofia, nella città natale, alla scuola del neo-kantiano F. Masci. Sempre a Napoli entrò in contatto con B. Croce, il quale recensì favorevolmente la «limpida traduzione» degli *Elenchi sofistici* di Aristotele, curata dalla studiosa per la collana Piccola Biblioteca Laterza nel 1923. Dal 1925, Nobile insegnò all'Istituto magistrale di Salerno, da cui dal 1930 venne distaccata alla Biblioteca Nazionale di Napoli. Il problema del sofisma, incontrato nella curatela del citato scritto aristotelico, già si inseriva in un'attenzione specifica da parte dell'autrice al tema dell'errore, del manchevole, e, in modo più ampio, del male, questioni che ella avrebbe intensamente affrontato con studi anche su autori piuttosto discosti dai terreni più frequentati dagli storici della filosofia moderna, quale l'"esoterico" e "speculativo" svevo del Seicento Jakob Böhme. Sempre per Laterza, nella collana, questa volta, però, di studi esoterici – collana economicamente fortunata, per quanto non ben vista da Croce quanto le altre del proprio editore –, Nobile curò due testi proprio di Böhme, a cui aveva dedicato una monografia nel 1928. Per quanto riguarda gli aspetti esoterici, scriveva qui Nobile, vi erano certo, in Böhme, «scorie magiche, occultistiche, alchimistiche», domandandosi però «se è il caso di chiamare scoria tutto quel mondo medioevale superstite che dette così forte impulso e fu così fervido inizio alla chimica e alla psicoterapia moderna» (Nobile 1928, p. 6). Sono soprattutto, comunque, gli aspetti "speculativi" a interessarla in questo autore secentesco, nella quale ella vede una di quelle figure di cui ci fu bisogno affinché «l'eleatismo fosse realmente e definitivamente superato: v'era bisogno di un Eraclito moderno, di un infaticabile assertore dell'eterna lotta, di qualcuno che vedesse ovunque e sempre, in ogni erba,

in ogni animale, in ogni pianta, in ogni umano pensiero o atto, o istituzione, nella divinità stessa, un lottare inevitabile e perpetuo, ineliminabile da ogni forma di vita» (*ivi*, p. 10). Il problema del male, dell'errore e della limitatezza umana si intreccia così al tema del «lottare inevitabile e perpetuo» e porta alla questione del dualismo, già evocata nel titolo della monografia su Böhme, e al centro di un'opera in due volumi del 1931-1933 (seconda ed. ampliata 1935-1940), che richiamò l'attenzione di A. Tilgher. Come quest'ultimo, Nobile era amica di E. Buonaiuti, e scrisse nella sua rivista «Religio». Nel 1934 ella partecipò al concorso per la cattedra di filosofia della religione all'Università Cattolica di Milano, venendo giudicata matura, pur se posposta in graduatoria rispetto al vincitore U.A. Padovani e a E. Castelli, secondo. Da libera docente, ebbe un incarico di insegnamento, all'Università di Napoli, di Storia della filosofia, dal 1936 al 1937, e di filosofia morale, dal 1937 al 1960. Nello stesso 1960 concluse, per raggiunti limiti di età, il lungo e apprezzato lavoro svolto alla Nazionale di Napoli. Morì, tre anni dopo, in un incidente.

Il pensiero sulla religione

Introducendo un brano della filosofa napoletana nella antologia da lui curata nel 1937, Tilgher scrisse che «Nobile afferma che al fondo delle cose vi è un dualismo di forze che si danno battaglia e che non possono mai comporsi in definitivo e perfetto accordo. (...) Di qui, una visione dinamica e tragica del mondo, della vita, dell'uomo» (Tilgher 1937, p. 129). In questo contesto, per Nobile, «la religione è la più propulsiva delle forme dello spirito, la fonte primigenia onde scaturiscono le nostre più profonde energie» (Nobile 1938, p. 3). Proprio per il carattere tensivo e duale di tutta la realtà di cui l'uomo fa esperienza, Nobile assegna il primato alla religione in tale esperienza, perché nella religione i dualismi tensivi sono presenti nella modalità più estrema, avendo come referente essenziale un che di totalmente trascendente a tutto il resto. Nobile rimarca così nelle proprie opere proprio il «carattere dualistico della religione la quale come ogni legame, ogni vincolo, ogni ponte, suppone due termini eterogenei da collegare, ma non da fondere, sicché l'uno sparisca. (...) Così se religione fosse fusione totale e definitiva e integrale dell'umano col trascendente non ci sarebbero più termini da congiungere: si avrebbe un fenomeno simile all'assorbimento di un fiume o al congiungimento delle due rive per effetto di terremoto, nel quale caso il ponte resterebbe come una inutile sovrapposizione su terre già congiunte, perché non più separate dalle acque, o sarebbe gettato in aria» (Nobile 1938, p. 57). La trascendenza, per l'autrice, da un lato sfugge così a una completa delimitazione conoscitiva,

morale e liturgica, dall'altro lato fonda tutte queste attività, le quali in un modo o nell'altro affrontano, nel loro esercitarsi, vari tipi di dualismi. L'autrice sottolinea che «neanche nel regno dei beati, nell'al di là, stando a S. Agostino, avviene mai una fusione finale degli spinti eletti con Dio», anzi «gli stessi libri sacri, benché in forme eccezionali, ci parlano di contrapposizioni se pure momentanee reali e quasi volute ed incoraggiate dallo stesso Dio (simile quasi ad un padre che contraddice e contrasti il figliuolo per provare la validità delle sue convinzioni e delle sue forze volitive). Così nel cap. XXXII della *Genesi* (24-32) Giacobbe lotta tutta la notte con un uomo da cui ha slogata una gamba e che gli cambia il nome da Giacobbe in Israele (il valoroso) e quell'uomo era Dio stesso» (*ivi*, pp. 59-60). Non a caso Nobile si mostra attenta ad autori come Böhme, che ha visto «l'eterna e perpetua lotta», fino alla «divinità stessa» e come Schelling, anch'egli fortemente interessato al tema del dualismo e del rapporto metafisico di bene e male, in particolare nei suoi tardi scritti. Proprio introducendo la terza e ultima edizione di un suo libro sulla "dualità" in Schelling, Nobile tiene comunque a precisare: quando «ho parlato di dualismo essenziale non ho (...) mai detto tra me stessa 'non c'è che fare, restino le cose come stanno di fronte a mali cronici o ripetitivi, apparentemente episodici e non continui', ma ho creduto sempre mio ed altrui dovere quello di fare il massimo sforzo verso il bene, pur nella convinzione che noi mortali, in quanto e perché tali, siamo imperfetti e destinati a migliore vita spirituale e migliore involucro fisico» (Nobile 1953, p. 5). Il tema del dualismo in Nobile, cioè, non venne mai del tutto meno a una certa venatura di kantismo, che fu importante nella sua formazione fin dallo studio con Masci: un kantismo di cui ella sottolinea soprattutto il carattere finito e limitato della conoscenza, il problema del male radicale, la prospettiva religiosa dei postulati. Proprio a un tema che Kant aveva interpretato in termini di postulato morale, l'immortalità dell'anima, Nobile dedicò, non causalmente, uno dei suoi libri del secondo dopoguerra (Nobile 1951, cfr. Penati 1951, che da una prospettiva "neoscolastica" giudica troppo "kantiana" l'impostazione di Nobile). L'importanza di una riflessione morale non passivizzante è importante per l'autrice anche nella considerazione della storia e nella stessa pratica storiografica (cfr. Nobile 1956 e Bausola 1956).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

cura di Aristotele, *Elenchi sofistici*, Bari 1923

Dualismo e Religione, Milano 1927

Jakob Böhme ed il suo dualismo essenziale, Milano-Genova 1928

Il dualismo nella filosofia: sue ragioni eterne e sue storiche vicissitudini, Napoli 1933

Il dualismo filosofico: sue ragioni eterne e sue storiche vicissitudini, vol. 1, *Le ragioni eterne del dualismo nella filosofia*, Napoli 1931; seconda ed. corretta e ampliata, ivi 1935; vol. 2, *Le vicissitudini storiche del dualismo nella filosofia*, Napoli 1933; seconda ed. ampliata e corretta, ivi 1940

Cura di J. Böhme, *La Storia di Giuseppe* (dal *Mysterium Magnum*), Bari 1938

Presupposti filosofici per una storia delle religioni, Napoli 1938

La legge morale alla luce del dualismo filosofico, Napoli 1940

La morale e le altre forme dello Spirito, Napoli 1946

La pace come ideale della ragione: Seguita dal testo, tradotto in italiano, del trattato "Zum ewigen Frieden" di E. Kant, Napoli 1947

Il quarto libro della metafisica di Aristotele e le sue inferenze, Napoli 1950

L'idea dell'immortalità dell'anima e la sua efficacia sulla civiltà e sull'educazione, Napoli 1951

Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling: le critiche di Schelling a Reinhold e di Galluppi a Schelling, Napoli 1953

Storia ed eticità, Napoli 1956

Giustizia e grazia, 2 voll., Napoli 1957 e 1958

Scritti sull'autrice

Bausola A., *Emilia Nobile, Storia ed eticità*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 49, 1957, pp. 280-282

Croce B., *Aristotele, Elenchi sofistici*, a cura di E. Nobile, «La Critica», 21, 1923, pp. 101-103

De Gennaro A., *L'indimenticabile Emilia Nobile*, «Rivista di studi crociani», 17, 1980, pp. 326-327, con una *Postilla* di A. Parente, ivi, pp. 327-328

De Gregori G., *Nobile, Emilia*, in *Dizionario bio-bibliografico dei bibliotecari italiani del XX secolo*, URL: <https://www.aib.it/aib/editoria/dbbi20/nobile.htm>

Guerrieri G., *Emilia Nobile*, «Almanacco dei bibliotecari italiani», 1964, pp. 142-144

Penati G., *Emilia Nobile, L'idea dell'immortalità dell'anima e la sua efficacia sulla civiltà e sull'educazione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 46, 1954, pp. 404-405

Tilgher A., *Emilia Nobile*, in Id. (a cura di), *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Modena 1937, pp. 129-130

OMAR BRINO

FRANCESCO OLGIATI

Busto Arsizio 1886 – Milano 1962

Sommario

Francesco Olgiati fu tra i più vicini sodali dello psicologo francescano A. Gemelli nella fondazione della «Rivista di Filosofia neo-scolastica» e della Università Cattolica di Milano. Approcci metodologici empirico-fenomenisti o idealistico-storici possono risultare per Olgiati selettivamente utili per offrire conoscenze parziali nell'ambito naturale o storico, ma restano, conclusivamente, insufficienti di fronte alla realtà in quanto tale. Di fronte a questa insufficienza egli vede invece aperta la strada per una riattualizzazione di posizioni metafisiche che da un lato mantengano nettamente distinta la realtà come tale dalla sua conoscenza e dall'altro trovino il fondamento primo e ultimo di tale realtà oltre essa stessa. Per questa via egli ritiene, dunque, perseguibile una filosofia improntata al tomismo metafisico che coesista con le moderne scienze naturali e storiche.

Parole chiave: Francesco Olgiati, neoscolastica, metafisica, trascendenza, fenomenismo

Abstract

Francesco Olgiati was among the closest associates of the Franciscan psychologist A. Gemelli in the founding of the “Rivista di Filosofia neo-scolastica” and the Catholic University of Milan. Empirical-phenomenological or idealistic-historicist methodological approaches may be selectively useful for Olgiati in providing partial knowledge in the natural or historical realm, but they ultimately remain insufficient in the face of reality as such. In light of this insufficiency, he sees an opportunity for a reactivation of metaphysical positions that, on one hand, clearly distinguish reality as such from its knowledge, and on the other, find the first and ultimate foundation of that reality beyond itself. Through this

path, he believes that a philosophy rooted in metaphysical Thomism can coexist with modern natural and historical sciences.

Keywords: Francesco Olgiati, Neo-Scholastic, metaphysics, transcendence, phenomenism

Vita e opere

Entrò giovanissimo in seminario e venne ordinato sacerdote nel 1908. Fu tra i più vicini sodali dello psicologo francescano A. Gemelli (di otto anni più anziano) nella fondazione, nel 1909, della «Rivista di Filosofia neo-scolastica», nonché nel 1914 del periodico «Vita e Pensiero» e, nel primo dopoguerra, della Università Cattolica di Milano. Qui Olgiati assunse, dal 1924, la cattedra di storia della filosofia moderna e proprio la filosofia moderna e contemporanea fu oggetto di numerose sue monografie (tra cui *La filosofia di Enrico Bergson*, 1914; *Un pensatore americano Josiah Royce*, Milano, 1917; *Carlo Marx*, 1918; *Cartesio*, 1933; *La filosofia di Descartes*, 1937), a cui si aggiunsero, specularmente, quelle dedicate alla filosofia tomistica, tanto in ambito teoretico che pratico-giuridico (in particolare rispettivamente *L'anima di s. Tommaso*, 1923 e *Il concetto di giuridicità in s. Tommaso d'Aquino*, 1943). Nell'ultimo periodo del proprio insegnamento universitario, Olgiati pubblicò un compendio delle proprie posizioni teoriche e storiografiche: *I fondamenti della filosofia classica* (1953). Tra le sue numerose pubblicazioni, inoltre, notevole successo editoriale ebbe il *Sillabario del cristianesimo* (prima edizione 1923). Attraverso il vasto complesso dei propri lavori, Olgiati si adoperò in modo alacre nel sostenere filosoficamente il programma gemelliano di un'università cattolica che facesse convivere un fondamento metafisico di tipo neoscolastico con ricerche empirico-scientifiche nei diversi campi naturalistici e storici. Ebbe numerosi riconoscimenti non solo dalla Chiesa cattolica, ma anche dallo Stato italiano, tra cui il cavalierato alla Corona d'Italia (1940), e la medaglia d'oro dei benemeriti della scuola, della cultura e dell'arte (1955).

Il pensiero sulla religione

Negli anni giovanili Olgiati fu sodale di E. Chiocchetti in uno studio intenso delle filosofie contemporanee (cfr. Pietroforte 2005). Nel suo primo libro Olgiati apprezzò in un filosofo intuizionista come H. Bergson una critica alle posizioni empirico-positiviste che ambissero ad una conoscenza assoluta della realtà da parte delle scienze naturali. D'altro lato, però, le stesse prospettive intuizionistiche apparvero ad Olgiati parimenti

gravate di quelle empiriche da una riconduzione della realtà a quanto di essa possa venire conosciuto dal soggetto umano, utilizzando così per tali prospettive (oltre che per il criticismo kantiano) la denominazione polemica di «fenomenismo». Parallelamente, pur confrontandosi, come Chiocchetti, con le coeve posizioni storicistiche e idealistiche, Olgiati non tardò a segnare le sue critiche anche verso di queste, in particolare per il loro voler fondere insieme soggetto e realtà. Approcci metodologici empirico-fenomenisti o idealistico-storicisti possono risultare per Olgiati selettivamente utili per offrire conoscenze parziali nell'ambito naturale o storico, ma restano, conclusivamente, insufficienti di fronte alla realtà in quanto tale. Di fronte a questa insufficienza egli vede invece aperta la strada per una riattualizzazione di posizioni metafisiche che da un lato mantengano nettamente distinta la realtà come tale dalla sua conoscenza e dall'altro trovino il fondamento primo e ultimo di tale realtà oltre essa stessa. Per questa via egli ritiene, dunque, perseguibile una filosofia improntata al tomismo metafisico che coesista con le moderne scienze naturali e storiche. In un articolo del 1925, egli parla di una «*filosofia dell'essere*, ossia *dell'oggetto*. Lo spirito presuppone la realtà ed entra in rapporto ad essa conoscendola. Non è il pensiero che crea l'essere, il pensiero lo rispecchia soltanto e si ha la verità quando si raggiunge l'adequazione tra la cosa e l'intelletto. Una tale posizione iniziale implica essenzialmente il *dualismo* di pensiero e di essere, ossia di soggetto e di oggetto, dualismo che origina in seguito logicamente tutti gli altri dualismi ed implica anche la *trascendenza*, poiché l'essere, essendo il presupposto dello spirito, trascende il pensiero» (Olgiati 1925, p. 25). Tale tipo di filosofia, continua Olgiati, non è affatto propria solo al mondo antico e medioevale, ma è perseguibile anche dopo lo sviluppo delle moderne scienze naturali e storiche, perché tali scienze non hanno come obiettivo di conoscere, per astrazione metafisica, l'essenza delle realtà, ma solo di descriverne concretamente alcuni aspetti (cfr. anche Olgiati 1919). Questa «filosofia dell'essere» viene contrapposta esplicitamente da Olgiati anche a posizioni di realismo «spiritualistico», come quella, pur dichiaratasi cattolica, di A. Carlini (cfr. Olgiati/Carlini 1933 e Olgiati 1935). Laddove Carlini insiste sul rapporto spirituale, interiore, tra il soggetto umano e il Dio trascendente, Olgiati trova in tale insistenza il rischio di perdere la netta differenza di fondo tra soggetto e oggetto, tra io e realtà. Inoltre, secondo Olgiati, lo spiritualismo interioristico non renderebbe abbastanza conto della specificità redentrice della rivelazione cristiana, che invece è rimarcata da Tommaso. «Che solo ciò che è spirituale», scrive Olgiati, «possa essere elevato all'ordine soprannaturale, è da tutti ammesso; ma lo spirituale per sé non implica né esige l'elevazione ad uno stato superiore alla nostra natura. Di conseguenza, per la rivelazione cristiana noi siamo

figli di Dio, solo mediante la grazia e mediante il nostro innesto (per usare una espressione paolina) in Cristo; per il Carlini, siamo figli di Dio in quanto uomini» (Olgiati 1935, pp. 104-105).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La filosofia di Enrico Bergson, Torino 1914

Un pensatore americano Josiah Royce, Milano 1917

L'esistenza di Dio, Milano 1917

Carlo Marx, Milano 1918

Astrazione e concretezza, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 11, 1919, pp. 101-109

Ardigò: la vita e il pensiero, Milano 1921

L'anima di s. Tommaso. Saggio filosofico intorno alla concezione tomista, Milano 1923 (tr. ing. 1925)

L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento, Milano 1924

Il sillabario del cristianesimo, Milano 1924; ivi 1988³⁰

La storia della filosofia moderna e la neoscolastica italiana, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 17, 1925, pp. 23-39

L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico, Milano 1926

Il significato storico di Leibniz, Milano 1930

La riduzione del concetto filosofico del diritto al concetto di giustizia, Milano 1932
(con A. Carlini), *Neoscolastica, idealismo, spiritualismo*, Milano 1933

Cartesio, Milano 1934

(con F. Orestano), *Il realismo*, Milano 1937

La filosofia di Descartes, Milano 1937

Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto, Milano 1943

Il concetto di giuridicità in s. Tommaso d'Aquino, Milano 1943

I fondamenti della filosofia classica, Milano 1953

Scritti sull'autore

AA.VV., *Una discussione intorno ad astrazione e concretezza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 11, 1919, pp. 279-311

AA.VV., *Continua la discussione intorno ad astrazione e concretezza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 11, 1919, pp. 418-455

AA. VV., *Francesco Olgiati nel centenario della nascita (1886-1986). Atti del Convegno 1986*, Milano 1986

Cappellazzi A., Di Rosa L., *Seguito della discussione intorno ad astrazione e concretezza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 12, 1920, pp. 56-72

Chiavacci G., *Neoscolastica, idealismo, spiritualismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1933, pp. 449-455

Clerici E., *Monsignor F. Olgiati L'apologeta e il polemista*, Milano 1972

Croce B., *La storia della filosofia moderna e la neoscolastica italiana*, «La Critica», 25, 1926, pp. 112-113

Ferro C., *Monsignor F. Olgiati. Il filosofo*, Milano 1974

Lovati G. *Monsignor Francesco Olgiati. Il sacerdote*, Milano 1973

Masnovo A., *Serafino Sordi, Antonio Rosmini e... qualche moderno (A proposito della discussione intorno ad astrazione e concretezza)*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 12, 1920, pp. 117-127

Muzio G., Chiocchetti E., *Ancora sulla discussione intorno ad astrazione e concretezza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 12, 1920, pp. 399-414

Pietroforte S., *La scuola di Milano. Le origini della neoscolastica italiana (1909-1923)*, Bologna 2005

Tramontin S., *Cattolici popolari e fascisti nel Veneto*, Roma 1975, pp. 114-124

Vito F. (a cura di), *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milano 1962

GIOVANNI COGLIANDRO

MARCO MARIA OLIVETTI

Roma 1943 – Roma 2006

Sommario

Professore ordinario di Filosofia della Religione presso l'Università "La Sapienza" di Roma, Marco Maria Olivetti fu allievo di E. Castelli e ne continuò la tradizione dei Convegni internazionali su tematiche filosofico-religiose e della rivista «Archivio di filosofia». Olivetti sostiene l'anteriorità dell'etica su qualunque paradigma derivante dalla teticità e, in particolare nella kantiana *Religione entro i limiti della sola ragione*, opera fulcro di tutta la sua riflessione, egli rimarca la critica a una declinazione della intersoggettività metafisicamente monadica come quella di Leibniz. Olivetti sottolinea altresì l'analisi kantiana della mediazione soprannaturale che offre lo spazio originario di possibilità che consente la comunità etica, quello che egli qualifica come comunità tra le menti: una comunità di *res cogitantes*, di intelligenze libere.

Parole chiave: Marco Maria Olivetti, filosofia della religione, etica, comunità tra le menti, analogia del soggetto

Abstract

Full Professor of Philosophy of Religion at the University 'La Sapienza' in Rome, Marco Maria Olivetti was a student of E. Castelli and continued his tradition of international conferences on philosophical-religious themes and the journal "Archivio di filosofia." Olivetti argues for the precedence of ethics over any paradigm derived from theticism, and particularly in Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*, the work that is central to all his reflection, he emphasizes the critique of a metaphysically monadic intersubjectivity like that of Leibniz. Olivetti also highlights Kant's analysis of supernatural mediation, which offers the original space of possibility that allows for an ethical community, which

he qualifies as a community among minds: a community of *res cogitantes*, of free intelligences.

Keywords: Marco Maria Olivetti, philosophy of religion, ethics, community of minds, analogy of the subject

Vita e opere

Professore ordinario di Filosofia della Religione presso l'Università "La Sapienza" di Roma dove insegnò dal 1979, dopo aver ricoperto incarichi di docenza presso diverse Università italiane, e dove compì i suoi studi. Allievo di E. Castelli, ha diretto la rivista «Archivio di filosofia» e l'Istituto di Studi Filosofici, entrambi fondati da Castelli. In un'ottica di profonda condivisione dell'indirizzo di ricerca inaugurato dal proprio maestro continuò e diede nuovo impulso alla tradizione dei Convegni su tematiche filosofico-religiose, avviati nel 1961 e da lui denominati "Colloqui Castelli". Accademico dei Lincei e membro di diverse istituzioni di ricerca nazionali e internazionali, la sua ultima impresa accademica negli anni precedenti la sua morte precoce era stata l'istituzione della Facoltà di Filosofia nel 2001, della quale fu Preside fino alla morte. Fin dai primi lavori affrontò il tema religioso nella complessità del presente, intrecciando tale tema a quelli del linguaggio, della storicità, del soggetto e della comunità, in una serie di volumi che, a partire da *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica* del '67 e *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi* del '70, attraverso *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico* del '74, portano a *Analogia del soggetto* del '92 (importante anche la densa e lucida sintesi *Filosofia della religione* del '95). Nella teorizzazione di Olivetti il rapporto tra individuo e comunità viene declinato con grande finezza, ma sempre in rapporto alla concreta esperienza storica, come amava ripetere spesso a lezione con esempi tratti dalla vita ordinaria. La questione dell'origine del soggetto viene affrontata come struttura portante dell'intera sua riflessione sul soggetto stesso, pensato non più come costituito, ma come comunitario prima ancora di essere soggettivato, quindi viene ipotizzata una serie di figure gradualì del suo sviluppo che ha come suo fuoco la possibilità di parlare, quindi di farlo dopo avere osservato altri parlare. Il soggetto è parlato prima di parlare, alloquisce in quanto viene alloquito e in questo riproduce lo svilupparsi della capacità di amare che può sorgere solo dopo averla osservata.

Il pensiero sulla religione

La condizione di finitezza è temporale prima ancora che fisica o di capacità di modificare lo stato dei fatti. La comunità si costituisce a partire dall'alterità, osservata come volto prima che come parola proferita, ma prima ancora del volto dell'adulto è il volto dell'infante che pone l'interrogazione e i primi imperativi, quello del riconoscimento e quello derivante dall'invito. Il paragone continuo tra *fante* e *in-fante* rimette in questione, in un'indagine del plesso praticoteoretico che dura fino agli ultimi scritti di Olivetti, il trovarsi del soggetto, il suo farsi a partire da una originaria apertura dinamica. Il soggetto *si fa* insieme all'etica, si autopone nel soggetto prima che questo inizi a parlare. Non è un caso che nella sequenza descrittiva dell'infante esso venga visto come equivalente dell'embrione, così anticipando le tematiche della bioetica che accenderanno i dibattiti in particolare nel decennio successivo, il primo del XXI secolo. Gli animali hanno *cuccioli*, gli uomini invece generano *infanti*, perché in un processo sempre sfuggente ma che si può tentare di descrivere per approssimazione si generano all'autopercezione attraverso la comprensione della loro posteriorità rispetto al loro dover imitare e quindi dover essere. L'anteriorità dell'*ethos* sul *subjectum* è l'antidoto contro la possibilità anche solo concettuale della distruzione delle altre persone. Per questo nella tradizione cattolica la nozione di persona viene preferita e trapassa dalla dinamica intra-trinitaria alla dinamica intersoggettiva. La persona si riconosce sempre posteriore, sempre dipendente dagli altri, mentre il soggetto si assoggetta a un padrone che lo può utilizzare come entità generatrice di violenza. La ricostruzione della genesi prelinguistica e protologica dell'etica giunge fino alla ipotesi della costituzione del linguaggio stesso a partire dalla relazione affettiva prelinguistica instaurata dall'infante con la madre, che solo tramite questa relazione diviene capace di diventare fante, rispondendo al primo invito preverbale cioè alla prima allocuzione implicita nella carezza, nella nutrizione, nel calore trasmesso: "tu sei amato, tu sei protetto". Da qui segue il riconoscimento della gestualità, la identificazione di quel volto su cui E. Levinas rifletterà come volto di adulto, laddove nella riflessione di Olivetti ha la primazia l'asimmetria tra volto di adulto e volto di infante, mentre la persona antecede la soggettività con il suo stesso autoriconoscersi come portatrice di dignità infinita sin dal suo sorgere mentre afferma, sussurra: "io non ucciderò", "io sono stata custodita", "io custodirò". In *Analoga del soggetto* si argomenta così come l'etica si mostri co-estesa con la soggezione del soggetto, intesa radicalmente come anteriorità dell'autopercezione rispetto al linguaggio, quantomeno al linguaggio proferito, come anteriore rispetto alla metafisica in quanto essa è anteriore al costituirsi del soggetto come

parlante. *Loquor ergo sum*, secondo l'intuizione olivettiana, la passività primaziale espressa da un verbo passivo e deponente antecede l'attività, anche l'attività riflettente che a partire dalla sua prima apparizione nelle meditazioni di Descartes condusse alla *Tathandlung* fichtiana. Esprimere in tal modo il sorgere della soggettività dalla passività è un modo di procedere a una descrizione non per *hyatus* (quindi riducendo al minimo i salti), di comprendere lo sviluppo delle interazioni, non pensando l'evento della nascita come l'inizio di una sequenza intervallata da salti, ma come l'inizio di un *processo*. Olivetti articola il procedere dell'inversione dell'appercezione trascendentale muovendo da una rilettura profonda della filosofia fichtiana, una lettura quindi non incentrata sull'autoteticità del soggetto, ma proprio sulla riflessa posteriorità dell'autoaffermazione del soggetto rispetto all'anteriorità irriducibile dell'appello. L'elaborazione etica del tema dell'appello è a nostro avviso decisiva per la comprensione della filosofia fichtiana e al contempo può gettare una luce diversa sul perché Olivetti decida di partire dall'anteriorità dell'etica su qualunque paradigma derivante dalla teticità. La riflessione sulla comunità delle menti è la seconda declinazione sull'anteriorità dell'etica rispetto a qualunque metafisica della soggettività: se la riflessione sul costituirsi del fante dall'infante è l'ontogenesi di questa anteriorità, la possibilità di rispondere in modo nuovo alla domanda kantiana "cos'è l'uomo" è la filogenesi di questa riflessione sull'anteriorità dell'etica. Egli continua a riflettere e a ripensare questa doppia linea di indagine, in particolare ritorna e continua a offrire nuove prove della fecondità del suo tentativo in un testo redatto nei suoi ultimi anni, dedicato proprio alla tematica de *La comunità delle menti come problema della filosofia moderna* (Olivetti 2005), in cui vengono messi a confronto quelli che per lui sono due tentativi esemplari per profondità di ripensare le problematiche fondative dell'orizzonte speculativo moderno. Così vi viene descritta questa seconda modalità di indagine: «Con l'espressione 'comunità delle menti' – non rinvenibile, per quanto mi risulta, nei testi della tradizione filosofica moderna scritti o tradotti in italiano – intendo richiamare una famiglia di nomi i cui esemplari popolano il lessico della filosofia moderna: si va – per ricordare solo qualche esempio – dall'*assemblage de tous les esprits* della *Monadologia* leibniziana all'*ethische gemeine Wesen* della *Religion* kantiana, al *Geisterreich* schilleriano e hegeliano fino alla *société spirituelle* di Laberthonnière o – ben più notoriamente – alla *monadologische Intersubjektivität* husserliana. Parlo di una 'famiglia' di espressioni perché mi sembra più corretto ricondurre la generalizzazione operata con il sintagma 'comunità delle menti' alla ormai classica idea wittgensteiniana delle 'somiglianze di famiglia' – oltre tutto evocando così generazione, rigenerazione e traduzione – piuttosto che ad una aristotelizzante idea di astrazione dalle 'differenze specifiche', incapace di

rendere giustizia alla dinamica storica delle idee e delle parole che le significano» (Olivetti 2005, p. 351). Questo aspetto potrebbe essere indagato ulteriormente per dare ragione del suo voler iniziare dall'analogia, radicalizzandone la valenza oltre quanto già pensato da E. Przywara e lasciando da parte l'ente, osservando l'essere parlati e insieme l'essere agiti come anteriori e donanti possibilità. Kant è qui l'autore di riferimento perché critica la declinazione della intersoggettività metafisicamente monadica di Leibniz nella *Religione entro i limiti della sola ragione*: è questa l'opera fulcro di tutta la riflessione di Olivetti (cfr. anche la sua introduzione all'edizione laterziana da lui curata nel 1980), considerandola come un plesso ancipite scritto quasi in un'eco dissonante ma comune tra due autori diversi e discordi, che anche storicamente ha la sua origine nell'interscambio genetico con il *Saggio per una critica di ogni rivelazione* di Fichte (anch'esso introdotto e curato per Laterza da Olivetti, nel 1998). Kant analizza la mediazione soprannaturale che offre lo spazio originario di possibilità che consente la comunità etica, quello che Olivetti qualifica come comunità tra le menti: non si tratta di corporeità in relazione, come nell'originario delineato ad esempio da Fichte nel *Diritto naturale* del 1796, ma di una comunità di *res cogitantes*, di intelligenze libere.

BIBLIOGRAFIA

Bancalari S. (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 273-286

Scritti principali

Volumi

Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica, Roma 1967

L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi, Padova 1970

Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo e idealismo romantico, Padova 1974

Filosofia della religione, in P. Rossi (a cura di), *La Filosofia*, Torino 1995, vol. I, pp. 137-220

Analogia del soggetto, Roma-Bari 1992; tr. tedesca: *Analogie des Subjekts*, Aus dem Italienischen von Th. Hünefeldt, Freiburg i.Br. 2016

Saggi, curatele e articoli

Il problema della secolarizzazione inesauribile, in *Ermeneutica della secolarizzazione*, a cura di E. Castelli, «Archivio di Filosofia», 44, 2-3, 1976, pp. 73-86.

Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. di A. Poggi rivista da M.M. Olivetti, Introduzione di M.M. Olivetti (pp. v-xliv), Roma-Bari 1980

Filosofia della religione e teoria della società: La crisi dell'argomento ontologico, in M.M. Olivetti (a cura di), *La recezione italiana di Heidegger*, «Archivio di Filosofia», 57, 1-3, 1989, pp. 531-543

J. G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, introduzione (pp. v-lx), traduzione e note a cura di M.M. Olivetti, Roma-Bari 1998

Compassione o teodicea. L'appropriazione religiosa del problema del male nella Filosofia contemporanea, in *Bene, male, libertà*, «Seconda navigazione. Annuario di Filosofia», Milano 1999, pp. 219-238

Trascendentale senza illusione. Ovvero: l'assenza della terza persona, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Milano 2002, pp. 127-140

La comunità delle menti come problema della filosofia moderna, in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Firenze 2005, pp. 343-361

Edizione in raccolta delle opere

vol. I, *Saggi*, Pisa-Roma 2013

vol. II, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi; Filosofia della religione come problema storico*, Pisa-Roma 2013

vol. III, *Il tempio simbolo cosmico; Analogia del soggetto*, Pisa-Roma 2013

Scritti sull'autore

Bancalari S., *La teoria dell'intersoggettività. Prolegomeni ad un'interpretazione*, in Marco Maria Olivetti, *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 49-59

Bancalari S., Pierluigi Valenza, *Premessa*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 9-10

Casper B., *Marco Maria Olivetti*, in «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 11-15

Castelli Gattinara E., *Il nessun luogo dell'ogni dove*, in Marco Maria Olivetti, *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 211-220

Ciglia F.P., *Differenza e analogia. Percorsi dell'umano fra Levinas e Olivetti*, in Marco Maria Olivetti, *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 73-87

Cogliandro G., *Della modernità e del problema della filosofia della religione*, in Marco Maria Olivetti, *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 231-240

Cogliandro G., *Infanzia, Comunità, Analogia nel pensiero di M.M. Olivetti*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 85-100

Collacciani D., *Spinoza e lo spinozismo nel pensiero di Olivetti*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 155-160

De Vitiis P., *Filosofia della religione come problema storico*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 145-153

Di Salvatore G., *Olivetti e l'avventura della fenomenologia*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 97-107

Diotallevi L., *La spirale della secolarizzazione. Cercando ancora nella sociologia di Luhmann*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 109-124

Diotallevi L., *La tensione tra religione e società in Analogia del soggetto. Ricerca nelle/delle possibilità aperte dalla concorrenza tra filosofia della religione e sociologia*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 101-116

Fabris A., *Etica e comunicazione in Analogia del soggetto*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, in «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 57-63

Ferraguto F., *Filosofia della religione, intersoggettività, rivelazione. Il confronto con Fichte*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 189-200

Ferraguto F., *Marco Maria Olivetti. Tra il rigore della 'critica' e il sorriso dell'ironia*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2, 2009, pp. 399-420

Fraisopi F., *Orizzonte del sacro e analogia subjecti*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 221-229

Gentile A., *«Limiti» e «confini» della ragione*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 179-187

Hünefeldt Th., *Olivetti e la «trasformazione intersoggettiva dell'appercezione trascendentale»*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 125-133

Hünefeldt Th., *Ripensare l'analogia del soggetto. Una ricostruzione critica della tesi empirica alla base di Analogia del soggetto*, in *Soggettività e analogia:*

studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 73-84

Hünefeldt Th, «(S)composizione della presenza» e costituzione analogica della soggettività: il concetto di «presenza» in *Analogia del soggetto di Marco M. Olivetti*, in «Archivio di filosofia», 86, 2, 2018, pp. 305-313

Iacovacci A., *A colloquio con Jacobi*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 161-167

Ivaldo M., *Un «trascendentale senza illusione». La risemantizzazione diacronico-responsiva del trascendentale di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 78, 1, 2010, pp. 1-7

Ivaldo M., «Trascendentalismo sui generis». *Riflessioni sul trascendentale in Analogia del soggetto*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 37-45

Kajon I., *L'immaginazione tra fede riflettente ed eucaristia. Analogia del soggetto nel percorso di Marco M. Olivetti*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 11-26

Kemp P., *The Exceptionality of the Ought. Olivetti and eco-ethica*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 17-22

Marini S., *Tra analitici e continentali. Per una lettura unitaria della modernità*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 135-143

Marion J.L., *L'inconnaissabilité ou le privilège de l'homme*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 23-33

Marzocchi V., *Interlocuzione e soggettività*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 65-71

Megli A., *Enrico Castelli: il maestro*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 259-265

Melica C., *Pro memoria. Olivetti lettore di Hegel*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 201-210

Micali S., *L'equivocità della soggettivazione: bisogno, riconoscimento e terzietà. Il colloquio pensante con Levinas*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 89-96

Morlacchi F., *Profilo di un filosofo credente*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 241-249

Perone U., *Il (doppio) raddoppiamento della coscienza. Una teoria del soggetto*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 47-55

Pistilli E., *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 169-177

Schweidler W., *Der Frühere in mir. Zum zeitlichen Grundsinn von Olivettis Konzept der Äquivokation*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 27-36

Semplici S., *Un filosofo della religione. Per continuare a pensare insieme a Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 75, 1/2, 2007, pp. 11-30

Semplici S., *La speranza del filosofo*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 35-39

Semplici S., *Presentazione*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 9-10

Tommasi F.V., *Nota biografica*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 267-271

Tommasi F.V., *Dallo «schematismo dell'analogia» al «trascendentale senza illusione». La riflessione «con» Kant e «al di là» di Kant*, in Marco Maria Olivetti. *Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 61-72

Tommasi F.V., *Le persone, infiniti fini in sé. Un ricordo di Marco Maria Olivetti lettore di Kant*, «Studi Kantiani», 21, 2008, pp. 121-126

Tommasi F.V., *Metafisica dopo la storia della metafisica? Analogia subiecti e nutrimento in Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 84, 3, 2016, pp. 301-311.

Valenza P., *I Colloqui «Castelli»: una filosofia della religione attraverso gli Avant-propos*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 41-47

Valenza P., *Marco Maria Olivetti*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 79, Roma 2013, *sub voce*

Vitiello V., *Chi dice 'cogito'? Chi può dire 'cogito'? Chi dice 'sum'? Chi può dire 'sum'? Marginalia a: Analogia del soggetto di Marco M. Olivetti*, in *Soggettività e analogia: studi intorno all'opera di Marco Maria Olivetti*, «Archivio di filosofia», 85, 2, 2017, pp. 117-126

Vitiello V., *Marco M. Olivetti filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 78, 1, 2010, pp. 413-418

Zordan P., *Intersoggettività e teologia filosofica*, in *Marco Maria Olivetti. Un filosofo della religione*, «Archivio di filosofia», 76, 3, 2008, pp. 251-258

Pagine web

<https://www.istitutoenricocastelli.it/listituto/marco-maria-olivetti/bibliografia/>

<http://archiviodifilosofia.libraweb.net>

MARCELLO MUSTÈ

ADOLFO OMODEO
Palermo 1889 – Napoli 1946

Sommario

Il pensiero storico-religioso di Adolfo Omodeo risentì inizialmente dell'attualismo gentiliano, riportando le *res gestae* alla *historia rerum* e delineando questa ultima come «testimonianza» soggettiva e come «valutazione». Più tardi egli si staccò però da Gentile, sia per motivi politici che di orientamento ideale. Secondo i suoi studi maturi sulle origini cristiane, Giovanni arrestò nella mistica d'amore le correnti distruttive dello gnosticismo antico, mentre Paolo superò i residui legalistici nell'esperienza attuale della salvezza messianica, nell'inizio dell'era salutare. In tali studi si insiste sulla funzione fecondatrice del *mito*, che irrompe con la sua forza rappresentativa, anticipando le grandi trasformazioni della coscienza umana. Questa energia del mito, che mostrava una chiara ascendenza vichiana, diventò sempre più centrale nella riflessione di Omodeo, caratterizzando i successivi studi sulla storia moderna e, in generale, la fisionomia del suo storicismo.

Parole chiave: Adolfo Omodeo, storicismo, mito, storia delle origini cristiane, storia moderna

Abstract

The historical-religious thought of Adolfo Omodeo was initially influenced by Gentile's actualism, bringing the *res gestae* back to the *historia rerum* and outlining the latter as a subjective 'testimony' and as an 'evaluation.' However, he later distanced himself from Gentile, both for political reasons and for ideological orientation. According to his mature studies on Christian origins, John halted the destructive currents of ancient Gnosticism in the mysticism of love, while Paul overcame the residual legalism in the current experience of messianic salvation, at the beginning of the salvific era. In these studies, emphasis is placed on the generative

function of myth, which bursts forth with its representative power, anticipating the great transformations of human consciousness. This energy of myth, which showed a clear Vichian ancestry, became increasingly central in Omodeo's reflection, characterizing his subsequent studies on modern history and, in general, the physiognomy of his historicism.

Keywords: Adolfo Omodeo, historicism, myth, history of Christian origins, modern history

Vita e opere

Adolfo Omodeo nacque a Palermo, nel quartiere di Ballarò, il 18 agosto 1889, da Pietro (ingegnere del Genio civile, poi del Catasto) e da Giuseppina Marchica. Dopo un'adolescenza trascorsa in diverse città – Catania, Vicenza, Padova, Cagliari, Sassari –, tornò a Palermo nel 1906, dove frequentò il Liceo Garibaldi e incontrò professori, come E. Donadoni e A. Graziadei, che esercitarono una forte influenza sulla sua prima formazione. Immatricolato alla Scuola Normale Superiore di Pisa nel 1908, la abbandonò dopo un anno, protestando con una lettera di dimissioni contro il «tradizionalismo erudito e bibliografico» che vi regnava. Tornò a Palermo nel 1909, dove frequentò la facoltà di Lettere con la guida di professori come G. Gentile, G. Columba, C. Guastella e dove strinse amicizia con Eva Zona (che diventerà sua moglie), V. Fazio Allmayer, F. Albeggiani, G. Carlotti. Nel periodo degli studi universitari prese parte alle attività della «Biblioteca filosofica», incontrandovi personaggi come G. A. Pojero e O. Trippodo, che ebbero una rilevante influenza sui primi orientamenti filosofici e religiosi. Ma la presenza più importante fu quella di G. Gentile, con cui si laureò nel 1912 con una tesi su *Gesù e le origini del cristianesimo*, pubblicata l'anno successivo, con notevoli revisioni e ampliamenti. A questo periodo risalgono i primi scritti di impegno teorico, a cominciare dal saggio del 1913 su *Res gestae e historia rerum*, con il quale intervenne nella discussione aperta fra Gentile e B. Croce. Di fronte alla prima guerra mondiale, assunse una posizione interventista e partì per il fronte, nel luglio 1915, come sottoufficiale di artiglieria, partecipando, con la 154^a e 382^a batteria, alla sesta battaglia dell'Isonzo e alle giornate del Piave. L'esperienza al fronte è testimoniata dalle lettere e, più tardi, dai *Momenti della vita di guerra*, che pubblicò nella «Critica» dal 1929 e raccolse in volume, nel 1934. Dal 1919 insegnò dapprima nella scuola tecnica di Cefalù, poi a Messina; ebbe l'incarico annuale per la Storia antica all'Università di Messina, ma solo nel giugno 1923 venne nominato professore di Storia della Chiesa a Napoli, per chiara fama dopo il concorso «andato deserto». Con il delitto Matteotti i rapporti

con Gentile divennero sempre più tesi, per motivi politici e anche di orientamento ideale. Nonostante la difficile collaborazione alla *Enciclopedia Italiana*, che proseguì tra il 1925 e il 1929, la rottura fu completa e Omodeo si legò profondamente a Croce, diventando, negli anni della dittatura fascista, il suo più stretto collaboratore nella redazione della «Critica». I suoi studi furono dedicati alla storia delle origini cristiane – con i fondamentali volumi su *Paolo di Tarso apostolo delle genti* (1922) e *La mistica giovannea* (1930) –, al Risorgimento italiano – con la monografia su *L'opera politica del Conte di Cavour* (1940) –, alla cultura francese nell'età della Restaurazione – *La cultura francese nell'età della Restaurazione* (in volume nel 1946) –, fino al progetto irrealizzato di uno studio su Atene nel V secolo a.C. Dopo il luglio 1943, fece parte della Commissione per il riordinamento e l'epurazione universitaria e fu nominato Rettore dell'Università di Napoli. Membro del Partito d'Azione dal dicembre 1943, fu Ministro della Pubblica Istruzione nel governo Badoglio, aderendo infine (dopo la scissione) alla Concentrazione democratico-repubblicana di U. La Malfa e F. Parri. Con la fondazione del Circolo «Pensiero e Azione», di cui assunse la presidenza, e della rivista «L'Acropoli» nel gennaio 1945, offrì un contributo alla rinascita degli ideali democratici, insistendo sui principi della libertà «costruttrice» e «liberatrice» e sulla prospettiva della Confederazione europea. Morì a Napoli il 28 aprile 1946, dopo essere stato designato da Croce (da cui, nell'ultimo periodo, lo avevano diviso dissensi politici) alla direzione dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici.

Il pensiero sulla religione

Il pensiero religioso di Omodeo è contenuto, in maniera particolare, nei tre volumi della *Storia delle origini cristiane* (*Gesù, Prolegomeni alla storia dell'età apostolica, Paolo di Tarso apostolo delle genti*), apparsi originariamente tra il 1913 e il 1922, a cui occorre aggiungere almeno l'operetta su *Gesù il Nazareo* del 1927 e *La mistica giovannea* del 1930. Il primo volume, dedicato a *Gesù e le origini del cristianesimo*, derivato dalla tesi di laurea, presentava una lettura di Gesù centrata sul concetto di «coscienza messianica», intesa come superamento del dramma dell'apocalittica giudaica nell'anticipazione e nella imminenza del Regno e nella conseguente fondazione della comunità ecclesiale: nella coscienza di Gesù – scriveva Omodeo – «l'evangelio diveniva la reale anticipazione del regno, anzi il primo momento del regno attuatesi». Solo nel 1927, con il piccolo libro su *Gesù il Nazareo*, questa interpretazione verrà in parte rivista e corretta, con una maggiore attenzione rivolta alla figura del Battista e con una più stretta relazione istituita tra la figura di Gesù e le correnti del profetismo ebraico.

Il libro del 1913 venne preceduto dall'importante saggio su *Res gestae e historia rerum*, che ne chiarisce i presupposti metodologici, attraverso una peculiare ripresa dell'attualismo di Gentile, specie nella forma che aveva allora ricevuto nel *Sommario di pedagogia*. Omodeo vi svolgeva una critica radicale di ogni accezione di oggettivismo storiografico, riportando la *res gestae* alla *historia rerum* e delineando questa ultima come «testimonianza» soggettiva e come «valutazione». La posizione così definita pesò profondamente nella struttura dell'opera del 1913, in particolare nella terza parte che, rispetto alla tesi di laurea, vi fu aggiunta, interamente dedicata a *Il problema sinottico*. Qui Omodeo provò a sciogliere le difficili questioni delle fonti evangeliche, escludendo sia l'ipotesi di una fonte orale comune (Herder) sia quella di un protovangelo (Lessing-Eichorn). Richiamandosi alle interpretazioni di K. Lachmann e Ch. G. Wilke, sostenne la *Markushypothese*, cioè la tesi della priorità del Vangelo di Marco rispetto a Matteo e Luca, ipotizzando l'esistenza di una fonte Q (caratterizzata dal racconto dei discorsi di Gesù), già filtrata dall'autocoscienza della prima comunità cristiana, comune ai tre evangelisti e di una fonte It (contenente la sequenza cronologica degli eventi): Marco avrebbe perciò disposto, in maniera non sempre lineare, i *logia* nella successione biografica indicata dalla fonte It, selezionando le notizie sulla base di un orientamento già penetrato dalla predicazione di Paolo di Tarso. Il senso della complessa costruzione filologica rinviava, ancora una volta, ai risultati del saggio metodologico sulla *Res gestae*: non doveva ammettersi l'esistenza di una fonte allo stato puro, ma tutti i materiali che avevano concorso alla costruzione del testo evangelico apparivano come una «testimonianza», come la prima elaborazione di una comunità ecclesiale percorsa dalla novità del messaggio paolino. Gli studi su Gesù risentirono, d'altronde, del confronto serrato con le posizioni teologiche del tempo, che venne affrontato nell'*Introduzione* al volume del 1913. Da un lato Omodeo criticava il punto di vista del protestantesimo liberale, con particolare riferimento ad A. von Harnack, su cui tornò successivamente con il necrologio scritto nel 1930 in occasione della morte: a *Das Wesen des Christentums* rimproverò l'insufficiente senso storico, la tendenza a ricercare un nucleo originario, privo di autentico sviluppo, nel cristianesimo primitivo. La critica a Harnack derivava anche dalle opere di A. Loisy, un autore a cui Omodeo riservò un interesse costante, fino a dedicargli diversi saggi e un importante libro nel 1936. La simpatia per Loisy non escludeva, tuttavia, obiezioni piuttosto radicali, relative soprattutto al persistente naturalismo della sua concezione storica. Più difficile si rivelò, invece, il dialogo con il modernismo italiano, che lo impegnò in una prolungata polemica con E. Buonaiuti (sospesa nel 1926 per motivi di ordine politico) e in una discussione con la «Rivista

trimestrale di studi filosofici e religiosi» diretta da A. Bonucci. Al *Gesù* seguirono, nel 1921, i *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, e nel 1922 il *Paolo di Tarso*, che porta i segni di importanti novità, sia sul piano storico che su quello teorico. Paolo vi era interpretato come l'epicentro di tutta la storia cristiana, come colui che supera i residui legalistici nell'esperienza attuale della salvezza messianica, nell'inizio dell'era salutare. Il medesimo discorso era ripreso e sviluppato in *La mistica giovannea* del 1930, dove il quarto Vangelo era interpretato sullo sfondo del grande conflitto con le tendenze gnostiche del secondo secolo: con la dottrina del Cristo-Logos, Giovanni aveva illustrato il Figlio come l'esegesi completa del Padre, innestando i motivi gnostici nel corpo del cristianesimo primitivo e, così, arrestando nella mistica d'amore le correnti distruttive dello gnosticismo antico. Ma il libro su Paolo esprimeva anche una maturazione decisiva nella concezione storica di Omodeo, che non a caso si accompagnò con la polemica del 1922 con *La filosofia del cristianesimo* di G. De Ruggiero e con la prolusione del 1923 su *Il valore umano della storia cristiana*, che inaugurò i corsi di Storia della Chiesa a Napoli. Cominciava allora a consumarsi il distacco dall'attualismo, che avrebbe condotto, negli anni successivi, alla rottura con Gentile. Tutta l'interpretazione della figura di Paolo, concepito come «eroe dell'azione», era fondata sulla funzione fecondatrice del *mito*, che, al di là della coerenza logica di una dottrina (come quella del pensiero antico), irrompe con la sua forza rappresentativa, anticipando le grandi trasformazioni della coscienza umana. Questa energia del mito, che mostrava una chiara ascendenza vichiana, diventò sempre più centrale nella riflessione di Omodeo, caratterizzando i successivi studi sulla storia moderna e, in generale, la fisionomia del suo storicismo. A parte alcune suggestioni che provenivano da G. Sorel, acquistò tratti peculiari, distinguendosi, in primo luogo, dall'uso che, del medesimo concetto di mito, era stato fatto da classici della storiografia religiosa come K.F. Strauss o A. Drews. Non a caso, Omodeo affrontò, con esiti molto critici, anche l'opera di R. Bultmann, dedicando nel 1938 un articolo a *Das Johannes-Evangelium*: articolo nel quale riportò il metodo bultmanniano a quello esegetico e comparatistico del Wellhausen, confutando, sul piano teorico, il concetto stesso di demitizzazione, l'immagine di un nucleo kerigmatico nascosto nel mito e, perciò, da attingere attraverso un processo ermeneutico di disvelamento. Nella visione di Omodeo il mito rappresentava, al contrario, la forza espansiva della storia, capace di alimentare le grandi stagioni della civiltà umana.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Gesù e le origini del cristianesimo, Messina, 1913 (2^a ed., Messina 1926 con il titolo *Storia delle origini cristiane. I. Gesù e le origini del cristianesimo*; ristampa anastatica della 2^a edizione, Bologna 2000).

L'esperienza etica dell'Evangelio (Brani scelti dal Nuovo Testamento), Bari, 1921 (2^a ed., Bari, 1924).

Prolegomeni alla storia dell'età apostolica, Messina 1921 (ristampa anastatica: Bologna, 2000).

Storia delle origini cristiane. III. Paolo di Tarso apostolo delle genti, Principato, Messina 1922 (nuova edizione, Napoli, 1956; ristampa anastatica: Bologna, 2000).

Storia della religione. Dalla Grecia antica al Cristianesimo, Messina, 1924 (2^a ed., Bari, 1948).

Gesù il Nazareo, Venezia, 1927 (nuova edizione a cura di F.E. Sciuto, Soveria Mannelli, 1992).

Tradizioni morali e disciplina storica, Bari, 1929.

Il Quarto Evangelio e le lettere attribuite a Giovanni, Bari, 1930.

L'età del Risorgimento italiano, Messina, 1932 (la 1^a ed., con il titolo *Età moderna e contemporanea*, era apparsa nel 1925; 3^a ed., Messina 1939; 4^a ed., Milano, 1942; 5^a ed., Napoli, 1946; 6^a ed., Napoli. 1948; 7^a ed., Napoli, 1952; 8^a ed., Napoli, 1960; 9^a ed., Napoli, 1965).

Figure e passioni del Risorgimento italiano, Palermo, 1932 (2^a ed. Mondadori, Roma 1945).

Momenti della vita di guerra. Dai diari e dalle lettere dei caduti, Bari, 1934 (2^a ed. Einaudi, Torino 1968).

Alfredo Loisy storico delle religioni, Bari, 1936.

Il Cristianesimo nel secondo secolo, Università di Napoli, Napoli, 1937 (nuova ed., Napoli, 1958).

Un reazionario. Il conte J. De Maistre, Bari, 1939.

L'eresiarca Marcione. La Chiesa di Roma nel I e nel II secolo. Il culto nel II secolo, Napoli, 1940 (nuova ed., Napoli 1958).

La leggenda di Carlo Alberto nella recente storiografia, Torino 1940 (2^a ed., Milano 1957).

L'opera politica del Conte di Cavour, Firenze, 1940.

Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica, Torino, 1941 (2^a ed., Milano 1957).

F. de Lamennais apologeta del Cattolicesimo, Napoli 1943.

Studi sull'Apocalisse di Giovanni, Napoli 1943.

Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione, Torino 1946 (ristampato in *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, 1970).

La cultura francese nell'età della Restaurazione, Milano, 1946 (ristampato in *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino, 1970).

Giovanni Calvino e la riforma in Ginevra, Bari, 1947.

Il senso della storia, a c. di L. Russo, Torino 1948 (2^a ed., Torino, 1955).

Libertà e storia. Scritti e discorsi politici, Torino, 1960.

Lettere 1910-1946, Torino, 1963.

Carteggio Gentile-Omodeo, a cura di S. Giannantoni, Firenze, 1974.

Carteggio Croce-Omodeo, a cura di M. Gigante, Napoli, 1978.

Scritti sull'autore

L'Acropoli ad Adolfo Omodeo, Napoli, 1947

Studi per Adolfo Omodeo, «Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici», 1989-1990, 11, Napoli, 1993

Calabrò G., *Omodeo storico della civiltà*, Napoli, 2006

Cantimori D., *Storici e storia*, Torino 1959, pp. 51-75 (2^a ed., Torino 1971, pp. 18-48)

Croce B., *Adolfo Omodeo*, «Quaderni della Critica», 1946, 5, pp. 1-4

Croce Craveri E., *Adolfo Omodeo, personalità e linguaggio*, «Lo spettatore italiano», 1956, 3, pp. 112-116

De Marzi, *Adolfo Omodeo. Itinerario di uno storico*, Urbino, 1988

Galasso G., *Personalità e spiritualità di Adolfo Omodeo*, in Id., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, 1968, pp. 302-315

Garosci A., *Adolfo Omodeo*, a c. di M. Griffo, Roma, 2013

Griffo M., *Adolfo Omodeo, Aldo Garosci, Leo Valiani: uno scambio epistolare (1945-1946)*, «L'Acropoli», 2012, 3, pp. 276-87

Imbruglia G., *Religione e storia della libertà nel pensiero di Adolfo Omodeo*, in Id., *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana*, Napoli, 2003, pp. 147-216

Mustè M., *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, Bologna, 1990

Mustè M., *Adolfo Omodeo. Il pensiero politico*, «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», Vol. xi (1989-1990), Napoli-Bologna, 1993, pp. 443-75

Mustè M., *Gesù della storia e Cristo eterno nell'opera di Adolfo Omodeo*, «Novecento», 1993, 8-9, pp. 27-37

Mustè M., *Metodo storico e senso della libertà. Adolfo Omodeo e i problemi della storiografia crociana*, «La Cultura», 1993, 2, pp. 363-392

Mustè M., *Croce e Adolfo Omodeo: l'altro autore della «Critica»*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 767-774

Omodeo Zona E., *Ricordi su Adolfo Omodeo*, Catania 1968

Parente F., *Omodeo storico del cristianesimo*, «La parola del passato», 1966, 21, pp. 141-52

Pertici R., *Preistoria di Adolfo Omodeo*, in Id., *Storici italiani del Novecento*, Roma, 2000, pp. 57-104

Pugliese Carratelli G., *Benedetto Croce e Adolfo Omodeo*, in *Croce trent'anni dopo*, a c. di A. Bruno, Bari, 1983, pp. 145-156

Rascaglia M., *Bibliografia di Adolfo Omodeo*, Napoli, 1993

Sasso G., *Fra Croce e Omodeo «quando l'Italia era tagliata in due»*. Giovanni Pugliese Carratelli, «La Cultura», 2014, 1, pp. 5-46

Tessitore F., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, 5° vol., Roma, 2000

Valiani L., *Fra Croce e Omodeo. Storia e storiografia nella lotta per la libertà*, Firenze, 1984

MARTINO BOZZA

CARMELO OTTAVIANO
Modica 1906 – Terni 1980

Sommario

Carmelo Ottaviano fondò già da giovane e diresse per quarant'anni la rivista «Sophia», nata con l'intento di contrastare l'idealismo e, di conseguenza, l'immanentismo che egli ad esso vedeva legato. Insegnò nelle università di Cagliari, Napoli e, per molto tempo, Catania. Egli intese riallacciarsi alla tradizione del cristianesimo, sostenendo il realismo da una prospettiva fortemente trascendente, ed indicando nella mediazione del Cristo la possibilità concreta della redenzione in cui, insieme all'uomo, tutta la realtà anela ad essere riassunta nell'unità. La dimensione del soprannaturale viene così originariamente connessa con quella della terrenità umana e questa relazione si compie solo nel pensiero che si fa fede, in quanto è esclusiva potenzialità di un pensiero che è un tutt'uno con la fede di poter cogliere il soprannaturale che si manifesta e riportarlo alla comprensibilità dell'uomo.

Parole chiave: Carmelo Ottaviano, critica all'idealismo, realismo trascendente, mediazione del Cristo, unità

Abstract

Carmelo Ottaviano founded and directed the magazine "Sophia" for forty years, starting from a young age, with the intent of opposing idealism and, consequently, the immanentism he saw as linked to it. He taught at the universities of Cagliari, Naples, and for a long time, Catania. He sought to reconnect with the tradition of Christianity, advocating realism from a strongly transcendent perspective, and indicating in the mediation of Christ the concrete possibility of redemption in which, along with humanity, all of reality longs to be summarized in unity. The dimension of the supernatural is thus originally connected with that of human earthly

existence, and this relationship is fulfilled only in the thought that becomes faith, as it is the exclusive potential of a thought that is one with faith to grasp the supernatural that manifests itself and bring it back to human comprehensibility.

Keywords: Carmelo Ottaviano, critique of idealism, transcendent realism, mediation of Christ, unity

Vita e opere

Riceve un'educazione ispirata al cattolicesimo e, dopo la prima formazione al liceo della città nativa, si sposta prima a Roma, dove apprezza i corsi di filosofia teoretica di B. Varisco e quelli di Storia del Cristianesimo di E. Buonaiuti, e poi, dopo due anni, all'Università Cattolica di Milano, in cui si laurea con una tesi su *Metafisica del concreto. Saggio per una Apologia del Cattolicesimo*. Una volta conseguita la laurea continua a dedicarsi allo studio pubblicando numerosi scritti e consegue tre libere docenze: in Storia della filosofia medievale (1929), in Storia della filosofia (1933) e in Filosofia teoretica (1934). Il 1933 è l'anno della fondazione di «Sophia», che Ottaviano guiderà per 40 anni. La rivista nasce con il chiaro intento di contrastare l'idealismo e, di conseguenza, l'immanentismo che Ottaviano ad esso vede legato. In particolare, nel contrasto con l'idealismo attualista, la rivista risulta fin dall'inizio molto più dura rispetto alla linea neoscolastica, in cui vi erano anche posizioni di mediazione. Accanto ai temi dell'anti-idealismo e dell'anti-immanentismo, la rivista dà grande spazio alle questioni legate alla scienza e all'epistemologia, segno evidente di come per Ottaviano la scienza rappresenti una importante alleata per la lotta in difesa del realismo. Nell'affrontare questi temi, la rivista lascia molto spazio alla presenza forte del suo fondatore, in molti casi apertamente e aspramente polemico contro alcune linee di pensiero. Non mancano però aperture a voci anche eterogenee, in prospettiva pure internazionale, si pensi solo agli articoli scritti da A. Banfi, E. Bréhier, A. Capizzi, J. K. Feibleman, E. Garin, R. Mondolfo, G. Rensi, A. Tilgher, M. Schlick, il giovane G. Preti, le quattro recensioni di A. Del Noce, solo per citarne alcuni; altrettanto importanti sono le collaborazioni continuative di T. Moretti-Costanzi (che avrà sempre con Ottaviano rapporti di particolare stima accademica e di amicizia, testimoniate anche da un ricco carteggio), G. Capone-Braga, E. Cione, V. De Ruvo, C. Dollo, G. Faggini, G. Flores d'Arcais, R. Laurenti, M. Losacco, P. Mazzarella. Nel 1933 Ottaviano vince anche il concorso universitario e comincia il suo insegnamento, inizialmente di storia della filosofia presso l'Università di Cagliari, dove resta fino al 1942. Dal 1934 al 1938 egli è inoltre impegnato presso la Regia Accademia d'Italia, per un

lavoro di ricerca negli archivi e nelle biblioteche italiani di manoscritti utili alla ricostruzione del pensiero medievale e moderno. Dopo molti lavori di storia della filosofia soprattutto medioevale (tra cui la curatela delle opere filosofiche di Anselmo d'Aosta in tre volumi nel 1928, una monografia del 1929 su Pietro Abelardo, la traduzione, prefazione e note del *Saggio contro la Dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto* di Tommaso d'Aquino del 1930), nel 1936 Ottaviano pubblica un'opera di taglio teoretico, subito tradotta anche in tedesco: *La critica dell'idealismo*. Ottaviano vi avanza con forza una posizione di strenua difesa del realismo in opposizione alle tesi irrazionaliste e relativiste che si erano affacciate nel panorama europeo. Egli intende riallacciarsi qui alla tradizione del cristianesimo, sostenendo il realismo da una prospettiva fortemente trascendente. Il 1941 è poi l'anno della pubblicazione de *La metafisica dell'essere parziale*, uno scritto di quasi 2000 pagine (l'opera sarà ripubblicata a più riprese e ripresa in sintesi, che comunque si articola sempre in 800 pagine, nel 1964, con il titolo *La tragicità del reale ovvero la malinconia delle cose. La metafisica dell'essere parziale*). Nel frattempo, decide di partecipare al concorso per l'insegnamento di Storia della filosofia a Napoli, ottenendovi la cattedra a partire dall'anno accademico 1942-43. Nei successivi due anni vive alterne vicende presso l'Ateneo napoletano: il concorso che lo aveva portato in quell'Università viene annullato per sospetta propaganda del regime fascista. Nel dicembre 1945 ottiene il trasferimento a Catania, dove, ininterrottamente fino al 1976, insegnerà Storia della filosofia. Presso l'Ateneo catanese tiene anche altri insegnamenti, come quello di paleografia. Ottaviano continua inoltre a dirigere «Sophia», che nel dopoguerra oltre a questioni filosofiche, scientifiche, religiose e politiche, darà particolare spazio anche a questioni educative e pedagogiche (sul tema della scuola e delle riforme vi sono, per esempio, significativi interventi di L. Sturzo e di L. Einaudi). Ottaviano chiuderà la rivista nel 1973 e nel numero di congedo scrive che il motivo della conclusione dell'esperienza quarantennale di «Sophia» è dovuto al fatto di aver assolto al suo compito, quello della lotta all'idealismo e all'immanentismo. A compimento della sua esperienza di docente, prima liceale e poi universitario, negli ultimi anni della sua carriera completa il proprio *Manuale di Storia della Filosofia*, in tre volumi, elaborato tra il 1970 e il 1972. Tra i suoi allievi più vicini al suo magistero si ricordano D. D'Orsi e P. Mazzarella. Il 3 marzo 1946 aveva sposato Maria Carola Guerrieri, dalla quale ha avuto cinque figli.

Il pensiero sulla religione

L'interesse che si evidenzia sin dalla giovinezza in Ottaviano è quello relativo alla filosofia medievale, pubblicando numerosi lavori incentrati

sulla filosofia di Tommaso d'Aquino, Anselmo d'Aosta, Bonaventura da Bagnoregio, ma anche di Abelardo, Gioacchino da Fiore, Pietro Lombardo, Raimondo Lullo. Vi sono in questa prima fase della sua produzione anche lavori inerenti al pensiero di Campanella e di Francesco Orestano, a cui fu molto vicino negli anni giovanili. Attraverso lo studio del pensiero medievale Ottaviano giunge a pensare la fondazione di una nuova metafisica sviluppata attraverso il recupero dei motivi fondamentali del cattolicesimo, in direzione però diversa dalla posizione preminente del neotomismo. Nella sua opera teoretica principale, *La metafisica dell'essere parziale*, Ottaviano avanza una propria proposta filosofica sistematica attorno a tre grandi nuclei che corrispondono alle parti in cui si articola lo scritto: la prima parte è relativa al metodo della filosofia, nella seconda parte viene invece approfondita la ricerca della verità, quella che Ottaviano chiama «La filosofia come contemplazione» e comprende le questioni inerenti alla logica, alla gnoseologia, alla metafisica, all'estetica, alla fisica e alla religione, infine nella terza parte l'attenzione è rivolta all'etica e alla pedagogia, le questioni relative alla prassi umana. Per Ottaviano le dottrine dell'età greca e medievale, pur nella loro grandezza e pur riconoscendo i loro grandi meriti speculativi, hanno prestato il fianco a quello che è stato l'errore della modernità: aprire la via all'immanentismo e allo scetticismo. Da questo punto di vista è stato proprio il sistema aristotelico-tomista che ha lasciato spazio a una interpretazione che arrivasse a prescindere dal mondo sensibile conosciuto per adagiarsi sul soggetto conoscente, in maniera tale da privare la realtà, e di conseguenza l'assoluto, di ogni valore di verità. Quindi Ottaviano, pur riconoscendo al tomismo la grandezza di un sistema che è riuscito a dare spiegazione della realtà, ritiene che sia giunta l'ora di procedere oltre lo stesso Tommaso e si dichiara pronto a seguire una strada diversa. Ottaviano si fa dunque promotore di una ripresa attenta e razionale del cristianesimo cattolico; questa è la strada che egli ritiene adeguata per intraprendere la "quarta età" della speculazione filosofica. Tale strada per Ottaviano non può prescindere dal ritorno al cristianesimo autentico, quello della purezza dei Vangeli, ciò che egli ritiene sia «la parola che salverà il pericolante mondo moderno». In Ottaviano la figura di Cristo è dunque interpretata come possibilità della redenzione non solo dell'uomo ma di tutto l'esistente. La finitezza dell'uomo è in un certo modo la cifra della sua reale possibilità di redenzione poiché sta proprio nel non bastare dell'esperienza della terrenità che l'uomo riceve la certezza che la sua destinazione deve essere altra. Nello sperimentare questa condizione di annullamento di sé attraverso la consapevolezza del pensiero, l'uomo comprende come davvero sia imprescindibile coniugare il sentire della fede con il sapere del pensare. E la mediazione del Cristo riesce a donare all'uomo questa

possibilità concreta della redenzione che altrimenti resterebbe una vana speranza: insieme all'uomo tutta la realtà anela ad essere riassunta nell'unità attraverso il Cristo. Per Ottaviano la dimensione del soprannaturale è dunque originariamente connessa con quella della terrenità umana e questa relazione si compie solo nel pensiero che si fa fede, in quanto è esclusiva potenzialità di un pensiero che è un tutt'uno con la fede di poter cogliere il soprannaturale che si manifesta e riportarlo alla comprensibilità dell'uomo. Di fatto il suo filosofare si costituisce, per sua stessa ammissione, come uno «*Spiritualismo integrale o Immaterialismo* per l'aspetto oggettivo e *Spiritualismo illuministico* per l'aspetto soggettivo e umano» oppure come un «Nuovo Romanticismo» o meglio un «Eterno Romanticismo, di quel motivo cioè che rappresenta indubbiamente la voce più intima e profonda dell'animo umano, e quindi una delle componenti essenziali della storia stessa della spiritualità dell'uomo». Il tentativo che viene compiuto dal punto di vista teoretico è quello di ripristinare l'unità in tutta la realtà, così la diversità degli enti viene colta nel suo rimandare ad una unità, non vi è una dialettica dell'opposizione ma piuttosto una dialettica dei diversi in cui la diversità degli individui riporta alla natura univoca primigenia: questa la novità descritta con la caratteristica della "sinetericità".

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La visione cristiana di Ernesto Buonaiuti, Foligno 1924

A proposito di un libro sul Prepositino, «Rivista di filosofia neoscolastica», 20, 1928, pp. 366-371

Traduzione, prefazione e note di: Anselmus Cantuariensis, *Opere filosofiche*, trad. pref. e note di C. Ottaviano, 3 vol., Lanciano 1928

Metafisica del concreto. Saggi di una Apologetica del Cattolicesimo, Roma 1929

Ricerche lulliane, «Estudis universitaris catalans», 14, 1929, pp. 1-13

Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero, Roma 1929

Otto opere sconosciute di Raimondo Lullo, «Rivista di cultura», maggio-giugno 1929, pp. 214-224; luglio-agosto 1929, pp. 289-296; tradotta in francese: *L'Ars compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le Fond Ambrosien de Lulle*, Paris 1930; ristampata sempre in francese: *L'Ars compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le Fond Ambrosien de Lulle*, par C. Ottaviano, Paris 1981

Guglielmo d'Auxerre. La vita, le opere, il pensiero, Roma 1930

A proposito di un libro su S. Anselmo, «Rivista di filosofia neoscolastica», 22, 1930, pp. 379-387

I problemi del realismo, «Giornale critico della filosofia italiana», 10, 1930

Le "Quaestiones super libro Praedicamentorum" di Simone di Faversham, «Memorie della R. Accademia dei Lincei» Serie VI, vol. III, fasc. IV, Roma 1930

Traduzione, prefazione e note di: Tommaso d'Aquino, *Saggio contro la Dottrina averroistica dell'unità dell'intelletto*, Lanciano 1930

Traduzione, prefazione e note di: Tommaso d'Aquino, *Saggio sull'essere e l'essenza e altri opuscoli*, prefazione, traduzione e note critiche di C. Ottaviano, Lanciano 1930

Frammenti abelardiani, «Rivista di cultura», fasc. 11, 1931, pp. 3-23

Il "Tractatus super quatuor evangelia" di Gioacchino da Fiore, «Archivio di filosofia», 1931, n.1, pp. 73-82

Osservazioni critiche sui presupposti del problema della conoscenza. Il superamento dell'immanenza sulla base della nozione di individuo, «Archivio di filosofia», 1931, n. 3. pp. 35-47.

Il pensiero e il suo atto, «Archivio di filosofia», 1931, n. 4, pp. 20-31.

La riforma della logica di Aristotele, «Archivio di filosofia», n. 4, dicembre 1931.

Nota polemica, «Rivista di cultura», n. 9-10, 1931

Le opere di Simone di Faversham e la sua posizione nel problema degli universali, «Archivio di filosofia», 1931

Traduzione, curatela e note di: *Tractatus de Universalibus attribuito a San Tommaso d'Aquino*, a cura di C. Ottaviano, Roma 1932

Introduzione, traduzione, prefazione e note di: Anselmo d'Aosta, *Il Monologio*, Palermo 1932

Antologia del pensiero medioevale. Per le scuole medie superiori, Palermo 1932.

Testi medioevali inediti. Alcuino, Avendanth, Raterio, S. Anselmo, Pietro Abelardo, Incertus auctor, a cura di C. Ottaviano, Firenze 1933

Riccardo di San Vittore, la vita, le opere, il pensiero, «Atti della Reale Accademia dei Lincei», 4, 1933, pp. 411-541

Traduzione, prefazione e note di: Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente verso Dio*, traduzione, prefazione e note di C. Ottaviano, *Antologia del pensiero medievale per le scuole medie superiori*, Palermo 1933

Il pensiero di Francesco Orestano, Palermo 1933

Il superamento dell'immanenza in B. Varisco, «Archivio di filosofia», 4, 1934

Traduzione e note di: P. Abelardus, *Epistolario completo. Contributo agli studi sulla vita e il pensiero di Pietro Abelardo*, trad. it. e note critiche di C. Ottaviano, Palermo 1934

Joachimi abbatris Liber contra Lombardum. La Scuola di Gioacchino da Fiore, a cura di C. Ottaviano, Roma 1934

Critica del principio d'immanenza, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 26, 1934, p. 559 - 577

Il perduto "Liber de potentia, obiecto et actu" di Lullo in un manoscritto romano, «Estudis franciscans», luglio – dicembre 1934, pp. 257-268

Un documento intorno alla condanna di Gioacchino da Fiore nel 1215, Napoli 1935 (poi ripubblicato in «Siculorum Gymnasium», Università di Catania, 1949).

Storia, filosofia della storia, scienza della storia, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 27, 1935, pp. 67-81

Un brano inedito della Philosophia di Guglielmo di Conches, Napoli 1935

Il cosiddetto "riferimento necessario alla coscienza" nell'idealismo, in AA. VV., *Atti del IX Congresso nazionale di Filosofia*, (Padova 20 – 23 settembre 1934), Padova 1935, pp. 348-363

Novità in filosofia, Padova 1935

Pier Lombardo, in *Celebrazioni piemontesi*, Urbino 1936

Critica dell'Idealismo, Napoli 1936; Padova 1948

Traduzione, prefazione e note di: Pietro Abelardo, *L'origine delle monache*; e *La regola del Paraclete*, traduzione, prefazione e note di C. Ottaviano, Lanciano 1936

L'unica forma possibile di idealismo, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 28, 1936, p. 47 – 64.

La scuola attualista e Scoto Eriugena, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 28, 1936, pp. 142-151

Riflessioni sulla polemica Orestano-Olgiatei, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 29, 1937, pp. 83-86

Curatela di: T. Campanella, *Epilogo magno (Fisiologia italiana). Testo inedito con le varianti dei codici e delle edizioni latine*, a cura di C. Ottaviano, Roma 1939

Kritik des Idealismus, mit einer Einfuhrung von Fritz-Joachim Von Rintelen: Realismus-Idealismus?, Münster 1941

Metafisica dell'essere parziale, Padova 1942

L'unità del pensiero cartesiano e il cartesianesimo in Italia, Padova 1943

Scritti (1928 – 1945) con 327 giudizi della critica italiana e straniera, Roma 1946

Panteismo o trascendenza, «Humanitas», n. 42, 1949

Il problema morale come fondamento del problema politico, Padova 1952

L'idealismo trascendentale e la metafisica classica, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 45, 1953, pp. 535-570

La soluzione scientifica del problema politico, Padova 1954

Le incertezze della scienza moderna, Padova 1959

Progetto di un disegno di legge per salvare la Democrazia dalla dittatura, Padova 1961

Dalla democrazia ingenua alla democrazia critica, Padova 1961

Che cosa è il social-liberalismo, Padova 1962

Lineamenti programmatici per una riforma della scuola italiana, Padova 1962

Presentazione di: Agostino Sepinski, *Cristo interiore secondo San Bonaventura*, presentazione C. Ottaviano, trad. di suor M. Luisa Orgiani, Napoli 1964.

La tragicità del reale, ovvero la malinconia delle cose. Saggio sulla mia filosofia, Padova 1964

Critica del socialismo: ossia Introduzione alla teoria della proprietà per tutti, Padova 1964

Introduzione alla teoria delle proprietà per tutti, ovvero la mia soluzione al problema economico-politico, Padova 1968

Didattica e pedagogia. Ovvero la mia riforma della scuola, Padova 1968.

La legge della bellezza come legge universale della natura. Considerazioni teoretiche e applicazioni pratiche, Padova 1969

Manuale di Storia della filosofia, 3 voll., Napoli 1970

Manuale di storia della filosofia e della pedagogia, Napoli 1972

Appunti di pedagogia contemporanea, Napoli 1974

Personalismo e collettivismo. Introduzione alla teoria della proprietà privata per tutti, Chieti 1978

Tommaso Campailla. Contributo all'interpretazione e alla storia del cartesianesimo in Italia, introduzione e note a cura di Domenico D'Orsi, Padova 1999

«Sophia: fonti e studi di storia della filosofia» Da a. 1, n. 1 (gen./mar. 1933) A a. 41, n. 1/4 (gen./dic. 1973). Palermo: Ires, 1933-1973. - 39 v. Trimestrale. Il complemento del titolo varia in: rivista internazionale di fonti e studi di storia della filosofia; poi in: rassegna critica di filosofia e storia della filosofia. Luogo ed editore variano in: Napoli, A. Rondinella; poi in: Padova, Cedam.

Alcuni degli articoli più significativi scritti da Ottaviano per «Sophia»:

Le «rationes necessariae» in S. Anselmo, in *Questioni e testi medievali*, «Sophia», n. 1, 1933, pp. 92-97

Novità abelardiane, in *Questioni e testi medievali*, «Sophia», n. 1, 1933, pp. 99-101.

Storicismo attualista, «Sophia», n. 2, 1933, pp. 135-143

Storicismo attualista, seconda puntata, «Sophia», n. 1, 1934, pp. 149-164

Controversie medievali. A proposito della paternità tomistica di un "Tractatus de universibus", e della data del "De unitate intellectus", «Sophia», n. 1, 1935, pp. 134-140.

Intorno al IX Congresso nazionale di Filosofia di Padova, «Sophia», n. 2, 1935, pp. 285- 287

Intorno alla critica dell'immanenza, «Sophia», n. 2, 1935, pp. 288-290

Critica del principio di immanenza, «Sophia», n. 3-4, 1935, pp. 543-569

A proposito della storia, «Sophia», n. 3-4, 1935, pp. 613-617

I grandi idealisti contemporanei, «Sophia», n. 3-4, 1935

L'idealismo sulla via di Damasco, «Sophia», n. 3-4, 1935

Contraddizioni idealistiche, «Sophia», n. 3-4, 1935

- La fondazione del realismo*, «Sophia», n. 2-3, 1936
- Postilla alla "Difesa del principio di immanenza"*, «Sophia», n. 2-3, 1936
- Postilla a "Immanenza, idealismo e realismo"*, «Sophia», n. 2-3, 1936
- Idealisti per forza*, «Sophia», n. 1-2, 1937
- Ancora sulla fondazione del realismo*, «Sophia», n. 3, 1937
- Fanatismo idealista, ovvero l'agonia dell'Idealismo*, «Sophia», n. 3, 1937
- Nuova illustrazione del documento intorno alla condanna di Gioacchino da Fiore nel 1215. Postilla*, «Sophia», n. 3, 1937, pp. 360-365
- Intorno all'idealismo e al realismo*, «Sophia», n. 4, 1937
- Postilla all'art. di Chiocchetti: "A proposito dell'idealismo di C. Ottaviano"*, «Sophia», n. 3, 1939
- Anti-moderno*, «Sophia», n. 3, 1939, pp. 265 – 281
- Intorno alla critica all'idealismo*, «Sophia», n. 2, 1940
- Intorno alla valutazione della filosofia moderna*, «Sophia», n. 4, 1940, pp. 483-506
- La teoria delle "species" e l'idealismo immanentistico*, «Sophia», n. 1, 1943
- La natura della sensazione e la fondazione del realismo*, «Sophia», n. 3, 1946
- Referendum ai nostri Lettori in occasione della ripresa delle Rivista*, «Sophia», n. 1-2, 1944-45- 46
- Francesco Orestano [1873 – 1945]*, «Sophia», n. 12-13-14, 1944-45-46
- Il vero significato della relatività galileiana nel movimento*, «Sophia», n. 3-4, 1947, pp. 285-330
- Natura pura e soprannaturale*, «Sophia», n. 2, 1949
- I fondamenti logici della relatività*, «Sophia», n. 1, 1950, pp. 37-50
- Gli argomenti probativi dell'evoluzionismo*, «Sophia», n. 2, 1950
- Intorno al significato storico dell'idealismo italiano*, «Sophia», n. 1, 1951

Intorno alla legge di conservazione dell'energia, ossia del materialismo, «Sophia», n. 1, 1951

Intuizionismo e logicismo in matematica, «Sophia», n. 3-4, 1951, pp. 342-345

Intorno alla gratuità dell'ordine soprannaturale, «Sophia», n. 1, 1952, pp. 39-45

Postilla a E. Rivero, Aporie e difficoltà del Positivismo logico, «Sophia», n. 2, 1953

Valutazione critica del pensiero di B. Croce. 1) L'estetica, «Sophia», n. 1, 1954

Valutazione critica del pensiero di B. Croce. 2) Lo storicismo assoluto, «Sophia», n. 1, 1954

Bilancio di Benedetto Croce, «Sophia», n. 2-3, 1954

Einstein filosofo, «Sophia», n. 3 – 4, 1954, pp. 260-274

Giudizio intorno alla Logistica, «Sophia», n. 1, 1956

Logica, matematica, poesia, «Sophia», n. 1 – 2, 1957, pp. 3-32

Crolla l'idolo einsteiniano, «Sophia», n. 2, 1960, pp. 213- 217

Il "compagno Scioccherello", ossia la tragicommedia del comunismo, «Sophia», n. 3 – 4, 1960, pp. 450-453

Mi intrattengo ancora con il "compagno Scioccherello", «Sophia», n. 2-3, 1961, pp. 358-359

"Individui di tutto il mondo unitevi", ossia Critica della democrazia come ideologia, «Sophia», n. 2-3, 1961

Giudizio su Benedetto Croce come uomo politico, «Sophia», n. 4, 1961

L'assalto alla diligenza, ossia la scuola privata ecclesiastica e laica all'assalto del tesoro dello Stato, «Sophia», n. 4, 1961, pp. 437-439

Difesa della scuola statale, ossia l'Antistato contro lo Stato, «Sophia», n. 1-2, 1962, pp. 25-50

L'"ordine della scuola italiana", «Sophia», suppl. n. 2 al n. 1-2, 1962

In difesa dell'umanità. Abbasso gli scienziati, viva i filosofi!, «Sophia», n. 1 -2, 1965

Come integrare la dottrina relativistica di Einstein, «Sophia», n. 3-4, 1966, pp. 233-274

Scritti sull'autore

AA. VV., *Carmelo Ottaviano nella filosofia del Novecento*, Atti dei convegni tenuti a Milano e Catania nel 2007, a cura di F. Rando e F. Solitario, Milano 2008

Cartia A., *Tempo, memoria e infinito. I temi del tragico nell'opera di Carmelo Ottaviano*, a cura di A. Ghisalberti e F. Rando, Milano 2013

Coniglione F., «Sophia». *Nel segno di Ottaviano: una rivista a tutto campo*, in AA. VV., *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste*, a cura di P. Di Giovanni, Milano 2006, pp. 89-124

Croce B., *Conquiste filosofiche a passo di carica e a suon di tromba*, «La Critica», 40, 1942, pp. 173-174

D'Orsi D., *Il filosofo della quarta età: ricordo di Carmelo Ottaviano nel trigésimo della morte*, «La Sicilia», Catania, del 23/02/1980

D'Orsi D., *Tra Socrate e Gesù: quattro anni fa moriva il filosofo Carmelo Ottaviano*, «La Sicilia», Catania, del 24/01/1984

D'Orsi D., *Appunti autobiografici ed evoluzione filosofica di Carmelo Ottaviano*, in «Archivium Historicum Mothycense», V (1999), pp. 57-68

D'Orsi D., *Metamorfosi di un'opera quale compendio di una vita filosofica*, Introduzione a Carmelo Ottaviano, *Tommaso Campailla. Contributo all'interpretazione e alla storia del cartesianesimo in Italia*, introduzione e note a cura di D. D'Orsi, Padova 1999.

Di Tommasi R., *Compendio di una vita filosofica: Carmelo Ottaviano*, in *Voci dal Novecento*, a cura di I. Pozzoni, Villasanta 2010, pp. 331-378

Ferro C., *L'«antimoderno» di Carmelo Ottaviano*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 33, 1940, pp. 492-496

Mazzantini C., *La riduzione ad absurdum dell'immanenza gnoseologica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 26, 1934

Mazzarella P., *Tra finito e infinito. Saggio sul pensiero di Carmelo Ottaviano*, Padova 1961

Mignosi P., *Carmelo Ottaviano*, «La Tradizione», 5-8, 1929

Minazzi F., *Il principio di immanenza nel dibattito filosofico italiano degli anni Trenta: il confronto tra Giulio Preti e Carmelo Ottaviano*, in numero monografico de «Il Protagora», *Aspetti e problemi della filosofia italiana contemporanea*, a cura di A- Quarta, 18-19, gennaio 1988 - dicembre 1989, IV serie, nn. 13-16, pp. 245-274

Scarcella E., *Ottaviano, Carmelo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 79, Roma 2013, *sub voce*

Sciacca M.F., *Di una recente critica del principio di immanenza*, «Ricerche filosofiche», 5, 1935, pp. 127-133

SANDRO MANCINI

ENZO PACI

Monterado (An) 1911 – Milano 1976

Sommario

La filosofia di Enzo Paci ha una marcata connotazione laica, e come tale è stata trattata dagli studiosi della filosofia italiana novecentesca. Dall'inizio alla fine, però, è presente nel cammino speculativo di Paci uno schiudersi, dentro l'esperienza, di un raggio intenzionale verticale, che attraversa il muro dell'immanenza mondana. Nei primi scritti tale raggio traluce nel "mistero", di fronte al "peccato" e alla "caduta" che connotano l'esistenza, ma anche nella sua successiva fase "relazionistica" "neoilluministica", Paci fa esplicito riferimento al passo del Vangelo giovanneo (Gv. 3, 1-8), in cui si parla di una seconda nascita come una nascita dall'alto, e ancora nell'ultima fase, densa di confronti con Husserl, Marx e Sartre, egli apre alla possibilità del darsi di un senso oltremondano, non riconducibile alla categorizzazione di un essere necessario e sostanziale.

Parole chiave: Enzo Paci, esistenza, relazione, fenomenologia, trascendenza e immanenza

Abstract

The philosophy of Enzo Paci has a marked secular connotation, and as such, it has been addressed by scholars of twentieth-century Italian philosophy. However, from beginning to end, there is a revealing in Paci's speculative journey of a vertical intentional ray that penetrates the wall of worldly immanence. In his early writings, this ray shines through in the 'mystery' in the face of 'sin' and 'fall' that characterize existence. Yet, even in his subsequent 'relationalist' and 'neo-Enlightenment' phase, Paci explicitly refers to the passage from the Gospel of John (John 3:1-8), which speaks of a second birth as a birth from above. Furthermore, in his final phase, rich with comparisons to Husserl, Marx, and Sartre, he opens

up to the possibility of a transcendent meaning that cannot be reduced to the categorization of a necessary and substantial being.

Keywords: Enzo Paci, existence, relationship, phenomenology, transcendence, and immanence

Vita e opere

Studiò filosofia prima nell'università di Pavia, poi in quella di Milano dove si laureò con A. Banfi. Nelle prime tre opere (Paci 1938, Paci 1939, Paci 1940) l'impianto concettuale è mutuato da quello di Banfi ed è imperniato sulla "legge trascendentale", asserente la correlazione di soggetto e oggetto sul piano gnoseologico. Tuttavia, questa costituisce soltanto una cornice del pensiero giovanile di Paci, poiché la strategia filosofica da lui perseguita in questa fase iniziale è di tipo ontologico. Ciò che della legge trascendentale egli accoglie, e che rimarrà come acquisizione definitiva della sua elaborazione filosofica, è il rilievo dell'originarietà della relazione rispetto ai poli relati. Per Paci, in questa prima fase e poi per tutto il resto del suo itinerario meditativo, rimane comunque preclusa una risposta definitiva alla ricerca della verità: la contingenza è concepita come insuperabile, per cui rimane votato allo scacco il tentativo della ragione di separare in maniera netta il senso dal non-senso e conquistare un paradigma privilegiato della verità. Anche il suo ontologismo giovanile è così già connotato in senso "esistenziale"; fondamentali sono le interazioni teoriche con Kierkegaard e Jaspers (cfr. *Il Nulla e il problema dell'uomo* del '50, che raccoglie scritti del decennio precedente) e non manca un intenso confronto con uno storicismo non riconducibile all'assolutismo coscienzialistico (cfr. Paci 1949 e *Storicismo e esistenzialismo* del '50). Nel 1951 diventa docente di filosofia all'università di Pavia e in quest'anno, in coincidenza con la fondazione della rivista «Aut Aut», avviene la svolta che fa approdare Paci alla sua nuova filosofia, il "relazionismo". In scritti come Paci 1957, egli cerca ora i suoi interlocutori nella sponda dei neoilluministi e si presenta in veste marcatamente antimetafisica e anti-ontologica (il discorso non sfocia, però, nell'empirismo relativistico, perché la relazione è assunta, nella sua trascendentalità, come essa stessa irrelativa, e tale irrelatività lascia trasparire la sua parziale intelligibilità solo come relazione orientata, la cui declinazione teleologica ha sempre come punto fermo la persona, affermata come "soggetto indeclinabile"). La fondazione ontologica viene dunque revocata, a favore di un recupero della legge trascendentale banfiana, che da cornice cerca di farsi ora sostanza del discorso. Tuttavia neppure in questo tornante maestro e allievo si ritrovano in un comune programma filosofico. Infatti, proprio mentre Paci approda al

relazionismo in prospettiva kantiana, Banfi, in questi ultimi anni della sua vita, coniuga ricerca filosofica e impegno nella prassi, spostando l'asse teorico della sua ricerca dal pensiero riflessivo alla concretezza della storia, transitando da Kant a Hegel e Marx: proprio come farà Paci negli anni Sessanta con la sua riscoperta di Husserl, seppure con diversi accenti. L'opera più importante di questo Paci degli anni Sessanta è anche il suo libro più famoso (Paci 1963), in cui confluiscono la *Krisis* di Husserl e la dialettica hegel-marxiana nella sua riformulazione sartriana. Nel frattempo, dal 1958 Paci era diventato professore all'università di Milano e dal capoluogo lombardo venne ad esercitare un'intensa attività culturale, in ambiti non soltanto accademici. Il movimento politico del '68 avrebbe dovuto costituire il culmine della realizzazione del programma filosofico paciano, con l'incontro, all'insegna di una nuova enciclopedia fenomenologica, tra i saperi specialistici, i soggetti in carne e ossa e la vita (cfr. Paci 1973): mai, nell'arco della sua esistenza, utopia e prassi erano parse così vicine, ma ciò non ingannò il Nostro, che seppe anticipare la generalizzata disillusione al riguardo che si dispiegò a partire dalla seconda metà degli anni '70. Di qui una riflessione sui temi del negativo, ma anche sulla possibilità di una ripresa di tipo ontologico (cfr. Paci 1972) che troviamo nei suoi ultimissimi lavori.

Il pensiero sulla religione

Nella prima fase della teoresi paciana la Trascendenza trova un suo spazio; in sottaciuta continuità con P. Martinetti, essa non è semantizzata come essere, bensì, in accordo oltre che con costui anche con Jaspers, è concepita come un mistero sfuggente a ogni altra categorizzazione, ma riconoscibile direttamente dall'uomo che vi si voglia aprire: un mistero che si salda con quello dell'unicità dell'individuo, del suo essere personale. Già in *Principii di una filosofia dell'essere* l'autore esplicita al riguardo la sua ispirazione agostiniana: «non è con l'uomo che si spiega il peccato, ma con il peccato, con la caduta che si spiega l'uomo» (Paci 1939, p. 165). Peccato e caduta sono interconnessi: è la caduta, nella sua enigmaticità, a indicare il darsi di una lacerazione intima del divino e perfetto pensiero, e a rinviare all'essere nel suo portarsi nell'altro da sé, cioè nel mondo. L'uomo si trova già sempre situato in questo dramma che lo sovrasta, ma in cui esperisce anche, insieme alla propria imperfezione, la forza della sua limitata libertà, ossia il suo poter scegliere, pur in una limitazione prospettica, per la redenzione. In tale scelta poi non ne va solo dell'essere umano, ma anche della natura, perché anch'essa è affetta dalla colpa originaria che è all'origine tanto della vicenda cosmica quanto di quella umana. L'essere, infatti, non lacerava la sua assoluta e intemporale necessità solo nell'uomo,

ma anche nella natura e la volontà di riscatto, se si fa scelta consapevole nell'uomo, freme già nelle mute voci sofferenti dei viventi naturali. In questo senso Paci scrive, con riferimento implicito tanto a Hegel quanto a Schelling, che l'uomo è la natura che si rivela a se stessa nella sua libertà. Caduta, peccato, libertà, slancio verso la redenzione non sono le spiegazioni razionali del portarsi dell'essere nell'esistenza, non diradano quindi il mistero al punto da disfarlo, ma sono solo un modo per ridire filosoficamente quell'originario "segreto indecifrabile" che preesiste alla nascita del mondo e dell'uomo. Accogliere questo insormontabile limite della spiegazione e rinunciare quindi alla teodicea è per il Paci del 1939-40 il più elevato punto di contatto con la Trascendenza, che dimora in quel segreto e che da questo, al riparo dai tentativi umani di afferrarla e dominarla, lascia trasparire una lieve traccia, un sorriso cosmico: «è nell'essenza dell'esistere di essere un segreto ed i veri segreti non si scoprono mai: sorride, dietro di essi, il volto sconosciuto della trascendenza» (Paci 1939, p. 172). Nella stagione del relazionismo, che domina la fase neoilluministica di Paci, negli anni '50, l'esperienza religiosa, e i temi che la connotano, non sono del tutto accantonati, ma l'anelito alla Trascendenza si assottiglia, scivolando in quel trascendere senza trascendenza in cui si stemperano e si confondono il divino e l'umano e in cui il negativo attutisce il suo pungolo nell'incontro-scontro con la coscienza. In questo nuovo tornante del suo itinerario Jaspers, e con lui tutta la problematica propria della teologia filosofica, finiscono ai margini della meditazione paciana, controbilanciati però da un permanere dell'attenzione per il profilo antropologico del pensiero kierkegaardiano. In Paci 1963 le coordinate del relazionismo non mutano e il registro teoretico in cui l'autore assume l'esperienza religiosa rimane quello della trascendenza nell'immanenza. Tuttavia muta parzialmente il modo di intendere quest'ultima, grazie alla risemantizzazione del mondo nei termini della husserliana *Lebenswelt* (mondo della vita) e dell'approfondimento dell'esperienza vissuta nel segno dell'estraneazione, convergentemente disoccultata dallo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e dal Marx dei *Manoscritti del '44* prima e del Primo Libro del *Capitale* poi, sullo sfondo delle illuminanti pagine marxiane dei quaderni preparatori dedicate al disoccultamento del dominio del lavoro morto sul lavoro vivo. Dal Sartre delle *Questioni di metodo* e della *Critica della ragione dialettica*, inoltre, viene ripresa la lezione di metodo, consistente nella duplice operazione, archeologica e teleologica, di decentramento dell'immediatezza dell'esperienza, verso l'originario e verso il possibile. Diversamente da Sartre, però, Paci conferisce un rilievo centrale all'operazione dell'*epochè*, che di quel decentramento è la condizione preliminare, e che per la sua radicalità si apre anche alla possibilità del darsi di un senso oltremondano,

non riconducibile alla categorizzazione di un essere necessario e sostanziale. La filosofia di Paci, in conclusione, ha sicuramente una marcata connotazione laica, e come tale è stata trattata dagli studiosi della filosofia italiana novecentesca che se ne sono occupati. Dall'inizio alla fine, però, è presente nel cammino speculativo di Paci uno schiudersi dentro l'esperienza di un raggio intenzionale verticale, che attraversa il muro dell'immanenza mondana. Non a caso, anche nella propria fase "relazionalistica" e "neoilluministica", egli fa esplicito riferimento, nella tesi 216 di Paci 1951, p. 521, al passo del Vangelo giovanneo (Gv. 3, 1-8), in cui si parla di una seconda nascita come una nascita dall'alto, perché l'esistenza manca della capacità di autotrasfigurarsi come spirito, e l'evento, contingente e irrefutabile, del suo sbocciare, l'aurorale *incipit vita nova* che si rilancia nella storia di ogni persona, non si può intendere senza la discesa di un raggio intenzionale centripeto, dall'alto al basso.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone, Messina-Milano 1938

Principii di una filosofia dell'essere, Modena 1939

Pensiero, esistenza e valore, Messina-Milano 1940

Esistenza e immagine, Milano 1947

Ingens sylva. Saggio sulla filosofia di G.B. Vico, Milano 1949

Esistenzialismo e storicismo, Milano 1950

Il nulla e il problema dell'uomo, Torino 1950

Fondamenti di una sintesi filosofica, «Aut Aut», 1951, n. 4., pp. 318-337, n. 5, pp. 403-425, n. 6, pp. 515-538

Tempo e relazione, Torino 1954

Dall'esistenzialismo al relazionismo, Messina-Firenze 1957

Diario fenomenologico, Milano 1961

Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl, Bari 1961

Funzione delle scienze e significato dell'uomo, Milano 1963

Relazioni e significati, 3 voll., Milano 1965

Intervista di Valerio Verra a Paci, «Terzoprogramma», 1972, n. 3, p. 113; ristampata in *La filosofia italiana dal '45 ad oggi* (a cura di V. Verra), Torino 1976, p. 458

Idee per una enciclopedia fenomenologica, Milano 1973

Fenomenologia e dialettica, Milano 1974

Sulla fenomenologia del negativo, «Aut Aut», n. 140, 1974, pp. 134-6

Husserl e il cristianesimo, «Aut Aut», n. 141, 1974, pp. 133-4

Il filosofo e la città: Platone, Whitehead, Husserl, Marx, (a cura di S. Veca), Milano 1979

Il senso delle parole, (a cura di P.A. Rovatti), Milano 1987

Scritti sull'autore

Bibliografia degli scritti di Enzo Paci, a cura di A. Civita, Firenze 1983

Strumenti bibliografici, a cura di A. Sardi, in *Omaggio a Paci*, a cura di E. Renzi - G. Scaramuzza, Milano 2006, pp. 303-322

Cacciatore G., Di Miele A. (a cura di), *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte*, Napoli 2009

Di Miele A., *Antonio Banfi, Enzo Paci. Crisi, eros e prassi*, Milano 2012

Esposito C., *Esistenzialismo e fenomenologia. La crisi dell'idealismo e l'arrivo dell'esistenzialismo in Italia*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Roma 2012

Mancini S., *Sentire la verità. Enzo Paci trent'anni dopo*, in Id., *L'orizzonte del senso*, Milano 2003, pp. 245-341.

Neri G.D., 1945: *Un confronto teologico-politico fra Banfi e Paci*, «Aut Aut», n. 214-215, 1986, pp. 57-71

Renzi E., *Caro Ricoeur, mon cher Paci. Dialogo in cinque scene*, Milano 2006

Renzi E. e Scaramuzza G. (a cura di), *Omaggio a Paci*, 2 voll., Milano 2006

Renzi E., *Enzo Paci*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 80, Roma 2014, *sub voce*

Sini C., *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, Milano 2015

Vigorelli A., *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929-1950)*, Milano 1987

Zecchi S. (a cura di), *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di E. P.*, Milano 1991

Siti o pagine web:

<http://www.enzopaci.it/>

OMAR BRINO

UMBERTO ANTONIO PADOVANI
Ancona 1902 – Gaggiano (Mi) 1968

Sommario

Professore incaricato di filosofia della religione all'Università cattolica di Milano dal 1924, ordinario di filosofia morale a Padova dal 1948, Umberto Antonio Padovani fu uno dei fondatori del Centro di studi filosofici di Gallarate, influente luogo di incontro per il pensiero italiano di ispirazione cristiana nel secondo dopoguerra. Padovani ritiene che il pensiero di Agostino sia di estremo significato non tanto per il tema del rapporto interiore con Dio, una linea a rischio di comportare un eccessivo "fideismo", bensì per aver sottolineato da un lato la questione del male e del peccato nell'uomo e nella storia e dall'altro la risoluzione religiosa di tale questione in Dio e nella Provvidenza. Il privilegiato accesso filosofico all'esistenza di Dio Padovani lo rimanda, invece, innanzitutto alle argomentazioni ontologico-causali di linea tomistica.

Parole chiave: Umberto Antonio Padovani, problema del male, Provvidenza, causalità, neoscolastica

Abstract

Appointed professor of the philosophy of religion at the Catholic University of Milan in 1924, and a full professor of moral philosophy in Padua since 1948, Umberto Antonio Padovani was one of the founders of the Center for Philosophical Studies in Gallarate, an influential meeting place for Italian thought inspired by Christianity in the post-war period. Padovani believes that Augustine's thought is of extreme significance not so much for the theme of the inner relationship with God, a line that risks leading to excessive 'fideism,' but rather for having emphasized, on one hand, the issue of evil and sin in man and history, and on the other hand, the religious resolution of this issue in God and Providence. Padovani

instead refers the privileged philosophical access to the existence of God primarily to the ontological-causal arguments of the Thomistic line.

Keywords: Umberto Antonio Padovani, problem of evil, Providence, causality, neoscholasticism

Vita e opere

Venne educato secondo criteri impostati sulla disciplina del padre, generale delle forze armate, e sulla intensa religiosità cattolica della madre, la quale proveniva da una famiglia di possidenti terrieri veneti. Dopo il liceo a Milano, il giovane Padovani frequentò, nel capoluogo lombardo, tanto le lezioni di P. Martinetti all'Università Statale, quanto l'ambiente della Università cattolica fondata da A. Gemelli e in quest'ultima fu professore incaricato di filosofia della religione fin dal 1924. Da quest'insegnamento, protrattosi per molti anni, sortì il volume *La filosofia della religione e il problema della vita* del 1937, che presenta le linee fondamentali dell'impostazione padovaniana di filosofia della religione e sarà ripubblicato in versione rivista con il titolo *Il problema religioso nel pensiero occidentale* nel 1951. Nel frattempo, Padovani era arrivato primo al concorso per la cattedra di filosofia della religione bandito alla Università Cattolica, venendovi nominato, nel 1937, ordinario di filosofia morale (sarebbe poi passato, sempre in filosofia morale, all'Università di Padova nel 1948). Nella casa milanese di Padovani, a cominciare dal 1940 si tennero delle riunioni periodiche di discussione politica «nate da un'iniziativa di Gemelli preoccupato di delineare un atteggiamento cattolico rispetto all'imminente conflitto», riunioni che «assunsero» successivamente il «carattere di incontri privati tra amici» (Pazzaglia, in Raponi 2017, p. 62). Vi parteciparono docenti della Università Cattolica che avrebbero avuto un ruolo politico importante nell'Italia del dopoguerra, come A. Fanfani, G. Dossetti, G. Lazzati, oltre che giovani studiosi di filosofia dello stesso Ateneo, come G. Bontadini e S. Vanni Rovighi (cfr. Raponi, p. 682). Subito dopo la guerra, nel 1945, Padovani fu, poi, insieme al gesuita C. Giacon, il primo promotore di un vasto congresso dal titolo «Orientamenti contemporanei della filosofia cristiana e delle filosofie non cristiane» presso l'Istituto gesuitico *Aloisianum* di Gallarate (Va). Il Convegno, che aveva subito trovato interesse in altri docenti universitari cattolici di filosofia - nel comitato promotore con Giacon e Padovani, figurano L. Stefanini, A. Guzzo, F. Battaglia, M.F. Sciacca - fu il primo di una serie di attività da cui trasse origine il tuttora attivo Centro di Studi filosofici di Gallarate. Padovani dedicò molte energie alle varie iniziative promosse dal Centro, tra cui la *Grande Antologia Filosofica* per l'editore Marzorati, da lui diretta fino alla morte. Nel 1954 la

sede del Centro venne formalizzata all'Università di Padova, alla quale afferivano Giacon, Stefanini, e lo stesso Padovani, che presso l'ateneo patavino era diventato ordinario di filosofia morale nel 1948. Proprio alla filosofia morale, e in particolare alla questione del male, nei suoi rapporti con i temi religiosi e quelli metafisici, Padovani dedicò vari studi, anche negli ultimi decenni, tra cui *Il fondamento e il contenuto della morale* (1947), *Filosofia e teologia della storia* (1953) e il *Sommario di storia della filosofia, con particolare riguardo ai problemi morali e religiosi*, pubblicato nel 1966, due anni prima della morte.

Il pensiero sulla religione

Alcuni punti dell'insegnamento martinettiano richiamarono viva attenzione nel giovane Padovani, in particolare rispetto al tema dell'ascetismo e alla questione del male e della sofferenza. Non a caso, un suo ampio libro giovanile verte su Schopenhauer, autore particolarmente amato da Martinetti. Se però per il filosofo canavesano l'attraversamento metafisico del dolore della vita avviene, kantianamente, nei limiti di una ragione critica e per essenziale tramite di una pratica improntata sull'autonomia della legge morale, Padovani invece imposta la propria metafisica innanzitutto su un passaggio di tipo ontologico-causale, seguendo la linea tomistica, dall'esperienza esterna del mondo a Dio. «A Tommaso come a Kant - tolto il rapporto diretto, platonico, con l'intelligibile -», scrive Padovani in *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, «non restava che una via per trascendere l'esperienza: la via dialettica, dimostrativa, aristotelica. Che a Kant fu preclusa per la soggettività (*sintesi a priori*) dei primi principi e dunque del principio di causa, onde il mondo della conoscenza e scienza umana diventava tutto fenomenico; laddove a Tommaso rimase aperta per la obiettività (analiticità che non toglie la fecondità) di essi primi principi e dunque di quello di causa mediante cui egli fornisce le classiche prove a posteriori (Kant direbbe *cosmologiche*) dell'esistenza di Dio, conducendo a perfezione Aristotele» (cfr. Padovani 1951, pp. 66-7). Questa linea aristotelica perfezionata da Tommaso viene nettamente opposta da Padovani ad altre posizioni anche interne al pensiero cattolico, in particolare a quelle, di ispirazione platonico-agostiniana, della scolastica francescana, che intendono il rapporto con Dio soprattutto sulla strada della interiorità. «È notevole», scrive Padovani, «l'affinità di Scoto con Cartesio a proposito della conoscenza che l'anima ha di sé stessa; per entrambi l'esperienza esterna sarebbe soggetta ad illusione mentre la interna no, per entrambi la certezza dell'io è base di tutte le altre certezze», laddove poi «Occam conduce lo scotismo (...) all'anti-razionalismo e al fideismo più radicale, venendo pertanto, forse

con la maggior buona fede, a privare la fede di ogni fondamento razionale e contribuendo così indirettamente ad alimentare lo scetticismo e l'immanentismo dell'Umanesimo e della riforma» (ivi, p. 70). Il pensiero che si diparte da Agostino, dunque, è rilevante per Padovani non tanto per il tema del rapporto interiore con Dio, a rischio del «fideismo più radicale», bensì per aver sottolineato da un lato la questione del male e del peccato nell'uomo e nella storia e dall'altro la risoluzione religiosa di tale questione in Dio e nella Provvidenza, laddove invece il privilegiato accesso filosofico all'esistenza di Dio Padovani lo rimanda innanzitutto alle argomentazioni di linea tomistica.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il problema fondamentale della filosofia di Spinoza, Milano, 1920

Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo XIX, Milano, 1924

Vincenzo Gioberti e il cattolicesimo, Milano, 1927

Arthur Schopenhauer. L'ambiente, la vita, le opere, Milano, 1934

La filosofia della religione e il problema della vita, Milano 1937; riedito col titolo *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, ivi, 1951

La storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi, Como, 1942

S. Tommaso d'Aquino nella storia della cultura, Como, 1945

Il fondamento e il contenuto della morale, Como, 1947

Filosofia e teologia della storia, Como, 1953

Metafisica classica e pensiero moderno, Milano, 1963

Sommario di storia della filosofia, con particolare riguardo ai problemi morali e religiosi, Roma, 1966

Scritti sull'autore

Bortolin V., *Tra ricerca filosofica e fede cristiana: il Movimento di Gallarate*, Padova, 1990

Castelli Gattinara E., *Antonio Umberto Padovani*, in *Dizionario bibliografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 80, 2014, *sub voce*

Ceriani G., *La 'Filosofia della religione' secondo U.A. P. e la 'Metafisica dell'esperienza' secondo G. Bontadini*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XXIX (1937), 6, pp. 551-560

Cova A., *Storia dell'Università cattolica del Sacro Cuore*, Milano, 2007

Faggiotto P. (a cura di), *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita*, Padova 1995

Moschetti A.M., *Cercatori dell'assoluto: maestri nell'Ateneo padovano*, Santarcangelo di Romagna, 1981, pp. 68-90

Marcolungo F. L. - Rigobello A., *Umberto Antonio Padovani 1894-1967*, Urbino 2005

Raponi N., *Per una storia dell'Università Cattolica. Origini, momenti, figure*, Introduzione di L. Pazzaglia, Brescia, 2017

LUCA NATALI

GIOVANNI PAPINI

Firenze 1881 – Firenze 1956

Sommario

L'itinerario intellettuale di Giovanni Papini seguì una traiettoria complessa, che lo portò dal fervente pragmatismo antipositivista giovanile alla successiva conversione religiosa e alla difesa del cristianesimo. La svolta decisiva del suo pensiero sulla religione si ebbe con la pubblicazione di *Storia di Cristo* (1921), espressione di un cristianesimo militante e personale, a cui si era avvicinato a cominciare dagli anni della Grande guerra e dalla «nuova tenerezza fraterna» provata per le vittime della carneficina. Il messaggio e la figura di Cristo restavano attuali – sottolineava Papini – per gli effetti, di amore e odio, che ancora producevano. Gesù – e qui riemergevano i tratti salienti della personalità di Papini – è stato il più grande «Rovesciatore» della storia umana, capace di mettere in crisi il sistema valoriale della società in cui viveva.

Parole chiave: Giovanni Papini, pragmatismo, crisi, conversione religiosa, cristianesimo

Abstract

Giovanni Papini's intellectual journey followed a complex trajectory, leading him from fervent anti-positivist pragmatism in his youth to a subsequent religious conversion and defense of Christianity. The decisive turning point in his thoughts on religion came with the publication of *Storia di Cristo* (1921), an expression of a militant and personal Christianity, to which he had been drawn starting from the years of the Great War and the "new fraternal tenderness" he felt for the victims of the slaughter. The message and figure of Christ remained relevant – Papini emphasized – due to the effects of love and hate that they still produced. Jesus – and here the prominent traits of Papini's personality re-emerged – was the greatest

"Upsetter" in human history, capable of challenging the value system of the society in which he lived.

Keywords: Giovanni Papini, pragmatism, crisis, religious conversion, Christianity

Vita e opere

Dopo la conclusione di alcune vicende familiari tribolate, ebbe la possibilità di frequentare le scuole della sua città natale, dove, nel 1899, ottenne il diploma di maestro. Avido di letture, compiute in modo anche un po' disordinato, si trovò ben presto a frequentare da uditor, con un gruppo di amici, l'Istituto di Studi Superiori. Insieme a G. Prezzolini, E. L. Morselli, A. Mori e qualche altro sodale, tra cui un giovanissimo Adolfo Levi, ascoltò le lezioni di F. Tocco, F. De Sarlo, G. Vitelli; strinse amicizia con E. Regàlia, grazie al quale ottenne un impiego come bibliotecario presso il Museo Nazionale di Antropologia di Firenze. Grande amante delle arti – nei suoi diari cita spesso visite e scorribande presso chiese e musei della Città medicea –, fu a un certo punto attratto dalla filosofia, sviluppando inizialmente una sensibilità per i temi scientifici, rimasta viva all'interno della tendenza pragmatista da lui abbracciata. Con il «Leonardo», rivista fondata nel 1903 e che avrebbe diretto con Prezzolini sino al 1907, dette successivamente vita a una dura campagna antipositivista. Parallelamente collaborò anche a «Il Regno», il periodico di ispirazione nazionalista di E. Corradini. Esauritasi la giovanile esperienza leonardiana, che gli portò una certa notorietà – anche internazionale, se si pensa al legame con W. James –, nel 1908 si trasferì per un breve periodo a Milano, cercando contatti con il «Corriere della Sera» e intessendo rapporti con il gruppo modernista de «Il Rinnovamento». Si era nel frattempo sposato (agosto 1907) con Giacinta Giovagnoli, che gli avrebbe dato due figlie. La poca fortuna del soggiorno milanese lo riportò però a Bulciano, frazione di Pieve Santo Stefano, di cui era originaria la moglie. La collaborazione con l'editore Carabba di Lanciano e con la neonata «La Voce» di Prezzolini occuparono, in questa fase, il suo tempo; tuttavia egli non mancò di battere vie personali e più confacenti al proprio spirito; in quest'ottica vanno inquadrare le avventure delle riviste «L'Anima» (1911), diretta con G. Amendola, e «Lacerba» (1913-1915), fondata con A. Soffici, che rappresentò l'acme del futurismo fiorentino. Fu un momento di grande fermento intellettuale e, a fianco della produzione saggistica de *Il crepuscolo dei filosofi* (1906) e *L'altra metà* (1911), uscirono anche testi letterari come *Il pilota cieco* (1907) e *Parole e sangue* (1912). Lo scoppio della Grande Guerra lo vide un convinto sostenitore dell'intervento a fianco dell'Intesa, opinione espressa pubblicamente in diversi contributi su quotidiani e

riviste. Proprio il lavoro giornalistico lo assorbì grandemente, sino a quando cominciarono a manifestarsi in lui i segni di quel processo che lo portò alla conversione verso una visione religiosa e cristiana dell'esistenza. Siglato un contratto con la casa editrice di A. Vallecchi, che poteva offrirgli una sicurezza economica, iniziò quindi la stesura della *Vita di Cristo* (1921), lavoro di grande diffusione presso il pubblico. L'impegno culturale e politico volto alla sensibilizzazione ai temi religiosi era destinato a durare diversi anni, dal mai completato progetto del *Dizionario dell'Omo Salvatico* (1923) sino all'avvicinamento al «Frontespizio» (1929), che sarebbe diventato, nei successivi anni '30, una voce assai ascoltata dall'intelligenza cattolica. Proprio il 1929 è stato individuato come spartiacque del suo rapportarsi al Regime. Il buon esito dei Patti Lateranensi infatti fece sì che Papini cominciasse a rivolgersi alla politica fascista con un nuovo sguardo; piacevole e fruttuoso il legame stabilito con G. Gentile, che in gioventù poco aveva amato, e ricco di soddisfazione e di riconoscimenti il relazionarsi con il Governo Nazionale: fu nominato docente di letteratura italiana a Bologna (1935) – ma non tenne mai lezioni – e poi Accademico d'Italia (1937), nonché presidente del fiorentino Centro di Studi sul Rinascimento. La sua adesione al fascismo sarebbe stata ribadita in *Italia mia* (1939). Nel 1938 aveva firmato il *Manifesto della razza*, nonostante in precedenza si fosse espresso contro il razzismo di marca tedesca. Durante la Seconda guerra mondiale, dopo l'8 settembre, si rifugiò nel Santuario della Verna, dove prese i voti di terziario francescano laico. A Liberazione avvenuta si dedicò a una più ritirata – visto anche l'ostracismo degli intellettuali nei suoi confronti, dettato dal suo passato fascista – ma sempre febbrile attività editoriale, tornando anche, con *Passato remoto* (1948), agli albori del Secolo. Divenuto quasi cieco, si spense l'8 luglio 1956 dopo una lunga malattia, che lo aveva privato progressivamente anche della mobilità e della parola.

Il pensiero sulla religione

Lontanissimo da una qualsiasi prospettiva religiosa, in senso proprio, fu il giovane Papini. Poco o nulla affiora infatti, in tale direzione, sia guardando alla sua prmissima produzione – si veda la sobria e scientifica nota su *La Teoria psicologica della previsione* uscita nell'*Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia* (1902) – sia attingendo alle pagine diaristiche di inizio Novecento, dove emerge un'attrazione dirompente verso le arti e le scienze. Chiese e conventi venivano frequentati con il solo scopo di vedervi i capolavori immortali di pittori, scultori e architetti e la dimensione trascendente a cui essi rimandavano era, per Papini e i suoi contubernali, quella estetica della creazione geniale. Quando essi, quindi,

dettero corpo alle loro ambizioni filosofiche e letterarie, col «Leonardo», dipinsero come cascami del genere umano i fenomeni religiosi. In *Verso il Buddha Siddharta*, che apriva il terzo fascicolo del periodico, Gian Falco (*nom de plume* di Papini) scriveva: «È certo che la ragione intima di questo bisogno religioso trascende le molteplici forme esteriori di cui si riveste e che c'è qualcosa nell'anima umana che non si può ridurre al fatto d'inginocchiarsi o di battersi il petto. Ma andando bene a fondo mi sembra che questa necessità del mistero, questo istinto imperioso di porre qualcosa al disopra del proprio io, sia una delle tante rivelazioni dell'irrimediabile inferiorità della massa umana». Così, per lui, le preghiere erano «degli innocui palliativi da tirarsi fuori in caso di bisogno o in punto di morte» e i dogmi «delle ricette molto comode per conservare la salute dell'intelletto». Non nascondevano, difatti, Papini e Prezzolini, che il loro ideale era l'«Uomo Dio», onnipotente creatore del proprio mondo e che i «veri liberi sono i perfetti atei». Anche le esperienze successive, come la parentesi futurista di «Lacerba», non videro un Papini appassionato di cose religiose e anzi lo trovarono spesso assai dissacrante e scettico rispetto al valore della fede in un'entità sovranaturale. Vero è però che, guardando a «L'Anima», su cui apparve il poi celebre *L'esperienza religiosa* di G. Boine, e all'avvicinamento ad A. Casati, con il quale aveva in precedenza fondato «Il Commento» (1908), qualche elemento di novità andava facendosi largo. In un'altra rivista diretta da Casati, quel «Rinnovamento» a cui guardavano i modernisti italiani, apparve infatti l'anticrociano articolo *La religione sta da sé* (1908), nel quale le posizioni neoidealiste e positiviste sulla religione venivano giustapposte e si affermava l'irriducibilità dei fenomeni religiosi alla sola dimensione concettuale: «per il credente, non si tratta soltanto di credere, di sapere che c'è il mondo divino, ma si tratta, insieme, di vivere d'accordo con questo divino, di partecipare di esso, di entrarci, di possederlo. Perciò non si può parlare soltanto di sentimento, né soltanto di una speciale intuizione intellettuale». Non fu certamente questo l'avvio di una radicale trasformazione nel modo di pensare papiniano rivolto alla religione, che si tinse ancora di toni sprezzanti, se non blasfemi (*Cristo peccatore*, 1913). Come è stato opportunamente sottolineato, il sorgere in Papini di un autentico – perché personalmente sentito – interesse per la religione si saldò invece all'avvicinamento alla prospettiva cristiana, cominciato negli anni della Grande guerra. L'iniziale, a suo stesso dire, cinico interventismo sparì allora per lasciar spazio a un sentimento di pietà; all'«intelligenza» si sostituiva una «nuova tenerezza fraterna» provata per le, mai viste, vittime della carneficina bellica. Insieme si facevano largo in lui interrogativi laceranti: «Perché si odiavano gli uomini? Perché si uccidevano senza stanchezza né requie? Perché l'atroce guerra degli infelici contro infelici?» (*La seconda nascita*, 1958). Alla conversione giovarono

anche altri elementi, come le letture compiute (Pascal, Agostino, Ignazio di Loyola, il *De Imitatione Christi*) e il dialogo con D. Giuliotti. Frutto esemplare delle nuove riflessioni e della mutata prospettiva metafisica fu la *Storia di Cristo*, uscita nel 1921, a cui arrise un clamoroso successo – tradotta in venticinque lingue, Charlie Chaplin sognò di ridurla in pellicola e, ancora nel 2007, Benedetto XVI la celebrò nel suo *Gesù di Nazaret*. A ben testimoniare la discontinuità del percorso era la premessa al volume, in cui si leggeva: «L'autore di questo libro ne scrisse un altro, anni fa, per raccontare la malinconica vita d'un uomo che volle, un momento, diventar Dio. Ora, nella maturità degli anni e della coscienza, ha tentato di scrivere la vita di un Dio che si fece Uomo. In quel tempo di febbre e di orgoglio, quegli che scrive offese Cristo come pochi altri, prima di lui, avevano fatto. Eppure [...] dopo lunghi mesi di concitati ripensamenti, ad un tratto, interrompendo un altro lavoro, quasi sollecitato e sospinto da una forza più forte di lui, cominciò a scrivere questo libro di Cristo, che ora gli sembra insufficiente espiazione di quelle colpe». E fu proprio con questo spirito che Papini visse e interpretò da questo momento in poi la religiosità, come elemento intimo, pervasivo di tutta la personalità, in grado di donare purezza e redenzione. Il messaggio e la figura di Cristo restavano attuali per gli effetti, di amore e odio, che ancora producevano. Gesù – e qui riemergevano i tratti salienti della personalità di Papini – è stato il più grande «Rovesciatore» della storia umana, capace di mettere in crisi il sistema valoriale della società in cui viveva. Papini affiancò alla riflessione sulle convinzioni acquisite un'attività di commento socio-politico fortemente connotata da toni reazionari e conservatori – si cfr. gli articoli sul «Frontespizio» –, legando anche il suo credo confessionale a una certa retorica, omogenea alle prospettive nazionaliste del Regime. Nel Dopoguerra il filone religioso della sua riflessione non si affievolì, dando linfa a diverse opere, come le *Lettere agli uomini del Papa Celestino Sesto* (1946), in cui si gridava a una salvezza dell'umanità corrotta attraverso l'unica via del Cristianesimo, e *Il diavolo* (1953), che molte critiche gli fece piombare addosso, a causa della visione origenista ivi espressa, secondo cui il male non può essere eterno e quindi anche Satana, mezzo del disegno divino, verrà salvato.

BIBLIOGRAFIA

L'archivio personale di Giovanni Papini è conservato presso la Fondazione Primo Conti di Fiesole (FI). Per il regesto di veda Gentili S., Manghetti G., *Inventario dell'Archivio Papini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998. I volumi della biblioteca personale si trovano invece nel Fondo Giovanni Papini della Biblioteca umanistica dell'Università degli Studi di Firenze.

Bibliografia degli scritti di Giovanni Papini, a cura di Aveto A. e Lovreglio J., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006

Scritti principali

Il crepuscolo dei filosofi, Firenze 1905

Il tragico quotidiano, Firenze 1906

La cultura italiana (con G. Prezolini), Firenze 1906

Il pilota cieco, Napoli 1907

Un uomo finito, Firenze 1913

Ventiquattro cervelli, Ancona 1913

Sul pragmatismo (Saggi e ricerche) 1903-1911, Milano 1913

Discorso di Roma, Firenze 1913

Il mio Futurismo, Firenze 1914

Vecchio e nuovo nazionalismo (con G. Prezolini), Milano 1914

Stronature, Firenze 1916

Opera prima, Firenze 1917

Polemiche religiose, Lanciano 1917

Testimonianze, Milano 1918

Storia di Cristo, Firenze 1921

Antologia della poesia religiosa italiana, Milano 1923

L'anno santo e le quattro paci, Firenze 1925

Pane e vino. Con un soliloquio sulla poesia, Firenze 1926

Gli operai della vigna, Firenze 1929

Sant'Agostino, Firenze 1931

La pietra infernale, Brescia 1934

Prose di cattolici italiani d'ogni secolo (con G. De Luca), Torino 1941

Cielo e Terra, Firenze 1943

Lettere agli uomini del papa Celestino sesto per la prima volta tradotte e pubblicate, Firenze 1946

Santi e Poeti, Firenze 1948

Passato remoto, Firenze 1948

Il diavolo: appunti per una futura diabolologia, Firenze 1953

Giudizio universale, Firenze 1957

La seconda nascita, Firenze 1958

Diario, Firenze 1962

Rapporto sugli uomini, Milano 1978

Diario 1900 e pagine autobiografiche sparse 1894-1902, Firenze 1981

Carteggi (selezione)

G. Papini, A. Soffici, *Carteggio*, vol. I: 1903-08, vol. II: 1909-15, vol. III: 1916-18, vol. IV: 1919-56, a cura di Richter M., Roma 1991-2002

R. Assagioli, G. Papini, *Carteggi 1904-74*, a cura di Del Guercio Scotti M. e Berti A., Roma 1998

G. Papini, G. Prezolini, *Carteggio*, vol. I: 1900-07. *Dagli Uomini liberi alla fine del Leonardo*, vol. II: 1908-15. *Dalla nascita della Voce alla fine di Lacerba*, vol. III: 1915-56. *Dalla Grande Guerra al secondo dopoguerra*, a cura di Gentili S. e Manghetti G., Roma 2003-2008-2013

B. Croce, G. Papini, *Carteggio 1902-1914*, a cura di Panetta M., Roma 2012

Scritti sull'autore

Angelini C., *Uomini della «Voce»*, Milano 1986

Arnone V., *Papini, un uomo infinito*, Padova 2005

Artale Sanfilippo C., *Giovanni Papini, credente o contestatore?*, Palermo 1976

Bagnoli P. (a cura di), *Giovanni Papini. L'uomo impossibile*, Firenze 1982

Bassi S., *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Roma 2013

Calderara A., *Papini e la sua Storia di Cristo*, Bologna 1922

Capri A., *«Un uomo finito» o «Storia di Cristo»? : arte e fede di Giovanni Papini*, Milano 1921

Caramore U. G., *La storia di un'anima: la conversione di G. Papini*, Pavia 1922

Castaldini A., *Giovanni Papini: la reazione alla modernità*, Firenze 2006

Dell'Armi G., *La «Storia di Cristo» di Giovanni Papini*, Firenze 1921

Di Biase C., *Giovanni Papini. L'anima intera*, Napoli 1999

Di Felice F., *Itinerario di una conversione*, Città del Vaticano 1993

Di Giovanni A., *Giovanni Papini. Dalla filosofia dilettante al diletto della filosofia*, Roma-Acireale 2009

Di Talgas M., *Giovanni Papini: a proposito della sua conversione: spunti ed appunti*, Pavia 1921

Dobraczynski J., *Die Gewalttätigen. (L. Bloy, G. Papini, G. Bernanos)*, Heidelberg 1961

Fabbroni F., *Il demiurgo impossibile*, Firenze 1991

Fantino G., *Saggio su Papini*, Milano 1981

Fatone V., *Misticismo épico. El hombre: Papini. El santo: Francisco. El pueblo: Japón*, Buenos Aires 1928

Horia V., *Giovanni Papini*, Paris 1963

Indestege L., *Giovanni Papini*, Brugge 1968

Invitto G., *Un contrasto novecentesco: Giovanni Papini e la filosofia*, Lecce 1984

Isnenghi M., *Giovanni Papini*, Firenze 1972

Lovreglio J., *Une odysée intellectuelle entre Dieu et Satan. Giovanni Papini (1881-1956)*, Vol. I: *L'homme*, Paris 1973; Vol. II: *La pensée*, Paris 1975; Vol. III, t. I: *L'écrivain*, Paris 1978; Vol. III, t. II: *L'écrivain*, Paris 1981

Petrocchi F., *Le avventure dell'anima: il Leonardo e il modernismo*, Napoli 1987

Ridolfi R., *Vita di Giovanni Papini*, Milano 1957

Rizzo R., *Le Fou de Dieu «Papini»*, Paris 2000

Sarale N., *L'incontro con Cristo di Giovanni Papini*, Roma 1995

Tucci L., *Da Fiesole a Giovanni Papini*, Firenze 1923

Tuccini G., *Spiriti cercanti. Mistica e santità in Boine e Papini*, Urbino 2007

Vettori V., *Giovanni Papini*, Torino 1967

Viviani A., *La maschera dell'Orco*, Milano 1955

Siti o pagine web

<https://www.giovanni-papini.it/>

<https://siusa-archivi.cultura.gov.it/cgi-bin/pagina.pl?TipoPag=prodpersona&Chiave=48011>

LUCA GHISLERI

LUIGI PAREYSON

Piasco (Cn) 1918 – Segrate (Mi) 1991

Sommario

Nella sua ricerca Luigi Pareyson contribuisce innanzitutto a diffondere, tra i primi in un'Italia allora dominata dal neoidealismo, la filosofia dell'esistenza tedesca e francese e indaga poi la filosofia classica tedesca con studi fondamentali su Fichte e Schelling. Per suo conto, Pareyson sviluppa un *personalismo ontologico* che sottende una concezione dell'essere come irrelatività che si fa *dono* e cioè relazione, una relazione che costituisce la persona chiamata in una *scelta* per o contro l'essere a ribadire o rifiutare questo suo essenziale rapporto ontologico. L'*ontologia dell'inesauribile* implica poi una concezione ermeneutica secondo cui la verità è fonte infinita di interpretazioni in ognuna delle quali è presente tutta anche se nella sua infinità. Nella sua ultima opera, *Ontologia della libertà*, Pareyson delinea un *cristianesimo tragico*, che intende liberarsi sia dalla *teodicea* che cancella il male sia dall'*ateismo* (e dal *nichilismo* ad esso sotteso) che cancella Dio.

Parole chiave: Luigi Pareyson, esistenzialismo, personalismo ontologico, ontologia dell'inesauribile, cristianesimo tragico

Abstract

In his research, Luigi Pareyson primarily contributed to spreading, among the first in an Italy then dominated by neoidealism, the German and French philosophy of existence, and then investigated classical German philosophy with fundamental studies on Fichte and Schelling. On his part, Pareyson develops an ontological personalism that underlies a conception of being as non-relativity that becomes a gift, that is, a relationship - a relationship that constitutes the person called to make a choice for or against being, to reaffirm or reject this essential ontological relationship. The ontology of the inexhaustible then implies a hermeneutic

conception according to which truth is an infinite source of interpretations, each of which contains the whole, even if in its infinitude. In his last work, *Ontology of Freedom*, Pareyson outlines a tragic Christianity that seeks to free itself both from theodicy, which erases evil, and from atheism (and the underlying nihilism) that erases God.

Keywords: Luigi Pareyson, existentialism, ontological personalism, ontology of the inexhaustible, tragic Christianity

Vita e opere

Luigi Pareyson si forma all'Università di Torino avendo come docenti, tra gli altri, G. Solari e A. Guzzo con il quale si laurea nel 1939 con una tesi su K. Jaspers. Attivamente impegnato durante la Resistenza nel Partito d'Azione piemontese, nel 1951 diventa professore ordinario di storia della filosofia presso l'università di Pavia e dal 1952 titolare di estetica presso l'università di Torino, incarico che mantiene fino al 1964, quando succede a Guzzo sulla cattedra di filosofia teoretica, disciplina che insegna fino al 1988. Dal 1956 al 1984 dirige la «Rivista di estetica» e nel 1985, insieme ai colleghi G. Riconda e V. Verra, fonda l'«Annuario filosofico». Attorno a Pareyson – amico, tra gli altri, di N. Bobbio, A. Del Noce, X. Tilliet e A. Caracciolo – si forma un ampio e qualificato gruppo di allievi tra i quali si possono ricordare U. Eco, G. Vattimo, S. Givone, F. Moiso, U. Perone, C. Ciancio, D. Marconi, M. Pagano, A. Magris e M. Ravera. Nella sua ricerca Pareyson contribuisce innanzitutto a diffondere, tra i primi in un'Italia allora dominata dal neoidealismo, la filosofia dell'esistenza tedesca e francese (v. Pareyson 1940 e 1943) e indaga poi la filosofia classica tedesca con studi fondamentali su Fichte (v. Pareyson, *Fichte*) e Schelling (v. Pareyson 1975), considerati nella loro autonomia e originalità rispetto al pensiero hegeliano. Come studioso di estetica approfondisce il pensiero kantiano, romantico e idealistico (v. Pareyson, *L'estetica dell'idealismo tedesco*) e propone un'autonoma teoria estetica (v. Pareyson 1954) centrata, in chiave anticrociana, sulla nozione di formatività intesa come «un fare che mentre fa inventa il modo di fare». In rapporto organico con la sua ricostruzione storiografica e con la sua elaborazione estetica Pareyson concepisce anche – in dialogo, in particolare, con Plotino, Pascal, Schelling, Kierkegaard, Dostoevskij, Barth e Heidegger – una prospettiva teoretica che lo porta a trarre dall'*esistenzialismo* una *filosofia della persona* delineata prima in un *personalismo ontologico* (v. Pareyson, *Esistenza e persona*), denotante la persona come rapporto con l'essere, e poi in un'*ontologia dell'inesauribile* (v. Pareyson 1971), cui è sottesa una concezione dell'essere inteso come origine infinita di interpretazioni e che egli approfondisce da ultimo in un'*ontologia della libertà* (v. Pareyson 1995), ponente la libertà al

centro stesso dell'essere. Dopo la morte del filosofo si è costituito nel 1995 presso l'Università di Torino e per iniziativa di alcuni allievi e amici il Centro Studi filosofico-religiosi "Luigi Pareyson", il cui scopo è quello di promuovere iniziative scientifiche ed editoriali connesse con gli ambiti della ricerca pareysoniana. Il Centro (il cui attuale presidente è Claudio Ciancio) è anche fornito di una biblioteca che raccoglie opere di e su Pareyson e di un ampio fondo archivistico sulla sua attività didattica e di ricerca il cui inventario è consultabile al seguente indirizzo: http://www.pareyson.unito.it/Inventario_totale-senza-appendice-per-sito.pdf.

Il pensiero sulla religione

L'articolazione del rapporto tra la filosofia e la religione cristiana costituisce un elemento costante del pensiero di Pareyson, anche se nelle differenti fasi della sua riflessione egli la configura con una diversità di accenti e di rimandi. A questo proposito va anzitutto chiarito che, secondo la sua prospettiva esistenzialista, la "filosofia cristiana" si identifica con la "filosofia d'un cristiano" (Pareyson 1977, p. 7) proprio perché alla base di ogni filosofia si trova una scelta (religiosa o mondana) che indica la sua condizionalità storica e che essa è chiamata a riconoscere criticamente. Pareyson afferma di aver optato per la fede cristiana, che egli concepisce come "di per sé ancipite" in quanto può essere considerata da una prospettiva religiosa come "dono di Dio" e da una prospettiva filosofica come "atto dell'uomo". In questa luce «ciò che *religiosamente* è un *possesso* può *filosoficamente* essere una *ricerca*» (Pareyson 1971, p. 197) perché la fede nel suo versante umano ha un carattere opzionale che la filosofia deve indagare e chiarire. In riferimento a ciò il *personalismo ontologico* sottende una concezione dell'essere come irrelatività che si fa *dono* e cioè relazione, una relazione che costituisce la persona chiamata in una *scelta* per o contro l'essere a ribadire o rifiutare questo suo essenziale rapporto ontologico. L'*ontologia dell'inesauribile* implica poi una concezione ermeneutica secondo cui la verità è fonte infinita di interpretazioni in ognuna delle quali è presente tutta anche se nella sua infinità. Per questo tra verità e interpretazione si instaura un nesso di presenza e ulteriorità e di identità senza confusione che Pareyson considera anche in rapporto alla nozione di *incarnazione*. In questa luce la filosofia che parla del dono, della scelta e dell'incarnazione è già innervata da un'ispirazione religiosa cristiana, anche se in *Esistenza e persona* e in *Verità e interpretazione* Pareyson sembra maggiormente interessato a mostrare l'autonomia della filosofia e i limiti di una religione che esclude ogni rapporto con essa. In *Ontologia della libertà* invece egli intende evidenziare di più i rischi di una filosofia che – senza

riferimento alla religione – ha esaminato non adeguatamente nella sua storia le questioni esistenziali della libertà (intesa solo in senso etico) e del male (concepito solo come privazione), le quali – nella loro fattualità – non possono essere dedotte da una ragione dimostrativa, ma possono essere solo narrate all'interno del mito, inteso come «il rivelarsi della verità nel livello originario della coscienza» (all'interno del quale religione, arte e filosofia sono ancora indistinti) e nei «racconti più specificamente religiosi» (Ferretti 2002). La filosofia è intesa così da Pareyson come ermeneutica del mito religioso e dei suoi simboli, interpretati anche in riferimento al paradosso e all'analogia (cfr. Ghisleri 2014). Una tale ermeneutica – distinta, tra l'altro, dalla *teologia* (rivolta solo alla comunità ecclesiale e avente come fine l'indagine razionale dell'esistenza di Dio) e dalla *filosofia della religione* (focalizzata solo sulla differenza tra filosofia e religione e non anche sulla loro comune origine mitica la quale permette alla filosofia di tornare criticamente sulla religione all'interno della feconda “tensione d'un dialogo”) – intende, in particolare, essere una *interpretazione filosofica del cristianesimo*, che si prefigge di chiarire la potenziale universalità dei suoi contenuti, capaci per Pareyson di sollecitare l'interesse se non il consenso anche dei non credenti. Se ora richiamiamo alcuni tra i principali contenuti di tale ermeneutica (compiuta in riferimento ad alcuni passi biblici considerati anche in rapporto ad autori quali Schelling e Dostoevskij), possiamo dire che per Pareyson l'esperienza religiosa non ha nulla a che fare con un Dio, così frequente nella storia della filosofia, inteso come essere necessario e immobile, bensì con un “Dio vivente” e dinamico che si presenta all'uomo come volontà pura e libertà originaria. Tale libertà originaria – secondo cui Dio è e fa ciò che vuole (in riferimento a ciò è interpretato, tra l'altro, Es. 3,14) – è compresa come inizio e scelta. È *inizio* assoluto perché non ha *nulla* che la preceda (in ciò risiede la sua *abissalità*, connessa da Pareyson con le “profondità divine” di cui parla la *Scrittura*) ed è *scelta* originaria (a ciò è connessa la sua *ambiguità*) perché ha deciso di porsi in essere (in ciò consiste il bene) potendo optare per il non essere (identificato con il male). In questa luce Dio *nello stesso istante* pone e discrimina l'alternativa: solo in questo modo infatti tale scelta è autentica perché Dio sceglie effettivamente il bene in alternativa con il male, anche se tale alternativa non può precedere la scelta altrimenti Dio non sarebbe inizio assoluto. Proprio per questo il bene è ciò che è stato scelto da Dio, mentre il male è pura possibilità, mai diventata realtà (solo in relazione a ciò – e lontano quindi da ogni dualismo manicheo – Pareyson parla del “male in Dio”). Egli è però consapevole – in rapporto, tra l'altro, a Is. 45, 7 in cui Dio dice di sé: «*ego Dominus, faciens pacem et creans malum*» – che il male, nella infinita scandalosità con cui si presenta nella storia, va considerato come un atto positivo di distruzione, la cui origine ultima non

può essere trovata nell'uomo (incapace di creare sia il bene sia il male) ma va ricercata in Dio stesso. Il male presente in Dio come possibilità diventa realtà con l'uomo (che ne è quindi l'*autore*, anche se non l'*origine*). Dopo essere stato creato da Dio infatti l'uomo nel suo primo atto di libertà ha scelto il male (in ciò risiede il peccato originale) introducendolo nella realtà. L'unico modo per sconfiggerlo consiste nell'accettare liberamente la *sofferenza* che ne deriva in rapporto all'azione di Dio che si è fatto uomo per redimere il peccato presente nel mondo (in proposito Pareyson fa riferimento anche a 2 Cor. 5, 21 e a Gal. 3, 13) e che chiama l'uomo (sulla scia, tra l'altro, di 1 Pt 2,19) a soffrire con Lui. Il cuore della realtà è allora tragico e dolorante perché la via alla gioia – che troverà il proprio culmine nell'escatologia di cui Pareyson parla in alcuni istruttivi frammenti (cfr. Pareyson 1995, pp. 295-345 in rapporto anche a Is. 11, 6-9 e Ap. 21, 4) – è segnata dalla sofferenza. Il *cristianesimo tragico* pensato da Pareyson intende così liberarsi sia dalla *teodicea* che cancella il male sia dall'*ateismo* (e dal *nichilismo* ad esso sotteso) che cancella Dio, dal momento che esso implica l'inseparabilità tra Dio e il negativo nel senso che «l'esperienza del male è il miglior accesso a Dio». Infatti il «male è impensabile senza Dio, ch'è il termine della trasgressione in cui esso consiste e il principio della redenzione di cui esso necessità» (Pareyson 1995, p. 227). Proprio per la sua radicalità, lontana da ogni consolazione, una tale interpretazione del cristianesimo non lascia tranquilli e continua a interrogare anche il pensiero filosofico-religioso.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers, Napoli 1940; nuova edizione con aggiunte *Karl Jaspers*, Casale Monferrato 1983 (ristampa, Genova 1997)

Studi sull'esistenzialismo, Firenze 1943; nuova edizione con aggiunte Firenze 1950 (più volte ristampato)

Esistenza e persona, Torino 1950; molte edizioni rimaneggiate: Torino 1960², 1966³, 1970⁴; Genova 1985⁵; ultima edizione Genova 1992 (con ristampa 2002)

Fichte, Torino 1950; nuova edizione con alcune aggiunte *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976

L'estetica dell'idealismo tedesco (Kant, Schiller, Fichte), Torino 1950; ristampata parzialmente con aggiunte in due volumi separati: *L'estetica di Kant*, Milano 1968; *Etica ed estetica in Schiller*, Milano 1983

Estetica. Teoria della formatività, Torino 1954; nuova edizione con rimaneggiamenti Bologna 1960; ristampa Milano 1996 (trad. rum. *Estetica: teoria formativităţii*, Bucureşti 1977; trad. franc. *Esthétique: théorie de la formativité*, Paris 2007)

Verità e interpretazione, Milano 1971 (trad. ingl. *Truth and Interpretation*, Albany 2013)

Schelling. Presentazione e antologia, Torino 1975

Filosofia e verità (intervista a cura di M. Serra), in «Studi cattolici» 193, 1977, pp. 5-13

Filosofia dell'interpretazione. Antologia degli scritti a cura di M. Ravera, Torino 1988

Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino 1993

Prospettive di filosofia contemporanea, a cura di A. De Maria, Milano 1993

Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza, a cura di G. Riconda e G. Vattimo, Torino 1995 (trad. franc. *Ontologie de la liberté*, Paris 1998)

Persona e libertà, a cura di G. Riconda, Brescia 2011

Sono in corso di stampa, a cura del Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson di Torino e presso l'editore Mursia di Milano, le *Opere complete* in 39 volumi; volumi usciti:

Essere, libertà, ambiguità (1982-1990), a cura di F. Tomatis, 1998, vol. 19

Kierkegaard e Pascal (1965-1971), a cura di S. Givone, 1999, vol. 13

Problemi dell'estetica. II. Storia (1949-1971), a cura di M. Ravera, 2000, vol. 11

Studi sull'esistenzialismo (1938-1948), a cura di C. Ciancio, 2001, vol. 2

Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling (1957-1987), a cura di M. Ravera, 2002, vol. 9

Estetica dell'idealismo tedesco. I. Kant e Schiller (1949-1984), a cura di U. Perone, 2005, vol. 7

Iniziativa e libertà (1941-1969), a cura di F. Tomatis, 2007, vol. 3

Interpretazione e storia (1939-1979), a cura di A. De Maria, 2007, vol. 14

Verità e interpretazione (1965-1971), a cura di G. Riconda, 2008, vol. 15

Problemi dell'estetica. I. Teoria (1946-1963), a cura di M. Ravera, 2009, vol. 10

Fichte. Il sistema della libertà (1950-1976), a cura di C. Ciancio, 2011, vol. 5

Estetica dell'idealismo tedesco. II. Fichte e Novalis (1950-1972), a cura di G. Garelli e F. Vercellone, 2014, vol. 8

Prospettive di filosofia moderna e contemporanea (1945-1985), a cura di F. Tomatis, 2017, vol. 16

Volumi previsti:

1. *Jaspers* (1939-1948); 4. *Esistenza e persona* (1943-1984); 6. *Estetica. Teoria della formatività* (1950-1954); 12. *Problemi dell'estetica III. Conversazioni* (1946-1972); 16. *Prospettive di filosofia contemporanea I. Fichte e Schelling* (1945-1985); 17. *Prospettive di filosofia contemporanea* (1943-1989); 18. *Dostoevskij* (1967-1991); 20. *Ontologia della libertà* (1978-1991); 21-28. *Quaderni I-VIII* (1928-

1991); 29-30. *Epistolario I-II* (1937-1991); 31-34. *Traduzioni I-IV* (1945-1975); 35-38. *Lezioni I-IV* (1935-1983); 39. *Indici*.

Scritti sull'autore

Bartoli G., *L'interpretazione del diritto nella prospettiva estetica di Luigi Pareyson*, Torino 2010

Bellocci A., *Implicanza degli opposti, aporia dell'identico. Luigi Pareyson interprete di Karl Barth*, Roma 2012

Blanco Sarto P., *Hacer arte, interpretar el arte: estética y hermenéutica en Luigi Pareyson*, Pamplona 1998

Ciancio C., *Il male e la sofferenza in Pareyson. Un'interpretazione filosofica di Dostoevskij*, in Pieretti A. (a cura di), *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi 1996, pp. 109-135

Id., *Pareyson e l'esistenzialismo*, in «Annuario filosofico» 14, 1998, pp. 449-462

Id., *Pareyson*, in Id., *Libertà e dono dell'essere*, Genova 2009, pp. 105-108

Ciglia F.P., *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Roma 1995

Conti E., *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Torino 2000

De Carolis F., *Tenebre e luce. Luigi Pareyson e l'ontologia della libertà*, Campobasso 2016

Di Chiara A., *L'iniziativa. Il percorso etico di Luigi Pareyson*, Genova 1999

Di Nino M.C., *La dialettica della libertà nell'ermeneutica di Luigi Pareyson: un dialogo con Hegel*, Vercelli 2007

Ferretti G., *Fenomenologia e ontologia della libertà nell'itinerario di Luigi Pareyson*, in Coda P. – Lingua G. (a cura di), *Esperienza e libertà*, Roma 2000, pp. 227-270

Id., *Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa in Luigi Pareyson*, in Id., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia teologica. II. Figure*, Napoli, 2002, pp. 117-150

- Finamore R., *Arte e formatività. L'estetica di L. Pareyson*, Roma 1999
- Gensabella Furnari M., *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Milano 1994
- Ghisleri L., *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Torino 2003
- Id., *Pareyson e la Bibbia*, in Bartolomei M. C. (a cura di), *La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto – Libertà del pensiero*, Torino 2012, pp. 257-291
- Id., *Il simbolo nel pensiero di Luigi Pareyson*, in Bartolomei M.C. (a cura di), *L'interrogazione del simbolo*, Sesto San Giovanni (MI) 2014, pp. 135-159
- Giornata pareysoniana*, in «Annuario filosofico» 12, 1996, pp. 7-50 (con interventi di G. Riconda, M. Ruggenini, C. Ciancio, C. Vigna, U. Perone)
- Longo R., *L'abisso della libertà. Ermeneutica e pensiero tragico in Luigi Pareyson*, Milano 2000
- Marino F., *L'esplicito inesauribile. Pareyson e la storiografia filosofica*, Sesto S. Giovanni (MI) 2015
- Musaio M., *Interpretare la persona. Sollecitazioni pedagogiche nel pensiero di Luigi Pareyson*, Brescia 2004
- Pareyson e l'estetica*, in «Annuario filosofico» 27, 2011, pp. 31-145 (con contributi di F. Vercellone, U. Eco, P. D'Angelo, G. Vattimo, M. Cacciari, S. Givone, S. Oliva, R. Finamore)
- Riconda G., *Esistenzialismo, ermeneutica e pensiero tragico. La proposta speculativa di Luigi Pareyson*, in «Paradigmi» 28 (1992), pp. 13-35
- Id. – Ciancio C. (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Torino 2000 (con interventi di G. Modica, A. Di Chiara, F. P. Ciglia, R. Sega, M. Weiss, F. Russo, F. Tomatis, M. Gensabella Furnari, L. Bagetto, R. Longo, S. Giametta)
- Id. – Gamba E. (a cura di), *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Torino 2010 (con contributi di V. Melchiorre, R. Finamore, M. Ruggenini, F.P. Ciglia, A. Fabris, E. Guglielminetti, F. S. Festa, G. Modica, M. Bozzetti, S. Marzano, M. Gensabella Furnari, L. Bagetto)

Rosso A., *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Milano 1980

Russo F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993

Sgreccia P., *Il pensiero di Luigi Pareyson. Una filosofia della libertà e della sofferenza*, Milano 2006

Stevenazzi A., *Il "male in Dio": rivelazione e ragione nell'ultimo Pareyson*, Verona 2006

Tillette X., *Luigi Pareyson, a dieci anni dalla morte*, in «La civiltà cattolica» III, 2001, pp. 365-378

Tomatis F., *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Roma 1995

Id., *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Brescia 2003 (con biografia, presentazione del pensiero e bibliografia analitica)

Vattimo G., *Pareyson dall'estetica all'ontologia*, in «Rivista di estetica» 40-41 (1993), pp. 3-16

Siti o pagine web

Centro Studi filosofico-religiosi Luigi Pareyson:

<http://www.pareyson.unito.it/>

MARTINO DONI

PIER PAOLO PASOLINI
Bologna 1922 – Roma 1975

Sommario

Nella complessa, influente e discussa opera di Pier Paolo Pasolini - poeta, scrittore, cineasta e intellettuale - la dimensione religiosa affiora in modo intenso. La figura di Cristo, in particolare, torna in diverse sue opere quale personificazione dello scandalo, secondo una sequela profetica e apocalittica che ne fa un corpo vivo straziato e straziante. Provocazioni diversificate sul tema del sacro non mancano in molti altri luoghi dell'opera pasoliniana: ad esempio, un lato precristiano, primitivo e selvaggio della dimensione religiosa viene connesso, nella figura del cannibale di *Porcile*, non senza qualche ingenuità e fragilità teorica, con gli strati più poveri delle popolazioni, ma è comunque rappresentato con incisiva evidenza provocatoria; un altro esempio di provocazione religiosa: le lucciole sterminate dall'industrializzazione e dal cemento sono rappresentate quale un estremo corpo sacrificale del consumismo dilagante.

Parole chiave: Pier Paolo Pasolini, scandalo, corpo sacrificale, cristologia, apocalittica

Abstract

In the complex, influential, and controversial work of Pier Paolo Pasolini - poet, writer, filmmaker, and intellectual - the religious dimension emerges intensely. The figure of Christ, in particular, reappears in several of his works as a personification of scandal, following a prophetic and apocalyptic sequence that makes him a living body, torn and heart-wrenching. Diverse provocations on the theme of the sacred are not lacking in many other parts of Pasolini's work: for example, a pre-Christian, primitive, and wild aspect of the religious dimension is connected, in the figure of the cannibal in *Porcile*, not without some naivety and theoretical fragility, to the poorer layers of the populations, but it is

nonetheless represented with striking provocative emergence; another example of religious provocation: the fireflies exterminated by industrialization and concrete are depicted as an extreme sacrificial body of rampant consumerism.

Keywords: Pier Paolo Pasolini, scandal, sacrificial body, Christology, apocalyptic

Vita e opere

Autore di numerosi volumi di poesia e prosa, ma anche cineasta, critico letterario, traduttore, drammaturgo, saggista e polemista, Pasolini nasce all'alba del ventennio fascista, cresce in Friuli in un clima piccolo-borghese opprimente, a cui si ribellò in età adolescenziale, grazie all'esempio del fratello Guido – partigiano delle brigate Osoppo, tra le vittime dell'eccidio di Porzûs –, alla presenza amorevole della madre Susanna e ad alcune letture fulminanti che accesero in lui il desiderio di resistere a quello che, in anni maturi, avrebbe definito "l'ordine orrendo". Nel dopoguerra, conseguita la laurea, Pasolini si dedica all'insegnamento, seguendo una vocazione pedagogica fortissima e mai sopita. Nel frattempo, aderisce al Partito Comunista Italiano, militando con entusiasmo. Un episodio chiave nella giovinezza del poeta fu senza dubbio l'accusa di atti osceni e corruzione di minori, in relazione a una serie di incontri a sfondo sessuale con ragazzi, nell'estate del 1949. Si tratta di un evento decisivo, perché, al di là delle conseguenze giudiziarie della vicenda, fu rivelatore di una condizione esistenziale di Pasolini, che soltanto superficialmente si può rubricare come "orientamento sessuale": si tratta piuttosto di un'assunzione dello scandalo, alla quale l'allora giovane insegnante, promettente intellettuale e ambizioso scrittore, espulso dal Partito e dalle scuole d'Italia, si trovò improvvisamente consegnato. Da allora, non si contano i procedimenti giudiziari a suo carico. Seguono anni durissimi a Roma. Nella città eterna conosce l'ambiente letterario, il cinema e, soprattutto, le borgate. Qui Pasolini incontra un ambiente sottoproletario che lo attrae e lo affascina, gli rivela una dimensione di purezza originaria, che rovescia completamente le pastoie meschine della struttura borghese su cui la società italiana si sta costruendo. L'immersione di Pasolini nelle periferie d'Italia e del mondo va di pari passo con il suo successo letterario e cinematografico: diventa un autore di culto, ancorché detestato dalle destre e dal mondo benpensante. Incarnare contraddizioni, essere pietra d'inciampo, sono le sue linee di condotta. Il punto estremo si consuma nella notte tra l'1 e il 2 novembre 1975, quando è ucciso, anzi massacrato, ufficialmente per mano del sottoproletario Pino Pelosi, anche se le circostanze non furono mai del tutto chiarite.

Il pensiero sulla religione

Difficile se non impossibile definire un contributo discreto di Pasolini al pensiero filosofico-religioso. Tuttavia, si possono trarre dalla sua opera e dalla sua vita (un connubio, quello tra arte e biografia, che Pasolini coltivò con strenuità) delle sfide, delle provocazioni volte ad alimentare la produzione concettuale. In tal senso si può considerare Pasolini come una sorta di promotore più che generatore di pensiero filosofico. Distingueremo tre figure di queste provocazioni, tra le tante possibili: Cristo, il protagonista senza nome della seconda parte di *Porcile* e le lucciole. Cristo compare molto presto nella produzione poetica di Pasolini, culminando poi in quella cinematografica, prima con *La ricotta* e poi con il *Vangelo secondo Matteo*. Come figura poetica, Cristo per Pasolini è la personificazione dello scandalo, pertanto ha connotati autobiografici. In ciò il poeta suggerisce un'idea di sequela assai più radicale di quella di un catechismo: una sequela profetica e apocalittica che fa di Cristo un corpo vivo straziato e straziante, una presenza irrevocabile come quella di un delirio o, al contempo, di un'esperienza mistica. Nella poesia *Un cristo*, del 1955, poi raccolta ne *L'usignolo della chiesa cattolica* (1958), la presenza mistica è avvolta da un'atmosfera erotica inquieta ma non sordida, anzi in qualche modo sublime; più tardi, in seguito all'esperienza maturata con il linguaggio cinematografico, la cifra apocalittica pasoliniana si cimenta con la lotta nei confronti di una realtà empia e, questa sì, sordida, alla quale opporre un Cristo finalmente «trovato» (Il film l'ho già girato – e con Cristo! / L'ho trovato, Cristo, l'ho rappresentato!, da *Poesia in forma di rosa*, 1964). La seconda provocazione è suggerita da un personaggio molto inquietante, interpretato da Pierre Clementi, nel film *Porcile* del 1969, nell'episodio detto «del cannibale». L'attore francese, icona della *nouvelle vague* (come del resto Jean-Pierre Léaud, protagonista del primo episodio del film), recita la parte di un uomo che, attorno al XVI secolo, vaga per le lande desolate dell'Etna, cibandosi di animali e insetti, finché non scopre la carne umana: divenuto capo di un gruppo di cannibali, si dedica a scorribande fameliche, fino a quando non è catturato e messo a morte. Le uniche parole recitate nell'episodio sono le sue finali, mentre le fiamme del rogo lo stanno consumando: «Ho ucciso mio padre, mangiato carne umana, tremo di gioia». Qui la provocazione è urtante, violenta: il sacro che irrompe nella coscienza e la devasta. Lo stupore del personaggio senza nome di fronte alla natura e l'assoluta inconsistenza delle istituzioni umane (le norme familiari e sociali, finanche i tabù più rigidi), fanno di queste scene, come anche è stato detto dallo stesso Pasolini, una ierofania (Conti Calabresi). La terza figura provocatoria e scandalosa è suggerita dal celebre articolo delle lucciole, pubblicato sul «Corriere della Sera» il primo febbraio

del 1975. Le lucciole che scompaiono dalle campagne sono il segno, per il poeta, del trionfo del consumismo inteso come continuità tra il fascismo (che non era riuscito però a intaccare le profondità sottoproletarie della società italiana) e l'età democristiana (che invece aveva saputo corrompere anche gli strati più puri). Le lucciole sterminate dall'industrializzazione e dal cemento sono l'estremo corpo sacrificale che si estingue sull'altare di un potere assoluto e vittorioso. Il poeta sceglie la parte della vittima: di qui il valore profetico di quel messaggio, per sé (sarà ucciso di lì a pochi mesi) e per tutti coloro che sapranno intuire nelle fragilità degli sconfitti la disperata vitalità di una contestazione indomita. Da queste tre provocazioni il pensiero filosofico-religioso è sollecitato in altrettante direzioni. Innanzitutto, si tratta di affrontare l'evento messianico non come un discorso ermeneutico o una costruzione culturale da smontare. Per quanto la filosofia francese abbia talvolta seguito Pasolini al fine di consolidare una critica radicale al cristianesimo (si pensi per esempio al Paolo di Alain Badiou), il grido profetico e apocalittico del poeta non si lascia trasformare nelle sirene decostruzioniste: in questo Pasolini resta profondamente cattolico, in quanto la preminenza del corpo, erotizzato, suppliziato, massacrato, gettato in pasto alla folla, è accompagnata sempre da una connotazione cristologica irriducibile, e perciò scandalosa. Il cannibale di *Porcile* rivela altresì un lato precristiano, primitivo e selvaggio della dimensione religiosa, che Pasolini, con qualche ingenuità o licenza poetica, accosta volentieri alla condizione sociale ed economica «degli umili, degli straccioni», come recita una canzone molto pasoliniana di Fabrizio De André (*Via della croce*, 1970). Il primitivismo di Pasolini è forse la parte più fragile, dal punto di vista teoretico, del suo messaggio, e però è espresso con tanta forza, con tanta urticante evidenza, che non può essere ridotto a una svenevole nostalgia per l'Italietta contadina, come in una celebre polemica con Italo Calvino («Paese sera» dell'8 luglio 1974, poi in *Scritti corsari*, 1975): Pasolini sente di incarnare «una forza del passato» (*Poesia in forma di rosa*) non già per sprezzatura reazionaria, ma per infinita polemica verso un presente ammorbato e alienante. Anche il riferimento alle lucciole, la cui scomparsa è poeticamente evocata come rivelazione di un mutamento irreversibile della civiltà moderna, non va inteso come un abbandono pascoliano, ma come un estremo e disperato grido dal deserto della realtà. G. Didi-Huberman ha saputo, in anni recenti, raccogliere quel grido e per certi versi placarne l'angoscia (non già consolarlo, giacché non c'è consolazione per Rachele che piange i suoi figli): i barlumi di realtà resistono, malgrado tutto. L'ordine orrendo non è l'ordine del mondo. Ma senza l'opera e forse anche il corpo stesso di Pier Paolo Pasolini, forse, non sarebbe possibile resistere.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Pasolini P.P., *Opera completa*, a cura di V. Siti et al., Milano: vol. I, *Romanzi e racconti* (1998); vol. II, *Romanzi e racconti 2* (1998); vol. III, *Saggi sulla letteratura e sull'arte* (1999); vol. IV *Saggi sulla politica e sulla società* (1999); vol. V, *Per il cinema* (2001); vol. VI, *Teatro* (2001); vol. VII, *Tutte le poesie* (2003).

Scritti sull'autore

La bibliografia internazionale su Pasolini è vastissima, qui si citano solo alcuni contributi con rilevanza specifica per il tema religioso.

Badiou A., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli 1994

Betti L. (a cura di), *Pasolini: cronaca giudiziaria, persecuzione, morte*, Milano 1977

Conti Calabrese G., *Pasolini e il sacro*, Milano 1994

Didi-Huberman G., *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*, Torino 2010

Schwarz Barth D., *Pasolini Requiem*, Milano 2020

OMAR BRINO

RAFFAELE PETTAZZONI

San Giovanni in Persiceto (Bo) 1883 – Roma 1957

Sommario

Raffaele Pettazzoni ha contribuito in modo decisivo alla storia comparata delle religioni. Rigettando l'ipotesi di un monoteismo primordiale, ha analizzato le credenze delle società arcaiche, mettendo in luce strutture religiose ricorrenti e differenze sostanziali rispetto ai monoteismi storici. Nella storia della confessione dei peccati, ha evidenziato il passaggio dalla dimensione magico-rituale alla penitenza interiore. A suo avviso è, inoltre, possibile generalizzare in modo ampio da un lato una «religione dell'uomo», che si concentra sul problema della morte e sulla «salvezza di ogni singolo uomo come persona a sé» e, dall'altro lato, una «religione dello Stato» che invece si appunta sulla coesione comunitaria fornita ai propri aderenti e a una determinata società. Ha posto l'accento sul confronto con il mistero, l'ignoto, quale elemento essenziale dell'esperienza religiosa.

Parole chiave: Raffaele Pettazzoni, storia delle religioni, metodo comparativo, religione dello stato, religione dell'uomo

Abstract

Raffaele Pettazzoni made a decisive contribution to the comparative history of religions. Rejecting the hypothesis of a primordial monotheism, he analyzed the beliefs of archaic societies, highlighting recurring religious structures and substantial differences compared to historical monotheisms. In the history of the confession of sins, he emphasized the transition from a magical-ritual dimension to inner penance. In his view, it is also possible to broadly generalize, on one hand, a "religion of man," which focuses on the problem of death and the "salvation of each individual as a person in themselves," and, on the other hand, a "religion of the state," which instead emphasizes the community cohesion provided

to its adherents and a specific society. He stressed the importance of confronting the mystery and the unknown as an essential element of the religious experience.

Keywords: Raffaele Pettazzoni, history of religions, comparative method, religion, of the state, religion of man

Vita e opere

Cresciuto in una famiglia di modesta estrazione sociale (il padre era «figlio di lavoratori della terra») e in un ambiente paesano, Pettazzoni mostrò fin da giovanissimo eccellenti doti di studio che gli permisero di accedere al liceo e all'università. Si formò così nel vivace ambiente bolognese di inizio Novecento in cui si intrecciavano eredità carducciane, attenzione empirica di derivazione positivista, ridiscussioni interdisciplinari. Abbandonata la pratica cattolica, si avvicinò politicamente al socialismo e fu anche, per qualche anno, iscritto a una loggia massonica. Fin da giovane mostrò un interesse a studi «positivi» sui fatti religiosi, cercando di calare la spiccata tendenza comparatistica dell'antropologia culturale del tempo in contesti storicamente e spazialmente ben delineati, lavorando anche a contatto con gli archeologi e i paleontologi, come L. Pigorini. Studi in Sardegna su culti di epoche precedenti la scrittura furono all'origine di lavori giovanili che ottennero già visibilità. Entrò così nell'insegnamento universitario prima a Bologna, poi a Roma, dove divenne nel 1923 il titolare di una cattedra di storia delle religioni (più avanti istituì e insegnò anche etnologia). Ai primi anni venti risalgono libri di sintesi sulle religioni greca e iranica. Nel 1922 uscì poi una vastissima ricerca storico-comparata sulle credenze dell'essere celeste nelle culture più antiche, nella loro differenza dai monoteismi, più recenti: un tema su cui Pettazzoni sarebbe tornato in altri lavori fino agli ultimi anni. Nel '24 uscì una ricerca sulle religioni misteriche, un tema anch'esso che torna a più riprese nei suoi lavori (già nel 1908 la sua prima monografia era stata dedicata ai culti misterici degli dei Kabiri nella Grecia antica). Un altro ambito a cui dedicò un amplissimo studio comparativistico-storico è quello della confessione dei peccati, in particolare nell'opera in tre volumi del 1929-1935. Nel 1925 aveva inoltre fondato la rivista tuttora attiva «Studi e materiali di storia delle religioni», centro propulsivo degli studi storico-religionistici italiani. I lavori di Pettazzoni ricevettero ampie discussioni e riconoscimenti anche fuori di Italia, in una disciplina di studio ancora giovane, ed egli collaborò per costituire importanti associazioni internazionali di categoria (in particolare la *International Association for the History of Religions*, da lui co-fondata e diretta dal 1950 al '59; co-fondò e diresse anche la prestigiosa rivista di tale Associazione internazionale:

«Numen»). Durante il fascismo partecipò a varie iniziative anche di regime per supportare il proprio ambito disciplinare e presiedette la sezione storico-religiosa e del folklore dell'*Enciclopedia italiana*, contribuendovi con numerose voci. Dopo la guerra, insistette per mantenere, di fronte ai governi democristiani, l'ambito storico-religioso non coinvolto in questioni confessionali e tuttavia attento alla specificità dei fatti religiosi. Attivo fino all'ultimo, ha contribuito a formare molti studiosi che ne hanno sviluppato i metodi in varie direzioni (tra essi, E. De Martino, A. Brelich, V. Lanternari, A. Bausani, U. Bianchi D. Sabbatucci).

Il pensiero sulla religione

La tesi principale del libro del '22 è che i culti dell'essere celeste nelle società più antiche non configurino forme primigenie di monoteismo, ma piuttosto una prevalenza di un certo essere supremo in relazione ad un mondo complessivo impregnato di molteplici presenze religiose. Se nel '22, Pettazzoni ritiene si possa generalizzare, nelle società più antiche, una prevalenza di un essere supremo identificato con il cielo (l'"essere celeste" appunto), più avanti egli parla piuttosto di una certa prevalenza di una figura suprema in relazione con i diversi tipi di società: il Padre-Cielo nelle società pastorizie, la Madre-Terra nelle società agricole, il Signore degli animali nelle società di cacciatori. Rispetto a questi esseri supremi arcaici, Pettazzoni distingue invece nettamente i monoteismi (Jahvismo, Mazdeismo, Cristianesimo, Islam): questi ultimi, infatti, nascono in relazione di contrasto con un precedente politeismo nei cui confronti si pongono in termini di esclusività. Differente da questo percorso resta il Buddismo, che si diffonde nelle civiltà dell'estremo oriente e non comporta il fenomeno della conversione esclusivistica (così in Giappone, per es., poterono convivere il buddismo come «religione dell'uomo» e lo scinto come «religione dello stato», cfr. i saggi raccolti in *Italia religiosa* 1953). Per quanto riguarda, invece, gli studi sulla confessione dei peccati, secondo Pettazzoni si possono ricondurre le «varie pratiche confessionali di popoli disparatissimi ad un medesimo schema liturgico fondamentale, consistente nella espulsione del peccato per la magia della parola col concorso di operazioni eliminatorie concomitanti» (*Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, 1946; nuova ed. 2018, p. 12). Alle accuse che gli fece A. Omodeo di aver raccolto solo una vasta mole di materiali, senza realizzare una compiuta sintesi storiografica, Pettazzoni rispose di aver mostrato «l'appartenenza originaria della confessione dei peccati a un mondo culturalmente e storicamente qualificato, cioè alla civiltà agricolo-matriarcale», nonché un passaggio storico «dalla *religio religans* verso la *religio liberans*, da un crepuscolare sentimento della colpa (in ispecie della colpa

sessuale) e della potenza magica della parola parlata (enunciazione-rievocazione del peccato a scopo eliminatorio) verso una interiore e sempre più alta esperienza religiosa e morale della confessione come penitenza» (*Il metodo comparativo*, 1959, in Pettazzoni 1988, p. 422). Parallelamente al suo lavoro, incentrato, in primo luogo, su analisi e comparazioni di dati empirici su specifici temi di pratiche e concezioni connotate religiosamente, Pettazzoni ha avanzato anche qualificazioni molto generali di tale connotazione. A suo avviso (cfr. il primo saggio di *Italia religiosa*, 1953, e, in forma iniziale, già Pettazzoni 1924), è possibile generalizzare in modo ampio da un lato una «religione dell’Uomo», dove «spira (...) il soffio di una religiosità che trae dal pensiero della morte una luce per rischiarare la vita» e si accentra sulla «salvezza di ogni singolo uomo come persona a sé» (Pettazzoni 1953; nuova ed. 2020, pp. 17 e 18) e, dall’altro lato, una «religione dello Stato» che invece si appunta sulla coesione comunitaria fornita ai propri aderenti e a una determinata società (ovviamente assegnando qui al termine “Stato” un significato molto lato, che contenga forme di vita associata di epoche e ambienti i più disparati). Tali due qualificazioni così ampie di religione (tra loro, fra l’altro, presentatesi storicamente nelle più varie interrelazioni) – dice però Pettazzoni – sono solo generalizzazioni a partire da alcuni caratteri ricorrenti, mentre ogni fattispecie storica è specifica e irriducibile. Ogni fatto storico, sia esso connotato “religiosamente” o meno, è infatti il risultato di un processo formativo diacronico rispetto a fatti precedenti verso cui esso prende posizione (o per continuità o per differenza, più o meno marcate): «ogni *phainomenon* è un *genomenon*, ogni apparizione presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo» (*Il metodo comparativo*, 1959, in Pettazzoni 1988, p. 418). Pettazzoni torna a riflettere sulla religione in generale in una densa serie di appunti degli ultimi mesi, pubblicati postumi. Tra queste contratte riflessioni vi è che «il mistero è alla base della religione. Non solo il mistero cosmico, anche il mistero quotidiano. (...) Ogni atto umano non si sa come avrà esito. (...) C’è sempre un’incognita e questo è il lievito della religione» (Pettazzoni, in Severino 2009, p. 186). Non solo la religione dello Stato, si dice ancora in questi appunti, ma anche «la religione dell’uomo» può essere «religione di questo mondo, non dell’evasione da questo mondo; non il terrore della storia, il pessimismo, il disprezzo della vita, l’evasione dal mondo, l’aspirazione a un altro mondo, bensì la religione come serena consapevolezza e accettazione della condizione umana, nella speranza di costruire un migliore avvenire terreno, nella consapevolezza del mistero e nella suggestione stessa del mistero» (Pettazzoni, in Brelich 1960, p. 33).

BIBLIOGRAFIA

Gandini M., *Raffaele Pettazzoni, 1883-1959, Materiali per una biografia*, in «Strada Maestra», 1989-2009 (l'ultimo vol. contiene: *Indice generale, indice dei nomi di persona, bibliografia degli scritti*)

<http://www.raffaelepettazzoni.it/MGANDINISM.htm>

Scritti principali

Le origini dei Kabiri nelle isole nel Mar Tracio, Roma 1908

La religione primitiva in Sardegna, Piacenza 1912; ripubblicato con introduzione di G. Lilliu, Sassari 1993

La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran, Bologna 1920; ripubblicato con introduzione di F. Sabahi, Milano, 2015

La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro, Bologna 1921; nuova ed. Torino 1954

Dio: formazione e sviluppo del monoteismo, vol. I: *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Bologna 1922

I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa, Bologna 1924; ripubblicato con presentazione di D. Sabbatucci, Cosenza 1997

La confessione dei peccati, 3 voll., Bologna 1929-1935

Saggi di storia delle religioni e di mitologia, Roma 1946, ripubblicato a cura di G. Casadio e C. Prandi, Milano-Udine 2018.

Miti e leggende, 4 voll., Torino 1948-1963

Italia religiosa, Bari-Roma 1953, ripubblicato a cura di G. Casadio e C. Prandi, Milano-Udine 2020.

Essays on History of Religion, Leiden 1954

L'onniscienza di Dio, Torino 1955

L'essere supremo nelle religioni primitive, Torino 1957

Lettere religiose. Dalle sacre Scritture delle grandi religioni viventi, Firenze 1959

Il metodo comparativo, in «Numen», 6, 1959, pp. 1-14

Pubblicazioni e raccolte di scritti postume, epistolari

Brelich A. (a cura di), *Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni», 31, 1960, pp. 23-42

Religione e società, a cura di M. Gandini, Prefazione di V. Lanternari, Bologna 1966

Storia e mitologia, con antologia di testi di R. Pettazzoni, a cura di S. Giusti, Roma 1988

Spineto N. (ed.), Mircea Eliade - Raffaele Pettazzoni, *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*. Texte présenté, établi et annoté par N. Spineto, Paris 1994

Monoteismo e politeismo. Saggi di storia delle religioni, introduzione P.A. Carozzi, Milano 2005

Appendice (Fondo Raffaele Pettazzoni, San Giovanni in Persiceto), in V.S. Severino, *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*, Roma 2009, pp. 175-191

Accorinti D. (a cura di), *Raffaele Pettazzoni and Herbert Jennings Rose: correspondence, 1927-1958: the long friendship between the author and the translator of The All-Knowing God*, with an appendix of documents, Leiden/Boston 2014

Di Donato R. e Gandini M. (a cura di), *Le intrecciate vie: carteggi di Ernesto de Martino con Vittorio Macchiolo e Raffaele Pettazzoni*, Pisa 2015

Latorre A. (a cura di), *Il carteggio Zolli-Pettazzoni (1925-1952): vicende, collaborazioni, cautele*, Brescia 2015

Di Giglio A. (a cura di), *Il filologo e lo storico delle religioni: Giorgio Pasquali-Raffaele Pettazzoni: il carteggio (1908-1951)*, Firenze 2021

I volumi di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» dal 1925 al 1976 in <http://cisadu2.let.uniroma1.it/smsr/>

Scritti sull'autore

AA.VV., *Cinquantenario dalla morte di Raffaele Pettazzoni*, «Storia, antropologia e scienze del linguaggio», 24, 2009, fasc. 3

Basello G.P., Ognibene P., Panaino A. (a cura di), *Il mistero che rivelato ci divide e sofferto ci unisce. Studi pettazzoniani in onore di Mario Gandini*, Milano-Udine 2013

Bianchi U., Bleeker, A. Bausani A., (eds.), *Problems and Methods of the History of Religions: Proceedings of the Study Conference Organized by the Italian Society for the History of Religions on the Occasion of the Tenth Anniversary of the Death of Raffaele Pettazzoni*, Leiden 1969

Bianchi U., *Between Positivism and Historicism: The Position of R. Pettazzoni*, in H.G. Kippenberg and B. Luchesi (eds.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, pp. 259–263

Brelich A., *Commemorazione di Raffaele Pettazzoni*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 31, 1960, pp. 191-202

Cantimori D., *Raffaele Pettazzoni*, «Nuova Rivista Storica», 44, 1960, pp. 179-187

Casadio G. (a cura di), *Raffaele Pettazzoni. I suoi interlocutori e le religioni dei mondi lontani*, «Studi e Ricerche di Storia delle Religioni», 77/1, 2011

Casadio G., *Monoteismo, confessione dei peccati e fenomenologia storico-religiosa in Raffaele Pettazzoni*, in R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Milano-Udine 2018, pp. 205-278

Casadio D., Prandi C., *Raffaele Pettazzoni: la religione, l'uomo, lo stato*, in R. Pettazzoni, *Italia religiosa*, Milano-Udine 2020, pp. 145-185

Casalegno U., *Dio, esseri supremi, monoteismo nell'itinerario scientifico di Raffaele Pettazzoni*, Rivoli 1979

Ciurtin E., *Raffaele Pettazzoni Et Mircea Eliade: Historiens Des Religions Généralistes Devant Les Fascismes (1933–1945)*, in H. Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, Leiden 2007, pp. 333-363

De Martino E., A. Donini A., Gandini M., *Raffaele Pettazzoni e gli studi storico-religiosi in Italia*, Bologna 1969

Giusti S., *Lo studio delle religioni: problemi di metodo*, in Ead., *Storia e mitologia*, con antologia di testi di R. Pettazzoni, Roma 1988, pp. 11-153

Mihelcic G., *Una religione di libertà: Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di storia delle religioni*, premessa di P. Coda; prefazione di C. Prandi, Roma 2003

Montanari E., *Religione dello Stato e religione dell'uomo nel pensiero di Raffaele Pettazzoni*, in Id., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano 2001, pp. 15-32

Montanari E., *Storia e tradizione. Orientamenti storico-religiosi e concezioni del mondo*, Roma 2015

Rennie B., *Raffaele Pettazzoni from the Perspective of the Anglophone Academy*, in «Numen», 60, 2013, pp. 649-679

Sabbatucci D., *Raffaele Pettazzoni*, «Numen», 10, 1963, pp. 1-41

Sacco L., *L'ideale di libertà e di tolleranza. Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e la coscienza storico-religiosa degli italiani*, prefazione di C. Santi, Roma 2016

Severino V.S., *La religione di questo mondo in Raffaele Pettazzoni*, Roma 2009

Spineto N., *Raffaele Pettazzoni e la comparazione*, in Id., *Storia e storici delle religioni*, Alessandria 2012, pp. 91-120

Spineto N., *Raffaele Pettazzoni*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 82, Roma 2015, *sub voce*

Stausberg M., *Raffaele Pettazzoni And The History Of Religions In Fascist Italy (1928–1938)*, in H. Junginger (ed.), *The Study of Religion under the Impact of Fascism.*, Leiden 2007, pp. 365-395

Taviani P., *Ridere un mondo: temi storico-religiosi in Pettazzoni, Brelich, de Martino*, Roma 2012

Siti o pagine web

<http://www.raffaelepettazzoni.it/>

STEFANO SANTASILIA

PIETRO PIOVANI
Napoli 1922 – Napoli 1980

Sommario

Pietro Piovani ha sviluppato un'originale riflessione filosofica che si inserisce nel dibattito sulla modernità, concentrandosi sulla demistificazione dell'ordine cosmologico antico e medioevale, attraverso un processo in cui emerge tutto il valore della persona (categoria già assunta dal pensiero medievale ma che, secondo Piovani, collabora precisamente – in virtù della sua capacità di non lasciarsi classificare in un ordine unificante – al frammentarsi dell'orizzonte cosmologico) e del messaggio cristiano relativo al *logos* incarnato: «Il Logo incarnato incomincia a essere veduto per quello che è: non continuazione ma rifiuto del *Logos* erede del *Nous*». Una condizione che apre al primato dell'etica sull'ontologia e alla possibilità, per la stessa religione, di non dover più rispondere alle necessità dell'ontologia (“desostanzializzazione”), ma di poter finalmente riflettere la lacerazione dell'esistenza nella sua espressione poliforme della differenza.

Parole chiave: Pietro Piovani, filosofia della religione, desostanzializzazione, esistenza, Logo incarnato

Abstract

Pietro Piovani has developed an original philosophical reflection that fits into the debate on modernity, focusing on the demystification of the ancient and medieval cosmological order. This process highlights the value of the person (a category already embraced by medieval thought but which, according to Piovani, precisely contributes—due to its ability not to be classified within a unifying order—to the fragmentation of the cosmological horizon) and the Christian message related to the incarnate logos: “The incarnate Logos begins to be seen for what it is: not a continuation but a rejection of the Logos inherited from the Nous.” This

condition opens the way for the primacy of ethics over ontology and the possibility for religion itself to no longer have to respond to the needs of ontology (“desubstantialization”), but to finally reflect the rupture of existence in its polymorphic expression of difference.

Keywords: Pietro Piovani, philosophy of religion, desubstantialization, existence, Incarnate Logos

Vita e opere

Si forma all'Università della città natale sotto la guida del filosofo G. Capograssi. È autore di un originale indirizzo di ricerca filosofica che muove i primi passi già all'indomani della tragica conclusione della Seconda guerra mondiale, e le cui tracce sono ravvisabili nell'elaborazione della propria caratterizzazione etico-politica, presto approdata alle ragioni del liberalismo democratico, e definitivamente orientata dalla necessità di ripensare il valore dell'individuo nel suo farsi persona. Gli anni che vanno dal 1953 al 1963 lo vedono insegnare Filosofia del Diritto presso le Università di Trieste, Firenze e Roma, per poi divenire titolare delle cattedre di Storia delle Dottrine Politiche, Storia della Filosofia Morale e Filosofia Morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli “Federico II”. Ricopre incarichi accademici di valore (tra questi quello di direttore, insieme a E.P. Lamanna, della “Collana di Filosofia” delle Edizioni Morano; quello di fondatore, presso il Centro Nazionale di Ricerche, del Centro di Studi Vichiani; quello di co-fondatore, nel 1975, dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli). Nel 1972 diviene membro dell'Accademia dei Lincei. Muore a soli 58 anni. Piovani è un autore molto prolifico, la cui totalità delle pubblicazioni è custodita presso la “Fondazione Pietro Piovani per gli Studi Vichiani” (presso la Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli), insieme agli studi dedicati al suo pensiero. Nonostante l'ampiezza di tale produzione, risulta possibile indicare alcune opere fondamentali: a partire dalla pubblicazione di *Normatività e società* (Napoli 1949) e *Linee di una filosofia del diritto* (Padova 1958), si assiste – nell'ambito della produzione di Piovani – a un sempre più evidente spostamento dell'attenzione verso tematiche di carattere filosofico, come mostrano le successive pubblicazioni *Giusnaturalismo ed etica moderna* (Bari 1961), *Filosofia e storia delle idee* (Bari 1965), *Conoscenza storica e coscienza morale* (Napoli 1966), *Principi di una filosofia della morale* (Napoli 1972) e *Oggettivazione etica e assenzialismo*, pubblicato postumo nel 1981. Tra le raccolte di scritti usciti dopo la morte si segnalano: *Posizioni e trasposizioni etiche* (1989), *La filosofia nuova di Vico* (1990), *Indagini di storia della filosofia* (2004), *Per una filosofia della morale* (2010).

Il pensiero sulla religione

Per Piovani, la “questione” della religione può essere compresa solo a partire dalla disintegrazione della concezione del mondo vigente durante Medioevo. Il venire meno di tale ordine genera un passaggio a quella tappa che egli definisce come «disordine moderno» (*Giusnaturalismo ed etica moderna*). Tale disordine mette in crisi precisamente la costituzione della riflessione sulla realtà come ordine orientato e strutturato a partire dalla figura di Dio come principio supremo di ogni ontologia. Secondo il filosofo napoletano, il pensiero è orientato verso tale concezione del divino da un dato primario: l'uomo si riconosce esistente precisamente in quanto collocato nel continuo rischio della non esistenza (*Oggettivazione etica e assenzialismo*). L'uomo risulta, così, l'essere in qualche modo alla ricerca della sua stessa natura in quanto non collocato in maniera completamente calzante nel mondo, nel quale invece le altre specie sembrano possedere un “posto” ben preciso. Di qui la ricerca, per il pensiero, di una stabilità che, in realtà, lo stesso sviluppo della riflessione filosofica e delle altre discipline scientifiche mostrano fallace. Secondo Piovani, è proprio lo spavento generantesi a partire dalla possibilità di smettere d'esistere che conduce la riflessione umana alla tematizzazione della morte, e tale tematizzazione rimanda alla dimensione religiosa: «Il problema del “mistero” è questa tematizzazione: è l'oggetto specifico dell'esperienza religiosa (dove non c'è rapporto col *misterioso* non c'è religione in senso proprio)» (Piovani 1981, p. 80). La religione, così, corrisponderebbe al primo processo di razionalizzazione di quell'universo mitico nel quale oramai all'uomo diviene impossibile soggiornare. Si tratterebbe, infatti, proprio di un “ordinare” la labirintica massa di indicazioni (spesso anche contraddittorie) presenti nell'universo mitico secondo una capacità di classificazione che dà inizio a quella tensione che si conosce come contrapposizione tra *logos* e *mythos*. In tale tensione, secondo Piovani, si va costituendo quello che egli stesso definisce come orizzonte cosmologico, nel quale si dà certo l'azione del pensiero razionale ma mai slegato da quell'originario mitico al quale esso stesso tenta di ricondurre ogni dato: si tratterebbe, quindi, di un ordine razionale ma sempre legato a un originario non razionale e, grazie ad esso, unificante. Qualcosa che Piovani cerca di mostrare attraverso le sue ricerche di storia della filosofia, sottolineando la continuità esistente – da questo punto di vista – a partire da quello che è considerato l'inizio della storia del pensiero fino alla fine dell'epoca medioevale. Una continuità che il pensatore napoletano considera espressione di una sostanzializzazione dell'essere, cosa che il pensiero moderno si incaricherà di demistificare. In tale processo può finalmente venire alla luce tutto il valore della persona

(categoria già assunta dal pensiero medievale ma che, secondo Piovani, collabora precisamente – in virtù della sua capacità di non lasciarsi classificare in un ordine unificante – al frammentarsi dell'orizzonte cosmologico) e del messaggio cristiano relativo al *logos* incarnato: «Il Logo incarnato incomincia a essere veduto per quello che è: non continuazione ma rifiuto del *Logos* erede del *Nous*» (così l'articolo *Perfezione e finitudine* del 1977, particolarmente rilevante per il pensiero piovaniiano sulla religione, ora in Piovani 1989, pp. 204-228, qui p. 215). Una condizione che apre alla possibilità, per la stessa religione, di non dover più rispondere alle necessità dell'ontologia, ma di poter finalmente riflettere la lacerazione dell'esistenza nella sua espressione poliforme della differenza. Il recupero dell'autentico slancio umanista – che corrisponde alla pienezza del progetto di desostanzializzazione dell'essere – corrisponde alla possibilità dell'affermazione della differenza e, nello stesso tempo, al ricondurre la questione religiosa alla sua completa autenticità. Attraverso lo sviluppo di un pensiero orientato al riconoscimento e all'affermazione del primato etico, che oramai sovrasta quello ontologico, Piovani ricorda che è precisamente attraverso tale primato che l'uomo può finalmente mettersi sulle tracce di Paolo di Tarso e, rinunciando ai tradizionali appoggi cosmologici, può riconoscere il «Dio reso perfetto dal patimento» (*Perfezione e finitudine*, in Piovani 1989, p. 220; cfr. il commento su questo passo nel saggio, dal significativo titolo *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, in Moretto 1987, pp. 303-307). Senza dubbio, non si può affermare che la riflessione di Piovani si caratterizzi come una filosofia della religione in senso confessionale. Ciò nonostante, la problematica della desostanzializzazione dell'essere come caratteristica fondamentale del pensiero moderno, reca con sé una necessaria considerazione relativa alla religione e alla sua autenticità.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Per una interpretazione unitaria del Critone, Roma 1947; Napoli 1991²

Normatività e società, Napoli 1949

Il significato del principio di effettività, Milano 1953

Morte (e trasfigurazione?) dell'Università, Napoli 1969; con Prefazione di F. Tessitore, ivi 2000²

La teodicea sociale di Rosmini, Padova 1956; con Premessa di F. Tessitore, e Postfazione di G. Cantillo, Brescia 1997²

Linee di una filosofia del diritto, Padova 1958; ivi 1964²; ivi 1968³

Giusnaturalismo ed etica moderna, Bari 1961; a cura di F. Tessitore, con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Napoli 2000²

Filosofia e storia delle idee, Bari 1965; con Presentazione di F. Tessitore, Introduzione di F. Lomonaco e un saggio di G. Giannini, Roma 2010²

Il significato filosofico delle scienze umane, in *Le scienze umane in Italia, oggi*, Bologna 1971, pp. 21-49; poi in Piovani 1989, pp. 57-85

Conoscenza storica e coscienza morale, Napoli 1966; ivi 1972²

Principi di una filosofia della morale, Napoli 1972; ivi 1989²

Antirelativismo, pluralità dei valori, restaurazioni universalistiche, «Giornale critico della filosofia italiana», 53, 1974, pp. 321-342, poi in Piovani 1989, pp. 87-116

Ragioni e limiti del situazionismo etico, in P. Piovani (a cura di), *L'etica della situazione*, Napoli 1974, pp. 519-551, poi in Piovani 1989, pp. 165-201

Etica, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1977, pp. 824-836, poi in Piovani 1989, pp. 117-164

Perfezione e finitudine, «Giornale critico della filosofia italiana», 56, 1977, pp. 40-59, poi in Piovani 1989, pp. 203-228

De l'histoire universelle à l'histoire existentielle, «Comprendre», 43-44, 1979, pp. 103-111, poi in italiano in Piovani 1989, pp. 229-243

Oggettivazione etica e assenzialismo, a cura di F. Tessitore, Napoli 1981; Brescia 2010²

Scandagli critici, a cura di G. Di Costanzo e F. Lomonaco, Napoli 1986

Posizioni e trasposizioni etiche, a cura di G. Lissa, Napoli 1989

La filosofia nuova di Vico, a cura di F. Tessitore, Napoli 1990

Indagini di storia della filosofia. Incontri e confronti, a cura di G. Giannini, con una nota di F. Tessitore, Napoli 2004

Per una filosofia della morale, a cura di F. Tessitore, Introduzioni di G. Cacciatore, G. Acocella, G. Cantillo e G. Lissa, Milano 2010 [contiene: *Normatività e società*; *Linee di una filosofia del diritto*; *Principi di una filosofia della morale*; *Oggettivazione etica e assenzialismo*; *Appendice su Giuseppe Capograssi*]

Ausgewählte Werke, in deutschen Übersetzungen, Aus dem Italienischen übersetzt und herausgegeben von M.W. Hebeise, Sutz-Lattrigen (CH) 2010-2014

Invito a Vico, a cura di L. Pica Ciamarra, con un saggio di F. Tessitore, «I Quaderni del Lab», 6, 2018

Scritti sull'autore

Acocella G., Cacciatore G., Cantillo G., Cesa C., d'Antuono E., Frosini V., Galasso G., Gigante M., Jervolino D., Lissa G., Marini G., Mazzarella E., Moretto G., Nuzzo E., Rosso C., Tessitore F., Zanfarino A., *L'opera di Pietro Piovani*, Napoli 1991

Acocella G., *Idee per un'etica sociale. Note in margine al pensiero di Pietro Piovani*, Soveria Mannelli 1997

Amodio P. (a cura di), *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani, 1948-2000*, Napoli 2000

Amodio P., *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (2000-2007)*, «Archivio di storia della cultura», 21, 2008, pp. 4361-372

Cacciatore G., *Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, Presentazione di F. Tessitore, Napoli 2020

Cantillo G., *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli 1993

Garin E., Tessitore F., *Pietro Piovani*, Napoli 1981

Ghia W., *Il pensiero di Pietro Piovani*, Genova 1983

Jervolino D., *Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani*, Napoli 1994.

Lissa G., *Anti-ontologismo e fondazione etica in Pietro Piovani*, Napoli 2001

Lomonaco F., *Pietro Piovani e il nuovo corso di studi vichiani nel secondo Novecento*, Napoli 2024

Magale G., *Esplorando la coscienza: filosofia, psicologia e letteratura in Pietro Piovani*, Presentazione di F. Lomonaco, Napoli 2014

Marcialis M.T., *Filosofia e storia della filosofia in Pietro Piovani*, «Rivista di Storia della Filosofia», 63, 2008, pp. 693-714

Masullo A., *Difettività e fondamento. Atti del convegno di studi filosofici in memoria di Pietro Piovani, Napoli, 4-5 dicembre 1982*, Napoli 1984

Moretto G., *Pietro Piovani e l'etica della Croce*, «Giornale di Metafisica», 1981, pp. 463-518, poi in Id., *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, pp. 247-307

Morrone G., *La scuola napoletana di Pietro Piovani: lettura critica e informazione bibliografica*, Roma 2015

Nieddu A.M. (a cura di), *Incontri blondellani. Volontà, norma, azione in Maurice Blondel e in Pietro Piovani*, Cagliari 2005

Nieddu A.M., *Normatività soggettività storicità: saggio sulla filosofia della morale di Pietro Piovani*, Napoli 2001

Perrucci A., *L'etica della responsabilità. Saggio su Pietro Piovani*, Napoli 2007

Tessitore F., *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani*, Napoli 1974

Tessitore F., *Pietro Piovani*, Napoli 1982

Tessitore F., *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. Papa, Roma 2022

Tessitore F., Papa M., *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani*, in Tessitore 2022, pp. 521-564

Siti o pagine web

<http://www.fondazionepiovani.it/>

<https://swuv.jimdofree.com/editionen/pietro-piovani-edition/>

GABRIELE SCARAMUZZA

ANTONIA POZZI
Milano 1912 – Milano 1938

Sommario

Antonia Pozzi fu parte attiva del gruppo di giovani studiosi che faceva riferimento al filosofo A. Banfi, con il quale si laureò in Estetica nel 1935. Si dedicò intensamente alla poesia, alla fotografia, all'insegnamento, all'impegno sociale. La sua variegata opera è stata oggetto recentemente di molte iniziative editoriali e di attenzione critica. Per quanto riguarda la sua riflessione sulla religione, essa è segnata dalla distanza verso ogni confessionalismo, ma anche da un'apertura alla trascendenza, che nelle sue lettere e poesie si manifesta come sensibilità per l'Infinito: come si esprime ella stessa, il divino, un tempo ritenuto «un estetismo», le apparve infine come «una calma suprema», «una frescura limpidissima che permea di sé tutta la mia vita e mi fa blando il soffrire, trasognato il cammino e chiara e amica la morte».

Parole chiave: Antonia Pozzi, poesia, infinito, divino, calma suprema

Abstract

Antonia Pozzi was an active part of the group of young scholars associated with the philosopher A. Banfi, with whom she graduated in Aesthetics in 1935. In her short life, she dedicated herself intensely to poetry, photography, teaching, and social commitment. Her varied work has recently been the subject of many editorial initiatives and critical attention. Regarding her reflection on religion, it is marked by a distance from any confessionism, but also by an openness to transcendence, which in her letters and poems manifests as a sensitivity to the Infinite: as she herself expressed, the divine, once considered “an aestheticism,” ultimately appeared to her as “a supreme calm,” “a crystal-clear freshness that permeates my entire life and makes my suffering gentle, my path dreamy, and death clear and friendly.”

Keywords: Antonia Pozzi, poetry, infinite, divine, supreme calm

Vita e opere

Come ha ben sintetizzato G. Bernabò, Pozzi «apparteneva a una famiglia aristocratico-borghese importante nella Milano dell'epoca. Alla vita mondana preferiva però il rapporto con la natura e gli schietti incontri amicali, gli studi prima al Liceo Ginnasio Manzoni e poi all'Università Statale, i viaggi in Italia e all'estero, la pratica della poesia e della fotografia. Fu parte attiva del gruppo di giovani studiosi che, all'interno della Statale, faceva riferimento al filosofo A. Banfi, con il quale si laureò in Estetica nel 1935, discutendo una tesi sulla formazione letteraria di Flaubert, pubblicata postuma nel 1940. Negli ultimi anni sviluppò una crescente apertura alla storia e al sociale, frequentando assiduamente il desolato mondo delle periferie di Milano Sud». Cercò di emanciparsi economicamente dal suo ambiente (in ciò ostacolata dai suoi) col lavoro: insegnando negli anni 1937-1938, e fino all'ultimo giorno di vita (morì suicida a soli ventisei anni), materie letterarie all'Istituto Tecnico Schiaparelli. «Ha lasciato più di trecento poesie», ha scritto ancora Bernabò, «pubblicate postume in numerose edizioni e traduzioni, accolte tutte con profondo interesse. Una grande attenzione hanno suscitato anche le pagine di diario sopravvissute alla censura paterna, le molte lettere e la tesi di laurea. Pozzi ha prodotto inoltre migliaia di scatti fotografici, anch'essi di riconosciuto valore artistico. Nei suoi versi, attraverso un linguaggio tanto limpido, sensoriale e comunicativo quanto colto e raffinato, si muove arditamente tra realtà e visione, concretezza e simbolo, restituendo in modo originale un meraviglioso immaginario di donna e di poeta che, poco capito nella sua epoca perché in anticipo sui tempi, giunge invece con sorprendente forza ai lettori di oggi. Da qui la straordinaria riscoperta della sua poesia in Italia e nel mondo». Nel tempo tutte le poesie di Antonia Pozzi sono state pubblicate, fino all'edizione completa, e filologicamente rigorosa, del 2015. Sono stati inoltre pubblicati i diari e le lettere reperibili, l'edizione critica della tesi di laurea e alcuni volumi di scatti fotografici. Imponente è il numero degli scritti a lei dedicati, per i quali si rinvia al sito curato da T. Altea.

Il pensiero sulla religione

Rispetto al problema specificamente religioso e di un senso di trascendenza, Pozzi non manifesta solo una netta distanza da ogni confessionalismo, ma anche un'aperta sensibilità. Ad A. Cervi dichiara: «Che cosa vuole che concluda io sulla divinità di Cristo, se nessuno mi ha

mai insegnato a crederci». «Io non sono né un'anima religiosa né una coscienza filosofica». «Non riuscirò mai a vedere nel vostro Cristo più che l'uomo». «Sono certa della mia vita senza pensare a Dio», «si può vivere senza intuizioni religiose. Io non cerco Dio perché non sento il bisogno di cercarlo; perché credo che la mia vita può essere moralissima anche se io faccio le cose per sé stesse e non perché Dio lo vuole». Ma a E. Gandini scrive che il divino, un tempo ritenuto «un estetismo», ora le appare «una calma suprema», «una frescura limpidissima che permea di sé tutta la mia vita e mi fa blando il soffrire, trasognato il cammino e chiara e amica la morte». In una lettera a T. Gadenz parla, inoltre, positivamente di Dio come «Infinito» (è una parola sua). Anche in non poche sue poesie è possibile rintracciare una religiosità latente, solo velatamente espressa, e tuttavia operante nel suo universo, come ha sottolineato in particolare una delle sue principali interpreti (e prima curatrice del suo archivio) O. Dino. Tra le poesie «più 'religiose' (perché lo sono, alla fine, più o meno tutte, proprio per l'approccio di Antonia), e dove il divino compare anche come forza allusiva», ha scritto T. Altea, «ci sono: *Αὐχως*, *Preghiera*, *All'amato*, *Nel duomo*, *Esempi*, *Nostalgia*, *Fede*, *Giorno dei morti*, *Sogno sul colle*, *Santa Maria in Cosmedin*, *Così sia*, *I mosaici di Messina*, *Maternità*, *Confidare*, *Abbandonati in braccio al buio*. Ma Dio è presente anche come assenza, proprio per essa, e allora vengono in mente *Risveglio notturno*, *Grido*, *Lamentazione*».

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Parole. Tutte le poesie, a cura di G. Bernabò e O. Dino, con prefazione di O. Dino, Milano 2015

Flaubert negli anni della sua formazione letteraria, Premessa di A. Banfi, a cura di M.M. Vecchio, Torino 2013

Mi sento in un destino. Diari e altri scritti, a cura di G. Bernabò e O. Dini, Milano 2018

Ti scrivo dal mio vecchio tavolo. Lettere 1919-1938, a cura di G. Bernabò e O. Dino, con un contributo di M. Della Torre, Postfazione di T. Altea, Milano 2014

Nelle immagini l'anima, Antologia fotografica, a cura di O. Dino e L. Pellegatta, Milano 2018 (nuova edizione ampliata).

Sopra il nudo cuore, Fotografie, a cura di G. Calvenzi e L. Pellegatta, Cinisello Balsamo (MI) 2015.

Pozzi A., Sereni V., *La giovinezza che non trova scampo. Poesie e lettere*, a cura di A. Cenni, Milano 1995

Pozzi A., Gadenz T., *Epistolario (1933-1938)*, a cura di O. Dino, Milano 2008

Soltanto in sogno. Lettere e fotografie per Dino Formaggio, a cura di G. Sandrini, Verona 2011

Formaggio D., *Amo la tua anima. Lettere ad Antonia Pozzi*, con altre lettere a Dino di Antonia Pozzi, a cura di G. Sandrini con la collaborazione di L. Pretto, Verona 2016

Lieve offerta. Poesie e prose, a cura di A. Cenni e S. Raffo, Milano 2012.

1938. Primo album, a cura di M. Lazzari, C. Meazza e F. Minazzi, Sesto San Giovanni (Mi) 2018.

Parole/Worte, a cura di G. Rovagnati, Göttingen 2008

Scritti sull'autrice

Altea T., *Antonia Pozzi. La polifonia del silenzio*, Presentazione di G. Scaramuzza, Introduzione di G. Bernabò, Milano 2010

Bernabò G., Dino O., Morgana S., Scaramuzza G., ... *e di cantare non può più finire ... Antonia Pozzi (1912-1938), Atti del Convegno, Milano, 24-26 novembre 2008*, Milano 2009

Bernabò G., *Per troppa vita che ho nel sangue. Antonia Pozzi e la sua poesia*, Postfazione di O. Dino, Milano 2022 (nuova edizione ampliata)

Cenni A., *In riva alla vita. Storia di Antonia Pozzi poetessa*, Milano 2002

Dalla Torre M., *Antonia Pozzi e la montagna*, Milano 2022

De Pascale G., *Come le vene vivono del sangue. Vita imperdonabile di Antonia Pozzi*, Milano 2016

Glori C., *Antonia Pozzi. Poesie 1933-1938. Le Madri-Montagne*, a cura di C. Glori, Foggia 2009

Papi F., *L'infinita speranza di un ritorno. Sentieri di Antonia Pozzi*, Premessa di B. Bonghi, Avvertenza di F. Minazzi, Milano-Udine 2013

Vecchio M.M., *Antonia Pozzi. Otto studi*, Borgomanero (NO) 2013

Siti o pagine web

<http://www.antoniapozzi.it>, creato e T. Altea e da lei curato in collegamento con il Centro Internazionale Insubrico di Varese

OMAR BRINO

GIULIO PRETI

Pavia 1911 – Gerba 1972

Sommario

Professore di storia della filosofia a Firenze, Giulio Preti vide con sospetto sintesi troppo facilmente armonizzanti tra l'argomentazione teorica e la ricerca storiografica. A livello storiografico, Preti si interessò, tra l'altro, ai conflitti e alle tensioni filosofico-religiose della prima modernità e studiò il pensiero religioso di B. Pascal e di G.W. Leibniz, giudicandoli entrambi stimolanti dal punto di vista teorico – nel paradosso, per il primo, e nel razionalismo universalistico, per il secondo – ma entrambi perdenti dal punto di vista storico-ecclesiastico. Un rapporto fortemente antinomico tra religione e scienza, a tutto vantaggio di quest'ultima, è trattato direttamente in un capitolo dell'opera teoreticamente più impegnativa di Preti, *Praxis ed empirismo*, accusando le posizioni del più o meno sofisticato agnosticismo contemporaneo di non prendere abbastanza posizione su questo rapporto.

Parole chiave: Giulio Preti, filosofia e storia della filosofia, pensiero religioso di Pascal, pensiero religioso di Leibniz, scienza e religione

Abstract

Professor of the history of philosophy in Florence, Giulio Preti viewed with suspicion overly harmonious syntheses between theoretical argumentation and historiographical research. At the historiographical level, Preti was interested, among other issues, in the conflicts and philosophical-religious tensions of the early modern period and studied the religious thought of B. Pascal and G.W. Leibniz, considering both stimulating from a theoretical standpoint – in the paradox for the former, and in universalistic rationalism for the latter – but both losing from a historical-ecclesiastical perspective. A strongly antinomic relationship between religion and science, to the advantage of the latter, is directly

addressed in a chapter of Preti's theoretically most demanding work, "Praxis and Empiricism," accusing the positions of more or less sophisticated contemporary agnosticism of not taking a strong enough stance on this relationship.

Keywords: Giulio Preti, philosophy and history of philosophy, religious thought of B. Pascal, religious thought of G.W. Leibniz, science and religion

Vita e opere

Figlio di maestri elementari, ebbe la prima formazione nella nativa Pavia, dove frequentò la facoltà di Filosofia, studiando con critici dell'idealismo come A. Levi e G. Villa (si laureò con quest'ultimo, di estrazione neokantiana, su Husserl nel 1932). Si avvicinò successivamente al vivace ambiente filosofico milanese attorno a A. Banfi. Partecipò alla resistenza e nel dopoguerra fu vicino ad ambienti della sinistra democratica; una sua netta attenzione, però, al carattere logico-argomentativo della filosofia, in correlazione ma nell'autonomia rispetto alle contingenze storico-sociali, determinò un suo certo isolamento nell'Italia del tempo, e un progressivo distacco pure da Banfi. Anche la carriera universitaria non fu facilissima, per quanto il carattere franco delle sue argomentazioni gli portava il rispetto e l'attenzione di figure intellettuali pure da lui alquanto diverse, come quella di E. Garin, che fu determinante nella sua chiamata, nel 1954, all'università di Firenze, dove avrebbe poi insegnato fino alla morte. Se dal punto di vista di storia della filosofia lo interessarono soprattutto (ma non esclusivamente) le questioni della prima modernità, con curatele o studi di o su Pascal, Leibniz, Newton, A. Smith, una delle caratteristiche che lo contrassegnarono ben presto, nel panorama italiano, fu però una netta separazione tra indagine strettamente teoretica, da un lato, e indagine storiografica, dall'altro. La stessa attenzione filologica supporta per Preti il sospetto verso troppo facili "integrazioni" tra aspetti storico-contingenti, da un lato, e aspetti logico-argomentativi, dall'altro: le due dimensioni possono avere rapporti reciproci, ma occorre non confonderli in discutibili "sintesi" e, dal punto di vista filosofico, mettere a fuoco e valutare soprattutto il versante propriamente argomentativo. Era una posizione per molti versi piuttosto rara nell'Italia nel tempo, dove invece tendevano a prevalere le "integrazioni" di vario tipo tra storia sociale e filosofia. Questa stessa attenzione agli aspetti della coerenza logico-argomentativa lo portò a un interesse specifico per le scienze naturali, che spesso venivano subordinate nella filosofia italiana del tempo a questioni o politico-sociali o metafisico-religiose (o tutte e due). Oltre a scrivere una densa *Storia del pensiero scientifico*

(incentrata anche qui soprattutto sulla prima modernità, nelle sue continuità e discontinuità rispetto alla scienza antica), si interessò così specificamente a correnti filosofiche contemporanee che non sottovalutassero il confronto con la scienza naturale, come il neopositivismo e come una certa linea del neocriticismo (ancora nell'ultimo periodo scrisse un'introduzione a un'opera come *Sostanza e funzione* di Cassirer). *Praxis ed empirismo* del 1957 e *Logica e retorica* del 1967 sono i volumi in cui Preti presenta nel modo più complessivo le proprie proposte filosofiche, basate sul valore critico dell'argomentazione rigorosamente scientifica rispetto alle esigenze sociali, le quali proprio da un rigore argomentativo distaccato possono trarre più beneficio che da accomodamenti e tattiche situazionali. Non che possano mai scomparire gli interessi contingenti e la retorica che li veicola, ma Preti insiste nel non schiacciare l'argomentazione propriamente logica sugli interessi e la loro retorica. Le modalità del Sessantotto, a suo avviso molto più retoriche che logiche, per usare le sue espressioni, lo delusero alquanto e percepì negli ultimi anni un sempre maggiore senso di isolamento, che trova quasi un emblema nella sua morte solitaria su una piccola isola mediterranea, al largo della Tunisia, nel 1972. Il carattere per molti versi contrastante del suo pensiero con la filosofia e la cultura italiana del suo tempo ne ha segnato anche la ricezione: troppo isolato per formare una "scuola" accademica, Preti riceve ancora una attenzione specifica non secondariamente proprio per quel suo situarsi in una posizione alternativa rispetto alle scuole e ai contesti italiani prevalenti.

Il pensiero sulla religione

A livello storiografico, con continuità, Preti si è interessato ai conflitti e alle tensioni filosofico-religiose della prima modernità. Da una prima ampia curatela del 1944 fino all'edizione con introduzione delle *Provinciali* dell'anno della morte, egli presta ripetuta attenzione al conflitto tra giansenisti e molinisti e, in particolare, alla figura di Pascal. La battaglia di Pascal viene valutata da Preti come storicamente perdente, in quanto basata su una intransigenza e una coerenza che ben difficilmente potevano applicarsi nel complesso della Chiesa cattolica, di fronte alla ben più duttile e accomodante strategia gesuitica. «Con tutto ciò», però, «le *Provinciali* se perdono in probabilità storica, acquistano in fascino teoretico» (*Introduzione a Pascal, Le Provinciali*, 1972, p. XIX). Tale fascino è esercitato, secondo Preti, proprio dalla intransigenza e dalla coerenza fino al paradosso con cui Pascal difende la propria esperienza religiosa da accomodamenti di ogni tipo. In una monografia sul pensiero filosofico-religioso di Leibniz, Preti affronta una sfida pressoché speculare, ma che

egli valuta, sul piano storico, non meno perdente di quella pascaliana: mirare ad un accordo fondamentale tra chiesa cristiana e razionalità universale. Laddove, infatti, Leibniz cercava una compiuta razionalizzazione e universalizzazione del cristianesimo, con non meno buona fede di quella che Pascal aveva messo nei suoi paradossi, tale razionalizzazione universalizzante avrebbe di fatto sottratto alle chiese la propria identità (e il proprio potere) e l'obiettivo anche dei più accomodanti tra gli uomini di chiesa era invece di mantenere proprio tale identità: «qui stava la contraddizione e il pericolo che Leibniz non sentiva e i suoi corrispondenti cattolici (ed anche protestanti quelli che con disprezzo lo chiamavano *Freiherr Glaubnichts*) sentivano molto più vivamente di lui» (*Il Cristianesimo universale di G. G. Leibniz*, 1953, p. 58). Un rapporto fortemente antinomico tra «religione e scienza» è trattato direttamente in un capitolo così intitolato di *Praxis ed empirismo*. La religione viene qui opposta in modo strutturale alla scienza, in quanto «risponde all'urgenza emotiva, alla nostra fretta, al nostro bisogno di certezza. Promette di riuscire dove la scienza fallisce. (...) Si appella al 'mistero', all'iniziazione, all'emozione profonda, al potere evocatore (o mistificatore?) della parola. In pratica riesce ancor meno della tecnica (...), ma il suo potere evocativo è profondo, le risonanze incoscienti che suscita vanno ben al di là della semplice testimonianza sensibile, (...) restando sempre come forma suprema di speranza ovunque la tecnica riesce ancora impotente. La religione nasce sempre da questo atteggiamento più o meno sublimato a seconda che la conoscenza tecnica-scientifica è più o meno evoluta» (*Praxis ed empirismo*, 1957, nuova ed. 2007, pp. 153-154). Da qui, Preti accusa le posizioni del più o meno sofisticato agnosticismo contemporaneo perché non prendono posizione su questa antinomia strutturale. Le stesse visioni distopiche di un mondo dominato da una tecnica disumana – citato è il *Brave New World* di A. Huxley – nascono per Preti da voler rendere indifferente la scienza e la tecnica alle questioni morali e sociali, spesso a vantaggio di autodefiniti poteri magico-religiosi che si fanno forti di fatto solo di una mancanza di altri, non di una loro effettiva capacità di risolvere problemi. Per Preti, invece, la scienza non è affatto indifferente all'ambito morale e sociale e può e deve apportare il proprio contributo rigorosamente argomentativo alle soluzioni di problemi anche in questo ambito, senza demandarle a poteri a vario titolo "misteriosi".

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Fenomenologia del valore, Milano - Messina 1942

Idealismo e positivismo, Milano 1943

Linguaggio comune e linguaggi scientifici, Milano 1953

Il Cristianesimo universale di G. G. Leibniz, Milano 1953

Praxis ed empirismo, Einaudi, Torino 1957 (nuova edizione, con prefazione di S. Veca e postfazione di F. Minazzi, Milano 2007)

Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith, Bari 1957 (nuova edizione, Firenze 1977)

Storia del pensiero scientifico, Milano 1957 (II edizione, ivi, 1975)

Retorica e logica, Torino 1968

Que será, será, Firenze 1970

Introduzione, in B. Pascal, *Le provinciali*, a cura di G.P., Torino 1972, pp. I-XXVI

Presentazione, in E. Cassirer, *Sostanza e funzione. La teoria della relatività di Einstein*, Firenze 1973

Umanismo e strutturalismo. Scritti di estetica e di letteratura con un saggio inedito, a cura di Ermanno Migliorini, Padova 1973

Lo scetticismo e il problema della conoscenza, «Rivista critica di Storia della Filosofia», 1/1974

Saggi filosofici, con presentazione di M. Dal Pra, Firenze 1976, 2 voll.

In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970), a cura di M. dal Pra, Milano 1983

Il problema dei valori: l'etica di G.E. Moore, a cura di A. Peruzzi, Milano 1986

Lezioni di filosofia della scienza (1965-1966), a cura di F. Minazzi, Milano 1989

Morale e metamorale. Saggi filosofici inediti, a cura di E. Migliorini, Milano 1989

Écrits philosophiques. Les lumières du rationalisme italien, textes choisis et présentés par Luca M. Scarantino, traduction par M. Raiola en collaboration avec Thierry Loise et Luca M. Scarantino, préface par J. Petitot, Paris, 2002

L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, San Cesario, Lecce 2003

In principio era la carne, a cura di L.M. Scarantino, «Rivista di Storia della Filosofia», 1/2003

Notizie sull'operosità scientifica e sulla carriera didattica, a cura di F. Minazzi, «Il Protagora», XXXVIII, gennaio-giugno 2011, VI serie, n. 15, pp. 111–128

Filosofare onestamente, andando là dove il pensiero ci porta. Lettere a Giovanni Gentile del 1938, a cura di F. Minazzi, «Il Protagora», XXXVIII, gennaio-giugno 2011, VI serie, n. 15, pp. 129–132

Ci terrei tanto a venire a Firenze... Lettere ad Eugenio Garin (1953-1958), a cura di F. Minazzi, «Il Protagora», XXXVIII, gennaio-giugno 2011, VI serie, n. 15, pp. 133–146

Qui a Firenze si muore nel silenzio e nella solitudine. Lettere a Mario Dal Pra (1951-1971), a cura di F. Minazzi, «Il Protagora», XXXVIII, gennaio-giugno 2011, VI serie, n. 15, pp. 147–192

Philosophical Essays. Critica Rationalism as Historical-objective Transcendentalism, ed. by F. Minazzi, Bruxelles-Berlin-New York-Oxford-Wien 2011

Curatele, introduzioni e presentazioni a testi

Leibniz W.G., *La Monadologia*, introduzione, traduzione e note a cura di G.P., Milano-Verona. 1938

Presocratici, a cura di G.P., Milano, 1942

Pascal e i giansenisti, a cura di G.P., Milano, 1944

Schelling F.W.J., *Le arti figurative e la natura*, introduzione e traduzione di G.P., Milano, 1945

Newton, a cura di G.P., Milano, 1950

Hume D., *La regola del gusto*, a cura di G.P., 1a ed. Milano 1946, nuova ed. Bari, 1967

Rousseau J.J., *Origine della disuguaglianza*, a cura di G.P., Milano [s. d. ma 1949]

Carnap R., *Fondamenti di logica e matematica*, introduzione, traduzione e note a cura di G.P., Torino, 1956

Pascal B., *La morale dei gesuiti (Dalle «Provinciali»)*, a cura di G.P., Milano [s. d. ma 1949]

Pascal B., *Opuscoli e scritti vari*, a cura di G.P., Bari, 1959

Castiglione B., *Il libro del Cortegiano*, a cura di G.P., Torino, 1960

Schelling F.W.J., *L'empirismo filosofico e altri scritti*, presentazione e traduzione di G.P., Firenze 1967

Cassirer E., *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna*, Presentazione di G.P., tr. di G. De Toni, Firenze, 1970

Moore G.E., *Studi filosofici*, a cura di G.P., Bari, 1971, pp. 150

Pascal B., *Le Provinciali*, introduzione e note di G.P., Torino, 1972

Cassirer E., *Sostanza e funzione; Sulla teoria della relatività di Einstein*, presentazione di G.P., tr. di E. Arnaud e G. De Toni, Firenze, 1973

Scritti sull'autore

Brondino M., Minazzi F. (sous la direction de), *Le mektonb tunisien de Giulio Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste*, Paris 2009

Cambi F., *Metodo e storia: biografia filosofica di Giulio Preti*, Firenze, s. a. (ma: 1979)

Cambi F., Mari G. (a cura di), *Giulio Preti. Intellettuale critico e filosofo attuale*, Firenze 2011

Cesa C., *Giulio Preti e la filosofia*, in «Studi Senesi», 1977, pp. 406-416

- Dal Pra M., *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Napoli 1988
- di Maria F., *Saggio sul pensiero di Giulio Preti. Un punto di vista cattolico*, Roma 2019
- Gronda R., *Giulio Preti*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma - Volume 85 (2016), *ad vocem*
- Lecis P.L., *Filosofia, scienza, valori: il trascendentalismo critico di Giulio Preti*, Napoli 1989
- Minazzi F., *Giulio Preti: Bibliografia*, Milano 1984
- Minazzi F. (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Milano 1990
- Minazzi F., *Integrazioni bibliografiche*, in Id. (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Milano 1991, pp. 429-502
- Minazzi F., *L'onesto mestiere del filosofare*, Milano 1994
- Minazzi F., *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di F. Papi, Milano 2004
- Minazzi F., *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, Milano 2011
- Minazzi F., *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Milano 2011
- Minazzi F., *Sul bios theretikòs di Giulio Preti*, Milano 2015, 2 voll.
- Minazzi F., Sandrini M.G. (a cura di), *Il contributo di Giulio Preti al razionalismo critico europeo*, Milano 2012.
- Mugnai M., *Scienza e filosofia: Geymonat e Preti*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Roma 2012
- Parrini P., Scarantino L.M. (a cura di), *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, Milano 2004
- Peruzzi A. (a cura di), *Giulio Preti filosofo europeo*, Firenze 2004
- Peruzzi A., *Parvus pavensis: appunti sulla filosofia di Giulio Preti*, Firenze 2018

Petitot J., *Per un nuovo illuminismo*, Prefazione, traduzione dal francese e cura di F. Minazzi, Milano 2009

Scarantino L.M., *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Milano 2007

Tavernese V., *Giulio Preti. La teoria della conoscenza nel saggio postumo In principio era la carne*, Scandicci 2007

Siti o pagine web

<http://www.dicom.uninsubria.it/centrocattaneopreti/index.php>

<http://picus.unica.it/index.php?page=Filosofo&id=70&lang=it>

<https://www.sba.unimi.it/Biblioteche/filosofia/9420.html>

WALTER MINELLA

PIETRO PRINI

Belgirate 1915 (Vco) – Pavia 2008

Sommario

Pietro Prini ha elaborato un pensiero che lui stesso suddivide in tre periodi. Il primo è caratterizzato dal cammino lungo gli *Itinerari del platonismo perenne* (1950), dove vengono fatti interagire, in modo originale, filosofi quali Plotino, A. Rosmini e G. Marcel. Nel secondo periodo, segnato dall'evento del Concilio Vaticano II, Prini tematizza un'ontologia semantica che rompa con l'ontologia apofantica, di ascendenza aristotelica, e porti a superare un immobilismo negativo verso la scienza e la laicizzazione dell'Occidente moderno, vedendo anzi in tali processi un contributo a una purificazione del Sacro, cioè depurazione dagli elementi magici e superstiziosi con cui esso si presentava avvolto nella sua origine storica. Su queste basi, nell'ultimo periodo, Prini si impegna nell'interpretazione delle dottrine tradizionali cattoliche oggi, comprendendole non come un coacervo immutabile, ma come una serie di approssimazioni storiche.

Parole chiave: Pietro Prini, esistenzialismo cristiano, ontologia semantica, ontologia del sacro, cristianesimo e modernità

Abstract

Pietro Prini has developed a thought that he himself divides into three periods. The first is characterized by the journey along the *Itineraries of perennial Platonism* (1950), where philosophers such as Plotinus, A. Rosmini, and G. Marcel interact in an original way. In the second period, marked by the event of the Second Vatican Council, Prini thematizes a semantic ontology that breaks with apophantic ontology, of Aristotelian descent, and aims to overcome a negative immobility towards science and the secularization of modern Western society, seeing in these processes a contribution to the purification of the Sacred, that is, a cleansing from the

magical and superstitious elements with which it was historically enveloped. On this basis, in the last period, Prini engages in the interpretation of traditional Catholic doctrines today, understanding them not as an immutable conglomerate, but as a series of historical approximations.

Keywords: Pietro Prini, christian existentialism, semantic ontology, ontology of the sacred, Christianity and modernity

Vita e opere

Pietro Prini nasce nel 1915 da una famiglia modesta a Belgirate, sulla riva piemontese del Lago Maggiore. Riesce a proseguire gli studi grazie all'aiuto di una maggiorenne locale, frequentando il Liceo classico presso il Seminario di Arona. Rimane in Seminario fino al 1937, quando abbandona questa istituzione (ma non la fede cattolica) "per amore della filosofia", come dichiarerà in seguito. L'anno seguente vince una borsa di studio, che gli assicura la gratuità degli studi, presso il Collegio Borromeo di Pavia e si iscrive alla Facoltà di filosofia della città lombarda, dove rimane fino alla laurea nel 1942, legandosi dapprima ad Adolfo Levi e poi, dopo la cacciata dell'eminente studioso a causa delle leggi razziali, a M. F. Sciacca, sotto la cui guida compone la tesi di laurea su *Il problema dell'essere e delle categorie nella Teosofia di Antonio Rosmini*. Tra il 1943 e il 1945, affetto da una malattia polmonare, è ricoverato presso il Collegio Borromeo, trasformato in ospedale militare dai tedeschi. Nel periodo della degenza collabora con la Resistenza e insieme approfondisce gli studi di filosofia antica, soprattutto di Plotino, che rimarrà sempre uno dei suoi filosofi preferiti. Nel 1950, grazie a una borsa di studio del Ministero degli Esteri, trascorre a Parigi nove mesi, durante i quali entra in contatto con J. Wahl, R. Le Senne, L. Lavelle e, soprattutto, con G. Marcel, che verrà riconosciuto da Prini come maestro d'elezione e a cui dedicherà un libro fondamentale, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, assai apprezzato dal filosofo francese e tradotto in più lingue. Dopo aver conseguito la libera docenza in Filosofia teoretica nel 1951, Prini segue a Genova il suo maestro accademico, Sciacca, diventando incaricato di Storia della Filosofia presso l'Università di Genova dal 1953 al 1959. Dopo aver ricoperto dal 1959 al 1961 l'incarico di Filosofia Morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia, vince nel 1961 il concorso di Filosofia Teoretica e dal 1962 inizia la sua attività come ordinario presso l'Università di Perugia. Nel 1964 viene chiamato a coprire la cattedra di Storia della Filosofia, che terrà fino al pensionamento nel 1985, nella Facoltà di Magistero dell'Università "La Sapienza" di Roma. Dalla fine degli anni '60 fino alla riforma del '75 Prini presiede il Comitato direttivo della Rai (da

quest'esperienza nascerà *Il paradosso di Icaro*, una meditazione sul rapporto tra cultura alfabetica e cultura iconico-orale in cui viene tematizzata la distinzione tra 'bisogno' e 'desiderio' e viene formulata per la prima volta la tesi per cui «pensare ... è la forma più profonda del nostro desiderare»). Dirige le riviste «Proteus» (1970-1975), «Cultura e politica» (1967-1971) e «Giornale di Metafisica» (1978-1980), organizza i Convegni internazionali "Il mondo di domani", dei cui Atti cura la pubblicazione, presiede diverse Istituzioni educative. Prini nel corso della sua vita conobbe una strana fortuna: mentre fino agli anni Novanta il filosofo era unanimemente riconosciuto come «il decano della filosofia cattolica italiana» (Vattimo) e veniva considerato come il più eminente esponente, insieme a L. Pareyson, dell'esistenzialismo cristiano in Italia, la pubblicazione dello *Scisma sommerso* (1998, 1999), un'opera centrata sulla crescente divaricazione tra la dottrina ufficiale della Chiesa, da una parte, le concezioni e le pratiche dei cattolici italiani, dall'altra, suscitò una grande ammirazione in molti intellettuali laici e in alcune personalità di spicco della cultura cattolica, come Enzo Bianchi, ma incontrò il rifiuto o la diffidenza della parte maggioritaria del mondo cattolico. Recentemente si è verificata una ripresa d'interesse nei confronti del pensiero di Prini, con una serie di convegni e di ricerche, accompagnata dalla pubblicazione dell'opera postuma *Ventisei secoli nel mondo dei filosofi* (2015).

Il pensiero sulla religione

Nell'ultima intervista concessa prima di morire, nel 2005, Prini suddivide la sua opera in tre periodi. Il primo (che va dal dopoguerra agli inizi degli anni '60) è caratterizzato dal cammino lungo gli *Itinerari del platonismo perenne* (1950). Prini fa interagire, in modo originale, tre filosofi: Plotino, Rosmini e Marcel (il filosofo francese viene privilegiato tra tutti gli esistenzialisti, che pure vengono accuratamente studiati da Prini in una serie di ricerche che culminano con la *Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi* del 1989). Plotino, particolarmente amato da Prini, sarà oggetto di numerosi studi (l'ultimo, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, uscirà nel 1992). Nel primo periodo Prini recupera con particolare vigore *L'etica della contemplazione creatrice e il suo fondamento nella filosofia di Plotino* (1946): di fronte alla centralità assunta nella modernità dalla prassi faustiana, con le correlate categorie dell'utile economico e/o dell'ideologico totalitario, occorre ripensare il valore della *theoria*, la plotiniana contemplazione creatrice, come carattere eminente di Dio a cui deve corrispondere nell'essere umano l'apertura meditativa al Sé profondo, il legame con la prima radice. La bellezza acquista in questa concezione una caratteristica insieme rivelativa e soteriologica («da bellezza

salverà il mondo», come diceva Dostoevskij)). L'idea dell'essere di Rosmini viene interpretata in modo esistenzialistico, seguendo la Teosofia, come presenzialità di Dio latente nel mondo, virtualità che deve essere riscoperta e attualizzata in un percorso non semplicemente di astrazione logica, come nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, ma di metánoia radicale nell'esistenza: «adorare, tacere, godere», secondo le tre parole confidate sul letto di morte da Rosmini all'amico A. Manzoni. Nella meditazione di Marcel l'obiettivo polemico è lo scientismo, che costituisce uno dei tratti distintivi della modernità occidentale. Il postulato di questa concezione del sapere consiste nel considerare il discorso scientifico l'unico significativo sul piano della verità. Se la caratteristica della scienza, ciò che ne costituisce la gloria ma insieme il limite, è di essere universale, cioè indifferente alle particolarità individuali e insieme verificabile da tutti coloro che ne abbiano le competenze, la tesi di Marcel è che esista un ambito di esperienze esistenziali in senso lato religiose che per principio si sottraggono alla logica dell'universale e possono essere comprese se e nella misura in cui vengono condivise dal singolo. In questo caso, all'atteggiamento prevalente nelle società occidentali moderne, di tipo obiettivo e insieme acquisitivo (la logica dell'avere) subentra un atteggiamento di ascolto, di contemplazione, di ammirazione (apertura all'essere) ed emerge una fondamentale 'umiltà ontologica'. Questo atteggiamento a prima vista e superficialmente può apparire inerte e passivo, mentre invece è il presupposto per una attività che non sia auto-centrata, cieca e sorda all'alterità. Va però segnalata una importante differenza tra Marcel e Prini, che emergerà nel corso degli anni: in Marcel, come in M. Heidegger, la critica dello scientismo tende a scivolare nel rifiuto della scienza, mentre Prini, seguendo l'esempio di K. Jaspers, distinguerà sempre più nettamente le due categorie concettuali, con un atteggiamento di profonda simpatia per le conquiste intellettuali delle scienze, considerate un termine di riferimento ineludibile anche per il discorso religioso (che pure ha tutt'altre origini). Il secondo periodo del pensiero di Prini, profondamente segnato dal cambiamento nell'atteggiamento verso il mondo moderno introdotto nella Chiesa cattolica dal Concilio Vaticano II (1962-1965), inizia con *Discorso e situazione* (1961). In questo testo viene delineato un esame sistematico delle diverse forme argomentative del discorso razionale "situato", ossia in relazione al suo proprio oggetto e al suo proprio uditorio: la verifica come forma della prova del discorso oggettivo o scientifico, la testimonianza come forma della prova del discorso privato o intersoggettivo, la determinazione particolare, come forma del discorso collettivo o ideologico. Questa disamina si conclude con l'individuazione di un'ontologia semantica (espressione coniata da Prini) come forma più

adeguata di accostamento alla struttura profonda del reale. Questa concezione implica una rottura con l'ontologia apofantica, meramente logica, che era stata considerata da Aristotele come l'unica adeguata alla considerazione della realtà. L'impostazione aristotelica, assunta nella sintesi geniale di s. Tommaso d'Aquino, sarebbe stata dichiarata nel XIX secolo, nella versione sempre più povera concettualmente del neotomismo scolastico, come la *philosophia perennis* della Chiesa cattolica, trasformandosi così in una ideologia – l'ideologia della battaglia della Chiesa cattolica contro lo spirito della modernità (questo tema verrà sviluppato sistematicamente in uno degli ultimi libri di Prini, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, del 1996). L'ontologia semantica, invece, è un'ontologia del Sacro. Secondo Prini, sulla scorta dei maestri della fenomenologia della religione, il Sacro è un fattore costitutivo dell'umano. Esso non si lascia ridurre ad altro: se si cerca di compiere questa operazione di riduzione, ricompare come idolatrico, tremendo, maledetto, terribile. Questa concezione si combina con una valorizzazione della laicizzazione, tipica della cultura dell'Occidente moderno, in quanto purificazione del Sacro, cioè depurazione dagli elementi magici e superstiziosi con cui esso si presentava avvolto nella sua origine storica (cfr. *La tecnologia come autenticazione del sacro*, 1964, *Il sacro come evento demistificante*, 1973). L'esperienza del Sacro e del Santo, cioè la fede (nello specifico, la fede cristiana) non va confusa con la dottrina, che è invece il tentativo di categorizzare questa esperienza in un determinato contesto storico-culturale. È necessario separare rigorosamente il Cristianesimo, come messaggio di salvezza universale perché metastorico, dalla cristianità, la civiltà-mondo occidentale assunta in un periodo della sua storia, tra Medio Evo e principio dell'età moderna. Occorre tornare al principio enunciato da s. Anselmo, ma di lontana origine agostiniana, *Fides quaerens intellectum*, integrandolo con un altro principio fondamentale del maestro di Ippona: *Fides si non cogitetur, nulla est*. Pensare la fede oggi, nei tempi della modernità e della ipermodernità, significa evitare di ridurla a un coacervo di dottrine tradizionali immutabili, comprendendo invece queste ultime come una serie di approssimazioni storiche che devono essere via via reinterpretate: questo il compito fondamentale che occuperà il pensiero di Prini, nel passaggio dal secondo al terzo periodo (a partire dal 1989). La modernità è l'età della scienza e della tecnica. Le riserve che Prini muoveva sull'orientamento fondamentale di questa civiltà non dovevano impedire di assimilarne i tratti positivi (da questa impostazione deriva la ricerca epistemologica del primo allievo di Prini, D. Antiseri). Da qui l'avvertimento metodologico che Prini avanzava: «La scienza non è certamente la chiave ermeneutica della Rivelazione: ma ne può liberare il senso da interpretazioni certamente false» (*Il cristianesimo nella società di*

domani, 1968, p. 22). E, nello *Scisma sommerso* (1999, p. 17): «Il linguaggio simbolico, che è proprio del Sacro, non può essere confuso con il linguaggio fattuale, che è proprio della narrazione profana». Ricordiamo qui alcune delle principali implicazioni di questa concezione teoretica. 1) Il recupero dei valori, di lontana origine cristiana, che si sono affermati nella modernità occidentale spesso non per opera della Chiesa cattolica, ma nonostante la Chiesa cattolica: il principio della uguale dignità di tutti gli esseri umani, che apriva le porte alla democrazia politica e alle lotte per la giustizia sociale; il rispetto, a ciò connesso, della libertà di coscienza, di religione, di opinione, di stampa ecc.; una concezione mite della pena, finalizzata alla rieducazione del reo. 2) Una rivalutazione della corporeità (*Il corpo che siamo*, 1991), per motivi sia gnoseologici (già Rosmini parlava della centralità del ‘sentimento fondamentale corporeo’) sia etici, superando così una tradizione plurisecolare di ascetismo mortificante, di svalutazione della terra, di culto del sacrificio come fine a sé stesso e suprema forma della virtù cristiana. A ciò era connessa una ipercolpevolizzazione degli esseri umani, in quanto “massa di dannati” (s. Agostino) e un’idea di Dio come «giustiziere dagli occhi di lince». 3) Una più adeguata immagine del Dio cristiano, la cui caratteristica precipua deve essere compresa come la misericordia. 4) L’ecumenismo e il dialogo inter-religioso, oltre che intra-cristiano, come apertura alle autentiche conquiste spirituali e religiose che possono venire da altre civiltà-mondo, tenendo presente il principio paradossale enunciato una volta dal cardinal Martini: «Dio non è cattolico», cioè è al di là delle anguste delineazioni confessionali (è un orizzonte, un cammino e una meta, non è il possesso monopolistico di alcuno, è spirito e non dottrina). In sintesi si può dire che questa impostazione postula un aperto dialogo tra Cristianesimo e modernità. In questo senso essa è apparsa come «un’anticipazione del magistero morale di papa Francesco» (G. Piana).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La più completa bibliografia disponibile degli scritti di e su Prini si trova alla fine della monografia di W. Minella, *Pietro Prini*, Città del vaticano 2016, pp. 605-652

Itinerari del platonismo perenne, Torino 1950

Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile, prefazione di G. Marcel, Roma 1950

Esistenzialismo, Roma 1953

Verso una nuova ontologia, Roma 1957

Rosmini postumo: la conclusione della filosofia dell'essere, Roma 1961

Discorso e situazione, Roma 1961

Cristianesimo e Filosofia in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi di Perugia, 1964, pp. 129-140 e in «Giornale di Metafisica», 1964, 4-5, pp. 460-469

Cristianesimo e ideologia, Fossano 1974

Il paradosso di Icaro. La dialettica del bisogno e del desiderio, Roma 1976

Il paradosso di Icaro: l'educazione del desiderio e del bisogno, 2a ed. riveduta e accresciuta, Roma 1976 (ripubblicato a Roma 2017, a cura di G. Gamaleri, postfazione di G. Sandrini e P. Milanese)

L'ambiguità dell'essere. Intervista filosofica e altri saggi, Genova 1989

Storia dell'esistenzialismo. Da Kierkegaard a oggi, Roma 1989

Il corpo che siamo. Introduzione all'antropologia etica, Torino 1991

Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore, Milano 1992

Il pensiero nomade: una nuova proposta filosofica, intervista a P. Prini a cura di C. Cavaglià, «Tempo presente», 133-134, pp. 68-77

Il cristiano e il potere. Essere per il futuro, Roma 1993

La filosofia cattolica italiana del Novecento, Roma-Bari 1996

Introduzione a Rosmini, Roma-Bari 1997

Le stresiane. Dialoghi tra Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni raccolti a Stresa da Ruggero Bonghi, Cura e Introduzione di Pietro Prini, Casale Monferrato 1997

La filosofia cattolica del Novecento. Intervista a Pietro Prini a cura di S. Arcoleo, in «Segni e comprensione», XII, N.S., 33, 1998, pp. 5-32

Lo scisma sommerso, Milano 1999 (ripubblicato: Novara 2016, con prefazione di E. Bianchi e postfazione di G. Piana)

Intervista a Pietro Prini, a cura di V. Grassi, 15 gennaio 2005, in appendice a P. Prini, *Terra di Belgirate*, Nuova edizione, curata da V. Grassi, con l'aggiunta di Notizia sull'autore, Belgirate 2005, pp. 175-180

Pietro Prini, in D. Antiseri e S. Tagliagambe (a cura di), *Storia della filosofia. 14. Filosofi italiani contemporanei*, Milano 2008

Ventisei secoli nel mondo dei filosofi, a cura di W. Minella, Caltanissetta-Roma 2015

Testi ritrovati nel "Fondo Pietro Prini", custodito presso il Collegio Ghislieri di Pavia, e pubblicati

Visita a Borges in Paradiso, «Avvenire», domenica 6 settembre 2015, p. 23

Roberto Cutaia, Prini, un filosofo che canta i Salmi (sono riportati alcuni passaggi di un commento ai Salmi di Prini), «Avvenire», martedì 21 giugno 2016, p. 28

Croce e Gentile secondo Prini (a cura di A. Loffi), «Avvenire», sabato 13 maggio 2017, p. 23

Scritti sull'autore

Aguti A., Loffi A., Minella W., Sandrini G. (a cura di), *La coscienza divisa. Da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, Trento 2021

Antiseri D, e Conci D. (a cura di), *Il desiderio di essere. L'itinerario filosofico di Pietro Prini*, Roma 1996

Loffi A., *Per una critica della ragion pratica. La vita e la filosofia di Pietro Prini*, Tesi di dottorato, Università di Trento a.a. 2019/2020

Muscherà B., *L'ontologia del desiderio in P. Prini*, Genova-Milano 2005

Flematti M. (a cura di), *Pietro Prini, filosofo e uomo*, Verbania 2012

Flematti M., Mussini G. (a cura di), *Prini filosofo cristiano: il confronto con la modernità. Atti del convegno nel centenario della nascita, Pavia, Almo Collegio Borromeo, 22 ottobre 2015*, Pavia 2018

Minella W., *Pietro Prini*, Città del Vaticano 2016

Minella W., Loffi A., Flematti M., Sandrini G., *Credere oggi in Dio e nell'uomo ancora e nonostante. Pietro Prini filosofo del dialogo tra fede e scienza*, Roma 2018

Siti o pagine web

www.pietroprini.org

FRANCESCO VERDE

GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI
Napoli 1911 – Roma 2010

Sommario

Giuseppe Pugliese Caratelli affrontò lo studio del mondo antico in una visione globale, sia in senso temporale - dalle epoche arcaiche alle tarde eredità che influenzarono il Rinascimento e oltre -, sia in senso geografico e interculturale - dal bacino mediterraneo all'India di Aśoka. In ambito storico-religioso, i suoi studi sottolineano, non secondariamente, il ruolo cruciale della *polis* nella trasformazione della religione greca da ctonia a urania, e rintracciano nel contesto cittadino anche l'origine dei culti misterici, che offrivano ai loro iniziati speranze escatologiche al di là del culto pubblico. Pugliese approfondì altresì il carattere religioso delle prime filosofie, come il pitagorismo, fondato sull'inserimento dell'uomo nella perfetta armonia dell'universo (*kosmos*), nonché studiò le interazioni filosofico-religiose di movimenti successivi, come il tardo platonismo, estremamente influenti fino al Rinascimento e oltre.

Parole chiave: Giovanni Pugliese Carratelli, religione ctonia, religione uranica, misteri, religione e origini della filosofia

Abstract

Giuseppe Pugliese Caratelli approached the study of the ancient world with a global perspective, both temporally—from archaic times to the late legacies that influenced the Renaissance and beyond—and geographically and interculturally—from the Mediterranean basin to Aśoka's India. In the historical-religious field, his studies emphasize the crucial role of the *polis* in the transformation of Greek religion from chthonic to uranic, and trace the origins of mystery cults also within the urban context, where they offered their initiates eschatological hopes beyond public worship. Pugliese also delved into the religious character of early philosophies, such as Pythagoreanism, based on the integration of man into the perfect

harmony of the universe (*kosmos*), and studied the philosophical-religious interactions of subsequent movements, such as late Platonism, which were extremely influential up to the Renaissance and beyond.

Keywords: Giovanni Pugliese Carratelli, chthonic religion, uranic religion, mysteries, religion and origins of philosophy

Vita e opere

Dopo un periodo di confino a Gaeta per via del suo netto antifascismo che profondamente lo accomunava a B. Croce (del quale fu affezionato sodale), si laureò a Napoli con E. Ciaceri (correlatore B. Pace) sulla tirannide siciliana di Gelone. La storia della Magna Grecia divenne immediatamente l'ambito privilegiato degli interessi di Pugliese e proprio la guida di Ciaceri lo condusse ad approfondire la storia religiosa e culturale della Grecità occidentale e dell'Italia antica. Dopo la laurea un'esperienza decisiva fu il periodo trascorso tra il 1935 e il 1937 presso la Missione Archeologica Italiana a Creta, dove Pugliese ebbe modo di studiare direttamente sul campo la civiltà egea e le sue testimonianze scritte (in particolare la Lineare A di Haghia Triàda). In tale frangente è doveroso ricordare che il 20 aprile 1939 l'epigrafista M. Segre (che sarebbe stato deportato e assassinato ad Auschwitz nel 1944 perché ebreo), duramente colpito dalle leggi razziali del 1938, chiese a Pugliese di continuare il lavoro relativo al *corpus* epigrafico del Dodecanneso, proposta che Pugliese accettò con entusiasmo e non senza una cospicua dose di coraggio. Nel 1942 ottenne la libera docenza e insegnò Storia antica prima a Catania e poi a Napoli; divenuto professore ordinario insegnò a Pisa nel 1950, a Firenze (Storia dell'Asia Anteriore e poi Storia Greca e Romana) dal 1954 al 1964, alla Sapienza di Roma (Storia Greca) fino al 1974 e successivamente alla Scuola Normale Superiore di Pisa dove nel 1985 concluse i suoi lunghi anni di insegnamento (e di ricerca) come professore di Storia della storiografia greca. La cospicua attività didattica fece sì che Pugliese avesse numerosi allievi che successivamente si sono particolarmente distinti nell'ambito della ricerca, ricoprendo prestigiosi ruoli accademici: ci si limita a richiamare solo i nomi di M. Gigante, G. Arrighetti, M. Isnardi Parente, D. Musti, P.E. Pecorella, V. Di Benedetto, G. Fiaccadori, G. Camassa, G. Maddoli, M. Tortorelli Ghidini, C. Ampolo, F. Cordano. Oltre ad aver diretto per alcuni anni la Scuola Normale Superiore di Pisa, successe nel 1960 a F. Chabod nella direzione dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici fondato da Croce, che mantenne fino al 1986; fu anche presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici fondato da G. Marotta nel 1975. Oltre a ricoprire il ruolo di socio nazionale dell'Accademia dei Lincei dal 1980, Pugliese, insieme

all'editore G. Macchiaroli, fondò nel 1946 *La Parola del Passato. Rivista di studi antichi* che diresse instancabilmente fino alla sua scomparsa. Altrettanto instancabile fu la sua attività di organizzazione e di promozione editoriale di opere di elevatissimo rilievo culturale: fu membro del Consiglio dell'*Enciclopedia Italiana* e direttore dell'*Enciclopedia dell'arte classica e orientale*. Egli fu anche l'ideatore dei prestigiosi volumi della collana *Antica madre* pubblicati dall'editore Scheiwiller per il Credito Italiano. Pugliese affidò la sua vastissima attività di ricerca storica, più che a singole monografie, a saggi che sono stati poi utilmente raccolti in volume anche dopo la sua scomparsa: *Scritti sul mondo antico: Europa e Asia, Espansione coloniale, Ideologie e istituzioni politiche e religiose*, a cura di S. Ferri, M. Gigante, M. Mazza, S. Mazzarino e D. Musti (1983), *Tra Cadmo e Orfeo: Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, a cura di G. Maddoli (1990), *Umanesimo napoletano*, a cura di G. Maddoli (2015), *Giovanni Pugliese Carratelli e la medicina antica*, a cura di C. Ampolo e F. Cordano (2020). Occorre ricordare, infine, soprattutto per gli interessi storico-religiosi di Pugliese, la cura de *Le lamine d'oro orfiche: Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci* (2001²) e de *Gli editti di Asoka* (2003).

Il pensiero sulla religione

La conoscenza attenta delle tradizioni religiose è per Pugliese non qualcosa di accessorio o marginale ma è parte integrante e irrinunciabile della storia di un popolo. Il carattere principale dell'attività di ricerca storica di Pugliese risiede essenzialmente nell'ampiezza delle sue competenze storiche, storico-religiose e filosofiche: egli rappresenta un raro esempio di studioso capace di avere una visione globale e fondamentalmente onnicomprensiva del mondo antico, intendendo con questa espressione non solo la Grecia (dall'epoca arcaica a quella ellenistica) e Roma (dal confronto con l'Etruria alla tarda antichità) ma anche e soprattutto la Grecia d'Occidente (le colonie magnogreche), il Vicino e l'Estremo Oriente. In particolare, la cultura religiosa e filosofica greca ebbe senz'altro scambi, influenze e stimoli da altre civiltà, come quelle mesopotamiche, anatoliche, siriane, egizie che avevano per loro conto sviluppato teogonie e cosmogonie a partire dall'osservazione dei fenomeni naturali, ma Pugliese ritiene comunque che, se si vogliono trovare uno o più diretti "antecedenti" della greicità, questi affondano soprattutto nel mondo egeo: i riferimenti non possono che essere alla Creta minoica e ai Micenei che, grazie alla loro espansione coloniale verso Oriente e verso Occidente prefigurarono, a suo avviso, l'epoca ellenistica, unificando la cultura del mondo in cui vissero e operarono. La Grecia della religione pitica o delle grandi tradizioni filosofiche e scientifiche non ha

infranto legami e connessioni con la cultura micenea ma essa è sostanzialmente diversa. La ragione fondamentale è rintracciata da Pugliese nella forma di organizzazione civile inventata esclusivamente dai Greci ossia la *polis*. Dopo il crollo delle grandi monarchie orientali e la dissoluzione della “talassocrazia” minoica e dei regni micenei, non sorse alcun potere unico e centrale ma comunità autonome, le *poleis*. E proprio nello specifico contesto delle *poleis* va rintracciata l’origine peculiare della religione e della filosofia dei Greci. Pugliese ha sottolineato come il monarca miceneo fosse il principale intermediario col mondo delle divinità: tutto questo muta radicalmente con la fondazione delle *poleis*. Nell’ambito delle città la religione da ctonia divenne “urania”: gli dei presero dimora nelle sedi celesti lontane dal mondo degli uomini cosicché templi e altari (espressioni massime del culto cittadino) furono indispensabili per garantire il legame tra mortali e immortali. Pugliese era convinto che Apollo e Afrodite, estranei al culto religioso dei Micenei, penetrarono nel mondo greco rispettivamente dall’Anatolia e da Cipro, ma egli accentua soprattutto la natura intrinsecamente greca che essi assunsero nelle *poleis* (anche di quelle coloniali per le quali la religione costituiva uno dei legami fondamentali con la madrepatria). È ancora una volta nel contesto politico cittadino che Pugliese rintraccia l’origine dei culti misterici intrinsecamente diversi se non opposti alla religione ufficiale delle *poleis*. Il sentimento religioso dei *politai* si manifestava nel culto pubblico, dunque nella stretta osservanza dei riti stabiliti dai magistrati e officiati dai sacerdoti. Le religioni misteriche, invece, nascono ai margini della “religione civile” della *polis*, offrono ai loro iniziati rivelazioni particolari, riti e speranze escatologiche che il culto pubblico della città non poteva permettersi di offrire. Questa vicenda fu possibile, secondo Pugliese, per l’assenza, in Grecia, di un’autorità centrale o di un’unica teologia ufficiale che avrebbero potuto ostacolare sia il sorgere di culti alternativi a quelli civici sia la formazione di quel razionalismo che sarà il carattere essenziale e inaggrabile del pensiero greco a partire dalla *physiologia* degli Ionici. La *polis* (coloniale e non), quindi, va a costituire l’ambiente necessario per la formazione della religione cittadina e del razionalismo filosofico. A tale proposito, uno dei terreni privilegiati dell’interesse di Pugliese era la filosofia pitagorica che, per lo studioso, prima di essere un sistema scientifico di pensiero, era un movimento spirituale nel quale il carattere religioso fondato sull’interesse per l’uomo, inserito nella perfetta armonia dell’universo (*kosmos*), ricopriva un ruolo decisivo. Per Pugliese lo sforzo dell’indagine pitagorica era finalizzato proprio all’armonizzazione della rapsodica e fugace vita terrena dell’uomo con la sua immortale vita interiore: così si spiega legittimamente la dottrina della trasmigrazione delle anime. Pugliese era ben consapevole del fatto che non vi fosse un preciso

nesso storico tra Pitagorismo e Orfismo e, tuttavia, non poteva trascurare l'esistenza di importanti documenti testuali su lamine auree trovate in sepolcri di Magna Grecia, di Creta e della Tessaglia che egli studiò approfonditamente (cfr. Pugliese Carratelli 1993). È proprio a partire da questi testi sul destino ultraterreno delle anime (un tema, questo, che sarà innegabilmente centrale nella filosofia di Platone: basti richiamarsi paradigmaticamente al *Fedone*, al *Fedro* o al X libro della *Politeia*) che Pugliese rintraccia il ruolo rilevante di *Mnemosyne*, la personificazione divina della memoria (*mneme*): l'acqua del lago di *Mnemosyne* aveva la funzione di liberare l'iniziato dal ciclo delle rinascite e, purificandolo, di condurlo verso la meta finale solo vagamente accennata. Non è affatto casuale che Pugliese identificasse lucide influenze pitagoriche su Parmenide: l'anonima dea del poema dell'Eleate era riconosciuta dallo studioso proprio in *Mnemosyne* che permette all'iniziato di accedere alla comprensione dell'intera verità che essa stessa rivela. In questo senso, soprattutto nell'ambito del Pitagorismo, il culto di *Mnemosyne* non è direttamente orientato tanto alla *psyche* quanto al *nous* inteso come nucleo spirituale e conoscitivo della *psyche*: nella centralità di *Mnemosyne* Pugliese non vede affatto una forma di irrazionalismo ma una dottrina religiosa intrinsecamente filosofica ossia legata alla più elevata forma di conoscenza che è purificazione del corpo. Cronologicamente, l'interesse storico-religioso di Pugliese si spinge, inoltre, fino allo studio del tardo platonismo (Plotino, Porfirio, Proclo), dell'Umanesimo e del Rinascimento (soprattutto per ciò che concerne le notevoli correnti platoniche: si pensi, per esempio, al Cardinale Bessarione e a Cusano), né, geograficamente, si limita al solo bacino mediterraneo: a lui si deve la pubblicazione in traduzione italiana dei cosiddetti editti di Ašoka (cfr. Pugliese Carratelli 2003), il re indiano dell'Impero Maurya del III sec. a.C. celebre per la sua profonda tolleranza nei riguardi di qualunque forma di pensiero e di religione.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Scritti sul mondo antico: Europa e Asia, Espansione coloniale, Ideologie e istituzioni politiche e religiose, a cura di S. Ferri, M. Gigante, M. Mazza, S. Mazzarino e D. Musti, Napoli, 1976

Tra Cadmo e Orfeo: Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente, a cura di G. Maddoli, Bologna, 1990.

“Chi guardi la terra dall’alto...”: Tre saggi, Milano, 1992

Principii della filosofia greca, Roma 1993; nuova edizione a cura di F. Verde, Napoli, 2023

Le lamine d'oro orfiche: Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano, 2001²

Gli editti di Asoka, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano, 2003

Umanesimo napoletano, a cura di G. Maddoli, Soveria Mannelli, 2015

Giovanni Pugliese Carratelli e la medicina antica, a cura di C. Ampolo e F. Cordano, Milano, 2020

Scritti sull'autore

Incontro scientifico dedicato a Giovanni Pugliese Carratelli (Roma, 21 aprile 2006), in «Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, Rendiconti», 19/2008, pp. 185-209.

Antiquorum philosophia, In ricordo di Giovanni Pugliese Carratelli (Roma, 28-29 novembre 2011), Roma, 2013.

Ampolo, C., «*La parola del passato*»: ricordando Giovanni Pugliese Carratelli e la sua rivista, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 5/ 2013, pp. 415-423

Camassa, G., *Giovanni Pugliese Carratelli e la religione greca*, in *Antiquorum philosophia, In ricordo di Giovanni Pugliese Carratelli (Roma, 28-29 novembre 2011)*, Roma, 2013, pp. 147-153.

Cambiano, G., *Giovanni Pugliese Carratelli: tra Platone, Croce e Omodeo*, in Id., *Filosofia italiana e pensiero antico*, Pisa, 2016, pp. 99-116.

Gigante M., *Per Giovanni Pugliese Carratelli nel settantacinquesimo compleanno (Napoli 16 aprile 1986)*, Napoli, 1986.

Fiaccadori G. (a cura di), *"In partibus Clus": Scritti in onore di Giovanni Pugliese Carratelli*, a cura di G. Fiaccadori, Napoli, 2006.

Sasso G., *Fra Croce e Omodeo «quando l'Italia era tagliata in due»: Giovanni Pugliese Carratelli*, in «La Cultura. Rivista di filosofia e filologia», 1/2014, pp. 5-46

Tortorelli Ghidini, M., *Giovanni Pugliese Carratelli*, Napoli, 2014
[http://www.societanazionalescienzeletterearti.it/pdf/Profili e Ricordi XXXVIII\(2013\) Marisa Tortorelli Ghidini ricorda Giovanni Pugliese Carratelli.pdf](http://www.societanazionalescienzeletterearti.it/pdf/Profili_e_Ricordi_XXXVIII(2013)_Marisa_Tortorelli_Ghidini_ricorda_Giovanni_Pugliese_Carratelli.pdf)

Siti o pagine web

https://www.syzetesis.it/doc/rivista/prima_serie/2010/PuglieseCarratelli.pdf

<https://www.cairn.info/revue-diogene-2010-4-page-153.htm?ref=doi>

[https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pugliese-carratelli_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-pugliese-carratelli_(Enciclopedia-Italiana)/)

https://www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/059q04b1.html

<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2001/07/30/benedetto-croce-mi-aiuto-in-segreto.html>

https://www.studietruschi.org/wp-content/uploads/2021/07/SE74_00.pdf

<https://www.inschibboleth.org/pagina6-24-html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2021/07/Gerardo-Bianco-ricorda-Giovanni-Pugliese-Carratelli--de626a5d-d954-4dc2-8235-486df789b9da.html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2021/03/Giovanni-Pugliese-Carratelli--3354a5d6-1098-44d6-801c-98c8fdb6846.html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2021/02/Luigi-Miraglia-Ricordo-di-Giovanni-Pugliese-Carratelli--6f3e6ad9-1755-4a04-94b0-3ce3352efd16.html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2021/02/Gli-scritti-sulla-medicina-antica-di-Giovanni-Pugliese-Carratelli--73c90013-d488-47d5-aeae-081c1a9c53c3.html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Pitagora-la-vita-6f6b60d6-e3aa-4e5b-a1ea-ba50af9a7a1c.html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2019/01/Carmine-Ampolo-Giovanni-Pugliese-Carratelli-la-funzione-civile-della-cultura-126a8204-e25b-4135-83e8-7a26155f1754.html>

<https://www.raicultura.it/filosofia/articoli/2021/01/Carmine-Ampolo-Gli-scritti-di-Pugliese-Carratelli-sulla-medicina-antica--8fd3b751-b325-4cc5-96dd-1fe8c9a71ff0.html>

<https://www.youtube.com/watch?v=DKiAhjaQvr0>

<https://www.youtube.com/watch?v=vaf10tlyZNs>

<http://www.eugenioipc.it/famiglia/PC/pugliesecarratelli.htm>

MASSIMO IIRITANO

SERGIO QUINZIO
Alassio (Sv) 1927 – Roma 1996

Sommario

Sia nella sua opera principale, *Un commento alla Bibbia*, uscito in 4 volumi dal 1972 al 1976, sia in molti altri scritti, Sergio Quinzio si è mosso nelle tensioni e paradossi “agonici” propri di una riflessione esistenziale “all’interno della fede” cristiana, di contro a ogni filosofia che pretenda una conciliazione razionale di quei paradossi. Sulla via di Giobbe, Paolo, Agostino, Pascal, Dostoevskij e Kierkegaard, la fede in Quinzio non cede mai alla tentazione di mettersi in sicurezza, al riparo di un qualsiasi strumento logico-razionale che la protegga dal suo paradossale radicarsi sull’*insecuritas* di un fondamento in-fondato. Avventurarsi senza riparo sull’abisso dell’*insecuritas* e dell’abbandono significa sfidare la possibilità della disperazione: della caduta, della sconfitta. Dinanzi a luogo disperato del silenzio di Dio, si ripropone però in Quinzio il desiderio nostalgico di “vedere Dio”, la tenacia tutta ebraica dell’attendere una Rivelazione.

Parole chiave: Sergio Quinzio, fede cristiana, silenzio di Dio, paradosso agonico, attesa messianica

Abstract

In his main work, *A Commentary on the Bible*, published in 4 volumes from 1972 to 1976, and in many other writings, Sergio Quinzio navigated the tensions and ‘agonistic’ paradoxes inherent in an existential reflection ‘within the faith’ of Christianity, in contrast to any philosophy that claims a rational reconciliation of those paradoxes. Following the paths of Job, Paul, Augustine, Pascal, Dostoevsky, and Kierkegaard, Quinzio’s faith never succumbs to the temptation of seeking safety, sheltered by any logical-rational tool that would protect it from its paradoxical rooting in the insecurity of a baseless foundation. To venture without protection into the abyss of insecurity and abandonment means to challenge the

possibility of despair: of falling, of defeat. However, in the face of the desperate silence of God, Quinzio's nostalgic desire to 'see God' re-emerges, along with the tenacity, entirely Jewish, of waiting for a Revelation.

Keywords: Sergio Quinzio, Christian faith, silence of God, agonistic paradox, messianic expectation

Vita e opere

Nato ad Alassio da famiglia di origine piemontese, Sergio Quinzio trascorre un'infanzia e una giovinezza serene, fino allo scoppio della Seconda guerra mondiale, alla quale risalgono le narrazioni e i ricordi delle sue prime esperienze drammatiche. Alla fine della guerra, costretto a trasferirsi a Roma con la famiglia, frequenta con scarso successo e con poca motivazione le Facoltà di Ingegneria prima e di Filosofia poi, seguendo però al contempo le lezioni di Ungaretti. Nel 1949 si arruola nell'Accademia della Guardia di Finanza, dove presterà servizio come ufficiale fino al 1967. In questi anni comincia a scrivere i suoi primi articoli su «L'Ultima», «Il Gallo», «L'Ordine Civile», «La Fiera Letteraria», fino ad approdare dal 1960 alle pagine di «Tempo presente». Nel 1958 pubblica presso Guanda il suo primo libro, *Diario profetico*. Del 1962 è l'incontro con R. Bazlen, dal quale prende avvio la trentennale collaborazione con Adelphi che, a partire dal 1967 *Cristianesimo dell'inizio e della fine*, pubblicherà a seguire tutte le sue opere. Il 31 luglio 1963 sposa Stefania Barbareschi, dalla quale avrà una figlia, Pia, e si trasferisce a Torino per alcuni anni. Tornato a Roma, nel 1968 Stefania si ammala gravemente e muore a soli 30 anni nel febbraio del 1970. Una vicenda che segnerà in maniera indelebile la formazione e il pensiero di Quinzio, fino alla morte. Essenziale, a questo riguardo, la lettura della bellissima lettera a Stefania, pubblicata nel 1981 con il titolo *L'incoronazione*. Nel 1973 lascia Roma e si trasferisce a Isola del Piano, nei pressi di Urbino, dove G. Girolimoni stava ricostruendo un monastero diroccato, intorno al quale darà vita alla comunità di Montebello, centro di incontri e di studi. Sono anni di studio e di ricerca molto intensi, che daranno vita alla sua opera principale *Un commento alla Bibbia*, pubblicato in 4 volumi dal 1972 al 1976. Intanto, in quegli stessi anni conosce Anna Giannatiempo, assistente di C. Fabro all'Università di Perugia, con la quale, dopo un fitto scambio epistolare, si sposerà nel 1976. Dal 1987 torna a stabilirsi a Roma. Sono anni di intensa attività intellettuale, nei quali la figura di Quinzio è ormai centrale nel dibattito filosofico-religioso italiano e anche nel dibattito pubblico, grazie alla sua collaborazione come editorialista con «La Stampa» e con il «Corriere della Sera» oltre che ai suoi frequenti interventi televisivi su

tematiche di attualità. Fitti e molto significativi i suoi scambi con personalità del mondo della cultura quali G. Ceronetti, C. Magris, E. De Luca, S. Givone, M. Cacciari, G. Vattimo, U. Galimberti, il cardinale Martini. Le condizioni di salute non sopportano a lungo però tale intensità di lavoro e di spostamenti. Nel marzo del 1996, un anno dopo l'uscita del suo ultimo "provocatorio" libro in cui immagina di scrivere le ultime encicliche dell'ultimo papa (*Mysterium iniquitatis*), muore a Roma. Le esequie saranno officiate dal cardinale Achille Silvestrini.

Il pensiero sulla religione

Alla domanda, certamente non insolita – «come si definisce, un teologo, un esegeta, un biblista, o più generalmente un filosofo?» – che gli veniva rivolta spesso all'inizio di una conversazione, così rispondeva: «Ci sono anche troppi che reputano di essere altrettanti Kant, qui in Italia. La mia cultura si è sviluppata molto a scatti: io cerco di riflettere all'interno della mia fede, molto stimolato dalla mia esperienza esistenziale» (in «Confronti», 4/1992, p. 35). Un passaggio molto chiaro che risulta a mio parere molto utile a comprendere la natura della riflessione e dell'opera di Quinzio. Dinanzi a definizioni che sentiva come troppo "impegnative" Quinzio si schermisce con la sua consueta ironia. Una qualità autenticamente "socratica", fatta di un insieme saggio e sofferto di umiltà e di consapevolezza, di leggerezza e di serietà, che tutti coloro che abbiano avuto la possibilità di confrontarsi e di dialogare con lui potranno certamente testimoniare, e che gli consentiva il gesto inattuale di una sincerità e di una mitezza tali da disarmare chiunque. La mia cultura, dice dunque Quinzio, si è sviluppata molto a scatti: in maniera cioè del tutto indisciplinata e irregolare, tale da rendere vano e infecondo qualsiasi tentativo di ricercarne con precisione le "fonti". «Ma nonostante il disordine quello che capitava in un certo orizzonte del mio sguardo – avendo più scarse stimolazioni dall'esterno, dato l'ambiente in cui lavoravo – certo lo assorbivo con molto interesse» (Quinzio 2006, p. 42). Proprio perché tale procedere "a scatti" non è determinato da una pura curiosità intellettuale, o da percorsi più o meno obbligati di ricerca scientifica e accademica; quanto piuttosto da una libera e incondizionata riflessione all'interno della fede: stimolata da un'interrogazione esistenziale sempre aperta, che non volle mai rientrare in alcun binario predefinito. «Guardare il mondo con gli occhi della fede, non la fede con gli occhi del mondo»: sembra essere questo il motto che accompagna sin dagli inizi tutto il procedere della riflessione quinziana. Si tratta del percorso esistenziale e di pensiero di un credente, che tenta di riflettere "all'interno della sua fede": di far interagire, dialogare, scontrare, la fede cristiana con la realtà del suo

tempo e della sua singolarissima esistenza. Scrittore *della* fede, pensatore *della* fede, dunque: laddove il genitivo non è mai puramente oggettivo, in quanto si tratta appunto di un movimento incessante di riflessione: di un vedersi attraverso, di un attraversare la propria esistenza lasciandosi lacerare, inquietare ed edificare dalla costante presenza di questo movimento “umile e paradossale” del credere. In un terreno esistenziale in cui fede e filosofia, pensiero e religione si confondono senza mai negarsi e disperdersi in un nulla insignificante e indistinto, in un alone misticheggiante o puramente narrativo, in cui le asperità e le verità possibili di questo confondersi verrebbero improvvisamente a svanire. “Uno scrittore di cose religiose all’altezza del destino del suo tempo” è al contrario capace, come M. Heidegger scriveva di S. Kierkegaard, di tenere insieme le difficili e spesso imprevedibili redini di questo confliggere di posizioni e prospettive diverse, che rappresentano di volta in volta l’emergere innegabile di una tensione agonica che è interna a quello stesso movimento esistenziale della fede. Difficoltà a ritrovarsi tra i filosofi, che è poi in realtà una difficoltà relativa soprattutto a quel tipo di filosofia che qui viene stigmatizzato: a questa tentazione fondamentale, che Quinzio sospetta essere propria di ogni filosofia in quanto tale, alla conciliazione razionale delle tensioni e dei paradossi “agonici” propri di una riflessione esistenziale “all’interno della fede”. Di un dialogo fatto di intima e indissolubile conflittualità, nel quale Quinzio “incontra” un altro tipo di filosofia. Sulla via di Giobbe, di Paolo, di Agostino, di B. Pascal, F. Dostoevskij e Kierkegaard, lo “scrittore di cose religiose” oppone polemicamente alla filosofia e alla teologia il suo “sentimento tragico della vita” e il significato “agonico” della fede cristiana. Tutto rimane sospeso, ancora una volta, al postulato della fede: e si tratta di una sospensione autentica, assoluta, che non cede mai, in Quinzio, alla tentazione di mettersi in sicurezza, al riparo di un qualsiasi strumento logico-razionale che la protegga da questo suo paradossale radicarsi sull’*insecuritas* di un fondamento in-fondato. Perché troppo puro è l’orizzonte dell’attesa, la nostalgia di pienezza e di consolazione che nutre nel profondo questa paolina energia del credere. Avventurarsi senza riparo sull’abisso dell’*insecuritas* e dell’abbandono, significa sfidare, in ogni momento, la possibilità della disperazione: della caduta, della sconfitta. La vicenda stessa di Dio verrà rivissuta, nel pensiero di Quinzio, in questa chiave di profondissima autenticità esistenziale. Una chiave che non cederà mai, però, alla deriva del sentimentalismo e dell’estetismo, in quanto sua ferma intenzione e suo saldo proponimento sarà sempre quello di tener desto il pungolo insaziabile della domanda e della riflessione. “Scrittore di cose religiose”, Quinzio non indulgerà mai alla pur evidente vena letteraria che rende alcune sue pagine e alcuni suoi aforismi, come ha detto G. Ruozzi,

«tra i più fertili e originali della letteratura italiana odierna». Tale “felicità” letteraria sarà per lui infatti sempre un rischio. Una tale radicale consapevolezza della vanità di ogni dire, dell’impossibilità di attingere davvero al linguaggio della vita, al linguaggio nominale che conserva ancora qualcosa del formidabile potere creativo della Parola originaria, condusse Quinzio ad una battaglia senza tregua contro ogni letteratura ed estetismo. Se la parola deve ricercare il suo significare nello spazio di quell’urgenza salvifica, così come nella capacità di dire, con W. Benjamin, il dolore muto della natura e della storia, ogni tentativo di scrittura deve portare in sé la lacerazione di questa tragica impossibilità, la piaga dolorosa di questo essere, sempre e comunque, linguaggio dell’assenza, luogo disperato del silenzio di Dio. Dinanzi a tanta teologia apofatica, a un’ormai consueta esaltazione dell’inattingibilità di Dio (o meglio di un impersonale principio divino), si ripropone in Quinzio un desiderio nostalgico e disperato di “vedere Dio”. La tenacia tutta ebraica dell’attendere una Rivelazione, di sentire la realtà e la presenza di Dio nella storia, come nella vita del singolo, in tutta la sua concreta visibilità. L’odio di ogni letteratura coincide perciò, in Quinzio, con il rigetto di qualsiasi forma di compiacimento estetico, di qualsiasi gusto della finzione letteraria e dell’effetto linguistico, percepiti come sterili esercizi di nichilistica vanità dinanzi al suo folle e fermissimo desiderio di “vedere Dio”, di godere senza fine della Sua trasparenza e della Sua vicinanza. Straordinario fu, per tutta la vita di Quinzio, l’impegno e la costanza delle sue corrispondenze private, del suo voler sempre e comunque provare a dire una parola che fosse un po’ meno fredda e indiretta, che potesse sfuggire al mondo falsato delle “comunicazioni sociali” per raggiungere il cuore e la mente di un Singolo in ascolto e in ricerca. E non a caso tante delle migliori pagine dei suoi libri furono poi ricavate proprio dalle corrispondenze più intense, laddove Quinzio riusciva ad esprimere meglio la propria vocazione e il proprio inestinguibile sentimento religioso. Lo stimolo vivo del confronto con l’altro, con un volto amico, con una solitudine da raggiungere e da consolare, riuscì a vincere sempre e comunque, in lui, qualsiasi pura tentazione “letteraria”. Intenso e significativo fu in particolare negli ultimi anni lo scambio con voci significative del panorama filosofico-religioso e letterario italiano, quali M. Cacciari, G. Vattimo, S. Givone, V. Vitiello, B. Forte, C. Magris, E. De Luca, i quali in più occasioni anche dopo la sua morte hanno voluto intervenire e scrivere in ricordo di Sergio.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Diario profetico, Parma, 1958 [poi, Milano, 1996].

Religione e futuro, Firenze, 1962 [poi, Milano, 2001].

Giudizio sulla storia, Milano, 1964.

Cristianesimo dell'inizio e della fine, Milano, 1967.

Le dimensioni del nostro tempo, Padova, 1970.

Monoteismo ed ebraismo, Roma, 1975

Un commento alla Bibbia, (4. voll.), Milano, 1972-1976 [nuova edizione in volume unico 1991].

L'impossibile morte dell'intellettuale, Roma, 1977,

La fede sepolta, Milano, 1978.

Dalla gola del leone, Milano, 1980.

La croce e il nulla, Milano 1980.

L'incoronazione, Roma, 1981.

La filosofia della Bibbia, Torino 1981 [poi, Brescia 2015].

Silenzio di Dio, Milano, 1982.

La speranza nell'apocalisse, Roma, 1984.

Domande sulla santità, Don Bosco, Cafasso, Cottolengo, Torino, 1986 [poi: Casale Monferrato, 2007].

Radici ebraiche del moderno, Milano, 1990

Incertezze e provocazioni, Torino, 1993.

La sconfitta di Dio, Milano, 1992; traduzione francese, Paris, 1992; traduzione tedesca, Frankfurt, 1995.

Mysterium iniquitatis, Milano, 1995; traduzione spagnola, Barcellona, 1996.

La tenerezza di Dio, con L. Lestingi, Roma 1997; ora, Roma, 2013.

L'esilio e la gloria. Scritti inediti 1969-1996, Bologna, 1998.

I vangeli della domenica, Milano, 1998.

Solitudine dell'uomo, solitudine di Dio, con B. Forte, a cura di M. Iiritano, Brescia 2003

«*Mi ostino a credere*». *Autobiografia in forma di dialogo*, a cura di G. Caramore e M. Ciampa, Brescia 2006

Un tentativo di colmare l'abisso, con G. Ceronetti, Milano, 2014

Scritti sull'autore

La bibliografia più completa è raccolta in: A. Giannatiempo Quinzio - N. Baldoni - C. Rizzo, *Bibliografia di S. Q.*, in *Bailamme*, XX (1996), pp. 275-301, riproposto in *S. Q.: apocalittica e modernità*, a cura di G. Trotta, Melzo 1998, pp. 217-248.

Sergio Quinzio.: le domande della fede, «Humanitas», 1 (1999)

Garota D., Iiritano M. (a cura di), *Il messia povero. Nichilismo e salvezza in S. Q.*, Soveria Mannelli, 2004

Iiritano M. (a cura di), *S. Q.: profezie di un'esistenza*, a cura di M. Iiritano, Soveria Mannelli 2000

Iiritano M., *Teologia dell'ora nona. Il pensiero di S. Q. tra fede e filosofia*, Troina 2006

Scottini A., *S. Q.: un profeta deluso*, Milano 2006

Fulco R., *Il tempo della fine. L'apocalittica messianica di S. Q.*, Reggio Emilia 2007

Borgognoni M., *La fede ferita. Un confronto con il pensiero apocalittico di S. Q.*, Assisi 2009

Natoli S., *L'apocalisse di S. Q.: alla fine della cristianità*, in Id., *Il crollo del mondo*, Brescia 2009, pp. 59-93

Il segno del sacro. A partire da Sergio Quinzio, testi di M. Cacciari M. Iiritano V. Omaggio, Napoli 2017

Siti o pagine web

[http://www.treccani.it/enciclopedia/sergio-quinzio \(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/sergio-quinzio_(Dizionario-Biografico)/)

[https://it.wikipedia.org/wiki/Sergio Quinzio](https://it.wikipedia.org/wiki/Sergio_Quinzio)

<http://www.filosofico.net/quinzio.htm>

ROBERTO ROSSI

MARIA ADELAIDE RASCHINI
Broni (Pv) 1925 – Genova 1999

Sommario

Nella prospettiva platonico-agostiniana di A. Rosmini, integrata da M.F. Sciacca, Maria Adelaide Raschini ritiene che l'uomo conosca la sua finitezza soltanto in virtù della consapevolezza che qualcosa gli manca e sempre gli mancherà: sapersi come limite ed essere consapevole dell'infinito potenziale che gli si apre e che lo connota come libero. Dopo aver così sostenuto che la libertà di scegliere ed agire è possibile solo su una base metafisica, contrastando l'antropologia materialistica, Raschini riconnette tale base metafisica alla tradizione cristiana, vista come una trasmissibilità concepibile solo in base al fondamento del pensare, laddove ella ritiene così di giustificare la tradizione in quanto problematica, non in quanto sterilmente autoreferenziale.

Parole chiave: Maria Adelaide Raschini, Tradizione cristiana, Platonismo agostiniano, Metafisica, Fondamento del pensare

Abstract

In the Platonic-Augustinian perspective of A. Rosmini, integrated by M.F. Sciacca, Maria Adelaide Raschini maintains that man knows his finiteness only by virtue of the awareness that something is missing and will always be missing: to know oneself as a limit and to be aware of the infinite potential that opens up before him, which characterizes him as free. After asserting that the freedom to choose and act is possible only on a metaphysical basis, contrasting with materialistic anthropology, Raschini reconnects this metaphysical basis to the Christian tradition, seen as a transmissibility that can only be conceived based on the foundation of thought, where she maintains she justifies tradition as problematic, not as sterilely self-referential.

Keywords: Maria Adelaide Raschini, Christian tradition, Augustinian Platonism, Metaphysics, Foundation of thinking

Vita e opere

«Mi iscrissi all'università dopo una piccola guerra con quella parte della famiglia che ci avrebbe voluti "tutti insieme spensieratamente" – grazie al contributo del commercio di una zia – attorno ad una farmacia dietro il cui banco io avrei dovuto passare il resto dei miei giorni» (*Incontrare Sciacca*, 1999, pp. 44-45). Raschini inizia così gli studi universitari a Pavia, dove incontra il suo maestro, M.F. Sciacca (1908-1975). Questi nel 1947 si trasferisce a Genova e lei lo segue per laurearsi l'anno successivo con una tesi su Plotino: *La dottrina morale nelle "Enneadi"*. La collaborazione con Sciacca prosegue: dal 1960 è sua assistente, contribuisce ai Convegni Internazionali dell'Istituto Culturale italo-tedesco e, con P.P. Ottonello – anch'egli assistente di Sciacca –, collabora al Centro Internazionale di Studi Rosminiani a Stresa. Libera docente in Storia della filosofia moderna e contemporanea dal 1964, vince la cattedra di Storia della filosofia nel 1970. Dal 1975 assume l'insegnamento di Filosofia teoretica del maestro, morto il 24 febbraio di quell'anno. A quel periodo risale la cura di 10 volumi (XXII-XXXI) della *Grande Antologia Filosofica*, diretta da Sciacca e pubblicata tra il 1975 e il 1978. Sciacca, inoltre, aveva fondato nel 1946 il bimestrale «Giornale di metafisica» di cui Raschini diventa con il consorte Ottonello redattrice e poi condirettrice. Problematiche legate all'eredità di Sciacca portano Raschini e Ottonello a fondare la nuova testata «Filosofia Oggi». La rivista resta in vita per altri 35 anni, dal 1978 al 2012. Raschini e Ottonello avviano dal 1977 la "Società degli Amici di M.F. Sciacca" che promuove congressi con pubblicazione degli Atti e cura il periodico «Studi Sciacchiani» (1985-2009). Raschini fonda e dirige nel 1982 il gruppo universitario di ricerca "Genesi, fenomenologia e storia delle categorie costitutive dell'idea di Europa"; il gruppo promuove due Congressi internazionali (nel 1988 a Roma e nel 1997 a Napoli) e la collana "Categorie europee" (36 volumi tra il 1986 e il 1994). Confermando la sua apertura fiduciosa all'Europa (la cui unità individua nelle radici cristiane), nel 1989 fonda e dirige il Centro Interdipartimentale di Ricerca per la Paideia Europea nel contesto delle iniziative dell'Università di Genova, patrocinando convegni e pubblicazioni. Con Ottonello, dà vita nel 1990 alla "Società Internazionale per l'Unità delle Scienze L'Arcipelago", tuttora attiva. Nel 1993 avvia, presso l'Università di Genova, il Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo "M.F. Sciacca", con congressi, l'organizzazione dell'annuale "Cattedra Sciacca" e la pubblicazione di 64 volumi. Elementi biografici sono reperibili in *Specchi*, dove il consorte

Ottonello ha curato la pubblicazione di una serie antologica di racconti famigliari e autobiografici dell'autrice scritti tra il 1995 e il 1999 (Venezia 2001). Il lavoro della tesi di laurea è stato parzialmente pubblicato in *Studi su Platone e Plotino* (Venezia 2000), libro che parla di due autori fondamentali nel pensiero raschiniano in rapporto soprattutto al tema della dialettica. Tra i suoi primi lavori si segnala *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini* (Milano, 1961, poi integrato in *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Venezia, 1996) dove l'Autrice unisce metafisica e dialettica per fondare la positività del finito. Da sottolineare il primo volume filosofico in assoluto su Michelstaedter, *Carlo Michelstaedter* (Milano 1965, arricchita Milano 1972 e Bologna 1987, Venezia 2000). Ricordiamo anche: *Interpretazioni socratiche* (Milano 1970; Venezia 2000) dove Socrate è assunto come chiave di lettura dell'intero Occidente e il coevo *Nietzsche e la crisi dell'Occidente* (Venezia 2000); *Da Bacone a Kant* (Milano 1973), poi in riedizione accresciuta come *La filosofia dell'illuminismo* (Venezia 2000), laddove proprio nella filosofia illuministica Raschini legge l'essenza della modernità. Negli anni Ottanta pubblica *Concretezza e astrazione* (Genova 1980, Venezia 2000), *La dialettica dell'integralità. Studi sul pensiero di M.F. Sciacca* (Genova 1985; Venezia 2000); *Incontrare Sciacca* (Venezia 1999). Raschini cura anche la versione in italiano corrente del *Dialogo della divina Provvidenza* di Caterina da Siena (Bologna 1989; Milano 2007). All'Europa, al suo compito educativo e al suo patrimonio cristiano Raschini dedica: *Thomas Mann e l'Europa. Religione umanità storia* (Venezia 1994), dove lo scrittore tedesco è proposto come interprete e narratore del clima spirituale europeo e una serie di interventi europeistici raccolti in *Lettere all'Europa* (Venezia 1999). Numerosi i contributi sul pensiero di Rosmini: *Studi sulla Teosofia di Rosmini* (Genova 1985; Venezia 2000), *Rosmini e l'idea di progresso* (Stresa 1986; Venezia 2000), *Prospettive rosminiane* (L'Aquila-Roma 1987; Venezia 2000), *Rosmini oggi e domani* (Venezia 1999). Sempre di Rosmini, con P.P. Ottonello cura l'edizione nazionale critica della *Teosofia*, in sei volumi (Roma, 1998-2002). Dell'ultimo periodo è *Gentile e il neoidealismo* (Venezia 2001) dove il filosofo dell'attualismo è considerato il cruciale spartiacque in rapporto a Rosmini e a Sciacca. Vanno inoltre ricordati *Responsabilità storica della filosofia* (Milano 1973; Venezia, 2001); *Pedagogia e antipedagogia* (Venezia 2001) con scritti in gran parte del periodo 1982-1999; e *L'organismo del sapere* (Venezia 2001) l'ultima opera alla quale stava lavorando. Infine, fuori dal campo strettamente filosofico, sogni vissuti, sogni reali trascritti compongono *Camminare sull'acqua* (Genova 1990, Venezia 2000) mentre una sorta di favola platonica e visionaria ha dato vita a *Le cerebroteche* (Genova 1987, Venezia 2000). Tra le sue opere si veda anche il volume miscelaneo *Responsabilità della cultura* (Roma-L'Aquila, 1990).

Il pensiero sulla religione

Seguendo da vicino Sciacca, soprattutto quello delle ultime opere, Raschini polemizza contro il pensiero storicistico e pluralista, che accusa di scetticismo e relativismo: «la filosofia non può disperdersi nei rivoli e considerare questa dispersione un pluralistico arricchimento del suo destino» (*Responsabilità storica della filosofia*, p. 18). Ella vede nel pluralismo una matrice scettica: «è la negazione del valore del logos umano, della parola, la dichiarazione di sfiducia nel pensare, il riconoscimento dello scacco originario dell'intelligenza» (*Concretezza e Astrazione*, p. 31), «l'opinare non fa storia: perché non fa filosofia» (*Nietzsche e la crisi dell'Occidente*, p. 21), «dal dogma illuministico della assoluta fiducia nella ragione si è giunti al dogma paradossale dello scettico, il quale, non credendo in niente, è perciò stesso capace di tutto» (*Rosmini oggi e domani*, p. 14). Questa polemica di fronte al pluralismo moderno è accompagnata in Raschini da una riproposizione della tradizione vista come una trasmissibilità concepibile solo in base al fondamento del pensare, laddove ella ritiene così di giustificare la tradizione in quanto problematica, non in quanto sterilmente autoreferenziale. Questo fondamento del pensiero tradizionale è situato specificamente dall'autrice nella tradizione cristiana in cui ella colloca «il privilegio e la responsabilità di un messaggio “compiuto” e “diretto”», «un dono di cui bisogna ringraziare senza fine Dio: ma non ha affatto il carattere di un privilegio egoisticamente o soggettivamente inteso, in quanto immediatamente e necessariamente si traduce nell'immane responsabilità che fa di ogni cristiano un “testimone” e un “apostolo”» (*Pedagogia e antipedagogia*, p. 17). L'atteggiamento ecumenico cristiano, ella scrive, «non altera i connotati delle genti, trasforma gli uomini ad uno ad uno con l'offerta di una visuale universale che comprende tutte le differenze sovrastandovi, onde ci si ami al di là delle differenze, e con le differenze» (*ivi*, p. 612). Parlare del divino nell'uomo, sottolineare il soffio di YHWH in ognuno di noi, creato a immagine e somiglianza di Dio, significa elevarlo, significa rendere fratello chiunque e non per mera appartenenza di specie, ma perché fratello, metafisicamente fondato: ogni uomo ha valore positivo ben oltre la morte. L'autrice insiste così, non senza polemica contro il “naturalismo” contemporaneo, su una fondazione metafisica e teologicamente centrata dell'antropologia: «il desiderio di Dio, prima sorgente della “irrequietezza spirituale”, può comportare anche che si attraversino tutti gli ordini delle cose, ma per comprenderli in relazione a Dio, ossia nella loro vera natura e nel loro senso originario» (*ivi*, p. 91). Nella prospettiva platonico-agostiniana di Rosmini, integrata da Sciacca, Raschini ritiene che l'uomo conosca la sua finitezza soltanto in virtù della consapevolezza che qualcosa

gli manca e sempre gli mancherà: sapersi come limite ed essere consapevole dell'infinito potenziale che gli si apre e che lo connota come libero. Dopo aver così sostenuto che la libertà di scegliere ed agire è possibile solo su una base metafisica, Raschini riconnette di nuovo tale base metafisica alla tradizione cristiana. polemica di fronte al pluralismo moderno è accompagnata in Raschini da una riproposizione della tradizione vista come una trasmissibilità concepibile solo in base al fondamento del pensare, laddove ella ritiene così di giustificare la tradizione in quanto problematica, non in quanto sterilmente autoreferenziale. Questo fondamento del pensiero tradizionale è situato specificamente dall'autrice nella tradizione cristiana in cui ella colloca «il privilegio e la responsabilità di un messaggio “compiuto” e “diretto”».

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La bibliografia completa delle opere di M.A. Raschini è in *L'organismo del sapere*, citato sotto, pp. 263-298.

Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini, Milano 1961, poi integrato in *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Venezia 1996

Carlo Michelstaedter, Milano 1965, arricchita Milano 1972 e Bologna 1987, Venezia 2000

Interpretazioni socratiche, Milano 1970; Venezia 2000

Da Bacone a Kant, Milano 1973, poi in riedizione accresciuta col titolo *La filosofia dell'illuminismo*, Venezia 2000

Responsabilità storica della filosofia, Milano 1973; Venezia 2001

Concretezza e astrazione, Genova 1980, Venezia 2000

La dialettica dell'integralità. Studi sul pensiero di M.F. Sciacca, Genova 1985; Venezia 2000

Studi sulla Teosofia di Rosmini, Genova 1985; Venezia 2000

Rosmini e l'idea di progresso, Stresa 1986; Venezia 2000

Prospettive rosminiane, L'Aquila-Roma 1987; Venezia 2000

Le cerebroteche, Genova 1987, Venezia 2000

Camminare sull'acqua, Genova 1990, Venezia 2000

Responsabilità della cultura, Roma-L'Aquila 1990

Thomas Mann e l'Europa. Religione umanità storia, Venezia 1994

Incontrare Sciacca, Venezia 1999

Lettere all'Europa, Venezia 1999

Rosmini oggi e domani, Venezia 1999

Nietzsche e la crisi dell'Occidente, Venezia 2000

Gentile e il neoidealismo, Venezia 2001

Pedagogia e antipedagogia, Venezia 2001

Specchi, Venezia 2001

L'organismo del sapere, Venezia 2001

Curatele

Teoresi e poeticità nella cultura europea, Atti del I° Seminario, Genova 25-27 novembre 1982, edito Genova 1984

Teoresi e poeticità nella cultura europea, Atti del II° Seminario, Genova 14-15 giugno 1985, edito Genova 1986

Teoresi e poeticità nella cultura europea, Atti del III° Seminario, Genova 7-8 maggio 1987, edito L'Aquila-Roma 1989

Genesis, fenomenologia e storia delle categorie costitutive dell'idea di Europa, Programmi di ricerca, Genova 1985

Il commercio delle idee nella cultura europea, Atti del Congresso Internazionale, Genova 12-17 maggio 1986, editi L'Aquila-Roma 1987-1988

Rosmini pensatore europeo, Atti del Congresso Internazionale, Roma 26-29 ottobre 1988, editi Milano 1989

Caterina da Siena, Dialogo della divina Provvidenza, versione in italiano corrente, Bologna 1989; Milano 2007

L'Universo della comunicazione: prospettive europee, Atti del Convegno Internazionale, Genova 28-30 novembre 1990, editi Milano 1992

M. F. Sciacca e la filosofia oggi, Atti del Congresso Internazionale, Roma 5-8 aprile 1995, edito a cura di P. P. Ottonello, Firenze 1996

Sciacca pensatore inquieto e "polemista", Atti del II° corso della "Cattedra Sciacca", Genova 2-4 maggio 1996, editi Firenze 1997

Rosmini e l'enciclopedia delle scienze, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 22-25 ottobre 1997, edito a cura di P.P. Ottonello, Firenze 1998

A. Rosmini, *Teosofia*, in sei volumi, Roma, 1998-2002 (curatela con P.P. Ottonello)

Scritti sull'autrice

AA.VV., *Responsabilità della cultura, Studi in onore di M. A. Raschini in occasione del 20° di cattedra universitaria*, L'Aquila-Roma 1990

AA.VV., *Carità intellettuale. Testimonianze su Maria Adelaide Raschini*, Genova 2000

AA.VV., *Il pensiero di Maria Adelaide Raschini*, Atti del I° Congresso nazionale Milano 2000, edito Genova 2001

AA.VV., *Morale e antipedagogia*, II° Congresso nazionale sul pensiero di M. A. Raschini, Milano 2002, edito Genova 2003

AA.VV., *Maria Adelaide Raschini: la responsabilità della cultura*, III° Congresso nazionale sul pensiero di M. A. Raschini, Bocca di Magra 2009, Firenze 2010 (all'interno tutti e tre i primi Congressi nazionali)

AA.VV., *Maria Adelaide Raschini. Necessità e inattualità della filosofia*, IV° Congresso nazionale sul pensiero di M.A. Raschini, Bocca di Magra 2013, edito (a cura di P. Suozzo) Firenze 2014

AA.VV., *La filosofia, necessità e compiti, Congresso sul pensiero di Maria Adelaide Raschini*, Genova 24 maggio 2019 (con interventi di P. P. Ottonello, R. Rossi, A. Modugno, P. De Lucia, M. Krienke, C. Lupi, P. Suozzo)

Armellini P., *Il progresso nella visuale filosofico-politica di Maria Adelaide Raschini*, (2017), lug-dic 2016, Drengo ed. Roma, pp. 47-70 in <http://www.femininumingenium.it/csfi/collana/FIvolume4.pdf>

Modugno A., *"Incontrare Sciacca" di Raschini*, in *Sciacca, L'intelligenza metafisica oggi* (a cura di P. P. Ottonello), Atti del VI° Corso della "Cattedra Sciacca", Genova 15 settembre-Buenos Aires 19 settembre 2000, editi Firenze 2001, pp. 63ss.

Modugno A., *Ritratto di Maria Adelaide Raschini*, «Studi Cattolici» (2019), nn. 700/701, giu-lug, pp. 420-431

Rossi R., *La dialettica dell'integralità, di M. A. Raschini*, «Rivista Rosminiana» (1985), III

Rossi R., *Studi sulla teosofia rosminiana di M. A. Raschini*, «Rivista Rosminiana» (1988), II.

Rossi R., *Maria Adelaide Raschini: l'intelligenza della carità. Lo spirito della filosofia di Rosmini dopo Nietzsche*, Venezia 2003

Vassallo P., *Maria Adelaide Raschini. L'antimoderno nella luce della carità intellettuale*, «Ricognizioni» (16 maggio 2011), in <https://www.ricognizioni.it/maria-adelaide-raschini-lantimoderno-nella-luce-della-carita-intellettuale-di-piero-vassallo/>

Siti o pagine web

<http://www.annunziomagazine.it/maria-adelaide-raschini-e-l'idea-di-progresso-di-giuseppe-brescia/>

ENRICO PEROLI

GIOVANNI REALE

Candia Lomellina (Pv), 1931– Luino (Va) 2014

Sommario

Nella sua lunga e prestigiosa carriera di studioso, Giovanni Reale ha indagato intensamente il rapporto della teologia cristiana dei primi secoli con i grandi temi della metafisica greca, in particolare di quella di tradizione platonica, orientata strutturalmente sulla Trascendenza. Di contro alla tesi dell'«ellenizzazione del cristianesimo», Reale evidenzia come quel rapporto fu non di mera ricezione, bensì di trasformazione dialettica in una nuova forma di pensiero, in grado di agire in profondità nella nostra storia intellettuale. L'ampio progetto di ricerca che Reale ha promosso e condotto sul «platonismo cristiano» si è mosso così nel contesto di quel movimento di «riscoperta» dei Padri e della loro «attualità» in vista di un rinnovamento della teologia scolastica che ha caratterizzato la cultura cattolica a partire dalla metà del Novecento.

Parole chiave: Giovanni Reale, metafisica, platonismo cristiano, patristica cristiana teologia e filosofia

Abstract

In his long and prestigious career as a scholar, Giovanni Reale has intensely investigated the relationship between early Christian theology and the great themes of Greek metaphysics, particularly that of Platonic tradition, which is structurally oriented towards Transcendence. In contrast to the thesis of the 'Hellenization of Christianity,' Reale highlights how this relationship was not one of mere reception, but rather of dialectical transformation into a new form of thought, capable of deeply influencing our intellectual history. The extensive research project that Reale has promoted and conducted on 'Christian Platonism' has thus moved within the context of that movement of 'rediscovery' of the

Fathers and their 'relevance' aimed at renewing scholastic theology, which has characterized Catholic culture since the mid-twentieth century.

Keywords: Giovanni Reale, metaphysics, Christian Platonism, Christian patristics, theology and philosophy

Vita e opere

Laureatosi con F. Olgiati presso l'Università Cattolica di Milano, Reale conseguì la libera docenza in Storia della Filosofia Antica nel 1962. Dopo un periodo d'insegnamento presso l'Università di Parma, dove tenne i corsi di Filosofia Morale e di Storia della Filosofia, Reale ritornò all'Università Cattolica nel 1972, dove fu professore ordinario di Storia della Filosofia Antica fino al 2002, per poi passare ad insegnare presso la Facoltà di Filosofia dell'Università san Raffaele di Milano. Dopo i primi studi dedicati ad Aristotele (*Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano 1961; traduzione e commento della *Metafisica*, 2 voll., Napoli 1968) e agli sviluppi dell'Aristotelismo (*Teofrasto e la sua aporetica Metafisica*, Brescia 1964; Ps. Aristotele, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, Napoli 1974), Reale si è affermato come uno dei più importanti interpreti del pensiero di Platone, al quale ha dedicato una monumentale monografia, ripubblicata più volte e tradotta, come molte sue opere, in diverse lingue (*Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1987). Gli interessi scientifici di Reale hanno tuttavia spaziato lungo tutto l'arco del pensiero antico: dai Presocratici (Melisso, *Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1970; *I Presocratici*, traduzione integrale delle testimonianze e dei frammenti, Milano 2006), a Socrate (*Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano 2000), dalla filosofia ellenistica (*Il dubbio di Pirrone. Ipotesi sullo scetticismo*, Padova 2008) a Plotino (di cui ha curato, insieme a Roberto Radice, una nuova edizione delle *Enneadi* per la collana «I Meridiani» della Mondadori) e a Proclo (*Introduzione a Proclo*, Roma-Bari 1989). Tra il 1975 e 1980 Reale ha pubblicato anche un'ampia *Storia della Filosofia Antica* in cinque volumi, e poi, nel 1983, insieme a Dario Antiseri un fortunato manuale di storia della filosofia che ha accompagnato diverse generazioni di liceali (*Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*). Ha scritto anche diversi testi nei quali ha cercato di mostrare come dal pensiero antico fosse possibile trarre modelli di saggezza per il nostro tempo (*Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995; *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Milano 2003) ed esempi per il futuro dell'Europa (*Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Milano 2003). Studioso di fama internazionale, insignito di diverse onorificenze e di cinque lauree «honoris causa», Reale è stato per molti anni presente anche sulla scena pubblica grazie ai suoi scritti giornalistici (si veda la raccolta curata da Armando

Torno: *Mi sono innamorato della filosofia*, Milano 2014) e ai saggi nei quali ha discusso argomenti di attualità (*Valori dimenticati dell'Occidente*, Milano 2004; *Salvare la scuola nell'era digitale*, Brescia 2013) ed è intervenuto su temi controversi, come quelli relativi alla bioetica (*Responsabilità della vita. Un confronto fra un credente e un non credente*, con U. Veronesi, Milano 2013).

Il pensiero sulla religione

Nella sua lunga e prestigiosa carriera di studioso dell'antichità classica, Reale si è occupato in maniera costante anche del rapporto fra la filosofia greca e il cristianesimo; ha indagato, in una molteplicità di direzioni, il ruolo che i grandi temi della metafisica platonica hanno svolto nella formazione e nello sviluppo della teologia cristiana dei primi secoli, rivolgendo così la sua attenzione a un ambito di ricerche che, per la divisione accademica e spesso artificiosa delle discipline, in Italia è stato sempre considerato distante dalla filosofia antica. Grazie alla sua ampia conoscenza dell'intera tradizione platonica, Reale ha così offerto un contributo significativo anche allo studio del pensiero cristiano tardo-antico, dapprima con i suoi lavori su Filone di Alessandria e il giudaismo ellenistico e poi, agli inizi degli anni Novanta, con la fondazione, presso l'Università Cattolica di Milano, della collana «Platonismo e filosofia patristica», che venne inaugurata con la pubblicazione del celebre *Plato Christianus* di E. von Ivánka. Nei decenni successivi e fino ai lavori su Agostino che hanno caratterizzato gli ultimi anni della sua vita (*Le confessioni*, Milano 2012; *Come leggere Agostino*, Milano 2005; *Agostino e la scrittura dell'interiorità*, Milano 2006) Reale ha curato e promosso un'enorme serie di studi sulla tradizione patristica, mettendo a disposizione del pubblico italiano anche alcuni dei testi fondamentali dei grandi autori cristiani dei primi secoli e avviando molti suoi giovani allievi a questo complesso e affascinante ambito di ricerca. Il ruolo svolto dal Platonismo nella formazione e nello sviluppo della teologia cristiana dipende secondo Reale dall'orientamento alla trascendenza che ha caratterizzato in modo del tutto peculiare la tradizione platonica in tutte le diverse fasi del suo sviluppo storico, differenziandola dagli altri indirizzi filosofici. Nella sua Introduzione al *Plato Christianus* di von Ivánka, Reale osservava in questo senso come, diversamente dall'impostazione caratteristica del pensiero aristotelico, nel Platonismo l'Assoluto non era stato concepito solo come «il punto di arrivo finale» della ricerca filosofica, come il termine ultimo a cui possiamo pervenire nella nostra indagine razionale della realtà, che, per il resto, potremmo tuttavia condurre indipendentemente da qualsiasi riferimento ad esso. Sin da quella che, nel *Fedone*, Platone aveva definito la «seconda navigazione», per la tradizione platonica, infatti, la ricerca

filosofica non potrebbe raggiungere alcuna effettiva comprensione degli enti che sussistono nel mondo se pensasse di poterli indagare in sé stessi, in quanto enti, senza considerare sin dall'inizio il rapporto che li lega al loro Fondamento divino, in modo tale che la metafisica e la teologia devono essere concepite come coinvolte in una profonda unità dinamica, più che come due sfere distinte l'una dall'altra. Ciò spiega non solo per quale motivo, secondo la celebre testimonianza di Agostino, gli autori cristiani dei primi secoli abbiano potuto vedere nel Platonismo la filosofia più vicina al cristianesimo; permette anche di comprendere come la sua ampia e differenziata recezione dall'epoca patristica sino al tardo medioevo abbia consentito lo sviluppo di una forma di pensiero nella quale i contenuti centrali della fede cristiana non vengono considerati solo come delle verità garantite dalla rivelazione, ma assumono un significato e un rilievo propriamente filosofici. In questo senso, nella nostra storia intellettuale il fenomeno del «platonismo cristiano» ha rappresentato per molti versi un'alternativa rispetto alla strada che verrà percorsa dall'aristotelismo scolastico e all'eredità che esso lascerà all'età moderna, nella quale la distinzione metodologica fra metafisica e teologia finirà per ridurre quest'ultima a una forma obsoleta di sapere, o al massimo a una sovrastruttura ornamentale rispetto alla capacità autonoma della ragione «pura» di costruire l'intero edificio della scienza. Già da queste brevi considerazioni si può comprendere come l'attenzione costante che Giovanni Reale ha dedicato alla «filosofia patristica», secondo il titolo della collana da lui fondata presso l'Università Cattolica, non nascesse da un interesse puramente storiografico per un fenomeno del passato. L'ampio progetto di ricerca che Reale ha promosso e condotto sul fenomeno del «platonismo cristiano» dev'essere piuttosto visto nel contesto di quel movimento di «riscoperta» dei Padri e della loro «attualità» in vista di un rinnovamento della teologia scolastica che aveva caratterizzato la cultura cattolica a partire dalla metà del Novecento. E se questa «riscoperta» aveva dato un impulso fondamentale agli studi patristici sul piano della ricerca filologica, storica e letteraria, per Reale si trattava di mettere pienamente in luce il rilievo propriamente filosofico della riflessione sviluppata dai grandi autori cristiani dei primi secoli, di mostrare, cioè, come il cosiddetto «platonismo cristiano» avesse dato vita nella cultura europea a una nuova forma di pensiero che era stata in grado di agire in profondità nella nostra storia intellettuale. In polemica con la tesi di una indebita «ellenizzazione del cristianesimo», che ha monopolizzato una parte significativa del dibattito storiografico e teologico del Novecento, nei suoi scritti Reale ha in questo senso evidenziato più volte come il rapporto fra teologia e filosofia che si è istituito nei primi secoli della storia del cristianesimo sia stato, in realtà, un rapporto dialettico; un rapporto nel quale la teologia

cristiana non si è limitata a recepire dalla tradizione platonica le categorie concettuali e linguistiche necessarie per l'elaborazione e la chiarificazione argomentativa di alcuni temi fondamentali della propria riflessione. Là dove si è confrontata in maniera consapevole con la filosofia del suo tempo, la teologia dei primi secoli ha trasformato le strutture concettuali della metafisica platonica e le ha inserite in un nuovo e diverso contesto. È proprio attraverso questa complessa dialettica di recezione *e* di trasformazione del Platonismo che la teologia dei primi secoli ha dato vita a una nuova forma di pensiero, a un'inedita «terza navigazione», secondo l'espressione usata frequentemente da Reale, e ha così avviato uno dei processi culturali di maggior rilievo nella storia spirituale dell'Occidente.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Monografie

Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele, Milano 1961; ivi 2008

Introduzione a Aristotele, Roma-Bari 1974

Storia della filosofia antica, 5 voll., Milano 1975

Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi, Brescia 1983 [con D. Antiseri]

Per una nuova interpretazione di Platone, XX edizione definitiva, Milano 1997

Introduzione a Proclo, Roma-Bari 1989

Filosofia antica, Milano 1992

Saggezza antica, Milano 1995

Eros demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone, Milano 1997

Platone. Alla ricerca della sapienza segreta, Milano 1998; ivi 2005; ivi 2019

Guida alla lettura della Metafisica di Aristotele, Roma-Bari 1997

Raffaello. La «Disputa», Milano 1998

Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone, Milano 1999

Socrate. Alla scoperta della sapienza umana, Milano 2000; ivi 2019

Il pensiero antico, Milano 2001

La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima, Milano 2003

Radici culturali e spirituali dell'Europa, Milano 2003

Storia della filosofia greca e romana, 10 volumi, Milano 2004; ivi 2018

Valori dimenticati dell'Occidente, Milano 2004.

L'arte di Riccardo Muti e la Musa platonica, Milano 2005

Come leggere Agostino, Milano 2005.

Karol Wojtyła, un pellegrino dell'assoluto, Milano 2005

Autotestimonianze e rimandi dei Dialoghi di Platone alle «Dottrine non scritte», Milano 2008

Invito al pensiero antico, Milano 2011

Storia del pensiero filosofico e scientifico, Brescia 2012

Salvare la scuola nell'era digitale, Brescia 2013

G. Reale-U. Veronesi, *Responsabilità della vita. Un confronto fra un credente e un non credente*, Milano 2013

Mi sono innamorato della filosofia, a cura di A. Torno, Milano 2014

Romanino e la «Sistina dei poveri» a Pisogne, Milano 2014

Cento anni di filosofia. Da Nietzsche ai nostri giorni, Brescia 2015

Traduzioni e Commenti

Aristotele, *La Metafisica*, introduzione, traduzione e commentario, 2 voll., Napoli 1968; Milano 2004

Melisso, *Testimonianze e Frammenti*, introduzione, traduzione e commento, Firenze 1970

Filone di Alessandria, *La creazione del mondo. Le allegorie delle Leggi*, a cura di G. Reale, Milano 1978

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1991

Seneca, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale, Milano 2000

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Milano 2002

Platone, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 2009 («Fondazione Lorenzo Valla»)

Platone, *Simposio*, a cura di G. Reale, Milano 2009 («Fondazione Lorenzo Valla»)

I Presocratici, prima traduzione integrale delle testimonianze e dei frammenti, a cura di G. Reale, Milano 2006

Agostino, *Amore assoluto e terza navigazione*, Introduzione, traduzione (*Commento alla Prima Lettera di Giovanni; Commento al Vangelo di Giovanni*) e note, Milano 2000

Agostino, *Le confessioni*, introduzione, traduzione e note, Milano 2012

Scritti sull'autore

Radice R., Sgarbi E., *Giovanni Reale, un filosofo*, introduzione di A. Torno, Milano 2015

Radice R., Tiengo G. (a cura di), *Seconda navigazione: omaggio a Giovanni Reale*, Milano 2015 [contiene scritti di E. Berti, M. Abbate, W. Beierwaltes, M. Bettetini, D. Bosco, M. Cacciari, E. Cattanei, V. Cicero, G. Cornelli, R. Davies, A. Fermani, F. Ferrari, G. Figal, M.L. Gatti, A. Ghisalberti, G. Girgenti, R. Gutierrez, J. Halfwassen, H.-J. Krämer, F.L. Lisi, F. Lomonaco, M. Marassi, F. Miè, M. Migliori, L.M. Napolitano Valditara, L. Palpacelli, L. Parisoli, M. Perine, E. Peroli, R. Radice, L. Ruggiu, N. Scotti Muth, C. Sini, Th.A. Szlezák, A. Tagliapietra, G. Tiengo, I. Toth, G. Veltri, M. Torbidoni]

ELISA MANNI

CLEMENTE REBORA
Milano 1885 – Stresa 1957

Sommario

Il pensiero di Clemente Rebora attraversò un percorso spirituale che portò dall'idealismo risorgimentale al cattolicesimo. Dopo un periodo di ricerca interiore, segnato dall'esperienza della guerra e da un forte interesse per la filosofia orientale e il mazzinianesimo, egli giunse alla fede cristiana in modo definitivo nel 1928. Divenuto sacerdote nell'Istituto della Carità fondato da A. Rosmini, Rebora sviluppò un pensiero filosofico-religioso che si accompagnò a una poesia come strumento di testimonianza mistica, caratterizzata dalla centralità della Croce e dall'annichilimento del sé per accogliere la volontà divina. Le sue opere riflettono la tensione tra il tormento interiore e l'aspirazione alla santità, culminando nei *Canti dell'infermità*, in cui il dolore fisico diventa mezzo di comunione con Cristo.

Parole chiave: Clemente Rebora, poesia mistica, ascetica, rosminianesimo, sofferenza e fede

Abstract

The thought of Clemente Rebora underwent a spiritual journey that led from Risorgimento idealism to Catholicism. After a period of inner searching, marked by the experience of war and a strong interest in Eastern philosophy and Mazzinianism, he arrived at Christian faith definitively in 1928. Having become a priest in the Institute of Charity founded by A. Rosmini, Rebora developed a philosophical-religious thought that was accompanied by poetry as a tool for mystical testimony, characterized by the centrality of the Cross and the annihilation of the self to embrace divine will. His works reflect the tension between inner turmoil and the aspiration to holiness, culminating in the “Canti dell'infermità,” where physical pain becomes a means of communion with Christ. Keywords: Clemente Rebora, mystical poetry, asceticism, Rosminianism, suffering, and faith.

Keywords: Clemente Rebora, mystical poetry, asceticism, Rosminianism, suffering and faith

Vita e opere

Nacque a Milano il 6 gennaio 1885 in una famiglia di tradizione illuministico-risorgimentale. Battezzato senza convinzione dai genitori, non ricevette poi alcuna formazione religiosa. Dopo aver frequentato il liceo milanese “Parini”, si iscrisse alla facoltà di Medicina di Pavia, che abbandonò presto per l’“Accademia Scientifico-Letteraria” di Milano; qui si legò a D. Malaguzzi, A. Monteverdi e A. Banfi, con i quali condivideva gli ideali illuministici già appresi in famiglia e la passione per la letteratura, la filosofia e la musica, ma dai quali si discostava per un nascente conflitto interiore che lo spingeva verso orizzonti culturali e spirituali diversi. Sotto la guida di G. Volpe, dedicò la tesi di laurea a G.D. Romagnosi, ma al padre scrisse: «Io sto con Buddha Cristo Dante Bruno [...] Vico Alfieri e Leopardi» (22 ottobre 1909), manifestando quindi interesse per nuovi maestri. Dopo la laurea (1910), si dedicò per diversi anni all’insegnamento nelle scuole tecniche di Milano, Treviglio e Novara. Nel frattempo andava nascendo la sua prima raccolta poetica, i *Frammenti lirici*, che furono editi nel 1913 dalla “Libreria della Voce”. Negli anni seguenti intraprese una relazione sentimentale con la pianista russa Lydia Natus e si trovò a dover affrontare l’esperienza drammatica della Grande Guerra, durante la quale combatté sul Podgora, dove, nel dicembre del 1915, venne colpito dallo scoppio di un obice che lo lasciò provato soprattutto psicologicamente. Ebbe inizio così un periodo di disperato travaglio interiore, culminato con il ricovero in un ospedale psichiatrico. Gli anni successivi al conflitto furono dedicati alla stesura di poesie e prose sull’esperienza della guerra, alle traduzioni dal russo (*Lazžaro e altre novelle* di Andrejev, *La felicità domestica* di Tolstoj, *Il cappotto* di Gogol), alla pubblicazione dei *Canti anonimi* (1922) e, chiusa la relazione con Lydia Natus, ad una sempre più intensa ricerca spirituale. Prima si infiammò per le idee dell’indiano Tagore e riscoprì il mazziniano-paterno, poi si avvicinò al cattolicesimo, soprattutto mediante le donne del “Gruppo d’Azione per le Scuole del Popolo”, in particolare le sorelle Coari ed Ezilde Carletti, che erano strettamente legate anche all’ambiente rosminiano. Durante una conferenza tenuta nell’ottobre del 1928, mentre leggeva dagli *Atti dei martiri scillitani*, rimase privo di parola e dovette abbandonare la sala («ed ecco mi prese una commozione tale che non potei più proseguire e a stento non scoppiiai in singhiozzi palesi. Il pubblico attonito – data la mia cosiddetta ‘facoltà di parola’ – stette in un silenzio solenne, per parecchi minuti. In fine io mi levai come folgorato di pianto»: così egli stesso avrebbe ricordato). Fu l’inizio del suo definitivo

approdo alla fede cattolica, a seguito del quale, guidato dal Card. Schuster, ricevette i sacramenti. maturò quindi l'idea di divenire sacerdote e, per compiere un periodo di riflessione, fu accolto a Stresa dal rosminiano p. G. Bozzetti. Nel 1931, infine, fece il suo ingresso come novizio nell'Istituto della Carità, dove fu ordinato cinque anni dopo. Svolse il suo ministero principalmente a Domodossola, Rovereto e Stresa. Dopo un lungo periodo di silenzio poetico, durante il quale meditò molto sui testi di A. Rosmini, tornò lentamente a scrivere e, nel 1947, nella raccolta *Le poesie*, comparvero le sue prime *Poesie religiose*. Seguirono gli *Inni* (1953-1956) e, infine, dal letto dell'infermità, in cui fu costretto negli ultimi anni della sua vita, nacquero il *Curriculum vitae* (1955) e i *Canti dell'infermità* (1956-1957). Morì a Stresa il primo novembre 1957.

Il pensiero sulla religione

L'argomento della tesi di laurea, dedicata a *Linee e aspetti dell'insegnamento civile di G.D. Romagnosi*, rispecchiava l'ambiente in cui Rebora fu educato, cioè l'illuminismo risorgimentale: il padre Enrico, già volontario garibaldino a Mentana, era infatti un fervente mazziniano e affiliato alla massoneria. Ben presto, però, idealismo e razionalismo iniziarono ad andare stretti al giovane Clemente, tanto che, già durante le ricerche su Romagnosi, maturò un profondo disagio interiore. Lo "storicismo idealista" a cui era approdato sommando al pensiero di Romagnosi quello di Vico non riusciva infatti a placare la sua intima ricerca e «la documentazione di tale stato d'animo di fuga dalla realtà, che si può chiamare in senso religioso, esistenzialista, è del resto pienamente documentato dai suoi versi primi e tardi» (Rebora P., 1960, p. 85) e, particolarmente, dai *Frammenti lirici* (1913). Qui Rebora condivideva il «dramma della sua generazione che [...] tentava il varco di un rinnovamento spirituale per opporsi, in qualche modo, al dilagante materialismo di una società e di una cultura» (Mezzasalma, p. 37), ricorrendo ai temi relativi alla tormentata condizione dell'uomo moderno: la rottura dell'armonia tra uomo e natura, da cui deriva la dicotomia città-campagna (la prima corrotta e ostile, la seconda pura e amica); il conflitto dell'io con il mondo esterno, permeato di un pragmatismo che non lascia spazio ad alcun ideale di bellezza e di poesia; la necessità di operare il bene per vincere l'aridità interiore; la tensione verso un Oltre che libera dall'angoscia. L'amicizia con P. Martinetti, che il poeta conobbe tra il 1912 e il 1913, contribuì molto ad orientare la sua ricerca verso l'idealismo trascendente e religioso e, in seguito, lo spinse ad approfondire il rapporto fede-ragione e la sapienza indiana. Proprio a partire da quest'ultima, negli anni '20 Rebora divenne un fervente ammiratore del poeta Tagore, tanto da progettare un trasferimento in India, per il quale si

preparò studiando il Buddismo. Della nuova condizione spirituale, grazie alla quale stava riemergendo dal dramma della guerra, si sente il riflesso nei *Canti anonimi* (1922), dove per il poeta è ormai un imperativo bandire l'individualismo in nome del bene comune. Egli, inoltre, divenuto certo dell'esistenza di una bontà originaria e superiore, sembra intravedere una via d'uscita dalla sua personale "selva oscura", «deve però resistere, continuando a "sbocciare non visto" e avendo fiducia nel proprio *tesoro* spirituale. Allora potrà aprirsi un varco al miracolo, di cui è anzi già avvertibile il promettente *bisbiglio*» (Mussini, in Rebora 1922/2022, p. 229). Nonostante Rebora non abbia mai determinato tendenze nel pensiero del proprio tempo, in questi anni si impegnò molto per diffondere un messaggio morale, spinto della certezza, di matrice indiana e mazziniana, di essere chiamato ad una «grave e decisiva missione *educatrice*» (*Epistolario*, I, p. 499). Nel 1923, ad esempio, tradusse la novella teosofica *Gianardana*, aggiungendovi un commento in cui esponeva la sua nuova concezione della vita: alla doverosità che ogni uomo intraprenda un percorso di ascesi che conduce alla «Verità che si raggiunge in cima» si congiunge la sua ineluttabilità, poiché «questa è quella *conversione religiosa* verso la quale *tutti* si orientano necessariamente fin dalle origini; e ha per sé tempo senza tempo». Fondendo alla sapienza indiana le intuizioni di Mazzini, Rebora individuava ora come necessaria alla piena realizzazione dell'uomo una «educazione spirituale», grazie alla quale, «rinunciando alla veduta egoistica dell'esistenza [...] noi acquistiamo la veggenza della bontà universale in una comunione che ci eterna, divenendo in tal modo degni di *sposare* al fino il nostro *Dio*». In questo senso, nel 1924-1926 diresse una collana di "Libretti di Vita" che raccoglieva gli scritti spirituali dei vari popoli, per mettere «in luce quanto ci possa unire verso un affratellamento futuro anziché accentuare ciò che ribadisca la inconciliabilità delle credenze, la quale è il lato transitorio al nostro progresso a forme superiori di Vita» (*Epistolario*, I, p. 527). Lentamente, l'interesse per il pensiero orientale andò così affievolendosi in favore di un più fervente mazzinianesimo, del quale cercò una conciliazione con il cristianesimo, che andava nel frattempo riscoprendo. Alla fine, quest'ultimo prevalse e, nel maggio 1928, Rebora scriveva: «siamo chiamati a diventare eredi della romanità e del cattolicesimo [...] a passare dalla fede pretesa o attesa alla fede incarnata e operata, dall'io a Dio in cui soltanto ci individuiamo in spirito e verità»; e ancora «io, da vent'anni ad oggi, ho sperimentato tutte le direzioni: e le ho trovate ingannevoli, fuor di quella indicata da Maria e Gesù» (*Epistolario*, I, p. 690). Infine, dopo la folgorazione dell'ottobre 1928, caddero anche le ultime resistenze verso la Chiesa di Roma, che erano dovute alle origini familiari, e Rebora accettò l'ortodossia cattolica. Tale approdo non pose però fine al suo tormento interiore: egli, infatti, sentiva di avere intrapreso un nuovo cammino spirituale,

che aveva come meta, non l'antica "forma superiore di Vita", ma la santità. Maturata la decisione di diventare sacerdote, entrò quindi nell'Istituto della Carità fondato da A. Rosmini. Anche se nell'ordine non ricoprì mai incarichi di particolare prestigio, egli contribuì in vari modi, specialmente con articoli su «Charitas», alla diffusione del pensiero del Roveretano, del quale «rimedit[ò] tutta la spiritualità» (Guglielminetti 1996, p. 1). Fin da subito, in particolare, sentì l'esigenza di individuare il segreto della santità di Rosmini e ne indagò la «vita interiore», caratterizzata dal desiderio di uniformarsi unicamente ed infinitamente alla volontà di Dio, riconoscendola come l'elemento fondativo anche delle caratteristiche dell'Istituto della Carità e dei principi dell'ascetica rosminiana. Contestualmente, Reborà si sentì spinto all'elaborazione di nuove liriche, dalle quali si evincono i tratti caratteristici dell'ultimo suo pensiero filosofico-religioso, ora saldamente fondato nella fede in Cristo e nella spiritualità di Rosmini. Dagli *Inni* (1953-1956) emerge, così, la particolare devozione del poeta alla Croce, al Sangue Prezioso di Gesù e a Maria, mentre l'agostiniano *Curriculum vitae* (1955), dove il convertito elenca i propri passati errori intellettuali, mostra la certezza reboriana che Dio è stato costantemente ma misteriosamente presente nella sua vita (anche quando da giovane, scrive, «saggezza da ogni stirpe affastellavo, a eluder la Sapienza»), unita alla radicalità del suo amore per Cristo, da cui sgorga impetuosa l'aspirazione a donare «ogni atomo» di se stesso. Con i *Canti dell'infermità* (1956 e 1957), dove il tema centrale è la sofferenza fisica, si toccano, infine, le vette della mistica e, cristianamente rinnovate, tornano istanze da sempre presenti nel poeta. Attraverso la lenta e dolorosa consumazione del proprio corpo, infatti, Reborà sente di raggiungere finalmente l'annichilimento del proprio *io*, concepito fin dai tempi dei *Canti anonimi* come passaggio necessario per fare posto a Dio. Così, nella sua "notte oscura", invoca «la grazia di patir, morire oscuro polverizzato nell'amor di Cristo» e, in unione a quello del Crocifisso, offre il proprio sacrificio, nella speranza di «far da concime sotto la sua Vigna»: desideri che costituiscono «l'esito di un carattere profondo della personalità reboriana, vero *tòpos* della sua anima» (Mussini in Reborà 1955/2001, p. 39).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Giandomenico Romagnosi nel pensiero del risorgimento, in «Rivista d'Italia», ottobre 1911, pp. 808-840; è presente anche in diverse raccolte postume, ad esempio in *Poesie, Prose e Traduzioni*, a cura di A. Dei, Milano 2015, (I Meridiani), pp. 487-530

Frammenti lirici, Firenze 1913; ed. commentata a cura di G. Mussini e M. Giancotti, Novara 2018

Canti anonimi raccolti da Clemente Rebora, Milano 1922; ed. commentata a cura di G. Mussini, Novara 2022

Gianardiana, versione e note di Clemente Rebora, illustrazioni e fregi di Alberto Salietti, Milano s.d. [ma 1922]. Successivamente: *Colui che ci esaudisce o Gianarda* [con un cenno, note e l'aggiunta di un *Commento* di Clemente Rebora e senza le illustrazioni], Milano 1923; ora anche in *Poesie, Prose e Traduzioni*, cit., pp. 949-1031

Le poesie (1913-1947), a cura di P. Rebora, Firenze 1947

Curriculum vitae, Milano 1955; ed. commentata a cura di R. Cicala e G. Mussini, Novara 2001

Canti dell'infermità, Milano 1956; *Canti dell'infermità*, raccolti da V. Scheiwiller, Milano 1957; ora anche in *Poesie, Prose e Traduzioni*, cit., pp. 305-382

Le poesie (1913-1953), a cura di V. Scheiwiller, Milano 1961

Rosmini. Tutti gli scritti «rosminiani». L'incontro del poeta milanese con il filosofo roveretano, a cura di A. Vale, con presentazione di M. Guglielminetti, Rovereto 1996

Scritti spirituali, a cura di C. Giovannini, Stresa 2000

Epistolario, a cura di C. Giovannini, Bologna (vol. I 2005, vol. II, 2008, vol. III 2010)

Diario intimo: quaderno inedito, a cura di R. Cicala e V. Rossi, Novara 2006

Tra melma e sangue. Lettere e poesie di guerra, a cura di V. Rossi, Novara 2008

Frammenti di un libro sulla guerra, a cura di M. Giancotti, Genova 2009

Poesie, Prose e Traduzioni, a cura di A. Dei, Milano 2015

Scritti sull'autore

AA.VV., *Passione di Clemente Maria Rebora*, testimoniane rosminiane e poesie, Novara 1993

AA.VV., *Bellezza, filosofia, poesia. Nel 50° della morte di Clemente Rebora*, Stresa 2008

AA.VV., *Clemente Rebora. Un poeta cristiano di fronte alla modernità*, Panzano in Chianti 2011

Beschin G., De Santi G., Grandesso E. (a cura di), *Clemente Rebora nella cultura italiana ed europea*, Roma 1993

Centofanti F., *Il segreto del poeta. Clemente Rebora: la santità che compie il canto. L'immagine interiore dagli appunti sul messale*, Milano 1987

Cicala R., *Da eterna poesia. Un poeta sulle orme di Dante: Clemente Rebora*, Bologna 2021

Cicala R., Langella G. (a cura di), *A verità condusse poesia. Per una rilettura di Clemente Rebora*, Novara 2008

Cicala R., Muratore U. (a cura di), *Poesia e spiritualità in Clemente Rebora*, Novara 1993

Colangelo G., De Santi G. (a cura di), *L'ultimo Rebora 1954-1957*, Venezia 2008

D'Angelo F., *La grande guerra di Clemente. Itinerarium Poësis in Deum*, Roma 2017

Giovannini C., *Clemente Rebora. La Parola zitti chiacchiere mie*, Stresa 2013

Guglielminetti M., *Presentazione*, in Rebora 1996, pp. 1-5

Lollo R., *"La scelta tremenda". Santità e poesia nell'itinerario spirituale di Clemente Rebora*, Milano 1967

Manni E. (a cura di), *Fuori dall'ombra. Voci su Clemente Rebora*, Milano-Udine 2018

Manni E., *Il “nunc” di Rebora e Rosmini: gli appunti inediti del poeta sulla “sesta massima di perfezione”*, in Bellelli F. (a cura di), *Il divino nell'uomo e l'umano nella rivelazione*, Milano-Udine 2017, pp. 165-184

Manni E., *Rebora e l'Epistolario ascetico di Rosmini. Postille inedite sulla «Vita interiore del Padre fondatore»*, Stresa 2016

Manni E., *Un ritratto in versi. Antonio Rosmini nella poesia di Clemente Rebora*, «Rosmini Studies», 2018, pp. 315-324

Marchione M., *L'immagine tesa. La vita e l'opera di Clemente Rebora*, Roma 1960

Mezzasalma C., *Clemente Rebora e il travaglio letterario degli inizi del Novecento*, in AA. VV. 2011, pp. 29-47

Muratore U. (a cura di), *Clemente Rebora tra laicità e religione*, Stresa 2007.

Muratore U., *Clemente Rebora, testimone controcorrente del nichilismo contemporaneo*, in «Microprovincia», 38, 2000, pp. 40-53

Muratore U., *Clemente Rebora. Santità soltanto compie il canto*, Cinisello Balsamo 1997

Mussini G., *Clemente Rebora e Carlo Michelstaedter: rapporti interpretativi*, in Alessio F., Stella A., *In ricordo di Cesare Angelini. Studi di letteratura e filologia*, Milano 1979, pp. 333-335

Nardin V., *La sapienza della Croce nella maturazione culturale e spirituale di Rebora*, in «Microprovincia», 38, 2000, pp. 193-203

Pangallo M., *Rosmini e Rebora. Armonia di pensieri e parole*, Verona 2008

Rebora P., *Clemente Rebora e la sua prima formazione esistenzialista*, in Amici di Don Clemente Rebora (a cura di), *Clemente Rebora*, Milano 1960, pp. 79-97

Sarale N., *Dall'ateismo alla mistica. Clemente Rebora*, Napoli 1981

Tuscano P. (a cura di), *Clemente Rebora, l'ansia dell'eterno*, Assisi 1993

Viola E., Strada M., *Conversazioni su Clemente Rebora. Moraldo Strada intervista frate Ezio Viola*, Stresa 2020

OMAR BRINO

GIUSEPPE RENSI

Villafranca di Verona (Vr) 1871 – Genova 1941

Sommario

Passato attraverso varie fasi di pensiero, Giuseppe Rensi giudicò però retrospettivamente l'indirizzo scettico come sotteso all'intera sua produzione filosofica. Critico del neoidealismo crociano e gentiliano, rifiutò ogni prospettiva panlogica e finalistica, sottolineando la tragicità dell'esistenza umana. Soprattutto negli scritti degli ultimi anni, lo stesso Rensi parlò di una vena "religioso-scettica" del proprio pensiero e nel tardo *Testamento filosofico* accostò Democrito e la Prima Lettera di Giovanni: «Atomi e Vuoto e Il divino in me», prospettando un percorso redentivo che, a partire dalla propria interiorità («il divino in me»), irriducibile alla materia, gli uomini possono intraprendere tra di loro e nei confronti dello stesso cosmo muto («atomi e vuoto»). Rensi ribadisce, dunque, il proprio rifiuto di qualunque prospettiva armonizzante, ma, dice, «sento (...) di credere, se non nel *theós*, nel *theióm*».

Parole chiave: Giuseppe Rensi, scetticismo religioso, materialismo afinalistico, interiorità, redenzione

Abstract

Having gone through various phases of thought, Giuseppe Rensi retrospectively judged the skeptical approach as underlying his entire philosophical production. A critic of Croce's and Gentile's neoidealism, he rejected any panlogical and teleological perspective, emphasizing the tragic nature of human existence. Especially in his writings from the last years, Rensi himself spoke of a 'religious-skeptical' vein in his thought, and in his late Philosophical Testament, he compared Democritus and the First Letter of John: 'Atoms and Void and the divine in me,' suggesting a redemptive path that, starting from one's own interiority ('the divine in me'), irreducible to matter, individuals can undertake among themselves

and in relation to the same mute cosmos ("atoms and void"). Rensi thus reaffirms his rejection of any harmonizing perspective, but he says, 'I feel (...) I believe, if not in the *theós*, in the *theión*.'

Keywords: Giuseppe Rensi, religious skepticism, non-teleological materialism, interiority, redemption

Vita e opere

Laureato in giurisprudenza, inizia ad esercitare la professione di avvocato, ma, attivista socialista, è costretto nel 1898 a riparare nel Canton Ticino. In Svizzera è redattore della vivace rivista «Coenobium». Tornato in Italia, dal 1908 insegna alle università di Ferrara, Firenze, Messina e, dal 1918, Genova. Negli anni antecedenti al primo conflitto mondiale passa attraverso varie esperienze di pensiero, in una irrequietezza che lo porta a una continua e antidogmatica ridiscussione delle proprie posizioni. In questo periodo traduce, per Laterza, J. Royce, di cui sottolinea un peculiare idealismo, con venature pragmatistiche, ma «di un aspetto e di un significato propriamente religioso». Nel mezzo del conflitto mondiale, l'anti-dogmatismo di Rensi sfocia in posizioni decisamente scettiche che nell'immediato dopoguerra lo porteranno in aperto conflitto con B. Croce, con cui aveva precedentemente collaborato, e con G. Gentile. Il neoidealismo italiano – come in generale ogni idealismo – è ora accusato di illusorio panlogismo che tende a nascondere la tragicità dell'esperienza umana rispetto alla realtà cosmica, come avevano sottolineato autori da lui apprezzati come G. Leopardi e A. Schopenhauer. Dal punto di vista politico, se aveva inizialmente guardato con favore al fascismo, visto come momento di decisione rispetto alle illusorie e ottimistiche prospettive della politica dell'anteguerra (cfr. *Filosofia dell'autorità* 1920), Rensi passò ben presto a una radicale repulsa di esso, vedendovi solo violenza e demagogia immorale. Per queste sue posizioni sarà costretto ad abbandonare l'insegnamento universitario (1934), venendo incaricato nella biblioteca universitaria di Genova. Tra i pochi amici che ne sostengono l'opera, ci sono, in questi anni, A. Tilgher, A. Poggi e E. Buoniaiuti, il quale parlerà di lui come "scettico credente". Dopo la morte, nei primi decenni del secondo dopoguerra, il peculiare approccio di Rensi alla filosofia e alla religiosità non trova grande eco, ma stimola l'attenzione di alcuni pensatori di varia provenienza, come si vede nella giornata rensiana del 1966, a cui partecipano, tra gli altri, M.F. Sciacca, M. Untersteiner, G. Morra, P. Nonis, A. Del Noce, A. Caracciolo, S. Caramella. È, però, soprattutto dalla metà degli anni Ottanta del Novecento che si assiste a un vasto richiamo per quest'autore: i suoi libri vengono ristampati da Adelphi e da altri editori e si viene a vedere in lui «la via italiana alla filosofia della crisi», per citare

il sottotitolo di un libro di N. Emery. Da allora, la ricerca sta sempre più mettendo in rilievo il ruolo specifico di Rensi nella storia della filosofia italiana del Novecento, non secondariamente per quanto riguarda i temi religiosi (cfr. Meroi 2009).

Il pensiero sulla religione

Guardando indietro alle diverse fasi del proprio pensiero, nella densa *Autobiografia*, pubblicata a due anni dalla morte, Rensi scrive: «l'indirizzo scettico del mio pensiero era già chiaramente formulato nel primo libro di filosofia che ho pubblicato *Le antinomie dello spirito*» del 1910 e «nell'altro quasi contemporaneo *Sic et non*», libri però in cui «la vena scettica era frammista con una vena religiosa idealistico-mistica che si è poi in me come vena idealistica (nel significato filosofico tecnico di questa parola) estinta e come vena religioso-mistica durante un lungo periodo assai attenuata, quantunque io sia sempre stato suscettibile di sentirmi vibrare anche questa corda, per poi da ultimo come vena religioso-mistico-scettica ritornare a galla» (Rensi 1939, p. 11). Nel periodo in cui la sua vena religioso-mistica si era più attenuata, ossia in particolare nel corso degli anni Venti, a Rensi premeva soprattutto ribadire una concezione rigorosamente materialistica della realtà in funzione anti-crociana e anti-gentiliana. In *Realismo* del 1925, Rensi si richiama così esplicitamente al materialismo di un autore come R. Ardigò, il più rappresentativo caposcuola del positivismo filosofico italiano e latore, egli dice, di un pensiero «fermo, severo, vigoroso e coraggioso», di contro alla «debolezza dello spirito umano che non possiede a lungo l'intrepidezza di contemplare con occhi sicuri un universo casuale e afinalistico e ha bisogno di sognare in esso e per mezzo di esso sicuramente realizzabili i suoi fini accarezzati, e di sognare perciò un Dio o un piano o un eterno necessario progresso che a ciò conduca» (*Realismo* 1925, p. 87). In un altro libro dello stesso anno, di fronte alle illusioni che portano a divinità consolatorie, frutto, alla fin fine, di egoismo umano, lo stesso ateismo è definito una forma paradossale di religione: «L'ateismo è la sola religione che bandisca completamente ogni egoismo, e, naturalmente, non abbia bisogno, a tal uopo, d'alcun immoralismo. Esso costruisce la realtà ultima con la totale eliminazione di tutti gli interessi e bisogni dell'*io*, col sacrificio completo del proprio 'caro io'» (*Apologia dell'ateismo* 1925, p. 100). Sempre nel 1925, Rensi scrive anche una prefazione alla traduzione italiana di un libro del biologo e filosofo materialista F. Le Dantec (1869-1916), nel quale l'ateismo viene giustificato proprio con una visione del cosmo in esclusivi termini materialistici e afinalistici. In questa prefazione, però, Rensi prende esplicitamente le distanze dal modo in cui i bolscevichi russi avevano

trasformato una dottrina materialistico-atteistica in uno strumento di dominio di uomini su altri uomini. Vengono cioè criticate sia la proiezione di idealità umane sul cosmo, sia, in modo complementare, l'utilizzo di qualunque asserzione sul cosmo come strumento di autorità dogmatica sugli uomini (cfr. *Prefazione*, in *La Dantec* 1925, p. 14). Continuando negli anni seguenti la propria meditazione, in libri sempre scritti con stile letterariamente efficace e diretto, ma sostanzianti da amplissime letture, dalla filosofia indiana, ai greci, ai mistici medioevali, ai contemporanei, Rensi approda, infine, a una sua peculiare *theologia negativa*: «Dio non lo puoi pensare che come non spaziale (che è quanto dire non materiale). Quindi lo puoi solo pensare come un non posto davanti a ciò che, soltanto, per noi è Essere, vale a dire ciò che ha estensione, che è nello spazio, ossia a tutto questo universo visibile e tangibile, a tutto ciò che è reale, a tutto ciò che, soltanto, (appunto questo universo visibile) noi possiamo pensare come realtà. Ossia Dio non lo puoi pensare che come Non-Essere, Nulla. Questo è appunto il pensiero forse di tutti i più grandi religiosi, e certamente di quelli tra essi in cui la vita religiosa raggiunge maggiori profondità, cioè dei mistici» scrive nelle *Lettere spirituali* (postumo 1943, poi 1987, qui p. 98). Tale misticismo religioso non rimane però inerte contemplazione ma invita ad un austero impegno etico di fronte alla casualità del mondo (cfr. *La morale come pazzia*, postumo 1942). Nel *Testamento filosofico*, Rensi esemplifica così l'approdo del proprio pensiero, citando insieme Democrito e la Prima Lettera di Giovanni: «Atomi e Vuoto e Il divino in me» (Rensi 1939, p. 225). Il materialismo afinalistico del cosmo non è dunque sconfessato e così è ribadita la tensione tra tale cosmo e l'interiorità umana. Nelle ultime opere, però, rispetto a quelle della metà degli anni Venti, si sottolinea maggiormente un percorso redentivo che, a partire dalla propria interiorità («il divino in me»), irriducibile alla materia, gli uomini possono intraprendere tra di loro e nei confronti dello stesso cosmo muto («atomi e vuoto»). Rensi ribadisce, dunque, il proprio rifiuto di qualunque prospettiva armonizzante, ma, dice, «sento (...) di credere, se non nel *theós*, nel *theiôn*» (Rensi 1939, p. 224).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Gli "Anciens Régimes" e la democrazia diretta, Bellinzona 1902; Roma 1926; *La democrazia diretta*, a cura di N. Emery, Milano 1995

Studi e note di filosofia, storia, letteratura, economia politica, Bellinzona 1903

L'immoralismo di Nietzsche, Genova 1905

Le antinomie dello spirito, Piacenza 1910

Sic et non. Metafisica e poesia, Roma 1911

Il genio etico ed altri saggi, Bari 1912

Il fondamento filosofico del diritto, Piacenza 1912

La trascendenza. Studio sul problema morale, Torino 1914

Istinto, morale e religione, Bologna 1917

Lineamenti di filosofia scettica, Bologna 1919; a cura e con introduzione di N. Emery, Roma 2014

La scepsti estetica, Bologna 1920

La filosofia dell'autorità, Palermo 1920; Catania 1993

Polemiche antidogmatiche, Bologna 1920

L'orma di Protagora, Milano 1920

Introduzione alla scepsti etica, Napoli 1921

L'irrazionale, il lavoro, l'amore, Milano 1923

Interiora rerum, Milano 1924; rielaborato ne *La filosofia dell'assurdo*, Milano 1937; a cura di R. Chiarenza, Milano 1991

Apologia dell'ateismo, Roma 1925; a cura di R. Chiarenza, Ragusa s.d. (ma 1967); con Prefazione di N. Emery, Roma 2013

Realismo, Milano 1925

Prefazione a F. Le Dantec, *L'Ateismo*, trad. di P. Salusti, Milano s.a. (*Prefazione* datata 1925), pp. 1-15

Apologia dello scetticismo, Roma 1926

Autorità e libertà. Le colpe della filosofia, Roma 1926; a cura di G. Perez, Roma 1991; a cura di A. Montano, Napoli 2003

Il materialismo critico, Milano 1927; ampliato, Roma 1934.

Spinoza, Roma 1929. Ampliato (ed. postuma) Torino 1941; a cura di A. Montano, Milano 1999

Cicute: dal diario di un filosofo, Todi 1931; Imola 1998

Le aporie della religione, Catania 1932

Motivi spirituali platonici, Milano 1933

Critica della morale, Catania 1935

Paradossi di estetica e dialoghi dei morti, Milano 1937

Frammenti di una filosofia del dolore e dell'errore, del male e della morte, Modena 1937; a cura di M. Fortunato, Napoli 2011

Figure di filosofi: Ardigò e Gorgia, Napoli 1938; ristampa di *Gorgia*, premessa di A.M. Battezzatore e con saggio di M. Untersteiner, Genova 1981

Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico, Milano 1939; a cura di R. Chiarenza, Milano 1989

La morale come pazzia, postumo, con prefazione di A. Tilgher, Modena 1942; Prefazione di N. Emery, Roma, 2013

Trasea, contro la tirannia, postumo, con prefazione di A. Poggi, Milano 1943

Lettere spirituali, postumo, prefazione di A. Galletti, Milano 1943; a cura di L. Sciascia e R. Chiarenza, Milano 1987

Sale della vita (saggi filosofici), postumo, a cura di P. Rossi, Milano 1951

Scritti sull'autore

Barbuto G.M., *Nichilismo e Stato totalitario. Libertà e autorità nel pensiero politico di Giovanni Gentile e Giuseppe Rensi*, Napoli 2007

Bonaiuti E., *Rensi. Lo scettico credente*, Roma 1945

Cacciari M., *La solitudine del filosofo*, «La Repubblica», 24 marzo 2013, <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/04/24/la-solitudine-del-filosofo.html?ref=search>

Chiarenza R., N. Emery N., M. Novaro M., Verdino S. (a cura di), *L'inquieto esistere, Atti del Convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991)*, Genova 1993

Del Noce A., *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo* (1967), in Id., *Filosofi dell'esistenza e della libertà*, Milano 1992, pp. 469-540

Demofonti L., *La riforma nell'Italia del primo Novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Roma 2003, pp. 25-89

Emery N., *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, Milano 1997

Emery N., *Giuseppe Rensi. L'eloquenza del nichilismo*, Formello 2001

Esposito R., *Il pensiero vivente*, Torino 2010

Esposito R., *L'importanza di Rensi filosofo della vita*, «La Repubblica», 1 febbraio 2012, <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/02/01/importanza-di-rensi-filosofo-della-vita.html?ref=search>

Giuffrè T., *Giuseppe Rensi. Scetticismo e religiosità nel Novecento italiano*, Lecce 2008

Mancuso F., Montano A. (a cura di), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, Soveria Mannelli 2009

Meroi F., *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Roma 2009

- Merio F., *Rensi Giuseppe*, in *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero. Filosofia*, Roma 2012, [http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-rensi_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-rensi_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/)
- Merio F., *Rensi Giuseppe*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 86, Roma 2016, *sub voce*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-rensi_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-rensi_(Dizionario-Biografico)/)
- Mignone C., *Rensi, Leopardi e Pascal*, Milano 1954
- Montano A., *Giuseppe Rensi interprete di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», 50, 1995, pp. 117-140
- Montano A., *Giuseppe Rensi. La scepsti come impegno etico*, in Id., *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Soveria Mannelli 2002, pp. 187-259.
- Morra G., *Scetticismo e misticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, Siracusa 1958
- Nonis P., *La scepsti etica di Giuseppe Rensi*, Roma 1957
- Perano G., *Il problema della verità nello scetticismo di Giuseppe Rensi*, Roma 1974
- Ronchetti L., Vigorelli A. (a cura di), *Fondo Giuseppe Rensi. Inventario con una scelta di lettere inedite*, Milano 1996, <http://www.sba.unimi.it/files/bfilosofia/rensi.pdf>
- Santucci A., *Un 'irregolare': Giuseppe Rensi*, «Rivista di filosofia», 75, 1984, pp. 91-130
- Sciacca M. F., *Il secolo XX*, Milano 1947, pp. 517-529, 833-834
- Sciacca M. F. (a cura di), *Atti della "Giornata Rensiana" 30 aprile 1966*, Milano 1967
- Serra P., *Il pensiero politico di Giuseppe Rensi. Tra dissoluzione del socialismo e formazione dell'alternativa nazionalista (1895-1906)*, Milano 2000
- Silvestre G., F. Tessitore F., G. Cacciatore G., *La filosofia dell'autorità di Giuseppe Rensi: dallo scetticismo militante all'esito pessimistico*, Napoli 1996

Untersteiner M., *G. Rensi interprete del pensiero antico*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 1946, ripubblicato in G. Rensi, *Gorgia*, Genova 1981

Tilgher A., *Giuseppe Rensi o la rivolta contro il reale*, in Id., *Filosofi e moralisti del Novecento*, Roma 1932, pp. 286-294

Volpi F., *Rensi. Scomodo nichilista*, «La Repubblica», 17 febbraio 2002, <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2002/02/17/giuseppe-rensi-scomodo-nichilis.html?ref=searchù>

Siti o pagine web

<http://picus.unica.it/index.php?page=Filosofo&id=285&lang=it>

FABRIZIO FABRIZI

ARMIDO RIZZI

Belgioioso (Pv) 1933 – Mantova 2020

Sommario

La ricerca di Armido Rizzi ha spaziato dall'ermeneutica teologica alla cristologia, dalla fenomenologia della religione al dialogo tra cristianesimo e altre religioni, interrogando e lasciandosi orientare dalla peculiare prospettiva etico-religiosa della Bibbia. Il suo percorso complessivo è segnato dal congedo dalla teologia ascensionale e speculativa, che nel sistema tomistico aveva raggiunto la sua formulazione più matura, per aprirsi a una teologia dell'alterità - o teologia alternativa - di matrice biblica, sottolineando la novità della gratuità non dell'amore di desiderio ma dell'amore di servizio o, in termini biblici, dell'amore-*agape*.

Parole chiave: Armido Rizzi, ermeneutica teologica, fenomenologia della religione, rivelazione ebraico-cristiana, *agape*

Abstract

The research of Armido Rizzi has spanned from theological hermeneutics to Christology, from the phenomenology of religion to the dialogue between Christianity and other religions, questioning and allowing himself to be guided by the peculiar ethical-religious perspective of the Bible. His overall journey is marked by a departure from ascensional and speculative theology, which had reached its most mature formulation in the Thomistic system, to open up to a theology of otherness - or alternative theology - of biblical origin, emphasizing the novelty of the gratuity not of desire love but of service love or, in biblical terms, *agape*.

Keywords: Armido Rizzi, theological hermeneutics, phenomenology of religion, Jewish-Christian revelation, *agape*

Vita e opere

Nato a Belgioioso (PV) il 14 aprile 1933, fa il suo ingresso nella Compagnia di Gesù all'età di vent'anni. Compie gli studi di filosofia all'Istituto Filosofico «Aloisianum», di teologia in Spagna (Università di Comillas) e a Roma (Pontificia Università Gregoriana), frequentando anche corsi di specializzazione a Münster e Lovanio. Consegue il Dottorato in Teologia Dogmatica all'Università Gregoriana nel 1971 con un lavoro di Cristologia fenomenologica, pubblicato nel 1972, in prima edizione, dalla casa editrice A.V.E (*Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*) e, in seconda edizione, nel 2010 dalla Cittadella editrice. Dopo aver insegnato per diversi anni filosofia della religione, ermeneutica filosofica e teologia sistematica presso le Facoltà Italiane di Filosofia (Gallarate) e Teologia (Napoli) della Compagnia di Gesù, agli inizi degli anni Settanta chiede e ottiene la dispensa dai voti religiosi, dedicandosi a tempo pieno alla ricerca teologica, alla scrittura di saggi e articoli di teologia e alla traduzione in italiano di testi teologici stranieri. Dal 1980 fonda e dirige a Fiesole (FI) il Centro Sant'Apollinare – coadiuvato da sua moglie Alberta e da sua figlia Benedetta –, con il quale promuoverà per oltre trent'anni corsi e settimane di studi su tematiche teologiche, da cui sono stati tratti 67 Quaderni di S. Apollinare. Si trasferisce a Mantova nel 2007 dove continuerà la sua attività di ricerca, di pubblicazione e di conferenziere, fino alla sua scomparsa, avvenuta il 17 agosto 2020. È stato membro della redazione delle riviste *Servitium* e *Rivista di teologia morale*, e della direzione di *Filosofia e teologia*. Ha curato e pubblicato una trentina di libri e centinaia di articoli su varie riviste, confrontandosi sistematicamente con le sfide e le questioni più radicali e urgenti per il cristianesimo. La sua ricerca teologica ha spaziato dall'ermeneutica teologica alla cristologia, dalla fenomenologia della religione al dialogo tra cristianesimo e altre religioni, interrogando e lasciandosi orientare dalla peculiare prospettiva etico-religiosa della Bibbia. Nell'itinerario speculativo di Rizzi, bisogna distinguere due fasi: una prima fase, che culminerà con il saggio per la Licenza in Teologia difeso alla Pontificia Università di Comillas nel 1959 (*Itinerario para una reflexión sobre el humanismo*), rappresentativo della sua piena adesione al tomismo. Nello scritto il teologo italiano s'impegna a giustificare l'umanesimo cristiano, presentato quale compimento di ogni umanesimo autentico, avente come fonte e referente primo Gesù Cristo, modello ed esemplare dell'uomo ideale, immagine perfetta di Dio. La seconda fase, che inizierà nei primi anni Sessanta e lo accompagnerà per tutto il resto della vita, segnerà la sua rottura con il tomismo e la teologia speculativa e l'inaugurazione e approfondimento della sua proposta di *teologia alternativa*, animata e sostenuta dal riferimento costante alle Scritture ebraico-cristiane. In uno dei suoi ultimi saggi («Per una teologia "alternativa"»), con queste parole l'Autore ripercorre il passaggio da lui

compiuto dal paradigma speculativo al paradigma ermeneutico-fenomenologico alla rivelazione ebraico-cristiana, delineando i capisaldi della sua *teologia alternativa*: «Dopo aver appreso e amato il tomismo, che interpretava la fede cristiana alla luce della filosofia greca (soprattutto aristotelica) mi sono dedicato allo studio della Bibbia, scoprendo che essa non è compatibile con quella filosofia, segnata dal principio necessità, e va invece letta attraverso un'ermeneutica che traduca concettualmente narrazioni e simboli biblici. Al centro di questi sta l'alleanza: Dio che liberamente chiama l'uomo ad aderire – altrettanto liberamente, cioè responsabilmente – al suo disegno: farsi prossimo all'«altro» incarnando lo stesso amore divino, e diventando così degno dell'incontro finale con lui» («Per una teologia “alternativa”», p. 7). I Saggi dove Rizzi articola la propria *teologia alternativa* sono, oltre al già citato *Cristo verità dell'uomo: La grazia come libertà. Per un'attualizzazione del trattato di antropologia teologica* (1975); *Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica* (1983); *Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità*, (1987); *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione* (1995); *Pensare dentro la Bibbia* (2010).

Il pensiero sulla religione

La proposta teologica di Rizzi si presenta come un confronto originale con la tradizione teologica antica e medievale (da cui egli prenderà teoretico congedo) e con il pensiero filosofico e teologico contemporaneo, specialmente con l'approccio fenomenologico-ermeneutico alla religione e, più specificamente, al cristianesimo. Originale perché per il teologo pavese tale confronto non è stato di tipo scolastico e neppure è sorto sulle tendenze o mode prevalenti nel dibattito teologico post-conciliare, ma come frutto di una propria personale ricerca, caratterizzata dalla circolarità tra teologia ed esistenza, tra la parola teologica come alimento e orientamento della vita e quest'ultima quale ambito recettivo e interrogante. Come scriverà lo stesso Rizzi nella sua autopresentazione *Anche la teologia è pane*: «Un'avventura del pensiero, certo fortemente abbarbicata alla mia vita, ma anche, oso sperare, di qualche dignità e rilevanza oggettiva» (*Anche la teologia è pane*, p. 129). Nell'itinerario teologico di Rizzi il dialogo circolare tra riflessione teologica e vita ha conosciuto fondamentalmente due stagioni non sovrapponibili perché tra loro non conciliabili e, dunque, della seconda che è succeduta alla prima a seguito di una vera e propria rottura non sul piano esistenziale-biografico e neppure a motivo di rivolgimenti esterni, ma sul piano riflessivo-tematico, proveniente cioè dalla constatazione che il sistema compaginato della teologia speculativa – la quale trovava nelle opere di Tommaso d'Aquino l'indiscusso punto di riferimento – non era sostenibile

teoreticamente e risultava non appropriato per la tematizzazione della rivelazione ebraico-cristiana attingibile dalla Bibbia. Tuttavia in quel sistema filosofico e teologico ben compaginato Rizzi ha dimorato per alcuni anni (fino ai primi anni sessanta), ammirandone la potenza e la bellezza: «Di quest'unità e bellezza del tutto è rimasta in me la nostalgia; da anni, ormai, l'impossibile nostalgia» (*Anche la teologia è pane*, p. 131). Il percorso riflessivo del teologo di Pavia sarà dunque segnato dal congedo dalla teologia ascensionale e speculativa, che nel sistema tomistico aveva raggiunto la sua formulazione più matura, per aprirsi alla *teologia dell'alterità* di matrice biblica, da cui in seguito mai si discosterà: «Potrei dire che da allora (dalla seconda metà degli anni '60, ndr) non ho fatto altro: "pensare dentro la Bibbia" è diventata la mia passione, maturata in vocazione (e, con discontinuità indipendente dalla mia volontà, in professione). Perché la Bibbia "*donne à penser*" (Ricoeur) come nessun altro testo, essendo come nessun altro testo una riserva di senso e di linguaggio del senso (Ernst Bloch)» (*Pensare dentro la Bibbia*, p. 9). Vediamo le ragioni del dislocamento teoretico nel pensiero di Rizzi dalla teologia di matrice ontologico-naturale alla teologia dell'alterità della rivelazione biblica. La lettura ontologica della Bibbia, condotta entro lo schema della filosofia greca e tale da segnare la teologia cattolica dall'antichità sino ai nostri giorni, fonda e media il legame tra Dio e uomo sulla categoria dell'essere, rendendo tale legame necessario e impersonale. L'essere, quale termine medio tra l'Infinito e il finito, tra il Creatore e la creazione, qualifica il dinamismo strutturante l'identità di ogni natura creata verso la sua piena attuazione e realizzazione, in ragione della sua partecipazione all'Essere sussistente, fonte e modello di ogni perfezione finita. Entro tale paradigma teologico l'uomo è pensato non in un suo aspetto ma in tutta la sua esistenza come *desiderio di Dio*, come tendenza implicita, operante in ogni suo atto conoscitivo, volitivo e operativo, ad unirsi all'essenza divina. Pensato come Bene sommo, dunque quale oggetto della vera e piena felicità della natura umana, Dio emerge come l'oggetto del desiderio costitutivo dell'uomo che in molta critica moderna al cristianesimo si tramuterà in prodotto del desiderio dell'uomo, cioè costruzione illusoria della sua falsa coscienza; falsa perché ottenebrata e sviata da condizionamenti endogeni ed esogeni. Che l'essere dell'uomo venga pensato come costitutivamente esposto alla trascendenza divina, o piuttosto che sia Dio ad essere pensato come oggetto illusorio del desiderio umano, a parere di Rizzi in entrambe le prospettive si resta confinati entro le mura di un pensiero dell'identità, incapace di pensare l'alterità di Dio e la libertà della sua relazione con l'uomo. In particolare, per il teologo italiano il pensiero occidentale, filosofico e teologico, ha alimentato l'equivoco che «il Dio di Israele e di Gesù Cristo fosse lo stesso

Dio del pensiero umano (dei filosofi) conosciuto più a fondo, più integralmente; che la rivelazione fosse un supplemento di informazione su quel Dio che, in misura imperfetta, ma con sostanziale verità, veniva attinto dalla ragione» (*Pensare dentro la Bibbia*, p. 105). La ragione profonda della svolta radicale nel pensiero teologico di Rizzi la si può rintracciare nella constatazione che il Dio della rivelazione biblica non si presenta quale manifestazione piena del Dio del pensiero speculativo, quanto piuttosto come contestazione di ogni itinerario che pretende o aspira giungere all'Infinito a partire dal finito, cioè a partire dallo slancio del desiderio umano; perché in tutte le sue declinazioni – da quelle più elementari a quelle più sofisticate – il desiderio umano è autoreferenziale, innocentemente incapace di reale apertura e decentramento all'alterità personale. Si tratterà allora di pensare il Dio della rivelazione ebraico-cristiana non all'esterno ma all'interno della Bibbia, ossia riconoscendo al suo universo simbolico l'originaria e peculiare forma di attestazione della sua verità teologica: «La differenza della parola *di* Dio rispetto alle nostre presunte parole *su* di lui è che, in tutte queste, egli rimane l'oggetto (vicino o lontano, evidente o misterioso, affermato o negato) del nostro parlare, perché oggetto del nostro desiderare; mentre nella parola di Dio egli è il soggetto parlante, e il suo *essere* Dio è in questo parlare all'uomo trasformandolo da parlante ad ascoltante, da interpellante a interpellato, da desiderante a obbediente: non per negare la sua parola, il suo interrogare e il suo desiderare, ma per avvolgerli dentro l'orizzonte divino del comandamento e della promessa, che diventa la loro misura e la loro custodia» (*Pensare dentro la Bibbia*, p. 107). Si tratterà, dunque, per Rizzi di intraprendere un diverso itinerario, squisitamente fenomenologico ed ermeneutico, che sappia scorgere la correlazione tra il *senso* della realtà e di Dio veicolato dalla Bibbia e il suo insinuarsi in quella peculiare esperienza di trascendenza che è l'esperienza morale, con la quale appare la novità della gratuità non dell'amore di desiderio ma dell'amore di servizio o, in termini biblici, dell'amore-*agape*: «Per capire chi è Dio e chi è l'uomo nella Bibbia, e coglierne la differenza sostanziale dal pensiero greco (e dunque la inettitudine di questo a mediare la formulazione di quello) devo impegnarmi a *pensare dentro la Bibbia*: pensare, ma “dentro la Bibbia”, dentro la Bibbia, ma “pensare”» (*Per una teologia “alternativa”*, p. 14).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

La grazia come libertà. Per un'attualizzazione del trattato di antropologia teologica, Bologna, 1975

Il credente come soggetto di storia. Bultmann risponde ai "teologi politici", Roma 1978

Messianismo nella vita quotidiana, Torino, 1981

Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso, Roma, 1984

L'oro del Perù: la solidarietà dei poveri. Dalla cultura indigena all'"uomo nuovo", «Quaderni ASAL», Bologna, 1984

Differenza e responsabilità. Saggi di antropologia teologica, Casale Monferrato (Al), 1983,

Dio in cerca dell'uomo. Rifare la spiritualità, Cinisello Balsamo (Mi). 1987

Scandalo e beatitudine della povertà, Assisi, 1987²

Esodo. Un paradigma teologico-politico, S. Domenico di Fiesole (Fi), 1990

L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione, Cinisello Balsamo (Mi), 1991

Crisi e ricostruzione della morale, Torino, 1992

Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione, Torino, 1995

Pensare la carità, San Domenico di Fiesole (Fi) 1995

Parola di Dio e vita quotidiana, Torino 1998

Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità, Roma, 2001

Oltre l'erba voglio. Dal narcisismo postmoderno al soggetto responsabile, Assisi, 2003

Europa. La formazione della coscienza moderna, Padova, 2004

Il problema del senso e il tempo. Tempo, festa, preghiera, Assisi, 2006

Laicità. Un'idea da ripensare, Villa Verucchio (Rn), 2006

Dio a immagine dell'uomo?, Magnano (Bi), 2009

Teologia del Novecento e mondo moderno, Villa Verucchio (Rn), 2006

Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica, Assisi, 2010²

Utopia e quotidiano nella Bibbia. Elementi per una prassi messianica, Villa Verucchio (Rn) 2010

Pensare dentro la Bibbia, Roma, 2010

Contributi e Articoli Principali

Mito e coscienza morale, in Aa.Vv, *Pensiero mitico, metafisica, analisi dell'esperienza*, Atti del XXIII Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Brescia 1968, pp. 287-299;

Teologia della liberazione. Una protesta e una promessa dall'America Latina, in «*Rivista di teologia morale*», 5(1973), n. 17, pp. 53-85;

Teologia della liberazione. Spunti correttivi, in «*Rivista di teologia morale*», 5(1973), n. 18, pp. 187-220;

Bibbia e interpretazione. L'incidenza del problema ermeneutico sugli studi biblici, in C.M. Martini-L. Pacomio (a cura di), *I Libri di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Torino 1975, pp. 273-321;

Messianismo e società contemporanea, in «*Rassegna di Teologia*», 6(1979), pp. 461-472;

Tra nostalgia e crisi: il terzo uomo, in «*Rassegna di Teologia*», 23(1982), pp. 10-25;

Essere uomo spirituale oggi, in T. Goffi-B. Secondin (a cura di), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, pp. 167-194;

Theologia crucis e amore alla vita, in «*Servitium*», 3(1984), n. 33, pp. 44-60;

Anche la teologia è pane, in Aa.Vv., *Essere teologi oggi. Dieci storie*, Genova 1986, pp. 127-142;

Il Gesù storico e il Cristo della fede, in E. Balducci, *Storia del pensiero umano*, vol. I: Il pensiero antico, Roma 1986, pp. 242-254

Le sfide del pensiero debole, in «Rassegna di Teologia», 27(1986), n. 1, pp. 1-14

Creazione e grazia, in G. Ruggeri (ed.), *Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia, progetto, autori, categorie*, vol. I, Genova 1987, pp. 655-701

Bultmann teologo post-moderno. Nota su 'Storia ed escatologia', in «Filosofia e teologia», 3(1989), pp. 411-415

Male, in M. Midali-R. Tonelli (a cura di), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino 1989, pp. 551-554

"Oikos". La teologia di fronte al problema ecologico, in «Rassegna di Teologia», 30(1989), n. 1, pp. 22-35

"Oikos". La teologia di fronte al problema ecologico – II, in «Rassegna di Teologia», 30(1989), n. 2, pp. 145-164

Simbolo, in M. Midali-R. Tonelli (a cura di), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino 1989, pp. 551-554

La teologia e l'incontro con l'altro, in S. Spera (a cura di), *Cristianesimo, storia e società*, Roma 1991, pp. 57-68

Teologia e solidarietà, in Aa.Vv., *Teologia e solidarietà*, a cura del Gruppo Abele, Torino 1993, pp. 211-233

Per un pensiero dell'esodo: alterità ed eticità, E. Beccarini (a cura di), *Il pensiero nomade*, Assisi 1994, pp. 151-160

Alleanza e secolarizzazione, in «Filosofia e teologia», 9(1995), n. 3, pp. 491-500

Il Dio cosmico e il Dio etico, in «Filosofia e teologia», 10(1996), n. 1, pp. 27-36

Alla ricerca del fondamento etico, in «Aggiornamenti Sociali», 48(1997), n. 1, pp. 75-86

Ermeneutica della creaturalità, in G. Ferretti (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza*, Atti del VII Colloquio su Filosofia e Religione, Pisa 1998, pp. 185-197

"Ama lo straniero...". *La paradossale identità biblica*, in «Filosofia e teologia», 12(1998), pp. 245-253

Per un'ontologia biblica della libertà, in «Filosofia e teologia», 12(1998), n. 1, pp. 8-20

Eros e Agape, in «Filosofia e teologia», 14(2000), n. 3, pp. 465-474

La giustizia nella Bibbia, in C. Vigna (a cura di), *Essere giusti con l'altro*, Torino, 2000, pp. 65-84

Da Atene a Gerusalemme. Fare teologia come ermeneutica del testo biblico, in «Religione e Società», 1(2002), pp. 27-34

Rivelazione e pensiero, in «Servitium», 174(2007), pp. 43-50

Oltre l'organicismo sociale e la libertà individualista. Il "terzo uomo" nella teologia dell'Alleanza, in «Filosofia e teologia», 22(2008), pp. 433-444

Per una teologia "alternativa", in «Filosofia e teologia», 27(2013), n. 1, pp. 7-24

Scritti sull'autore

Correia J. F., *Risonanza affettiva, appello etico, stile relazionale. Trattati di una fede vivibile e visibile*, Roma 2010

Di Sante C., *Dentro la Bibbia. La teologia alternativa di Armido Rizzzi*, S. Pietro in Cariano (Vr) 2018

Fabrizi F., *Dio altrimenti. Per una critica al desiderio di Dio in Tommaso, De Lubac, Rahner*, Cagliari 2017

GIAN LUIGI PALTRINIERI

MARIO RUGGENINI

Mantova 1940 – Venezia 2021

Sommario

Partendo da una ridiscussione radicale delle prospettive del proprio iniziale maestro E. Severino, il pensiero di Mario Ruggenini fa emergere un'esperienza del negativo e della finitezza esistenziale non come penuria o scacco, ma piuttosto come necessario rapporto umano con il misterioso differire del mondo. Si tratta della costituiva esposizione umana alla verità tragica del mondo, di cui il divino non è il rimedio, bensì l'enigmatica manifestazione, al di là di ogni soggettiva richiesta di senso e di ogni pacificazione agatologica. Egli ripensa altresì filosoficamente il cristianesimo in modo che esso scopra, o riscopra, l'enigmatica ricchezza del mondo in rapporto a un Dio divino, anziché teoretico-teologico. Legando queste indicazioni a una specifica «esperienza del linguaggio», l'ermeneutica filosofica di Ruggenini intreccia il "Deus absconditus" della tradizione giudaico-cristiana, «un Dio della parola», con un divino che si rivela «sempre e soltanto in parole umane».

Parole chiave: Mario Ruggenini, ermeneutica filosofica, finitezza, verità, ontoteologia, ellenizzazione del cristianesimo, linguaggio e divino

Abstract

Starting from a radical reappraisal of the perspectives of his early master, E. Severino, Mario Ruggenini's thought brings to light an experience of the negative and of existential finitude not as lack or failure, but rather as the necessary human relation to the world's mysterious deferral. This amounts to the constitutive human exposure to the tragic truth of the world, of which the divine is not the remedy but the enigmatic manifestation—beyond every subjective demand for meaning and every agathological pacification. He also rethinks Christianity philosophically, so that it may discover, or rediscover, the enigmatic richness of the world in

relation to a divine God rather than a theoretical-theological one. By linking these indications to a specific “experience of language,” Ruggenini’s philosophical hermeneutics intertwines the *Dens absconditus* of the Judeo-Christian tradition—“a God of the word”—with a divinity that reveals itself “always and only in human words.

Keywords: Mario Ruggenini, philosophical hermeneutics, finitude, truth, ontotheology, Hellenization of Christianity, language and the divine

Vita e opere

Si forma all’Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, allievo, per merito, del Collegio *Augustinianum*. Qui trova un contesto formativo di alta levatura, avendo la possibilità di seguire le lezioni di G. Bontadini e di S. Vanni Rovighi – ma anche di G. Miglio –, e infine del giovane e brillante E. Severino. Certo è un ambiente segnato da alcune chiusure – in quegli anni pesa ancora l’ombra del “giuramento antimodernista”, rimasto in vigore sino ai primi anni Sessanta del Novecento, così come i vincoli dettati dal perimetro neotomista –, tuttavia Ruggenini, mosso sin da studente da autentico spirito di ricerca filosofico e personale, approfitta appieno anche delle aperture che questo contesto gli offre, in primo luogo in virtù della serietà teoretica e della vivacità intellettuale dei suoi docenti. D’altra parte, la “Cattolica di Milano” è pienamente inserita in una città in crescita, che vibra economicamente, politicamente e culturalmente, e non è un caso se il Sessantotto italiano trova le sue prime scintille proprio tra le mura dell’Università Cattolica milanese – dove studia il leader del movimento politico giovanile, M. Capanna, il quale frequenta anche le lezioni di Severino. È proprio l’intelligenza filosofica di quest’ultimo a rompere gli argini, prima teoreticamente e poi, per così dire, geograficamente. Allontanato dall’Università Cattolica, dopo che le sue posizioni parmenidiste, a sostegno della necessaria eternità di ogni ente, vengono giudicate incompatibili con l’ortodossia cattolica, Severino conduce con sé a Venezia il suo gruppo di allievi più diretti, facendo nascere nel capoluogo veneto, a Ca’ Foscari, la Facoltà di Lettere e il Dipartimento di Filosofia. In questo gruppo, oltre a un Ruggenini appena ventinovenne, compaiono A. Petterlini, L. Ruggiu, C. Vigna, S. Natoli, U. Galimberti, I. Valent (prematuramente scomparso nel 2003) e L. Vero Tarca. È un maestro, Severino, che non si contorna di deboli ripetitori, e ciascuno di questi studiosi solcherà autonomamente la propria via filosofica. L’impostazione severiniana lascia ancora, comunque, tracce evidenti nel primo volume stilato da Ruggenini, *Verità e soggettività. L’idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, uscito nel 1974, dove la fenomenologia husserliana viene criticata per i suoi limiti soggettivistici,

umanistici e idealistici, e Ruggenini – proprio nella scia di Severino – non manca di intendere «l'imprevedibilità della manifestazione» del mondo come sinonimo di «originaria precarietà» (*ivi*, pp. 329-30) e di indifferenza, ossia di identificabilità tra essere e nulla. Segue un lungo e anzi decisivo approfondimento del pensiero heideggeriano, a cominciare da *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete 'inattuale' dell'epoca presente* (1978), dove Ruggenini, oltre a denunciare i residui limiti soggettivistici di *Essere e tempo*, rimarca la discontinuità impressa dalla 'svolta/*Kehre*' del 1935, in seguito alla quale Heidegger si volge verso una meditazione che scaturisce a partire dall'essere, anziché dall'uomo. Si procede con un insistito quanto rilevante incontro con le movenze di Nietzsche e, anche attraverso lo studio di Dilthey (si veda *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, 1985) e di Gadamer, Ruggenini matura il proprio radicarsi nell'alveo dell'ermeneutica filosofica. Si arriva così a *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica* del 1992, che testimonia al meglio la piena maturazione del suo cammino filosofico. La scuola severiniana gli lascia in eredità l'imprescindibilità dell'attenzione per i classici greci e un senso forte del filosofare, costitutivamente necessitato a pensare le questioni del fondamento e della verità, tuttavia *I fenomeni e le parole* documentano il pieno congedo dall'impostazione di Severino. A quest'ultimo Ruggenini obietta di presupporre indebitamente «evidenze semantiche tanto elementari da apparire incontestabili», innanzitutto la «contrapposizione assoluta tra l'essere e il nulla», e di trattare l'essere come una «presenza» sottratta «al discorso e all'interpretazione» (*ivi*, p. 14). Come verrà ribadito in *Dire la verità* del 2006 (p. 82), «le procedure argomentative che sembrano promettere conclusioni incontrovertibili (...) semplificano i discorsi in modo surrettizio, fino a renderli vuoti». Di contro Ruggenini rimarca la necessità che la verità sia interpretata, mettendo in luce una accezione ermeneutico-filosofica di 'interpretare' che non può essere confusa con alcun conferimento di senso (*Sinngebung*), o decisione volontaria del senso (*I fenomeni e le parole*, p. 51). D'altro canto egli insiste: «l'essere lo si può pensare solo a patto di parlarlo» (*ivi*, p. 48), affermazione da recepire come legame pratico-esistenziale tra le parole e le cose che non si lascia dominare teoreticamente e/o soggettivisticamente (*ivi*, p. 53), tanto meno intendere verbalisticamente (*ivi*, 97). Ne *I fenomeni e le parole* «il riferimento al pensiero di Heidegger è dominante» (*ivi*, p. 10), ma sempre proposto come un «attraversare Heidegger per procedere oltre» (*ivi*, p. 11), come conferma una delle tesi ruggeniniane: se Heidegger rischia una «pesante feticizzazione dell'essere» è perché non ha riconosciuto appieno la rilevanza della linguisticità (*ivi*, p. 33). Al centro dell'esperienza filosofica ruggeniniana vi è la finitezza cui gli esseri umani sono destinati esistendo in un mondo aperto dal linguaggio. Parlare, ascoltare ed essere presi dal

colloquio con altri (Ruggenini 2006, pp. 84, 140) hanno il potere di desoggettivizzare gli esseri umani (*I fenomeni e le parole*, p. 89), consegnati all'indisponibilità del mondo proprio in quanto aperto dai discorsi in cui essi sono presi nel mezzo. Ruggenini parla dunque di «esperienza differenziale del mondo» (*ivi*, p. 23), intendendo la differenza heideggeriana come necessario differimento di ogni presa teoreticistica su quanto, potente, incalza le nostre esistenze (il filosofo mantovano si confronta, inoltre, con la “differenza cosmologica” di E. Fink). Due le peculiarità della prospettiva di Ruggenini: (1) si tratta di una finitezza che non è in tensione relazionale con alcun infinito, ma non per questo risulta finitistica o fisicistico-naturalistica; (2) l'esperienza umana della verità è un rapporto «al di là del senso», ma non per questo insensato (*ivi*, pp. 19, 39, 70, 150). È questo l'*humus*, ulteriormente arricchito ne *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza* del 1996, in cui si radicano anche tutte le considerazioni di Ruggenini intorno all'esperienza umana del divino, imperniata infatti sulla enigmaticità e ingiustificabilità dell'aprirsi del mondo.

Il pensiero sulla religione

La metafisica risulta insofferente verso la finitezza (Ruggenini 1997, p. 163; Ruggenini 2006, p. 200) e perciò impegnata a liberarsene scambiando la verità con il vero (*ivi*, p. 82), il quale, completo e trasparente, promette garanzie contro l'enigmatico aprirsi esistenziale del mondo. Ora, sin dal 1988 Ruggenini elabora il proprio risoluto antiteoreticismo attraverso un intenso dialogo con il cristianesimo. Si tratta perlopiù di un colloquio polemico, eppure, altrettanto esplicitamente, egli riconosce nella «sconvolgente debolezza» della «figura di Gesù» qualcosa che sollecita e nutre le domande di una ermeneutica filosofica della finitezza (Ruggenini 1997, p. 242). Da un lato, quindi, Ruggenini attacca in modo diretto la declinazione ontoteologica – *Heidegger docet* – della metafisica cristiana, sottolineando come l'ateismo moderno sia un portato proprio della teologia cristiana. Questa ha sdivinizzato Dio, facendone «una super-cosa» (*ivi*, p. 122), una «prima causa efficiens» separata dal mondo (*ivi*, pp. 105, 119n, 216), nel mentre che ha chiuso gli occhi sulla «divina meraviglia» delle cose della terra (*ivi*, pp. 102-4). «Dio è morto di teologia» (*ivi*, p. 72). Dall'altro, caduti gli «idoli» dell'«assolutismo teologico» (*ivi*, 108, 257), «da fede può diventare (tornare a essere?) esperienza del divino nel mondo» (*ivi*, p. 73), legata a un'esperienza finita della stessa rivelazione di Dio (*ivi*, p. 257). Ruggenini sottolinea quanto illusoria e vuota sia la pretesa della filosofia moderna di essere senza pregiudizi, scettica, razionale, neutrale (*ivi*, p. 211), e quanto invece essa sia dipendente dal cristianesimo (*ivi*, p.

218). Ruggenini non si limita a pensare che «la filosofia nasca eteronoma» (*ivi*, 103), ma giunge ad affermare «la natura religiosa dell'esperienza filosofica» (*ivi*, p. 243). Di più: Ruggenini pensa sì a una religiosità di tipo greco antico capace di fare «esperienza del divino del mondo» (*ivi*, p. 39), tuttavia osa anche sostenere che «la fede» cristiana costituisca «un'esperienza sempre bruciante per la filosofia» (*ivi*, p. 95). In altri termini Ruggenini si impegna a ripensare filosoficamente il cristianesimo in modo che esso scopra, o riscopra, l'enigmatica ricchezza del mondo in rapporto a un Dio divino, anziché teoretico-teologico. È qui che il rapporto con la greicità gioca un ruolo cruciale. Da un lato l'ermeneutica filosofica ruggeniniana rivela alcune affinità con quella di L. Pareyson, restandone però ben distante in quanto quest'ultima esige proprio una deellenizzazione del cristianesimo, dall'altro Ruggenini coltiva una ellenizzazione del cristianesimo che si pone in risolutivo contrasto con l'ellenizzazione teoretico-razionalistica che di esso propone la scuola milanese neoscolastica-neoclassica di Bontadini, radicalizzata da Severino. Tuttavia, se con quest'ultima il dialogo filosofico si interrompe relativamente presto, Ruggenini – parallelamente a molteplici scambi internazionali su temi di fenomenologia (per esempio con F. Dastur, D. Franck e K. Held) – viene preso soprattutto da un intenso colloquio filosofico con numerosi studiosi italiani legati alla metafisica cristiana, un colloquio che trova nella rivista «Filosofia e Teologia» un prezioso punto di riferimento. Per ragioni di spazio possono qui essere menzionati solo quattro nomi: C. Ciancio, della scuola di Pareyson, L. Samonà e G. Palumbo, della scuola palermitana, e G. Ferretti, capo scuola a Macerata. È un dia-logo suscitato da importanti sintonie segnate però da radicali divergenze. Per Ruggenini infatti «il fondamento del finito è la sua finitezza» (Ruggenini 2006, p. 158) e presumere, per esempio con Pareyson, che spetti a ciascuno scegliere se «assumere che il mondo abbia un senso oppure sia retto dall'assurdo» (*ivi*, p. 114n) potrebbe valere, secondo Ruggenini, solo per una soggettività che sussistesse fuori del mondo come il Dio della teologia. Ne scaturisce un vivace *polemos* filosofico, che vede Ruggenini costantemente impegnato a lasciar emergere un'esperienza del negativo e della finitezza esistenziale non come sinonimi di penuria o di scacco, ma piuttosto come necessario rapporto umano con il misterioso differire del mondo (Ruggenini 1997, p. 118). Si tratta della costituiva esposizione umana alla verità tragica del mondo, di cui il divino non è il rimedio, bensì l'enigmatica manifestazione, al di là di ogni soggettiva richiesta di senso (*ivi*, p. 95) e di ogni pacificazione agatologica. Legando queste indicazioni a «un'altra esperienza del linguaggio», nella quale quest'ultimo non consta di segni che veicolano senso, ma di parole che impegnano l'esistenza umana (Ruggenini 2006, pp.

106-7), l'ermeneutica filosofica di Ruggenini giunge a intrecciare il "Deus absconditus" della tradizione giudaico-cristiana, «un Dio della parola» (*ivi*, p. 277), con un divino che si rivela «sempre e soltanto in parole umane» (Ruggenini 1997, p. 226), nient'altro che parole umane. Non si tratta però di parole povere o antropologicamente autoriferite, bensì di potenti parole eteronome.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Volumi

Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl, Verona 1974

Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete 'inattuale' dell'epoca presente, Roma 1978

Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia, Milano 1985

I fenomeni e le parole: la verità finita dell'ermeneutica, Genova 1992

Il discorso dell'altro. Ermeneutica della differenza, Milano 1996

Il dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino, Milano 1997 (tradotto in croato *Odsutni Bog*, Zagreb 2005)

Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire ..., Genova 2006

Articoli (una selezione)

Ambivalenza del moderno. Il principio di soggettività tra crisi e conciliazione, «Paradigmi», 8, 22, 1990, pp. 101-133

Il divino e la differenza, in F. Bianco (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano 1992, pp. 331-350

La saggezza del Sileno e la meraviglia della filosofia, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '92*, Roma-Bari 1993, pp. 117-144

La musica e le parole. Smarrimenti filosofici in ascolto di Rossini, in *La ricezione di Rossini ieri e oggi*, Roma 1994, pp. 57-67

Phänomenologie und Alterität, in R. Cristin (a cura di), *Phänomenologie in Italien*, Würzburg 1995, pp. 137-168

La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929, in J.-F. Courtine (a cura di), *Heidegger 1919-1929*, Paris 1996, pp. 153-177

Husserls "Paradoxie der menschlichen Subjektivität" und die Frage nach dem "Sinn des Menschen" in der Phänomenologie von Enzo Paci, in E.W. Orth, K.-H. Lembeck (a cura di), «Phänomenologische Forschungen», I, Freiburg 1997, pp. 35-60

L'essenza della tecnica e il nichilismo, in F. Volpi (a cura di), *Guida a Heidegger*, Roma-Bari 1997, pp. 225-264

Die Paradoxie der Lebenswelt. Krisis der Subjektivität und Verlust der Welt, in H. Vetter (a cura di), *Krise der Wissenschaften - Wissenschaften der Krisis?*, Frankfurt a. Main 1998, pp. 43-58

Was bedeutet es, ein höchstes Wesen zu beweisen? Gedanken über die Frage der endlichen Vernunft nach Gott, «Logos», 6, 1999, pp. 203-230

Veritas e aletheia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale, «Quaestio», 1, 2001 (*Heidegger e i medievali*, a cura di C. Esposito e P. Porro), pp. 83-112

Die Welt der Anderen und das Rätsel des Ichs, in H. Hüni, P. Trawny (a cura di), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Berlin 2002, pp. 89-110

Heidegger: la Grecia, Roma e il cristianesimo, in L. Illetterati, A. Moretto (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Roma 2004, pp. 77-101

Krisis: The Power of Sense. Time, History and the Crisis of Western Culture in Husserl's Phenomenology, in D. Carr, C.-F. Cheung (a cura di), *Space, Time, and Culture*, Dordrecht 2004, pp. 15-29

Kreativität und Interpretation. Gehört dazu noch die Frage nach der Wahrheit?, in G. Abel (a cura di), *Kreativität*, Hamburg 2006, pp. 236-254

Das kosmische Dasein des Menschen. Das Denken Eugen Finks vom transzendentalen Absolutismus zur panischen Anthropologie, «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik», 6, 2007, pp. 1-22

The Truth of Existence and the Sacred, in S. Benso, B. Schroeder (ed. by), *Contemporary Italian Philosophy: Crossing the Borders of Ethics, Politics, and religion*, Albany 2007, pp. 127-147

Ontologia, idealismo, metafisica, in C. Vigna (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Milano 2008, pp. 79-103

Die Zukunft der Phänomenologie. Zwischen der Sinngebung der Subjektivität und dem Fragen nach der Wahrheit, in G. Figal, H.-H. Gander (hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt a. Main 2009, pp. 159-183

Fede e verità. Il dio del mito e quello dei filosofi, in G. Riconda, R. Gamba (a cura di), *Luigi Pareyson tra ermeneutica e ontologia della libertà*, Torino 2010, pp. 33-57

Scritti sull'autore

Dreon R., Paltrinieri G.L., Perissinotto L. (a cura di), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Milano-Udine 2011

Ferretti G., *Esperienze alternative della verità. A colloquio con Mario Ruggenini*, in Id., *Volti d'altri, tra finito e infinito. In dialogo con filosofi e teologi italiani*, Milano-Udine 2020, pp. 45-66

Palumbo G., *Rispondere della grazia di esistere. In dialogo con Mario Ruggenini*, «Giornale di metafisica», 43, 2021, pp. 135-148

Perissinotto L., «*La parola non è prima di tutto voce*». *Alcune annotazioni (a margine) su Mario Ruggenini e la questione del linguaggio*, «Giornale di metafisica», 43, 2021, pp. 149-164

ADRIANO FABRIS

VITTORIO SAINATI
Pisa 1926 – Pisa 2003

Sommario

Vittorio Sainati fu allievo di A. Carlini, da cui ereditò l'impostazione antidogmatica e l'attrazione per un cristianesimo non riducibile a formule metafisiche. Per Sainati, il filosofare deve assumere una ben precisa configurazione ermeneutica, cioè dev'essere un'interpretazione critica di quell'esistenza umana che si esprime in molteplici forme. In questa cornice si sviluppa la "filosofia della teologia" elaborata da Sainati o, più specificamente, la sua "critica della ragione teologica", attraverso cui egli mette in evidenza la crisi dell'assolutismo filosofico e teologico e promuove un approccio ermeneutico alternativo: esso non solo comporta un'opera di reiterata e radicale "de-mitizzazione" delle categorie attraverso le quali il *kerygma* si è venuto via via esprimendo. Implica soprattutto un'attività di vera e propria "trans-mitizzazione", e richiede un sempre rinnovato impegno in tal senso.

Parole chiave: Vittorio Sainati, ermeneutica filosofica, crisi della metafisica, critica della ragione teologica, ermeneutica trans-mitizzante

Abstract

Vittorio Sainati was a student of A. Carlini, from whom he inherited an anti-dogmatic approach and an attraction to a Christianity that cannot be reduced to metaphysical formulas. For Sainati, philosophizing must take on a very specific hermeneutic configuration, meaning it should be a critical interpretation of that human existence which expresses itself in multiple forms. Within this framework, Sainati develops the "philosophy of theology" or, more specifically, his "critique of theological reason," through which he highlights the crisis of philosophical and theological absolutism and promotes an alternative hermeneutic approach. This not only involves a repeated and radical "demythologization" of the categories

through which the *kerygma* has been expressed over time, but it also implies a genuine activity of “trans-mythologization,” requiring a continuously renewed commitment in this regard.

Keywords: Vittorio Sainati, philosophical hermeneutics, crisis of metaphysics, critique of theological reason, trans-mythologizing hermeneutics

Vita e opere

Vittorio Sainati fu allievo di A. Carlini, al quale dedicò nel 1961 un volume comprensivo pubblicato dalle Edizioni di «Filosofia» di Torino. Da Carlini Sainati ereditò, da un lato, l'impostazione antidogmatica e l'attrazione per un cristianesimo non riducibile a formule metafisiche e, dall'altro, la predilezione per alcuni autori della storia del pensiero: soprattutto Aristotele e Locke. Di Locke Sainati tradusse per esempio il *Primo abbozzo* del *Saggio sull'intelligenza umana* (Bari 1951; poi, in edizione separata, Roma-Bari 1985), in appendice alla traduzione carliniana del *Saggio*. Di Aristotele, di cui Carlini aveva tradotto presso Laterza la *Metafisica*, Sainati pubblicò un'antologia commentata dell'*Organon* (Firenze 1971). Vittorio era figlio di Augusto Sainati, insigne studioso di letteratura italiana. Anche seguendo i suggerimenti del padre egli si laureò prima in Lettere e poi in Filosofia all'Università di Pisa, frequentando i corsi della Scuola Normale Superiore. Questo duplice interesse disciplinare lo condusse nella prima fase della sua ricerca a studi estetologici, che si concretizzarono nel libro *L'Estetica di Benedetto Croce. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica* (Firenze 1953). Dopo un periodo d'insegnamento nei Licei, Sainati iniziò la sua attività di docente all'Università di Pisa come professore prima di Storia della filosofia medievale, poi di Filosofia morale e Storia della logica, infine di Filosofia teoretica. Non deve stupire la molteplicità delle sue competenze. Si tratta infatti di una caratteristica del suo stile di ricerca, caratterizzato da una spiccata interdisciplinarietà unita a un estremo rigore scientifico. Sul versante della storia della filosofia medievale Sainati seguì Carlini in un approccio al pensiero di Tommaso d'Aquino ben diverso da quello neoscolastico (si veda in proposito la reiterata polemica di Carlini con Olgiate). In conseguenza di ciò elaborò un'interpretazione contestualizzante dell'Aquiniano che gli consentì di mettere in luce il mutamento del paradigma epistemologico tomista rispetto ai modelli teologici precedenti e ai dibattiti dell'epoca sulla natura divina (cfr. *Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso*, Messina-Firenze 1977; nuova edizione Pisa 2011). Per quanto riguarda invece la storia della logica, Sainati sviluppò lungo un arco di decenni, seguendo l'impostazione dell'*Aristotele* di W. Jaeger, una rilettura in chiave genetico-evolutiva

dell'intero *Organon*, capace di mostrare la genesi e lo sviluppo della logica aristotelica, nonché di far emergere le diverse stratificazioni presenti nei diversi trattati dello stesso *Organon*. Si vedano la sua *Storia dell'“Organon” aristotelico*, I, Dai “*Topici*” al “*De Interpretatione*”, Firenze 1968; seconda edizione ampliata, Pisa 2011; II, *L'Analitica, Parte I: La crisi epistemologica della Topica*, Firenze 1973; nonché i saggi raccolti nella prima sezione di *Logica e filosofia*, Pisa 2000). Molti di questi testi sono presenti anche in traduzione tedesca. La riflessione più propriamente teorica di Sainati in ambito morale, politico e filosofico-religioso si svolse infine in relazione, anche, a un impegno pubblico sempre attento, limpido e costruttivamente critico nei confronti delle situazioni consolidate. Ne sono testimonianza sia la sua giovanile attività politica negli anni della ricostruzione post-bellica, sia l'impegno, in ambito cattolico, durante il Concilio Vaticano II e nel periodo post-conciliare, sia una serie di controversie che lo opposero anche a filosofi e teologi tutt'altro che conservatori, come L. Pareyson, S. Dianich e C. Geffré: incalzati da Sainati nella misura in cui sembravano arrestarsi nel trarre le conseguenze più radicali dalle loro tesi. Di tutto ciò sono testimonianza, oltre agli scritti di carattere filosofico-religioso contenuti in *Credere, oggi* (Roma 1997), i saggi alla fine raccolti nel volume *Dall'idealismo all'ermeneutica* (Pisa 2000; in particolare, per una trattazione di alcuni temi filosofico-politici, si veda il testo su *Libertà, potere e autorità*, già pubblicato a Genova nel 1979).

Il pensiero sulla religione

Nella prospettiva teorica di Sainati la filosofia viene esplicitamente a proporsi come “filosofia di”. Con tale locuzione è sottolineato il carattere niente affatto assoluto e autoreferenziale del discorso filosofico, nella misura in cui esso strutturalmente rinvia, per il suo proprio sviluppo, all'interpretazione degli altri ambiti del sapere. Per un verso, si tratta del modo in cui trova espressione quell'intenzione antimetafisica che costituisce la cifra costante della riflessione sainatiana fin dalle prime prove giovanili (si veda ad esempio il saggio del 1951 su *Il mito dell'assoluto e la problematica dell'esistenza*). Nella fattispecie la polemica antimetafisica riguarda, all'inizio, gli esiti di un certo idealismo da epigoni o le astrazioni dogmatiche di un neotomismo ormai devitalizzato, per poi estendersi a ogni asserto non radicato nell'esperienza della vita. Per altro verso, però, l'ambito delle discipline a cui l'indagine filosofica sainatiana si rivolge risulta molteplice, in relazione anche alle sue articolate competenze: dall'opera letteraria alla ricerca scientifica, dalla logica formale all'indagine teologica. Ne consegue che, per Sainati, il filosofare deve assumere una ben precisa configurazione ermeneutica, cioè dev'essere

un'interpretazione critica di quell'esistenza umana che si esprime in molteplici forme. Come viene detto in una pagina di *Credere, oggi*: la filosofia «è funzione ermeneutica di riferimento dei contesti esperienziali e linguistici alle determinazioni fenomenologiche dell'esistenza» (p.17). In questa cornice si sviluppa la “filosofia della teologia” elaborata da Sainati o, più specificamente, la sua “critica della ragione teologica”. Essa prende l'avvio, in sintesi, da una duplice premessa. Da un lato, si tratta di essere consapevoli dell'impossibilità, per il sapere filosofico, di porsi come una totalità autosufficiente, di costituire una “filosofia della filosofia” chiusa in sé stessa: ciò che renderebbe impossibile anche lo sviluppo di un'autentica filosofia della religione. Dall'altro lato, però, bisogna capire che la stessa teologia non può a sua volta istituirsi come una scienza assoluta, che si fonda esclusivamente sulle forme del logo apofantico ereditate dal pensiero classico e sulla concezione corrispondentistica della verità a esso collegata: perché allora la stessa teologia finirebbe per essere astratta e dogmatica. In sintesi, è necessario prendere atto, come Sainati afferma nel saggio *Cattolicesimo e filosofia*, dell'irreversibile crisi della pretesa di assolutezza che filosofia e teologia avevano condiviso nel passato, nonché dell'«avvenuta catarsi del loro rispettivo patrimonio enunciativo da ogni forma di condizionamento ontologico di tipo greco» (p. 12). Di fronte a ciò la via d'uscita da questa crisi – che si riflette d'altronde in una sempre più ampia crisi di senso che affetta l'essere umano in generale – non solo comporta un'opera di reiterata e radicale “de-mitizzazione” delle categorie attraverso le quali il *kerygma* si è venuto via via esprimendo. Implica soprattutto un'attività di vera e propria “trans-mitizzazione”, e richiede un sempre rinnovato impegno in tal senso. L'indagine filosofica è chiamata cioè a esperire e a esercitare la capacità di cogliere e di prefigurare creativamente sempre nuove espressioni di quell'evento che risulta portatore di sempre nuove possibilità per il credente. Tutto questo, nell'ottica di Sainati, può essere compiuto seguendo il percorso dell'interpretazione. Non si tratta unicamente d'interpretare sempre e di nuovo il testo sacro, cercando di recuperare in esso quell'ulteriorità che, come viene detto in un saggio a ciò dedicato, «urge nel *dictum* del testo» (Sainati 2003, p. 6). Si tratta soprattutto di sviluppare, anche su di un piano epistemologico, un'ermeneutica alternativa, capace d'interagire criticamente sui propri processi e in grado di confrontarsi con la stessa crisi di senso che caratterizza il nostro tempo. In tal modo una filosofia della religione rinnovata, intesa davvero come critica e ricostruzione delle possibilità della ragione teologica, può davvero esser capace d'incidere attivamente sull'esistenza credente e di fornire le condizioni di possibilità per una sua consapevole e adeguata espressione. La riflessione filosofico-religiosa di Sainati, anche con riferimento ai dibattiti in precedenza

menzionati, che ulteriormente la stimolarono, s'intrecciò con gli sviluppi del pensiero cristiano soprattutto in epoca post-conciliare. Ne sono testimonianza, per esempio, sia alcuni dei saggi contenuti nel volume in suo onore, significativamente intitolato *Logica e teologia* (1997: in particolare quelli di Severino Dianich, Filippo Costa e Giovanni Moretto), sia quelli raccolti nel fascicolo di «Teoria» intitolato *A partire da Vittorio Sainati* (2005: soprattutto i testi di G. Bof e P. Grassi). Un tentativo di sviluppo di alcune tematiche del pensiero di Sainati è stato poi compiuto da chi scrive, sia con i suoi testi di filosofia della religione (ad esempio *Introduzione alla filosofia della religione*, Roma-Bari 1996, e *Filosofia delle religioni*, Roma 2012), sia con il suo più generale progetto di una “filosofia della relazione”. Si veda a quest'ultimo proposito la trilogia *Paradossi del senso* (Brescia 2002); *TeorEtica* (Brescia 2010); *RelAzione* (Brescia 2016), nonché il più recente *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza* (Brescia 2021). A Vittorio Sainati, infine, è dedicato dal 2006, grazie al supporto della famiglia e delle Edizioni ETS, un Premio di filosofia rivolto a giovani studiosi di discipline filosofiche.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl, Verona 1974

L'Estetica di Benedetto Croce. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica, Firenze 1953

Armando Carlini, Torino 1961

Storia dell'“Organon” aristotelico, I, Dai “Topici” al “De Interpretatione”, Firenze 1968; nuova edizione ampliata, a cura di M. Mariani, Pisa 2011

Storia dell'“Organon” aristotelico, II, L'Analitica, Parte I: La crisi epistemologica della Topica, Firenze 1973

Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso, Messina-Firenze 1977; nuova edizione, a cura di A. Fabris, Pisa 2011

Libertà, potere, autorità, Genova 1979

Credere, oggi. Cristianesimo e teologia verso il Duemila, Roma 1997 (contiene i saggi: Morte e trasfigurazione della metafisica / Il romanzo dell'identità. Metafisica ed ermeneutica / La decomposizione dell'“interiorità” come categoria filosofica / Fatto e parola. La crisi ermeneutica della teologia neo-tridentina / Metafisica e teologia della parola / Filosofia e teologia kerygmatica / Nichilismo, religione, Vangelo / Il mito cristiano / Precauzioni filosofiche per la teologia del Duemila / Teologia e verità. Il problema della traduzione teologica).

Logica e filosofia, Pisa 2000 (contiene i saggi: Tra Parmenide e Protagora. Le premesse storiche della logica greca / La matematica della scuola eudossiana e le origini dell'apodittica aristotelica / La teoria aristotelica dell'apodissi (Introduzione ad *An. Post.*, A) / La sillogistica modale aristotelica: problemi storici e teorici / Per una nuova lettura della sillogistica modale aristotelica / L'epistemologia “fisica” di Aristotele / Sulla logica leibniziana / Leibniz e la verità / Verità e modalità in Leibniz).

Idealismo e neohegelismo, Pisa 2000

Dall'idealismo all'ermeneutica, Pisa 2000 (contiene i saggi: Il mito dell'assoluto e la problematicità dell'esistenza / La crisi della filosofia contemplativa / La fenomenologia, o la conclusione della filosofia metafisica / Lo "spiritualismo dinastico" e la sua formula dinastica: Carlini-Guzzo-Sciaccia / Aspetti e problemi dello spiritualismo di Armando Carlini / Armando Carlini e Ugo Spirito: una *concordia* (fortemente) *discors* / Libertà, potere, autorità / Mitologia moralistica e filosofia della logica nel "Sistema di logica" di G. Gentile / Gentile e Gödel / Il ritorno dell'identità nel "Sistema di logica" di G. Gentile / Mito e filosofia nella logica di G. Gentile / Attualismo ed esistenzialismo / Discorso critico sulla teoria della formatività / Ermeneutica e traduzione. Il problema della traduzione filosofica / L'estetica di B. Croce come ermeneutica dell'esperienza letteraria)

Cattolicesimo e filosofia, in «Teoria», XXI, 2001/2, pp. 3-16

Oltre il dictum del testo, in «Teoria», XXIII, 2003/1, pp. 3-14

Scritti sull'autore

A. Fabris, G. Fioravanti, E. Moriconi (a cura di), *Logica e teologia. Studi in onore di Vittorio Sainati*, Pisa 1997

AA. VV., *A partire da Vittorio Sainati*, in «Teoria» XXV, 2005/2

L. Gili, *L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele dei contemporanei*, in «Teoria» XXXVII, 2007/1, pp. 177-86

Siti o pagine web

A Vittorio Sainati è dedicato un Premio di filosofia rivolto ai giovani studiosi che hanno appena conseguito un dottorato di ricerca. Si veda www.edizioniets.com/premiosainati

OMAR BRINO

LUIGI SALVATORELLI
Marsciano (Pg) 1886 – Roma 1974

Sommario

Già in gioventù Luigi Salvatorelli affrontò temi molto impegnativi riguardo alla storia generale delle religioni e alla storia delle origini del cristianesimo, praticando un modo di lavoro che definì «laico», in quanto né apologetico, né, come diceva, «antiapologetico». Nel proprio lavoro di storico del cristianesimo, Salvatorelli cercò, innanzitutto, di indagare, dall'interno, la storia delle comunità originarie, nel loro specificarsi e individualizzarsi rispetto al contesto giudaico iniziale, per passare poi allo studio dell'ulteriore sviluppo delle comunità cristiane nei contesti di diverse situazioni storico-sociali e storico-politiche, fino all'epoca contemporanea. Valutò positivamente il Concilio Vaticano II in cui vide un segno di una costruttiva «confluenza tra valori e interessi umani e credenze trascendenti», in un dialogo tra ragione e fede, rispettoso della libertà politica e spirituale.

Parole chiave: Luigi Salvatorelli, storia delle religioni, storia del cristianesimo, religione e politica, libertà politica e spirituale

Abstract

Even in his youth, Luigi Salvatorelli tackled very challenging themes regarding the general history of religions and the history of the origins of Christianity, practicing a method of work that he defined as 'secular,' as it was neither apologetic nor, as he said, 'anti-apologetic.' In his work as a historian of Christianity, Salvatorelli sought, firstly, to investigate, from within, the history of the original communities, in their specification and individualization in relation to the initial Jewish context, and then to study the further development of Christian communities in the contexts of various historical-social and historical-political situations, up to the contemporary era. He viewed the Second Vatican Council positively,

seeing it as a sign of a constructive “confluence between human values and interests and transcendent beliefs,” in a dialogue between reason and faith, respectful of political and spiritual freedom.

Keywords: Luigi Salvatorelli, history of religions, history of Christianity, religion and politics, political and spiritual freedom

Vita e opere

Nel paese dove Salvatorelli nacque, il padre possedeva un'officina. I primi studi avvennero in ambienti ecclesiastici di conoscenza familiare, mentre l'Università la svolse a Roma, dove si laureò su un inedito poemetto umbro del '300 con il filologo E. Monaci. Già in gioventù Salvatorelli affrontò temi molto impegnativi riguardo alla storia generale delle religioni, allora nel pieno di un intenso dibattito internazionale sui propri fondamenti epistemologici, e riguardo alle origini del cristianesimo, altra questione, comprensibilmente, al centro di enorme discussione. In entrambi tali ingenti settori, egli esercitò un modo di lavoro che definì «laico», in quanto, significativamente, né apologetico, né, come diceva, «antiapologetico». Tali studi giovanili lo portarono, nel 1916, alla docenza di storia del cristianesimo a Napoli. Nel 1921 lasciò però la cattedra, perché, dopo un intenso periodo di notista politico in vari quotidiani e in particolare nella «Stampa» di Torino, venne chiamato dal direttore di quest'ultimo giornale A. Frassati, alla funzione di vice-direttore (ossia di direttore *de facto*, visto che lo stesso Frassati era stato nominato ambasciatore a Berlino nell'ultimo governo Giolitti). Impegnato dalle pagine del quotidiano in una intensa sensibilizzazione anti-fascista (fra l'altro, in scritti raccolti in *Nazionalfascismo*, per l'editore P. Gobetti nel 1923), Salvatorelli venne licenziato nel 1925 quando la nuova proprietà, la famiglia Agnelli, allineò il giornale al regime. Egli tornò così al lavoro di storico, pur non potendo recuperare la cattedra, e scrisse per la Laterza di Croce libri su Francesco d'Assisi (1926) e Benedetto da Norcia (1929), oltre a molte altre pubblicazioni, tra cui molte nel settore scolastico, nonché, per Einaudi, opere divenute classiche sul pensiero e l'azione politica italiana del Sette e Ottocento (1935 e 1943). Durante la guerra partecipò alla fondazione del Partito d'Azione e fondò e diresse un periodico con ampia e qualificata collaborazione: «La nuova Europa» (1944-'46). Nel secondo dopoguerra riprese il proprio lavoro di notista politico alla «Stampa» e pubblicò ancora intensamente, offrendo vasti affreschi storiografici, tra cui una *Storia d'Italia nel periodo fascista* e una *Storia del Novecento*. Postumo uscì un brevissimo ma meditato *Profilo ragionato della mia attività e personalità*, preparato in occasione del Premio Marzotto per la Storia, conferitogli nel 1961 (in Ghisalberti 1975, pp. 75-77).

Il pensiero sulla religione

Nei suoi lavori giovanili, Salvatorelli afferma che sia possibile uno studio scientifico generale della religione, in termini sia sincronici – per esempio studiando il rito in generale –, sia diacronici – nella relazioni delle religioni tra loro – ma, in entrambi i casi, solo con un’operazione di «astrazione e generalizzazione» (Salvatorelli 1913, p. 481), di «isolamento» (*ibidem*), perché, nella concretezza storica, il cristianesimo e la sua Chiesa, ad esempio, sono «certamente fatti religiosi, ma altresì dei fatti politici, economici, artistici e via dicendo» (*ivi*, p. 483). Di fatto, i principali lavori religionistici di Salvatorelli si concentrano così su momenti determinati della storia del cristianesimo – nei rispettivi addentellati con le società complessive in cui quei momenti si svolsero. Dal punto di vista della metodologia storica, Salvatorelli polemizza, invece, con chi estraiga una determinata concezione religiosa o antireligiosa a partire dal proprio tempo, per proiettarla poi all’indietro nell’indagine storica di altri periodi. Proprio questo, a suo avviso, tendeva invece a compiere non solo chi studiava la storia del cristianesimo con un’ottica costruita sulle controversie teologiche odierne – al di là se lo si facesse con gli intenti della polemica anti-modernista, o con quelli propri, al contrario, ai “modernisti” stessi – ma anche chi studiava quella storia con una propria mentalità anti-religiosa affatto estranea ai rispettivi tempi indagati. La storia specifica rimane dunque al centro dell’analisi di Salvatorelli e la questione filosofica, in sé legittima, «dell’essenza e dell’autonomia della religione» in quanto tale (cfr. Salvatorelli, 1912, p. 395), non può “togliere” l’analisi determinata di quanto è stato pensato e vissuto in questa o quella società, di questo o quel tempo. Nel proprio lavoro di storico del cristianesimo, Salvatorelli cercò, innanzitutto, di indagare, dall’interno, la storia delle comunità originarie, nel loro specificarsi e individualizzarsi rispetto al contesto giudaico iniziale (oltre ai suoi saggi monografici, tra cui l’ampio Salvatorelli 1913-1915, è da ricordare qui anche il meditato, lungo articolo storico-metodologico *Da Locke a Reitzenstein* del 1928-1929). L’ulteriore sviluppo delle comunità cristiane viene poi studiato da Salvatorelli, attraverso lavori monografici, nei contesti di diverse situazioni storico-sociali, come quelle dei tempi di Costantino, nel libro del 1928 e in altri saggi, di Benedetto da Norcia, nel libro del 1929, di Francesco d’Assisi, nel libro del 1926, nonché dei tempi dalla Rivoluzione francese agli anni Cinquanta del Novecento, nel libro del 1955. Quest’ultimo sviluppa una tesi già affacciata fin dagli anni Dieci (cfr. Salvatorelli, Città di Castello, 1914, pp. 175-190): la Chiesa cattolica si struttura sempre più rigidamente in se stessa, attorno al Papato e alla curia romana, proprio in un contesto generale in cui, invece, il suo agire diviene sempre meno

osmotico con la società nel suo complesso. Ancora nel primo decennio del secondo dopoguerra, Salvatorelli vedeva persistere i pericoli di una tale situazione: da un lato una Chiesa con un potere sempre più concentrato, pronta a sostenere quei governi mondani che tornassero utili a tale potere, dall'altro lato governi mondani spesso tutt'altro che insensibili a questo sostegno, per loro propri fini antiliberali. Nel Concilio Vaticano II, invece, Salvatorelli valutò positivamente – al di là della maggiore cautela del pontificato che lo portò a termine, rispetto a quello che lo aprì – «il fatto» che, invertendo la tendenza dei secoli precedenti, «con esso la Chiesa cattolica ha spostato profondamente, quasi capovolto, la sua posizione rispetto alla società laica, al mondo terreno», prospettando «un rapporto diretto, intimo, umano – morale piuttosto che dottrinale, comunitario piuttosto che strettamente ecclesiastico – con la società umana», *Un primo bilancio del Concilio Vaticano*, «La Stampa», 12 dicembre 1965. Parallelamente, «mai come oggi l'attenzione del mondo 'laico' è stata così intensa (e così simpatica) nei riguardi della Chiesa cattolica o anzi delle Chiese cristiane e in più generale delle idealità religiose», in una «confluenza tra valori e interessi umani e credenze trascendenti» (*ivi*). Proprio su questo tipo di confluenza meditano le dense pagine finali dell'ultima edizione di un libro a cui Salvatorelli teneva molto (cfr. in Ghisalberti 1975, p. 77), la *Storia del Novecento*. «Il puro ragionamento logico non basta», egli scrive, «così come l'atto morale non potrà mai essere ricondotto all'applicazione di un codice. Interviene a un certo punto la voce della coscienza, da un al di là superrazionale. Interviene la fede. La fede, però, non può sorgere che sulla base della ragione, né sfuggire al controllo costante dell'esperienza storica. Essa trova il fondamento ultimo della sua superiorità nel fatto che l'uomo non è solo nell'universo, né può pensare razionalmente di essere egli creatore dell'universo o che questo sia stato creato apposta per lui. L'umanesimo integrale è dunque, finalmente, religione. In che rapporto si trovano di fronte ad esso le religioni positive e le Chiese loro strumento?». Un «accordo» in questo rapporto è possibile, egli continua, anche se non sarà mai «uniforme e definitivo». La stessa ragione giunge, come si è visto, alla cognizione dei propri limiti, laddove tali limiti sono integrati dalle «religioni positive e dalle Chiese loro strumento» tramite specifici riferimenti alla «trascendenza». Si tratta di integrazioni che, come tali, non vengono necessariamente a cozzare con la fede «sulla base della ragione», allorché si rispetterà da parte di tutti «la prima condizione» della «libertà nel senso politico e in quello spirituale» e «le Chiese sapranno guardarsi dallo scambiare il fine col mezzo, lo zelo religioso con la volontà di potenza o l'ossessione terrestre di sicurezza» (Salvatorelli 1957, 3a ed. 1964, p. 1149).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Il significato di "Nazareno", «La Cultura Contemporanea», 3, 1911, pp. 44-51; 90-94; 155-168 e 284-296

Filosofia e Religione, «La Voce», 4, 1912, pp. 964-965

La storia del Cristianesimo e i suoi rapporti con la vita civile, «Bilychnis», 2, 1913, pp. 477-484

Lo Stato e la vita sociale nella coscienza religiosa d'Israele e del cristianesimo antico, «Studi Storici», 21, 1913, pp. 365-428; 22, 1914, pp. 1-76; 23, 1915, pp. 1-186

Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni, Roma 1914

Saggi di storia e politica religiosa, Città di Castello 1914

con E. Hühn, *La Bibbia. Introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento*, Milano 1914

con R. Micacchi, *Corso di storia generale ad uso degli istituti tecnici*, 3 voll., Napoli 1912-1914

Nazionalfascismo, Torino 1923; Torino 1977; con postfazione di E. Gentile, Roma 2016

Irrealtà nazionalista, Milano 1925

Vita di San Francesco d'Assisi, Bari 1926; Torino 1973

Costantino, Roma 1928

Da Locke a Reitzenstein: l'indagine storica delle origini cristiane, «Rivista Storica Italiana», 45, 1928, pp. 341-369; 46, 1929, pp. 5-66; *From Locke to Reitzenstein: the Historical Investigation of the Origins of Christianity*, «Harvard Theological Review», 22, 1929, pp. 263-369; con prefazione di F. Cappellotti, Cosenza 1988

San Benedetto e l'Italia del suo tempo, Bari 1929; con Postfazione di G. Arnaldi, Roma-Bari 2007

Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870, Torino 1935

Storia della letteratura latina cristiana dalle origini alla metà del VI secolo, Milano 1936

La politica della Santa Sede dopo la guerra, Milano 1937

L'Italia medievale delle invasioni barbariche agli inizi del sec. XI, Milano 1937

Sommario della storia d'Italia dai tempi preistorici ai nostri giorni, Torino 1938, 12 ed. riveduta e accresciuta 1969

La Triplice Alleanza. Storia diplomatica 1877-1912, Milano 1939

Pio XI e la sua eredità pontificale, Torino 1939

L'Italia comunale. Dal secolo 11. alla metà del secolo 14., Milano 1940

Storia d'Europa dal 1871 al 1914, Milano 1940

Vent'anni fra due guerre, Roma 1941

Profilo della Storia d'Europa, Torino 1942-1944 *La Triplice Alleanza. Storia diplomatica 1877-1912*

Pensiero e azione del Risorgimento, Torino 1943

Casa Savoia nella storia d'Italia, Roma 1944; con Introduzione di G. Turi, Roma 2016

Leggenda e realtà di Napoleone, Torino-Roma 1944; Torino 1960; a cura di L. Mascilli Migliorini, Torino 2011

La politica internazionale dal 1871 a oggi, Torino 1946

Prima e dopo il Quarantotto, Torino 1948

La Rivoluzione Europea [1848-1849], Milano 1949

Roma, Novara 1951.

Chiesa e Stato dalla rivoluzione francese ad oggi, Firenze 1955

con G. Mira, *Storia d'Italia nel periodo fascista*, Torino 1956

La guerra fredda (1945-1955), Vicenza 1956

Storia del Novecento, Milano 1957; 3a ed. ampliata, ivi 1964

Lineamenti di storia mondiale recentissima (1919-1960), Firenze 1961

Unità d'Italia. Saggi Storici, Torino 1961

Spiriti e Figure del Risorgimento, Firenze 1961-1962

Miti e Storia, Torino 1964

Un cinquantennio di rivolgimenti mondiali 1914-1971, Prefazione di G. Spadolini, Firenze 1972; 2a ed. agg., in 2 voll., a cura di L. Bortone, ivi 1976

La Nuova Europa (1944-1946), ristampa anastatica, con introduzione di A. D'Orsi, Marsciano 2004

G. Levi Della Vida, L. Salvatorelli, *La pazienza della storia. carteggio (1906-1966)*, a cura di M. Martirano, Roma, 2013

La pazienza della storia, prefazione di B. Quaranta, Torino 2015

Scritti sull'autore

Alciati R., *I santi umbri di Luigi Salvatorelli*, «Umbria Contemporanea», 10-11, 2008, pp. 19-26

Beretta I., Colella C., Ippolito D., Maffia G. (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Luigi Salvatorelli*, in A. D'Orsi, con la collaborazione di F. Chiarotto (a cura di), *Luigi Salvatorelli (1886-1974): storico, giornalista, testimone*, Torino 2008, pp. 583-774

D'Orsi A., con la collaborazione di F. Chiarotto (a cura di), *Luigi Salvatorelli (1886-1974): storico, giornalista, testimone*, Torino 2008

D'Orsi A., *Salvatorelli storico (politico) del cristianesimo*, in D. Menozzi, M. Montacutelli (a cura di), *Storici e religione nel Novecento italiano*, Brescia 2011, pp. 371-401

D'Orsi A., *Luigi Salvatorelli*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, Roma 2013, pp. 640-645

D'Orsi A., *Salvatorelli, Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 89, Roma 2017, *sub voce*

Ghisalberti A., *Luigi Salvatorelli*, «Rassegna storica del Risorgimento», 52, 1975, pp. 73-77

Melchiorre R., *Luigi Salvatorelli, un perdente onorevolissimo*, Roma 2015

Renouvin P., Parente F., Galante Garrone A., *Omaggio a Luigi Salvatorelli*, «Rivista Storica Italiana», 78, 1966, n. 3

Spineto N., *Storia e storici delle religioni in Italia*, Alessandria 2012

Tessitore F. (a cura di), *Salvatorelli storico*, Napoli 1981

Varvaro P., *Salvatorelli Luigi*, in *Dizionario storico dell'integrazione europea*, 2010: <https://www.dizie.eu/dizionario/salvatorelli-luigi/>

DAMIANO BONDI

MICHELE FEDERICO SCIACCA
Giarre 1908 (Ct) – Genova 1975

Sommario

Attratto inizialmente dall'attualismo di G. Gentile, Michele Federico Sciacca ne prese però presto le distanze, contrapponendogli uno spiritualismo cristiano di matrice agostiniana, rimodulato secondo categorie rosminiane. Sciacca sottolinea come ogni atto umano si mostri precario, bisognoso di integrazione, e perciò non possa esaurire l'Essere, bensì aprirsi ad esso, incontrarlo, invocarlo. Indagando la precarietà ontologica dell'essere umano, il suo essere "problema a sé stesso", si apre la via alla trascendenza divina. Si riconnettono qui i motivi agostiniani dell'interiorità con quelli esistenzialistici contemporanei: nella sua finitezza l'uomo porta dentro di sé l'Idea di un Essere Infinito, e lo coglie concettualmente quando sente, pensa, vuole. La metafisica della verità è dunque anche una metafisica dell'interiorità, e perciò, in ultima istanza, un'antropologia. Sciacca giunge così a una "filosofia dell'integralità" aperta su orizzonte teistico.

Parole chiave: Michele Federico Sciacca, spiritualismo cristiano, esistenzialismo cristiano, metafisica dell'interiorità, filosofia dell'integralità, linea di pensiero agostiniano-rosminiana

Abstract

Initially attracted by the actualism of G. Gentile, Michele Federico Sciacca soon distanced himself from it, countering with a Christian spiritualism rooted in Augustinian thought, restructured according to Rosminian categories. Sciacca emphasizes how every human act is precarious, in need of integration, and therefore cannot exhaust Being, but must open up to it, encounter it, and invoke it. By investigating the ontological precariousness of human existence, its being a "problem to itself," the path to divine transcendence is opened. Here, the Augustinian

themes of interiority are reconnected with contemporary existentialist motifs: in its finiteness, man carries within himself the Idea of an Infinite Being, and he conceptually grasps it when he feels, thinks, and wills. The metaphysics of truth is thus also a metaphysics of interiority, and therefore, ultimately, an anthropology. Sciacca arrives at a "philosophy of integrality" open to a theistic horizon.

Keywords: Michele Federico Sciacca, Christian spiritualism, Christian existentialism, metaphysics of interiority, philosophy of integrality, Augustinian-Rosminian line of thought

Vita e opere

Michele Federico Sciacca si forma all'Università Napoli, negli anni Venti del Novecento, sotto la guida di A. Aliotta e A. Omodeo. Dopo alcuni anni di insegnamento liceale, nel 1938 ottiene la cattedra di Storia della Filosofia presso l'Università di Pavia. Nel 1946 fonda il «Giornale di Metafisica», che dirige fino alla morte. Nel 1947 ottiene l'insegnamento di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova, città in cui infine, dal 1968, insegna Filosofia presso la Facoltà di Magistero. Attratto inizialmente dall'idealismo attualista di G. Gentile, Sciacca tuttavia ne prende le distanze sin dalla sua tesi di laurea del 1930, dedicata al pensiero Th. Reid, considerato un «buon correttivo alle costruzioni dell'idealismo». A partire dagli anni Trenta Sciacca approfondisce il pensiero di Kant, Agostino, Platone e Rosmini, pubblicando dapprima *Linee di uno spiritualismo critico* (1936) e poi *Teoria e pratica della volontà* (1938). Negli anni successivi Sciacca consolida, oltre alla propria posizione accademica, anche i propri riferimenti teoretici, specialmente rispetto al rapporto tra religione e fede (*Il mio itinerario a Cristo*, 1944) e ai suoi maestri del passato: oltre a quelli già citati, si segnala una ripresa cosciente e meditata del pensiero di Tommaso d'Aquino, sulla scia di quanto stava avvenendo a livello ecclesiale ed europeo in quegli stessi anni, ma anche in un'ottica parzialmente critica rispetto a certi esiti "autoritaristici" della neo-scolastica (*Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso*, 1975). Il pensiero di Sciacca, di spiccata originalità e ricchezza, fatica a trovare una piena collocazione entro categorie storiografiche consolidate: potremmo tuttavia annoverare il filosofo di Giarre tra coloro che, nel Novecento, hanno recuperato temi classici del pensiero cristiano, come lo spiritualismo di matrice agostiniana (rimodulato da Sciacca secondo categorie rosminiane: *Interiorità oggettiva*, 1951), il problema del rapporto tra fede e ragione (*Filosofia e metafisica*, 1950), e la metafisica dell'*Actus Essendi* (*Atto e Essere*, 1956), sforzandosi al contempo di coniugarli con alcune tendenze della filosofia contemporanea, quali la

nozione esistenzialistica di trascendenza e la filosofia della persona (*La libertà e il tempo*, 1965; *L'uomo, questo squilibrato*, 1956). Si segnala infine il notevole impegno sciacchiano per la diffusione e la valorizzazione del pensiero filosofico italiano tra Ottocento e Novecento (*Martinetti*, 1943; *Storia della filosofia italiana. Il secolo XX*, 1942).

Il pensiero sulla religione

Sciaccia è un profondo conoscitore del pensiero filosofico-religioso occidentale, non soltanto passato, ma anche contemporaneo, come testimonia l'opera *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* (1944). In particolare egli intende connettere la questione di Dio alla questione dell'uomo: è indagando la precarietà ontologica dell'essere umano, il suo essere "problema a sé stesso", che si apre la via alla trascendenza divina. Rispetto all'attualismo idealista, Sciaccia sottolinea infatti come ogni atto umano si mostri precario, bisognoso di integrazione, e perciò non possa esaurire l'Essere, bensì aprirsi ad esso, incontrarlo, invocarlo. La prima trascendenza che il pensiero incontra è quella rispetto a sé stesso: anche se il reale fosse riducibile al pensiero, quest'ultimo non sarebbe riducibile a se stesso: esso cioè si autotrascende nel suo stesso pensarsi, aprendosi ad un Atto primo assoluto. Tale idea dell'Essere Infinito che il pensiero incontra sarebbe dunque capace, rosminianamente, di fondare sia l'interiorità dell'intenzione, sia la soggettività dell'atto, sia l'oggettività del valore. Tale fondamento, tuttavia, si disvela nell'esperienza come tensione teleologica più che come sostrato ontologico: l'esistenza umana finita, in questo senso, sarebbe sempre protesa verso l'essenza infinita dell'Idea. È qui che si riconnettono i motivi agostiniani dell'interiorità con quelli esistenzialistici contemporanei a Sciaccia: l'uomo è «un palo accecato afferrato al nulla» che tuttavia porta dentro di sé l'Idea di un Essere Infinito, e lo coglie concettualmente quando sente, pensa, vuole (*Così mi parlano le cose mute*, 1962). L'esperienza della libertà si radica proprio in questa tensione interiore tra ragione e volontà: l'uomo può decidere di orientare i propri atti verso il loro compimento nell'Essere trascendente, o di dirigerli verso il loro annientamento nell'esistenza immanente. Si comprende dunque come per Sciaccia la metafisica della verità sia anche una metafisica dell'interiorità, e perciò, in ultima istanza, un'antropologia. L'idea dell'Essere e della Verità, dunque l'idea di Dio, è qualcosa che si incontra anzitutto *in interiore homine*. Proprio l'interiorità dell'uomo è il grande escluso del «sistema della stupidità» della cultura contemporanea (*Ontologia triadica e trinitaria*, 1972), dispersa nella tecnica, nel sensualismo, nel collettivismo politico: per ricostituire una laicissima "filosofia dell'integralità" – razionalmente indipendente da qualsiasi orizzonte

teistico ma al contempo conscia dei propri limiti e ad aperta ad esso – sarebbe dunque necessario, prima di tutto, avere il coraggio di «rientrare in noi stessi», di fare i conti con la propria coscienza, di scandagliare i propri abissi per ritrovarvi le perle nascoste dell'idea di Dio, di Infinito, di Verità. E infine, cercare di incarnarle nella propria vita. Alla scuola di Sciacca si sono formate alcune tra le massime personalità del pensiero filosofico-religioso italiano contemporaneo, tra cui P. Prini, A. Caracciolo, N. Incardona, M.A. Raschini, P.P. Ottonello. Le interazioni e anche le divergenze tra i suoi numerosi allievi (come la contrapposizione che vide schierarsi per alcuni anni, presso l'ateneo genovese, da una parte Ottonello e dall'altra Caracciolo) hanno prodotto il configurarsi di alcune fondamentali linee di sviluppo e ricerca della filosofia della religione italiana fino ai nostri giorni.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Linee di uno spiritualismo critico*, Roma 1936
- *Storia della filosofia italiana. Il secolo XX*, 2 voll., Milano 1942
- *La clessidra. Il mio itinerario a Cristo*, Torino 1945
- *S. Agostino*, Brescia 1949
- *L'intériorité objective*, Milano 1951
- *L'uomo, questo squilibrato. Saggio sulla condizione umana*, Milano 1956
- *Interpretazioni rosminiane*, Milano 1958
- *Dall'attualismo allo spiritualismo critico: 1931-1938*, Milano 1961
- *Come si vince a Waterloo*, Milano 1963
- *Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Forlì 1963
- *Atto e essere*, Milano 1963
- *Dallo spiritualismo critico allo spiritualismo cristiano*, Milano 1965
- *La libertà e il tempo*, Milano 1965
- *Platone*, Milano 1967
- *Filosofia e antifilosofia*, Milano 1968
- *Gli arieti contro la verticale*, Milano 1969
- *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano 1970
- *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico-teologico*, Milano 1972

Le opere complete di Siacca sono state pubblicate in edizione completa dall'editore Marzorati negli anni Sessanta e Settanta, e a partire dagli anni Novanta dall'editore Epos di Palermo.

Scritti sull'autore

Negri A., *Michele Federico Sciacca: dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Forlì 1963

Prini P., *L'interiorità oggettiva nel neorosminianesimo di Michele Federico Sciacca*, in Id., *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Bari-Roma 1996, pp. 150-159, 256-258

Ottonello P. P., *Sciacca. L'anticonformismo costruttivo*, Padova 2000

Raschini M. A., *Incontrare Sciacca*, Padova 2000

Ottonello P. P. (a cura di), *I valori dell'Europa e dell'Occidente nel pensiero di Sciacca*, Firenze 2006

Ottonello P. P. (a cura di), *Bibliografia sciacchiana*, «Studi sciacchiani», 2006

Ottonello P. P., *Sciacca. Interiorità e metafisica*, Padova 2007

Noziglia A., *Aspetti religiosi della teoresi di Sciacca*, Padova 2007

Caturelli A., *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*, Milano 2008

Modugno A., *Interiorità e trascendenza. La lezione di Sciacca per il terzo millennio*, Roma 2009

Messina G., *Sciacca esegeta di Platone*, Firenze 2010

Malagrinò I., *Azione umana e libertà nel pensiero di Sciacca*, Stresa 2012

Ottonello P. P., *Il centenario della nascita di Sciacca*, Padova 2016

OMAR BRINO

EMANUELE SEVERINO
Brescia 1929 – Brescia 2020

Sommario

Emanuele Severino costituisce una delle figure più conosciute e rappresentative del panorama filosofico italiano contemporaneo. Dopo aver insegnato alla Università Cattolica di Milano, Severino ne venne allontanato, spostandosi al neonato Istituto di filosofia dell'Università statale di Venezia, di cui sarebbe stato prestigiosa figura di riferimento. All'allontanamento dalla Cattolica contribuì senz'altro la radicale ridiscussione a cui il filosofo aveva sottoposto l'ontologia di tradizione neoscolastica, approdando a una propria proposta di "ritorno a Parmenide". La tradizione cattolica, e in generale le tradizioni religiose, sono viste da Severino come un imponente legato di tematica ontologica verso la tecnica "nichilistica", dall'altro lato sono però accusate di mantenere una concezione della divinità troppo legata alla sua differenza con gli enti "nullificati" nel divenire, una concezione quindi anch'essa non intatta rispetto al "divenire" nichilistico stesso.

Parole chiave: Emanuele Severino, essere, divenire, nichilismo, ritorno a Parmenide

Abstract

Emanuele Severino is one of the most well-known and representative figures in contemporary Italian philosophy. After teaching at the Catholic University of Milan, Severino was dismissed and moved to the newly established Institute of Philosophy at the State University of Venice, where he became a prestigious reference figure. His departure from the Catholic University was undoubtedly influenced by the radical re-examination of the ontology of the neo-scholastic tradition that the philosopher undertook, leading to his own proposal of "neo-Parmenidism." Severino views the Catholic tradition, and religious

traditions in general, as a significant legacy of ontological themes in the face of today's "nihilistic" technology. However, he also criticizes them for maintaining a conception of divinity that is too tied to its difference from the "nullified" entities in becoming, a conception that is therefore not untouched by the nihilistic "becoming" itself.

Keywords: Emanuele Severino, being, becoming, nihilism, return to Parmenides

Vita e opere

Dopo gli studi liceali presso i Gesuiti nella nativa Brescia, frequentò l'Università di Pavia come interno dell'Istituto Borromeo e si laureò su Martin Heidegger e la metafisica con G. Bontadini. Sostenuto da quest'ultimo, cominciò ad insegnare all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano fin dal 1954, per diventare ordinario di filosofia morale nel 1962. In questi anni, mise progressivamente a fuoco la sua proposta teorica, da *La struttura originaria* del 1958 a un articolo che divenne presto famoso, *Ritornare a Parmenide* del 1964, con il successivo *Poscritto* dell'anno dopo. Fin dall'inizio, è intenso il confronto con Heidegger, in particolare rispetto alla tematizzazione dell'essere, obliato dal "razionalismo" occidentale post-socratico e post-platonico degli "enti", fino agli ultimi suoi sviluppi "nichilistici" della "volontà di potenza" tecnica. Per Severino, però, la tematizzazione heideggeriana della differenza ontologica, tra essere e enti, richiede un radicale ripensamento; più che soffermarsi su una differenza dell'essere rispetto agli enti, infatti, per il filosofo bresciano l'essere va riaffermato come tale indipendentemente da qualsiasi differenza con gli enti: anche questi ultimi sono soltanto in quanto solo l'essere è. Se il "divenire" dei differenti enti si basa, dunque, su un "nichilismo" di un venire dal nulla per andare nel nulla, il loro essere rimane invece solo quello dell'essere eterno. Questo esplicito richiamo a un'ontologia presocratica, "parmenidea" (il *Ritornare a Parmenide* appunto), lo portò non solo a smarcarsi dall'ontologia aristotelico-tomististico-scolastica, ma anche a una sempre maggiore difficoltà di composizione in generale con l'ontologia trascendente di tradizione cattolica. Ne seguirono intensi confronti teorici con il maestro Bontadini, ma anche l'allontanamento dall'Università del Sacro Cuore e lo spostamento, nel 1970, come docente di Filosofia Teoretica al neonato Istituto di filosofia dell'Università statale di Venezia. Durante quest'ultima docenza, che si prolungò per decenni, Severino formò una nutrita scuola di allievi, non semplici ripetitori, e pubblicò numerosi volumi, molti dei quali, a cominciare dalla raccolta di saggi *Essenza del nichilismo* del 1971, hanno conosciuto un successo editoriale anche al di fuori degli ambiti accademici,

facendo diventare il loro autore una figura riconosciuta nella società civile italiana (importante in questo anche la sua lunga collaborazione con il *Corriere della sera*). In tale serrata mole di libri, le posizioni centrali di Severino sono sviluppate in una serie di variazioni su un ampio spettro di questioni (storico-filosofiche, ermeneutico-letterarie, politiche, religiose, estetiche ecc.), mettendo sempre in risalto l'unico essere che permane attraverso le differenze del divenire "nichilistico", rappresentato quest'ultimo in particolare, nel mondo contemporaneo, dal dispiegamento della "tecnica" e della sua "volontà di potenza". Dopo essere diventato emerito a Venezia, continuò ad insegnare presso la nuova Università Vita e Salute del S. Raffaele di Milano e a scrivere e pubblicare fino alla morte.

Il pensiero sulla religione

L'ontologia neoscolastica era stata già reinterpretata da Bontadini attraverso un intenso confronto con l'attualismo gentiliano (e con alcune sue premesse hegeliane e fichtiane). Proseguendo in tale ridiscussione ontologica, fin dall'inizio Severino si confronta con Heidegger, il quale, da parte sua, nella propria gioventù di studente di teologia cattolica era certamente già stato permeato dalla polemica neo-scolastica contro la "modernità" per aver obliterato il problema dell'essere, ma aveva poi senz'altro intensamente ritrasformato il tema soprattutto con l'intensa interlocuzione teoretica con Nietzsche, da un lato ripreso per i riferimenti a una filosofia "pre-socratica" in contrasto con il "razionalismo" occidentale, e dall'altro inserito invece con la sua "volontà di potenza" nello stesso flusso "nichilistico" dell'Occidente post-socratico (o post-platonico). Il ritorno a un pensiero pre-socratico, parmenideo, anche al di là di quanto ritenuto possibile dallo stesso Heidegger, porta Severino a una posizione specifica verso l'ontologia cattolica: da un lato, vi è lo scontro testimoniato dall'allontanamento dall'Università fondata da Gemelli, dall'altro lato vi è comunque la continuità della mantenuta e anzi radicalizzata centralità dalla questione dell'essere verso la "tecnica" moderna, accusata di pretese de-ontologizzanti. Se la tradizione cattolica, e in generale le tradizioni religiose, sono dunque viste da Severino come un imponente legato di tematica ontologica verso la tecnica "nichilistica", dall'altro lato sono però accusate di mantenere una concezione della divinità troppo legata alla sua differenza con gli enti "nullificati" nel divenire, una concezione quindi anch'essa non intatta rispetto al "divenire" nichilistico stesso. Già nelle conclusioni del saggio-manifesto *Ritornare a Parmenide*, pubblicato originariamente ancora nella «Rivista di filosofia neo-scolastica», si dice: «L'asserto che il divenire sarebbe contraddittorio, se non si affermasse l'immutabile, è frequentemente

ripetuto dalla neoscolastica: ma qui (anche qui) si vuol giungere all'eterno intendendo originariamente l'essere nel tempo (intendendo cioè l'essere come ciò che è, quando è), e quindi precludendosi la possibilità di giungere all'eterno» (Severino 1964, p. 175). Secondo «il modo di pensare» dei «codici religiosi» tradizionali – Severino ribadisce in modo più esplicito per esempio in *Nascere e altri problemi della coscienza religiosa* del 2005 – perlopiù «la tentazione è la proposta immonda di diventare Dio, di impadronirsi della sua potenza. Eppure è un'altra la vera tentazione, è un'altra la vera proposta immonda a cui l'uomo ha sempre ceduto anche quando è stato un santo. La vera tentazione consiste nel lasciarsi convincere di essere polvere, destinato alla polvere, al nulla, alla morte, e dunque di potersi salvare solo aumentando la propria potenza – o alleandosi a Dio (quando crede che la salvezza può essergli data solo da un Dio), oppure diventando Dio. (...) L'uomo cede alla tentazione di credersi un mortale e dunque alla tentazione della potenza che lo aiuta contro la morte» (*Nascere e altri problemi della coscienza religiosa*, 2005, p. 15). Le ambivalenze di questo tipo che Severino trova nelle tradizioni religiose, tra eternità dell'essere, da un lato, e “tentazioni” del divenire, dall'altro, sono affrontate nelle sue varie pubblicazioni, discutendo dalla propria prospettiva temi tradizionali della filosofia della religione come la questione di Dio, la creazione, l'immortalità, il rapporto tra verità e fede (su quest'ultimo punto argomentazioni originali già apportavano gli *Studi di filosofia della prassi*, usciti quando ancora Severino insegnava alla Cattolica: una ventina di anni dopo egli vi integrò delle *Postille* che rispecchiano lo sviluppo nel frattempo intercorso nel suo pensiero: Severino 1963, nuova ed. 1984). Si tratta di posizioni che hanno suscitato vasti dibattiti, sia dall'interno del mondo più specificamente cattolico, sia al suo esterno (in particolare, sul confronto tra il pensiero severiniano e il Cristianesimo, si vedano le diverse discussioni nel recente volume collettaneo Toniolo, Testoni 2021).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *La struttura originaria*, Brescia 1958 (rist. anastat. 2014); nuova ediz. riveduta, con introduzione del 1979, Milano 1981
- *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Brescia 1960; poi in *Fondamento della contraddizione*, Milano 2005
- *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1963; nuova ediz. ampliata, Milano 1984
- *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 56, 1964, pp. 137-175; poi in *Essenza del nichilismo*, Brescia, 1972, pp. 13–66; nuova edizione, Milano 1982, pp. 19-61
- *Ritornare a Parmenide. Poscritto*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 57, 1965, pp. 559-618; poi in *Essenza del nichilismo*, Brescia 1972, pp. 67-148; nuova edizione, Milano 1982, pp. 63-133
- *Essenza del nichilismo. Saggi*, Brescia 1972; nuova ediz. ampliata, Milano 1982
- *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma 1978; nuova ed. ampliata, Milano 1981
- *Téchne. Le radici della violenza*, Milano 1979; 2a ed. ediz., ivi, 1988; nuova edizione ampliata, Milano 2002
- *Legge e caso*, Milano 1979
- *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*, Milano 1980
- *A Cesare e a Dio*, Milano 1983; nuova ed., ivi 2007
- *La strada*, Milano 1983; nuova ed., ivi 2008
- *La filosofia antica*, Milano 1984; nuova ed. ampliata, ivi 2004
- *La filosofia moderna*, Milano 1984; nuova ed. ampliata, ivi 2004
- *Il parricidio mancato*, Milano 1985
- *La filosofia contemporanea. Da Schopenhauer a Wittgenstein*, Milano 1986; nuova ed. ampliata, ivi 2004
- *Traduzione e interpretazione dell'«Orestea» di Eschilo*, Milano 1985

- *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano 1988; nuova ed., ivi 2008
- *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano 1989
- *Antologia filosofica dai Greci al nostro tempo*, Milano 1989; nuova ed. ampliata, ivi 2005.
- *La filosofia futura*, Milano 1989; nuova ed. ampliata, ivi 2005
- *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Milano 1990; nuova ed., ivi 2005
- *Filosofia. Lo sviluppo storico e le fonti*, 3 voll., Firenze 1991
- *Oltre il linguaggio*, Milano 1992
- *La guerra*, Milano 1992
- *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo*, Milano 1992
- *Il declino del capitalismo*, Milano 1993; nuova ed., ivi 2007
- *Sortite. Piccoli scritti sui rimedi (e la gioia)*, Milano 1994
- *Heidegger e la metafisica*, Milano 1994 [testi giovanili scritti dal 1948 al 1958]
- *Pensieri sul Cristianesimo*, Milano 1995; nuova ed., ivi 2010
- *Tautótēs*, Milano 1995
- *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, Milano 1996
- *La follia dell'angelo: conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Milano 1997; nuova ed., Milano 2006
- *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano 1998; nuova ed., ivi 2006
- *Il destino della tecnica*, Milano 1998; nuova ed., ivi 2009
- *La buona fede*, Milano 1999
- *L'anello del ritorno*, Milano 1999
- *Crisi della tradizione occidentale*, Milano 1999
- *La legna e la cenere. Discussioni sul significato dell'esistenza*, Milano 2000
- *Il mio scontro con la Chiesa*, Milano 2001

- *La Gloria. ἄσφα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di «destino della necessità»*, Milano 2001
- *Oltre l'uomo e oltre Dio*, con A. Di Chiara (interventi di C. Angelino), Genova 2002
- *Lezioni sulla politica. I Greci e la tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano 2002
- *Tecnica e architettura*, Milano 2003
- *Dall'Islam a Prometeo*, Milano 2003
- *Fondamento della contraddizione*, Milano 2005
- *Nascere e altri problemi della coscienza religiosa*, Milano 2005; Milano 2012
- *Sull'embrione*, Milano 2005
- *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*, Milano 2006
- *Ricordati di santificare le feste*, con V. Vitiello, Milano 2006 (con CD audio)
- *L'identità della follia. Lezioni veneziane*, a cura di G. Brianese, G. Goggi, I. Testoni, Milano 2007
- *Oltrepassare*, Milano 2007
- *Dialogo su Etica e Scienza*, con E. Boncinelli, Milano 2008
- *Immortalità e destino*, Milano 2008
- *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, Milano 2008
- *Volontà, fede e destino*, a cura di D. Grossi, con un saggio di M. Donà, Milano-Udine 2008 (con due CD audio)
- *L'etica del capitalismo e lo spirito della tecnica*, con un saggio inedito sulla pena di morte, Milano 2008, nuova ed., ivi 2013
- *La ragione, la fede*, Milano 2008
- *L'identità del destino. Lezioni veneziane*, Milano 2009
- *Il diverso come icona del male*, Torino 2009
- *Democrazia, tecnica, capitalismo*, Brescia 2009
- *Discussioni intorno al senso della verità*, Pisa 2009

- *La guerra e il mortale*, a cura di L. Taddio, con un saggio di G. Brianese, Milano-Udine 2010
- *Macigni e spirito di gravità. Riflessione sullo stato attuale del mondo*, Milano 2010
- *L'intima mano*, Milano 2010
- *Volontà, destino, linguaggio. Filosofia e storia dell'Occidente*, a cura di U. Perone, Torino 2010
- *Istituzioni di filosofia*, Brescia 2010 [dispense del corso tenuto nel 1968 all'Università Cattolica di Milano]
- *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Milano 2011; Milano 2012
- *La bilancia. Pensieri sul nostro tempo*, Milano 2011
- *Del bello*, Milano 2011
- *La morte e la terra*, Milano 2011
- *Capitalismo senza futuro*, Milano 2012
- *Educare al pensiero*, a cura di S. Bignotti, Brescia 2012
- *Pòlemos*, a cura di N. Cusano, Milano 2012
- *Intorno al senso del nulla, Saggi*, Milano 2013
- *La potenza dell'errare. Sulla storia dell'Occidente*, Milano 2013
- *Il morire tra ragione e fede*, con A. Scola, Venezia 2014
- *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente ed Occidente*, con R. Panikkar, Milano 2014
- *Sul divenire. Dialogo con Biagio De Giovanni*, Modena 2014
- *Piazza della Loggia. Una strage politica*, a cura di I. Bertoletti, Brescia 2015
- *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Milano 2015
- *Dike*, Milano 2015
- *Cervello, mente, anima*, Brescia 2016
- *Storia, Gioia*, Milano 2016
- *Il tramonto della politica. Considerazioni sul futuro del mondo*, Milano 2017

- *L'essere e l'apparire. Una disputa*, con G. Bontadini, Brescia 2017
- *Dell'essere e del possibile*, con Vincenzo Vitiello, Milano 2018
- *Dispute sulla verità e la morte*, Milano 2018
- *Lezioni milanesi. Il nichilismo e la terra (2015-2016)*, a cura di N. Cusano, Milano 2018
- *Testimoniando il destino*, Milano 2019
- *Ontologia e violenza. Lezioni milanesi (2016-2017)*, a cura di N. Cusano, Milano 2019

Scritti sull'autore

Antonelli A., *Verità, nichilismo, prassi. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Roma 2003

Berto F., *La dialettica della struttura originaria*, Padova 2003

Bettineschi P., *Tecnica, capitalismo, giustizia. Dieci lezioni su Severino*, Brescia 2022

Crapanzano G.E., *L'immutabilità del diveniente. Saggio sul pensiero di Emanuele Severino*, Roma 2008

Cusano N., *Capire Severino. La risoluzione dell'aporetica del nulla*, Prefazione di E. Severino, Milano 2011

Cusano N., *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Prefazione di E. Severino, Brescia 2011

Dal Sasso A., *Dal divenire all'oltrepassare. La differenza ontologica nel pensiero di Emanuele Severino*, Prefazione di G. Brianese, Roma 2009

Dal Sasso A., *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, Prefazione di E. Severino, Milano 2015

De Giovanni B., *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Napoli 2013

De Paoli M., *Furor Logicus. L'eternità nel pensiero di Emanuele Severino*, Milano 2009

Donà M., *Aporia del fondamento*, Napoli 2000; nuova ed. ampliata: Milano 2008

Donà M., *Di fantasmi, incantesimi e destino: Emanuele Severino, ultimo calligrafo della verità*, Roma 2023

Fabro C., *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Genova 1981

Farotti F., *Presagi del destino: Emanuele Severino e il cristianesimo*, Padova 2021

Goggi G., *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*, Milano 2014

Goggi, G., *Emanuele Severino*, Città del Vaticano 2015

Greyer C.-F., *Der Nihilismus, Europa und eine neue Ontologie. Emanuele Severinos Analyse über das 'Wesen des Nihilismus'*, «Franziskanische Studien», 67, 1985, pp. 209-216

Gris G., *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, prefazione di A. Tagliapietra, postfazione di M. Donà, Roma 2020

Hoffmann T. S., 'Alles ist voll von Sein'. *Emanuele Severinos Rückgriff auf Parmenides und die Überwindung des Nihilismus*, «Wiener Jahrbücher für Philosophie», 25, 1993, pp. 163-186

Hoffmann T. S., *Philosophie in Italien. Eine Einführung in 20 Porträts*, Wiesbaden 2007

Magliulo, N., *Cacciari e Severino. Quaestiones disputatae*, Milano-Udine 2010

Mauceri, L., *La hybris originaria. Massimo Cacciari ed Emanuele Severino*, Napoli-Salerno 2017

Messinese L., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Milano 2008

Messinese L., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Pisa 2010

Messinese L., *Stanze della metafisica. Heidegger, Löwith, Carlini, Bontadini, Severino*, Brescia 2012

Messinese L., *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Bari 2013

Messinese L., *Nel castello di Emanuele Severino*, Roma 2021

Pastorino N., *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino*, Roma 2020

Pastorino N., Pulli G., Vasile M. (a cura di), *Le parole, le cose, l'infinito: scritti sul saggio di Emanuele Severino Il linguaggio e il destino*, Prefazione di I. Testoni, Padova 2022

Petterlini A., Brianese G. e Goggi G. (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Milano 2005

Poma P., *Necessità del divenire. Una critica a Emanuele Severino*, Pisa 2011

Pulli G., *Inconscio del pensiero, inconscio del linguaggio: a partire dall'opera di Emanuele Severino*, Milano-Udine 2022

Ramoscelli R., *Ritornare a Severino. Testimonianze e riflessioni sull'insegnamento di Emanuele Severino all'Università Cattolica di Milano nell'anno accademico 1969-70*, Milano 2021

Rienzi M., *Emanuele Severino: con l'Occidente oltre l'Occidente*, Roma 2023

Saccardi F., *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Napoli-Salerno 2016.

Scilironi C., *Ontologia e storia nel pensiero di Emanuele Severino*, Abano Terme (Pd) 1980

Scurati M., *Pensare l'identità. Da Schelling a Severino*, Milano 2008.

Simionato M., *Nulla e negazione. L'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Prefazione di E. Severino, Pisa 2012

Soncini U., *Il senso del fondamento in Hegel e Severino*, Genova 2008

Spanio D. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Brescia 2013

Sperduto D., *Vedere senza vedere ovvero Il crepuscolo della morte*, Prefazione di E. Severino, Fasano di Brindisi (Br) 2007

Sperduto D., *Maestri futili? Gabriele D'Annunzio, Carlo Levi, Cesare Pavese, Emanuele Severino*, Roma 2009

Sperduto D., *Il divenire dell'eterno. Su Emanuele Severino (e Dante)*, Prefazione di L. Messinese, Roma 2012

Stella, A., *Il concetto di "relazione" nell'opera di Severino. A partire da "La struttura originaria"*, Milano 2018

Stella, A., *“Metafisica originaria” in Severino. Precisazioni preliminari e approfondimenti tematici*, Milano 2019

Toniolo A., Testoni I. (a cura di), *Cristianesimo e Emanuele Severino: quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici*, Padova 2021

Vander F., *Essere/contraddizione: confronto con Emanuele Severino*, Milano-Udine 2020

Valent I. (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Bergamo 2000.

Vero Tarca L., *Verità, alienazione e metafisica. Rilettura critica della proposta filosofica di Emanuele Severino*, Treviso 1980

Visentin M., *Tra struttura e problema. Note intorno al pensiero di E. Severino*, Venezia 1982 [ora in *Il neoparmenidismo italiano*, II, *Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2011, pp. 301–426].

Siti dedicati

<https://www.emanueleseverino.it/>

LEONARDO GRIMOLDI

IGNAZIO SILONE

Pescina dei Marsi (Aq) 1900 – Ginevra 1978

Sommario

Ignazio Silone, pseudonimo di Ignazio Tranquilli, fu scrittore e pensatore politico che coniugò socialismo e cristianesimo, in una prospettiva libertaria. Dopo l'adesione al comunismo e la rottura con il partito nel 1930, riscoprì e rielaborò la propria eredità cristiana, in una missione di redenzione e giustizia sociale, denunciando altresì il carattere oppressivo di istituzioni che, dai partiti politici alle chiese, finiscono sovente col liquidare l'intenzionalità dell'individuo a favore della volontà dell'apparato. Nei suoi scritti, in particolare in *L'avventura d'un povero cristiano* (1968), esplorò il conflitto tra coscienza e potere e giunse a prospettare un cristianesimo *extra ecclesiam* (si definiva quale «socialista senza partito e cristiano senza chiesa»).

Parole chiave: Ignazio Silone, socialismo cristiano, coscienza e potere, eredità cristiana, giustizia sociale

Abstract

Ignazio Silone, the pseudonym of Ignazio Tranquilli, was a writer and political thinker who combined socialism and Christianity from a libertarian perspective. After joining the Communist Party and breaking away from it in 1930, he rediscovered and reinterpreted his Christian heritage in a mission for redemption and social justice, also denouncing the oppressive nature of institutions that, from political parties to churches, often end up undermining individual intent in favor of the will of the apparatus. In his writings, particularly in *L'avventura d'un povero cristiano* (1968), he explored the conflict between conscience and power and proposed a Christianity outside the church (he described himself as a “socialist without a party and a Christian without a church”).

Keywords: Ignazio Silone, Christian socialism, conscience and power, Christian heritage, social justice.

Vita e opere

Ignazio Silone, pseudonimo di Secondino Tranquilli, nacque in Abruzzo da una famiglia di piccoli proprietari terrieri. Appena quattordicenne perdette il padre, mentre la madre morì l'anno successivo a causa del terremoto che nel 1915 sconvolse la Marsica. Rimasto solo con il fratello Romolo (1904-1932), venne accudito dalla nonna paterna e compì i primi studi al paese natale. Fu in seguito convittore nell'Istituto Pio X di Roma, per poi entrare nel pensionato di don Luigi Orione a San Remo; sempre ospite degli istituti orionini, frequentò il Ginnasio-Liceo di Reggio Calabria senza portare a termine gli studi. Prese parte giovanissimo alle prime attività della Lega dei contadini della contrada natia, la cui condizione venne magistralmente raffigurata nel romanzo d'esordio *Fontamara*. Il carattere irrequieto e la naturale tendenza alla giustizia sociale lo porteranno a interrompere gli studi e a trasferirsi a Roma, dove inizierà l'attività politica nelle file della Gioventù socialista. In quegli anni Silone diresse il settimanale socialista «Avanguardia» e fu redattore del «Lavoratore» di Trieste. Al congresso di Livorno del 1921 aderì al Partito Comunista e fu tra i dirigenti più attivi della Federazione Giovanile. Con l'avvento del fascismo divenne attivista clandestino al fianco di Antonio Gramsci. Dopo l'arresto del fratello avvenuta nel 1928 ripartì all'estero proseguendo l'attività antifascista. Più volte rappresentò il movimento comunista italiano con Togliatti a Mosca, nelle riunioni del Komintern. Fu espulso da vari paesi prima di trovare in Svizzera, a Zurigo, la città che lo accolse per quindici lunghi anni di esilio. Intanto, già a partire dal 1927, ebbe inizio la crisi che nel 1930 lo condurrà alla rottura con il partito: la svolta staliniana che accentuava il carattere tirannico del comunismo sovietico investirà in maniera decisiva le basi ideologiche dell'impegno politico di Silone, innescando quella che egli chiamerà la «riscoperta dell'eredità cristiana», la quale, in sintonia con il sentire libertario, era stata all'origine della sua rivolta giovanile e della successiva militanza politica. La fine dell'esperienza partitica non si risolse con l'abbandono della lotta politica la quale, al contrario, conobbe in Svizzera nuovo slancio attraverso una fitta rete collaborativa e organizzativa di gruppi antifascisti e socialisti. È in questa fase che matura la sua vocazione di scrittore con la stesura di *Fontamara*, apparsa in lingua tedesca a Zurigo nel 1933. Seguiranno *Pane e vino* (in inglese nel 1936 e in tedesco nel 1937), ancora in tedesco *La scuola dei dittatori* (1938), *Il seme sotto la neve* (1941) e il dramma teatrale *Ed egli si nascose* (1944). In seguito alla liberazione Silone

rientrò in Italia con una significativa notorietà acquisita grazie all'attività letteraria e pubblicistica maturata all'estero. Deputato alla Costituente nelle file del Partito Socialista, diresse prima l'«Avanti» e poi «Europa Socialista», ma di fronte all'ennesima scissione del partito maturata nel 1948 si ritirò definitivamente dalla politica attiva. Negli anni successivi si dedicò esclusivamente all'attività letteraria, pubblicando romanzi e saggi come *Una manciata di more* (1952), *Il segreto di Luca* (1956), *La volpe e le camelia* (1960), *Uscita di sicurezza* (1965), *L'avventura d'un povero cristiano* (1968). Nel 1952 fondò con N. Chiaromonte la rivista «Tempo presente» che diresse fino al 1968. Presiedette l'Associazione Italiana per la Libertà della cultura. Si spense a Ginevra il 22 agosto 1978.

Il pensiero sulla religione

Silone ricevette un'educazione cristiana, sia in famiglia che negli istituti religiosi in cui studiò. Sin da giovanissimo maturò tuttavia un'avversione profonda nei confronti del conformismo dell'apparato clericale, incline, a suo avviso, al compromesso col potere politico e lontano dai bisogni della povera gente. In *Uscita di sicurezza* egli racconta alcuni episodi esemplari di cui fu testimone da ragazzo, rivelativi di un retroterra culturale assecondato dalla famiglia, dalla scuola e dalla Chiesa: «Tutto era messo in opera per educare i ragazzi alla sottomissione e a non occuparsi dei fatti degli altri» (Silone 1965, p. 60). L'insofferenza verso un tale conformismo sarà alla base sia della rottura con la Chiesa che della scelta rivoluzionaria del giovane Silone. Una scelta tutt'altro che indolore: «Fu nel momento della rottura che sentii quanto fossi legato a Cristo in tutte le fibre dell'essere» (*ivi*, p. 76). Silone, dunque, pur scegliendo la via della rivolta non rinnega la sua, benché travagliata, identità cristiana. Era stato l'«incontro con uno strano prete», don L. Orione, a infondere nel giovane la speranza che un cristianesimo diverso fosse possibile. L'umiltà e la profonda dedizione alla causa dei poveri lasceranno un segno indelebile sul ragazzo, al quale don Orione, consapevole delle sue idee rivoluzionarie e dei suoi dubbi sulla fede, dirà: «Dio non è solo in Chiesa [...]. Non dimenticarlo» (*ivi*, p. 31). La maturità intellettuale e religiosa verrà negli anni '30 attraverso ciò che lo stesso Silone ha definito «riscoperta dell'eredità cristiana». L'elaborazione del «lutto» comunista e gli sviluppi del suo pensiero politico, assieme ad alcuni incontri fondamentali (decisivo quello con L. Ragaz), innescheranno la svolta che lo condurrà all'elaborazione delle linee essenziali di un socialismo cristiano che troverà espressione già nei romanzi *Pane e vino* (1936) e *Il seme sotto la neve* (1941). Per lo scrittore si trattava anzitutto di comprendere le ragioni della deriva tirannica del comunismo e dunque anche della sua rottura con il partito,

questione che Silone pone attraverso lo studio dei meccanismi istituzionali che presiedono la pratica politica e in generale le comunità costituite. Ogni gruppo o istituzione, questi gli argomenti dell'autore, «sorge in difesa di un ideale, ma strada facendo si identifica con esso e poi vi si sostituisce, ponendo al vertice di tutti i valori i propri interessi» (*ivi*, p. 141). Questo drammatico capovolgimento fra mezzi e fini, inquadrato nel più ampio contesto teorico dell'attrito fra istituzioni e valori, spiega, per Silone, l'involuzione tirannica della Rivoluzione sovietica, ma in realtà trova riscontro in ogni istituzione umana, dai partiti politici alle chiese, investendo in particolare la formazione e la libertà critica di militanti e credenti, ai quali viene imposta una verità di partito o di gruppo che sovente è in contrasto con la verità della coscienza, finendo col liquidare l'intenzionalità dell'individuo a favore della volontà dell'apparato. È questa la scoperta che ha condotto Silone fuori dal partito, ed è la medesima scoperta che sarà alla base della matura identità religiosa raggiunta a partire dalla metà degli anni '30. L'analisi delle istituzioni e del loro carattere coercitivo, infatti, procede in Silone di pari passo con la «riscoperta dell'eredità cristiana», la quale «consiste essenzialmente nella validità permanente di alcuni valori morali per sottrarre la convivenza degli uomini alle leggi della foresta» (*ivi*, p. 125). Grazie al prolifico sodalizio con Ragaz, secondo il quale il cristianesimo del suo tempo aveva colpevolmente ignorato il grido di dolore delle masse diseredate, Silone identificherà in maniera armoniosa l'ideale socialista con i valori cristiani, convinto, sulla scia del pastore svizzero, che il socialismo, non in contrasto ma in accordo con il disegno di Dio, fosse l'unica speranza per il cristianesimo di incarnare finalmente la propria missione di redenzione e di giustizia sociale. In quest'ottica la lotta per la fede e la lotta contro la miseria diventano inscindibili, pertanto, come scrisse Ragaz, il socialismo cristiano non è solo un socialismo con colorazione religiosa, «ma semplicemente l'intero cristianesimo» (Soave 2016). Attraverso il suo capolavoro, *L'avventura d'un povero cristiano*, Silone completerà il mosaico di tale faticosa conquista. L'opera, incentrata sulla figura di Celestino V (il papa del «gran rifiuto»), costituisce per l'autore il definitivo commiato dalla Chiesa e al tempo stesso la testimonianza di una più sincera fedeltà, quella verso un «cristianesimo demitizzato, ridotto alla sua sostanza morale» (Silone 1968, p. 42). Il rifiuto dell'istituzione ecclesiastica come unica interprete dei valori cristiani implica in Silone il richiamo all'utopia del Regno, ossia all'intuizione di un mondo radicalmente diverso da quello storico in cui finalmente la carità sostituisca le leggi e ogni istituzione coercitiva. Attraverso l'emblematica vicenda di Celestino V, costretto all'abdicazione per via del contrasto insanabile fra coscienza e potere, Silone sintetizza il suo universo intellettuale e morale. Non diversamente

dai protagonisti dei suoi romanzi, che lasciano il partito per rimanere socialisti, Celestino rinuncia al papato per rimanere un «buon cristiano», il che trova composizione nel motto in cui l'autore amava riconoscersi: «socialista senza partito e cristiano senza chiesa». Come in politica, anche in religione la scelta di Silone è dunque radicale e non ammette repliche. L'originario messaggio cristiano del padre ai figli, «a tutti i figli», il bene comune, la verità universale scoperta nascendo, si è tramutata, per l'autore, in un complesso prodotto storico che altro non è se non l'ideologia propria della Chiesa cattolica: «considerata con benevolenza: una nobilissima, una veneranda sovrastruttura. Ma che diventa il povero Cristo in una sovrastruttura?» (*ivi*, p. 41). L'utopia del Regno assume da ultimo un chiaro orientamento libertario e rimane uno dei lasciti più significativi di Silone, capace di saldare in un unico orizzonte il socialismo e il cristianesimo *extra ecclesiam*. L'opera e il pensiero di Silone costituiscono un *unicum* nella cultura italiana del '900. In un tempo caratterizzato da profondi contrasti ideologici, il rifiuto di ogni chiesa e di ogni partito lo ha esposto alle critiche e all'ostilità di buona parte della cultura italiana del dopoguerra, da quella comunista a quella cattolica. Dal primo “caso Silone” degli anni '50, fino alla più recente *querelle* degli anni '90 (nata da infondate accuse di essere stato una spia dell'OVRA), emerge il profilo di un intellettuale che ha percorso in solitudine il cammino verso la libertà e la salvezza e che pertanto non ha prodotto scuole né discepoli di sorta.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Fontamara*, Zurigo 1933; Basilea 1934 (in tedesco); Parigi-Zurigo 1934 (in italiano); Roma 1947; Milano 1949, 1953.
- *Pane e vino*, Zurigo 1936 (in tedesco); Lugano 1937 (in italiano); Londra 1943 (in inglese). Prima edizione in Italia completamente riveduta col titolo *Vino e pane*, Milano 1955, 1963.
- *La scuola dei dittatori*, Zurigo-New York 1938 (in tedesco); Milano 1962.
- *Il seme sotto la neve*, Zurigo 1941 (in tedesco); Lugano 1942 (in italiano); Roma 1945; Milano 1950, 1961.
- *Ed egli si nascose*, Zurigo-Lugano 1944; Roma 1945; Milano 1966, Roma 2000.
- *Una manciata di more*, Milano 1952.
- *Il segreto di Luca*, Milano 1956.
- *La volpe e le camelie*, Milano 1960.
- *Uscita di sicurezza*, Firenze 1965, Milano 1971, Rimini 1994, Milano 1999.
- *L'avventura d'un povero cristiano*, Milano 1968.
- *Severina*, Milano 1981.
- *Sulla dignità dell'intelligenza e l'indegnità degli intellettuali*, in «La fiera letteraria», II, 1947, p.1.
- *Habeas animam!*, in «La fiera letteraria», VI, 1951, p. 1.
- *La narrativa e il "sottosuolo" meridionale*, in «La fiera letteraria», XI, 1956, pp. 3-4.
- *Gli apparati e la democrazia*, in «Tempo presente», II, 1957, pp. 363-8.
- *Nichilisti e idolatri. Dopo il neorealismo*, in «Tempo presente», VIII, 1963, pp. 1-8.
- *Confiteor*, in «La fiera letteraria», XLI, 1966, pp. 2-6.
- *Missione europea del socialismo*, in «Critica sociale», LXIV, 1972, pp. 4-6

Scritti sull'autore

- Biondi L., *Ignazio Silone e lo "strano prete"*, in «Prospettiva Persona», IX, 2000, pp. 7-14
- Casoli G., *L'incontro di due uomini liberi. Don Orione e Silone*, Milano 2000.
- Danese A. (a cura di), *Laicità e religiosità in Ignazio Silone*, Teramo 2000
- d'Eramo L., *L'opera di Ignazio Silone. Saggio critico e guida bibliografica*, Milano 1972
- Esposito V., *Lettura di Ignazio Silone*, Roma 1985.

- Grimoldi L., *Storia e utopia. Saggio sul pensiero di Ignazio Silone*, Milano-Udine 2013.
- Guerriero E., *L'inquietudine e l'utopia. Il racconto umano e cristiano di Ignazio Silone*, Milano 1979.
- Gurgo O., De Core F., *Silone. L'avventura di un uomo libero*, Venezia 1998.
- Herling G., *L'avventura di un povero cristiano e di un povero socialista*, in I. Silone, *Romanzi e saggi*, Milano 1999, vol. I.
- Pieracci Harwell M., *Un cristiano senza chiesa e altri saggi*, Roma 1991.
- Scalabrella S., *Il paradosso Silone. L'utopia e la speranza*, Roma 1998.
- Soave S., *Prendere Cristo sul serio. L'assillo cristiano di Ignazio Silone*, Assisi 2016.
- Tamburrano G., Granati G., Isinelli A., *Processo a Silone. La disavventura di un povero cristiano*, Manduria-Bari-Roma 2001.
- Virdia F., *Ignazio Silone*, Firenze 1979.

Pagine o siti web dedicati

www.silone.it

DANILO BRESCHI

UGO SPIRITO

Arezzo 1896 – Roma 1979

Sommario

Ugo Spirito sviluppò un percorso filosofico che lo portò dal positivismo giovanile all'attualismo gentiliano, per poi distaccarsene elaborando il proprio "problematicismo". Il suo pensiero sulla religione è segnato dalla ricerca incessante dell'Assoluto, senza appagarsi in una delle religioni positive, le quali a suo avviso in un certo senso riducono il mistero religioso a mera cornice. Il mistero vero, per Spirito, è quello di fronte a cui si trova lo scienziato che non sa nulla di Dio, dell'Assoluto. A suo avviso, dunque, non c'è anima più religiosa dello scienziato che sa sollevarsi alla ricerca pura e disinteressata, sulla strada di una teologia negativa che è veramente la teologia della trascendenza.

Parole chiave: Ugo Spirito, problematicismo, teologia negativa, mistero, scienza e religione

Abstract

Ugo Spirito developed a philosophical path that took him from youthful positivism to G. Gentile's actualism, only to then distance himself from it by elaborating his own "problematicism." His thoughts on religion are marked by an incessant search for the Absolute, without being satisfied with any of the positive religions, which he believes, in a certain sense, reduce the religious mystery to mere framing. The true mystery, for Spirito, is the one faced by the scientist who knows nothing of God or the Absolute. In his view, therefore, there is no soul more religious than the scientist who can rise to the pure and disinterested search, on the path of a negative theology that is truly the theology of transcendence.

Keywords: Ugo Spirito, problematicism, negative theology, mystery, science and religion

Vita e opere

Figlio di un ingegnere, si avvia inizialmente a studi giuridici, seguendo soprattutto le lezioni tenute, secondo l'orientamento positivistico del tempo, da E. Ferri; insoddisfatto da questi primi studi, Spirito si orienta verso la filosofia, dopo aver sentito, nel 1918, la prolusione romana di G. Gentile, e si laurea, sotto la guida dello stesso, con una tesi sul pragmatismo. Segue Gentile nell'adesione al fascismo, e nel '23 osserva da vicino le vicende della riforma scolastica, assumendo la direzione dell'«Educazione nazionale». Nel '24 ottiene la libera docenza in Filosofia alla Facoltà di Lettere dell'Università di Roma. Nel '25 si iscrive al PNF e firma il *Manifesto degli intellettuali fascisti*. Assume dunque le funzioni di redattore capo dell'*Enciclopedia Italiana* e dal '27 al '35 co-dirige la rivista «Nuovi studi di diritto, economia e politica». Tra la fine degli anni Venti e la prima metà degli anni Trenta diventa il più noto e discusso teorico del corporativismo fascista, che egli legge in chiave di “comunismo gerarchico”, suscitando forti polemiche presso gli ambienti industriali e alcuni vertici dello stesso regime mussoliniano. Insegna Economia e politica corporativa (poi Politica ed economia corporativa) all'Università di Pisa dal '31 al '35. Spostato prima a Messina (dove insegna pedagogia) e poi a Genova, in un insegnamento filosofico, dal '37 giunge infine alla docenza in filosofia teoretica alla facoltà di Magistero di Roma. Passato sostanzialmente indenne il periodo bellico e immediatamente postbellico, alla fine del '50 Spirito otterrà la cattedra di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, sempre all'Università di Roma. Alla Sapienza egli insegnerà fino al pensionamento. Dopo il 1918, l'altra data significativa dal punto di vista biografico-filosofico è il 1937, anno in cui pubblica *La vita come ricerca*, opera che segna il distacco di Spirito dall'attualismo gentiliano e l'inizio di una nuova personale posizione filosofica, denominata successivamente “problematicismo”. Tale diversa configurazione di pensiero si svilupperà in numerose opere, anzitutto in *La vita come arte* (1941), *Il problematicismo* (1948) e *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana* (1953). Proseguirà poi nel senso di un recupero post-positivistico dello scientismo, inteso prima come “onnicentrismo” e quindi come ipotetismo, culminando nelle autobiografiche *Memorie di un incosciente* (1977). Tra gli allievi diretti di Spirito furono F. Valentini, C. Lacorte, I. Cubeddu, G. Baratta, Antimo Negri (anche se laureatosi a Napoli con A. Aliotta).

Il pensiero sulla religione

Il rapporto filosofico di Spirito con la religione (cristiana e non solo) passa attraverso diverse fasi. Abbandonata l'originaria fede cattolica nella quale era cresciuto, abbraccia giovanissimo il positivismo con l'ardore di un credente. Studente universitario a Roma, Spirito si interroga sulla natura umana, sul "libero arbitrio" e il rapporto tra l'individuo e la collettività in cui vive. Compiuti gli studi in giurisprudenza, il positivismo non pare più sufficiente, e ai suoi occhi di ventenne il vero non coincide più con la natura immediatamente ed empiricamente sperimentabile. I nuovi interrogativi portano Spirito ad abbracciare gli studi filosofici. L'incontro con la filosofia si traduce nell'abbraccio con l'idealismo gentiliano, il cosiddetto attualismo, che delle scienze ha un interesse secondario. Il passaggio viene compiuto con una convinzione tale da diventare ben presto, sono parole dello stesso Spirito, «difensore ed apostolo» della fede appena scoperta. Un tale passaggio fu favorito dal fatto che il primo maestro a giurisprudenza E. Ferri era stato allievo di R. Ardigò, ex prete cattolico, la cui filosofia "positiva" non negava l'assoluto, ma lo definiva un risultato dell'evoluzione piuttosto che un *a priori*. Per Ardigò, che preferisce parlare di "indistinto", l'inconoscibile non è l'assoluto o l'incondizionato che è al di là della conoscenza umana e la sorregge, ma è piuttosto l'ignoto, vale a dire ciò che non è ancora diventato conoscenza distinta. La "totalità" è afferrabile per Ardigò, almeno in linea di principio. L'unico vero ostacolo non è costituito dalla ragione umana e dai suoi limiti, ma dalla natura mutevole, instancabilmente diveniente e, in ultima istanza, infinita del reale. Si tratta di un infinito che non apre alla trascendenza, ma è tutto nell'*al di qua*. È il fondo e la ragione del finito, sostiene Ardigò, necessario non solo per la natura ma anche per il pensiero. Pertanto, il positivismo al quale si abbeverava il giovane Spirito non è una ricerca analitica sui procedimenti delle scienze, ma denota quella pretesa diffusa tra i positivisti (Comte per primo) di affidare alla scienza la scoperta di ipotetiche strutture ultime e definitive della realtà. Risulta insomma evidente quella tentazione *monistica* la quale intende ricondurre la spiegazione di ogni fenomeno ad un unico principio o causa. Una simile tentazione accomuna l'idealismo ad un certo modo di intendere il positivismo, per il quale tale tentazione prende solitamente la forma di un materialismo naturalistico. Da un quaderno di appunti sul pragmatismo, probabilmente del periodo 1918-1920, si trovano annotate alcune pagine de *La volontà di credere* di W. James con queste parole: «critica dell'evoluzionismo di Spencer – L'evoluzionismo è metafisica, non scienza». Il fondamento cercato da Spirito nel corso dell'intera sua vita presenta i caratteri dell'assoluto e coincide con l'onniscienza divina. Ne sono inequivocabilmente confermate le affermazioni fatte dal filosofo in un'intervista rilasciata al giornalista G. Grieco per il settimanale «Gente»

(11 novembre 1978): «La mia filosofia alla quale ho dato il nome di *problematicismo*, è l'unica filosofia che aspira a rinnegarsi, ad annullarsi. Ma perché questo avvenga è necessario che io trovi Dio: quel Dio che inseguo dal 1937, quando pubblicai il libro *La vita come ricerca*. È da allora, infatti, che Dio mi manca, nel senso che non riesco a dargli un "volto" che possa soddisfarmi. [...] Che Dio esista è certo perché è il principio di tutto, l'assoluto. Il solo fatto di ricercarlo, del resto, è una prova della sua esistenza. Ma a me uomo, non basta avere questa certezza. Io ho bisogno di dare un "volto" a Dio, di sapere che cosa egli è realmente. Ecco perché lo inseguo, interrogando me stesso e il mondo. C'è una domanda che urge dentro di me e alla quale sento di dover dare una risposta: chi è Dio? Proprio l'urgenza di tale domanda mi ha spinto a girare Paesi e Continenti per cercare una risposta che mi appagasse». Un Dio trascendente, come quello della tradizione ebraico-cristiana, creatore non creato di tutte le cose, non riesce ad essere creduto dal filosofo aretino e non soddisfa il suo anelito di adesione integrale dell'io (di ogni io) al tutto. Ma, al tempo stesso, la trascendenza in quanto inconoscibilità immediata e profondo "mistero" è ciò che, a suo avviso, connota davvero la dimensione divina. Dal secondo dopoguerra la trascendenza non è, come tale, negata, o lo è sempre meno, a patto però che l'ignoto non sia l'alibi per adagiarsi nel dogma e nel pregiudizio, paralizzando così la ricerca, ma sia, al contrario, la spinta ad agire secondo i ritmi di una ricerca tanto incessante quanto aderente alla realtà che non potrà che risultare trasformata da una simile immersione *nel* mondo. Sul finire degli anni Sessanta Spirito parla di una "teologia negativa" come quella che più si addice all'uomo di scienza e a chiunque voglia trovare nella realtà finita risposte alla propria percezione dell'infinito. Così si esprime Spirito in una conferenza tenuta nel settembre del 1968 a Venezia: «Il religioso di una religione positiva ha la rivelazione del mondo dell'al di là e la rivelazione gli dice che cosa possiamo aspettare, come possiamo salvarci, e quindi come dobbiamo agire in questo mondo. Quando sappiamo questo, sappiamo tutto. Rimarrà il mistero, ma sarà il mistero della cornice, sarà il mistero del singolo dogma, non è il mistero vero, quello di fronte a cui si trova lo scienziato che non sa nulla di Dio, dell'Assoluto. Il Dio si cela nel mistero, nell'ignoto ed egli guarda al di là con una trascendenza di carattere radicale. Lo scienziato è veramente religioso! E la sua teologia? È chiaro: la sua teologia è l'opposto della teologia delle religioni positive. Queste hanno una teologia che ha come contenuto la rivelazione, la religione dello scienziato ha una teologia che questo contenuto non ha, che a Dio non riesce a dare nessun attributo, di nessun genere; perciò una *teologia negativa* che è veramente la teologia della trascendenza. Questo vuol dire essere religiosi, *non c'è anima più religiosa dello scienziato che sa sollevarsi alla ricerca pura e disinteressata*». L'impressione che si

ricava da simili affermazioni è che la sensibilità religiosa di Ugo Spirito sia piuttosto un *sentimento* religioso, nel senso che ricorda quell'atteggiamento emotivo-spirituale che il Romanticismo tedesco aveva riassunto nel termine-concetto di *Sehnsucht*, intesa come anelito, desiderio, ricerca di qualcosa che resta indefinito nel futuro. Di fatto, la meta anelata è l'Assoluto; e a tenere costantemente accesa la sua ricerca è il compiacimento, anche a livello emozionale e di godimento estetico, di cui il sentimento si alimenta. Con ciò Spirito può essere senza dubbio definito un "orfano dell'Assoluto", un pensatore che ha tentato l'impresa faustiana di conciliare ragione umana e verità totale e definitiva, possibilmente senza dover approdare alla consueta conclusione che la ragione ha dei limiti che solo la fede può colmare. Solitamente, infatti, l'alternativa è tra coloro i quali accettano la persistenza dell'incertezza e coloro che, invece, si abbandonano al credo religioso. Spirito ha argomentato a favore di una terza possibile opzione, quella per la quale si resta nell'inquietudine, sospesi tra due negazioni. Una condizione filosofica ed esistenziale che però va oltre il puro negativo nel momento stesso in cui corteggia il nulla senza mai abbracciarlo. Potrebbe altresì nascondersi una saggezza tragica nella scelta compiuta da Spirito in direzione di una ricerca infinita che presenta alcuni tratti analoghi alla *Sehnsucht* romantica. Si è soliti fare riferimento a concezioni orientali ogniqualvolta si tratti di render conto di certi accenti mistici della posizione post-attualista di Spirito, specie quando egli parla di onnicentrismo. L'onnice centrismo spiritiano troverebbe invece, giusta l'ascendenza romantica qui evidenziata, la sua possibile traduzione occidentale, riannodando i fili con una tradizione misterica e sapienziale precristiana che, paradosso dei paradossi, l'era della tecnica riporterebbe a galla e renderebbe nuovamente pensabile. La più parte degli allievi non ha particolarmente sviluppato tematiche filosofico-religiose. Fu stimolato in tale direzione di studi soprattutto chi frequentò Spirito negli ultimi anni della sua vita, quando s'infittì il dialogo con teologi e filosofi cattolici come C. Fabro e P. Prini. Tra gli allievi indiretti che hanno affrontato il tema del rapporto tra problematicismo e religione vi è H.A. Cavallera, formatosi con V.A. Bellezza, a sua volta discepolo di G. Gentile.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Firenze, 1921
- *Storia del diritto penale italiano. Da Cesare Beccaria ai giorni nostri*, Milano, 1925 (3^a ed. Firenze, 1974)
- *I fondamenti dell'economia corporativa*, Milano-Roma, 1932 (2^a ed. ivi 1936)
- *Scienza e filosofia*, Firenze, 1933
- *La vita come ricerca*, Firenze, 1937 (2^a ed. Milano, 2000)
- *Dall'economia liberale al corporativismo*, Messina-Milano, 1939
- *La vita come arte*, Firenze, 1941
- *Machiavelli e Guicciardini*, Roma 1944 (4^a ed. accresciuta, Firenze 1970)
- *Il problematicismo*, Firenze, 1948
- *La vita come amore. Il tramonto della civiltà cristiana*, Firenze, 1953
- *Critica della democrazia*, Firenze, 1963
- *Critica dell'estetica*, Firenze, 1964
- *Nuovo Umanesimo*, Roma, 1964 (2^a ed. riveduta e ampliata, ivi, 1968)
- *Il comunismo*, Firenze, 1965 (3^a ed. ivi, 1979)
- *Dal mito alla scienza*, Firenze, 1966
- *Giovanni Gentile*, Firenze 1969
- *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?* (con Del Noce A.), Milano, 1971
- *L'avvenire dei giovani*, Firenze, 1972
- *Dall'attualismo al problematicismo*, Firenze, 1976
- *Memorie di un incosciente*, Milano, 1977
- *La fine del comunismo*, Roma, 1978
- *Ho trovato Dio*, Roma, 1989 (postumo)

Scritti sull'autore

- AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, vol. I, Roma, 1988-89
- Breschi D., *Spirito del Novecento. Il secolo di Ugo Spirito dal fascismo alla contestazione*, Soveria Mannelli, 2010
- Cavallera H.A., *Ugo Spirito. La ricerca dell'incontrovertibile*, Formello (RM), 2000
- Conti O., *Ugo Spirito e il problema religioso*, in «Scuola Cattolica», 91, 1963, pp. 28-43
- Corradi E., *Il problema di Dio in Ugo Spirito: dall'attualismo allo scientismo*, in «Filosofia e Vita», 9, 1968, pp. 13-22
- Del Noce A., *Il 'positivismo' di Ugo Spirito e il «soggetto come male»*, in AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., pp. 21-28
- Dessi G., *Ugo Spirito. Filosofia e rivoluzione*, Milano-Trento 1999

- Fabro C., *L'apertura al problema di Dio in Ugo Spirito* (una testimonianza), in AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., pp. 21-27
- Frongia G., *Il Dio di Ugo Spirito*, ivi, pp. 167-175
- Negri A., *Dal corporativismo comunista all'umanesimo scientifico*, Manduria, 1964
- Russo A., *Il problema di Dio in Ugo Spirito alla luce di un inedito*, in Spirito U., *Ho trovato Dio*, Roma, 1989, pp. 5-19
- Severino E., *Attualismo e problematicismo*, in AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., pp. 29-39
- Sideri R., *L'esigenza di Dio in Ugo Spirito*, in Murzi M., Pozzoni I. (a cura di), *Fede e ragione*, Villasanta (MB), 2016, pp. 67-794
- Spiazzi R., *La critica di Ugo Spirito al cristianesimo ne La vita come amore*, in AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, cit., pp. 193-201
- Zamuner L., *Il problema di Dio in Ugo Spirito. Implicanze psicologiche e gnoseologiche*, Roma, 1970

Pagine o siti web dedicati

www.fondazione Spirito.it

OMAR BRINO

LUIGI STEFANINI
Treviso 1891 – Padova 1956

Sommario

In importanti studi su Platone, Luigi Stefanini trovò nel filosofo ateniese già la tematica della trascendenza, ma non invece una filosofia dello spirituale. Platone, afferma Stefanini, preparò certamente la sintesi dell'ideale e dello spirituale ma questa si compirà soltanto nella concezione del Dio personale del cristianesimo. Il rapporto platonico tra archetipi ideali e cose sensibili trova così una decisiva trasformazione nei principali autori della patristica cristiana e in particolare in Agostino, per il quale il mondo sensibile è un'immagine del mondo intellegibile (puramente possibile) vivente in Dio. Riallacciandosi a tale impostazione, Stefanini trae significativi sviluppi in vari settori della filosofia - dall'estetica alla filosofia dell'educazione -, opponendosi all'idealismo immanentistico e all'esistenzialismo ateistico e giungendo ad una propria specifica proposta teorica di personalismo cristiano.

Parole chiave: Luigi Stefanini, spiritualismo cristiano, personalismo cristiano, immagine e trascendenza, esistenzialismo teistico

Abstract

In important studies on Plato, Luigi Stefanini found in the Athenian philosopher the theme of transcendence, but not a philosophy of the spiritual. Plato, Stefanini asserts, certainly prepared the synthesis of the ideal and the spiritual, but this would only be fulfilled in the conception of the personal God of Christianity. The Platonic relationship between ideal archetypes and sensible things thus undergoes a decisive transformation in the main authors of Christian patristics, particularly in Augustine, for whom the sensible world is an image of the intelligible world (purely possible) living in God. Building on this framework, Stefanini draws significant developments in various fields of philosophy—from aesthetics

to the philosophy of education—opposing immanentistic idealism and atheistic existentialism, and arriving at his own specific theoretical proposal of Christian personalism.

Keywords: Luigi Stefanini, Christian spiritualism, Christian personalism, image and transcendence, theistic existentialism

Vita e opere

Svolse gli studi liceali nella natia Treviso, dove il padre gestiva una tintoria. Si laureò a Padova con A. Aliotta nel 1914 con una tesi su M. Blondel, in un momento in cui ancora ben recente era la polemica antimodernista della Chiesa cattolica (sul filosofo francese Stefanini sarebbe tornato anche in seguito: in generale ne apprezzava l'attenzione all'interiorità, ma non condivideva quello che considerava, in Blondel, uno schiacciamento del pensiero sull'azione). Dopo aver militato nella Prima guerra mondiale, insegnò fino alla metà degli anni Trenta nei licei, scrivendo molti volumi, sia di tipo scolastico, come il *Sommario storico di filosofia* del 1926 (poi in varie riedizioni, formati e titoli, fino al '56), sia di tipo teoretico generale, sia di tipo più propriamente storiografico. Qui il risultato maggiore fu un'ampia monografia in due volumi su Platone (1932-1935) che ebbe risonanza anche internazionale. Dopo essere stato libero docente di pedagogia a Padova dal '26, ottenne la cattedra di filosofia nel '36 e, passato un anno di straordinariato a Messina, tornò a Padova, come ordinario prima di pedagogia, e poi, dal '40 fino alla morte, di Storia della filosofia, unendovi anche l'incarico di Estetica. «Egli fu (...), a quanto mi risulta, il primo cattolico che vinse una cattedra universitaria di filosofia in Italia pur essendosi dichiarato tale», ha scritto E. Berti, in Rossi-Viano 2005, pp. 141-142. Politicamente, da giovane fu attivo nelle file del Partito popolare. Con il Concordato, sostenne l'accordo tra cattolicesimo e fascismo (cfr. Invitto 1985). Dopo la guerra, fu vicino alla Democrazia Cristiana. Negli anni Cinquanta, fu una delle figure di riferimento di quella che il già citato Berti ha chiamato «la cosiddetta egemonia cattolica» (Berti 2005, p. 144) di quel periodo negli insegnamenti filosofici dell'Università di Padova, in cui altri docenti di riferimento erano i neoscolastici U.A. Padovani e, poi, C. Giacon. Tanto questi ultimi che lo stesso Stefanini furono tra i più attivi animatori del Centro di Studi Filosofici di Gallarate, punto di ritrovo della filosofia cattolica italiana, che ebbe dal '54 la sede ufficiale proprio a Padova. Oltre che sul versante storiografico (su Platone, Bonaventura, Gioberti ed altri) e sul versante filosofico-religioso generale (con confronti critici con, tra gli altri, Gentile e Heidegger: cfr. *Idealismo cristiano*, 1931, *L'esistenzialismo di Heidegger*, 1944, *Personalismo filosofico*, postumo, 1956), Stefanini sviluppò la propria

specifica posizione spiritualistica nell'ambito pedagogico (cfr. da ultimo *Personalismo pedagogico*, 1955) e in quello estetico. In quest'ultimo settore, che ha nel suo pensiero una notevole valenza teoretica generale (cfr. già *Imaginismo come problema filosofico* del 1936), oltre all'agile *Estetica* del '53, e a molti contributi particolari, Stefanini lavorò a un vasto *Trattato*, di cui, per la morte prematura, uscì postumo solo il primo volume nel 1960. Egli fondò, inoltre, la «Rivista di estetica», poi diretta da L. Pareyson. Tra gli allievi di Stefanini, sul versante teoretico, storico-filosofico e pedagogico, vi furono A. Rigobello, G. Santinello, G.M. Pozzo, G. Flores d'Arcais, M. Peretti.

Il pensiero sulla religione

Nei decenni centrali del Novecento, Stefanini fu di fatto tra i più rappresentativi esponenti di una delle principali tra le correnti della filosofia cattolica italiana di quegli anni, lo spiritualismo (cfr. *Spiritualismo cristiano*, 1943). Se i neoscolastici lavoravano in primo luogo su temi metafisici tomistico-aristotelici, e, quindi, sui rapporti «a posteriori» tra il cosmo e Dio, secondo le celebri vie tommasiane, gli spiritualisti, invece, sulla strada di Agostino e di Bonaventura (nei loro confronti con la tradizione platonico-socratica), valorizzavano particolarmente l'esperienza interiore umana, nella sua interlocuzione con il cosmo e con Dio (tale generalizzazione non implica, ovviamente, che «neoscolastici» o «spiritualisti» non tenessero in alcuna considerazione anche aspetti teorici rimarcati dalla controparte, si trattava piuttosto di sottolineature differenti di un pensiero cristiano sentito comunque come unitario). Avendo sviluppato un pensiero che, fin dall'inizio, intende pienamente inserirsi nella tradizione filosofica cattolica, il ruolo della religione e della trascendenza, e, specificamente, della trascendenza cristiana, è dunque centrale in tutti gli aspetti della produzione di Stefanini. La trascendenza, egli sottolinea, è fondamentale già in Platone, il quale «per primo tra i pensatori della classicità vide chiaramente che la realtà della natura non può essere intesa se non ponendo al di là di essa e fuori di essa, separatamente (*choris*) il suo principio; e inoltre determinò che questo principio deve essere esente da ogni determinazione sensibile, assolutamente immateriale e percepibile col puro pensiero, deve essere cioè ideale» (*Sommario storico di filosofia*). Invece, «non si potrebbe dire con altrettanta ragione che Platone sia il filosofo dello spirituale. (...) Platone preparò certamente la sintesi dell'ideale e dello spirituale ma questa si compirà soltanto nella concezione del Dio personale del cristianesimo» (*Ivi*). Secondo Stefanini, inoltre, tra le varie proposte che Platone avanzò sul problema del rapporto tra le idee trascendenti e le cose sensibili, la più

efficace teoreticamente e storicamente fu quella della imitazione, *mimesis*, «per la quale il mondo sensibile è foggato ad immagine delle idee che perciò assumono il carattere di archetipi o esemplari» (*Ivi*). Questo “esemplarismo” platonico viene sviluppato in senso cristiano dai principali autori patristici e in particolare da Agostino, per il quale «il mondo sensibile è un’immagine del mondo intellegibile (puramente possibile) vivente in Dio» (*Ivi*). Da Agostino e dalla patristica questa tematica passa nella tradizione cattolica successiva, in cui particolarmente caro a Stefanini è Bonaventura, il quale, rispetto allo stesso Ipponate, rende meno tragici e più “francescanamente” lodati i rapporti tra creature e trascendenza. Riallacciandosi a tali linee teoriche, Stefanini ritiene che la conoscenza umana rimandi sempre a qualcos’altro o a qualcun’altro, senza poter essere mai però in se stessa tale altro, ma solo la sua immagine. Proprio questo altro alluso, significato o ricreato dall’immagine, se pure non è mai estinguibile come tale nella conoscenza umana, ne costituisce, però, la garanzia ontologica. Egli accusa così l’idealismo immanentista, in particolare crociano e gentiliano, di irretirsi in un estetismo autoreferenziale privo di un saldo riferimento ontologico. Per Stefanini, infatti, è l’ambito estetico quello in cui più propriamente l’immagine vale in se stessa, come espressione, non come imitazione. Essa vale in sé stessa, però, proprio in quanto immagine, in quanto espressione, mentre laddove, come nell’idealismo immanentistico, si rinuncia alla differenza tra immagine e realtà in sé, si giunge ad uno svuotamento autoreferenziale di tipo estetizzante («l’immanentismo moderno è tutto estetismo», *Estetica*, 1953, p. 90; «è esiziale l’estetismo, quanto è essenziale l’estetico», *Ivi*, p. 120). Questo immaginismo teoretico viene svolto da Stefanini in termini intensamente personalistici. Egli rimarca, cioè, il rapporto spirituale e personale tra l’interiorità umana, dove operano coscientemente le immagini, e Dio, quale referente ultimo ontologico di tutte le immagini (viene sottolineato, così, il tema della “parola”, della interlocuzione personale, anche in ambito estetico). Questo rapporto spirituale, personale tra creature e Creatore è correlato pure, a suo avviso, ai rapporti personali delle creature tra loro. Stefanini accusa così gli esistenzialismi non teistici di prospettare un’interiorità autoreferenziale e solipsistica, priva di un saldo e personale rapporto ontologico (cfr. *Il momento dell’educazione. Giudizio sull’esistenzialismo*, 1938; *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico*, 1952). Il proprio personalismo cristiano è sempre più precisato da Stefanini anche quale fondamento della proposta pedagogica da lui articolata.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *L’Azione. Saggio critico sulla Filosofia di M. Blondel*, Treviso, 1915
- *Arte e vita nel pensiero di G.V. Gravina*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XII, 1921, pp. 108-116, 233-244, 391-398, 295-306
- *Il problema del bello e didattica dell’arte (in Platone)*, Torino 1924
- *Il problema religioso e didattica della religione (in Platone)*, Torino 1925
- *Il problema morale nello stoicismo e nel cristianesimo*, Torino 1926
- *Il problema religioso in Platone e san Bonaventura*, Torino 1926
- *Il problema della conoscenza in Cartesio e Gioberti*, Torino 1927
- *Sommario storico della filosofia*, Torino 1928 (seguono molte altre edizioni, ampliate e rielaborate, con sommari storici di filosofia e di pedagogia, sino al 1956)
- *La pedagogia dell’idealismo giudicata da un cattolico*, Torino 1927
- Traduzione, prefazione e note a san Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, Torino 1928
- *Reivindicatio*, in «Convivium», 1, 1929, pp. 86-100
- *L’ortodossia di M. Blondel*, in «Convivium», 1929, pp. 280-298, 299-309, 873-878
- *Idealismo cristiano*, Padova, 1931 (anche in «Convivium», 1929, pp. 280-298)
- *Il Rapporto Educativo. Proemio alla Scienza dell’Educazione*, Padova, 1932
- *Platone*, 2 voll., Padova, I 1932, II 1935 (seconda ed., aggiornata, nel 1949, di cui ristampa anastatica a c. dell’Università di Padova, Padova 1991)
- *Mens Cordis. Giudizio sull’attivismo moderno*, Padova, 1933
- *Imaginismo come problema filosofico*, Vol. I, Padova 1936
- *Inquietudine e tranquillità metafisica*, Padova 1937
- *Incrementi dell’umanesimo*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», XIX, 1, 1938, (pp. 26-38)
- *Il momento dell’educazione. Giudizio sull’esistenzialismo*, Padova 1938, (riedizione aggiornata, *Il dramma filosofico della Germania*, Padova 1948)
- *Problemi attuali d’arte*, Padova 1939
- *Arte e Critica*, Milano 1943
- *Spiritualismo cristiano*, in AA.VV., *Filosofi italiani contemporanei*, Como 1944, pp. 385-393
- *L’esistenzialismo di M. Heidegger*, Padova 1944

- *La Chiesa cattolica*, Milano 1944
- *Gioberti*, Milano 1947
- *Metafisica della forma e altri saggi*, Padova 1949
- *Metafisica dell'arte e altri saggi*, Padova 1948
- *Metafisica della persona e altri saggi*, Padova 1950
- *La mia prospettiva filosofica*, in AA.VV., *La mia prospettiva filosofica*, Padova 1950
- *Il primo e ultimo Blondel*, in AA.VV., *Attualità filosofiche*, Padova 1948, pp. 314-333
- *Personalismo sociale*, Roma 1952
- *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico. Esposizione e critica costruttiva*, Padova 1952 (già pubblicato in «Giornale di Metafisica», 1949 e 1950)
- *Essere e immagine in Parmenide*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1, 1952, (pp. 35-69)
- *Itinéraires métaphysiques*, Paris, 1952
- *Estetica*, Roma, 1953
- *Il preimagismo dei greci. Pitagora – Eraclito – Parmenide – Gorgia (dispense)*, Padova, 1953
- *Educazione estetica e artistica*, Brescia, 1954
- *L'arte come parola assoluta*, in «Giornale critico della Filosofia italiana», 2, 1954, pp. 218-240
- *L'esistenzialismo*, in AA.VV., *Eresie del secolo*, Assisi 1954, pp. 63-94.
- *Personalismo educativo*, Roma, 1955
- *Lezioni sulla filosofia contemporanea. Idealismo – Marxismo – Esistenzialismo (dispense)*, Padova, 1955
- *L'entimema personalistico di Giovanni Gentile*, in «Giornale di Metafisica», 10, 1955, 1, pp. 85-102
- *Personalismo filosofico*, Roma, 1956
- *Linee di un'estetica del cinematografo*, in «Rivista di Estetica», 1, 1956, 2, pp. 3-27
- *Trattato di Estetica, L'arte nella sua autonomia e nel suo processo*, vol. I, Brescia, 1960

Scritti sull'autore

Bernardi G. e al (a cura di), *Atti del Convegno "E. Stein e L. Stefanini"* (Treviso 2002), Milano 2004

- Bernardi G. e al., *Atti del Convegno "Rosmini e Stefanini" – Treviso 1997*, Milano 1998
- Berti E., *La filosofia a Padova*, in Pi. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana*, Bologna 2004, pp. 139-161
- Bortolin V., *Tra ricerca filosofica e fede cristiana: il Movimento di Gallarate*, Padova, 1990
- Buccolieri A., *Il Platone di Luigi Stefanini. Il rapporto Eros-Logos*, Milano 2002
- Caimi L., *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, Brescia 1985
- Cappello G., *Luigi Stefanini dalle opere e dal carteggio del suo Archivio*, Treviso 2006
- Cappello G., *Maurice Blondel e Luigi Stefanini: corrispondenza inedita intorno alla possibilità di una "filosofia cristiana"*, «Antonianum», LXXXII (2007), pp. 449-477
- Cappello G., Pagotto R. (a cura di), *Uomo e persona in Luigi Stefanini*, Padova, 2012
- Corrieri L., *Luigi Stefanini. Un pensiero attuale*, Milano 2002
- Crinella G. (a cura di), *Luigi Stefanini. Linguaggio, interpretazione, persona*, Roma 2001
- Flores d'Arcais G. et. al., *Studi in onore di Luigi Stefanini*, Padova 1960
- Invitto G., *Spiritualismo, personalismo e tendenze esistenziali nel pensiero cristiano*, in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Belforte, Livorno 1985, pp. 293-327
- Milanesi V., *Tra personalismo cristiano e "metafisica classica"*, in F. Biasutti, M. Cosci, V. Milanesi, G. Piaia (a cura di), *PATAVINA LIBERTAS Una storia europea dell'Università di Padova (1222-2022). La filosofia e le lettere. Le origini, la modernità, il Novecento*, Milano 2021
- Pagotto R., *Luigi Stefanini*, in *Filosofie nel tempo*, direzione di G. Penzo, Roma 2006, vol. III, t. II, pp. 1581-1598
- Pagotto R., *Il pensiero di Luigi Stefanini come Logica della Bellezza*, Padova 2011
- Pareyson L. et al., *Omaggio a Luigi Stefanini*, «Rivista di Estetica», 1, 1956, 2
- Piaia G., *Luigi Stefanini*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 94, Roma 2019, *sub voce*
- Pintus G., *La monade spirituale. Studio su Luigi Stefanini*, Roma 2021
- Rigobello A., *Struttura e significato*, Padova 1971
- Rigobello A., *Lo spiritualismo nel Novecento*, in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da M. F. Sciacca, vol. XXVI, Milano 1976, pp. 456-487
- Rigobello A., *Spiritualismo*, in *La Filosofia. Stili e modelli teorici del Novecento*, diretta da Pi. Rossi, IV, pp. 485-511

Silli F., *La genesi del personalismo in Luigi Stefanini*, Roma 2006

Valentini T., *Il personalismo di Luigi Stefanini: un'ermeneutica filosofica ante litteram (Un possibile confronto con Paul Ricoeur)*, in Id., *Filosofia e cristianesimo nell'Italia del Novecento*, Roma 2012, pp. 385-436

Volpi F., *La filosofia in Veneto dal 1945 ad oggi*, in A. Arslan, F. Volpi (a cura di), *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, Padova 1989, pp. 85-157, in part. pp. 87-95

Siti dedicati

<https://www.fondazionestefanini.it>

PAOLO RIBET

VITTORIO SUBILIA
Torino 1911 – Roma 1988

Sommario

Vittorio Subilia fu nel secondo dopoguerra per molti anni docente nella Facoltà Valdese di Teologia di Roma, per la cattedra di teologia sistematica, comprensiva anche di storia dei dogmi e teologia del Nuovo Testamento. Pur senza esserne un mero ripetitore Subilia fu con costanza attento al pensiero teologico di K. Barth, con l'accentuazione della assoluta alterità di Dio e della centralità dell'evento di Cristo. Subilia insiste sul fatto che noi viviamo nell'*interim* fra l'ascensione e la parusia e prende con costanza partito contro il fatto che le prospettive teologiche possano venire sacrificate al compromesso diplomatico e alla visione ecclesiocentrica delle gerarchie ecclesiastiche. Subilia ci tenne anche a rimarcare le specificità della Riforma nei confronti del cattolicesimo più di altri esponenti del protestantesimo italiano coevo.

Parole chiave: Vittorio Subilia, teologia protestante, alterità di Dio, evento di Cristo, Parola di Dio

Abstract

Vittorio Subilia was, in the post-war period, a professor for many years at the Waldensian Faculty of Theology in Rome, teaching systematic theology, which also included the history of dogmas and New Testament theology. While not merely a repeater, Subilia consistently paid attention to the theological thought of K. Barth, emphasizing the absolute otherness of God and the centrality of the event of Christ. Subilia insists that we live in the interim between the ascension and the parousia, and he consistently took a stand against the idea that theological perspectives could be sacrificed for diplomatic compromise and the ecclesiocentric vision of church hierarchies.

Subilia also emphasized the specificities of the Reformation in relation to Catholicism more than other representatives of contemporary Italian Protestantism.

Keywords: Vittorio Subilia, Protestant theology, otherness of God, event of Christ, Word of God.

Vita e opere

Il padre era di famiglia valdese, mentre la madre, di origine cattolica, aveva aderito alla Chiesa valdese nei primi anni del Novecento. La sua prima formazione ha luogo nella natia Torino; frequenta il liceo D'Azeglio, dove ha come maestro A. Monti. Di sé adolescente, Subilia ricorda un livello mediocre di interesse religioso; «ma – racconterò più tardi – durante un'ascensione ad alta quota sulle Alpi valdostane, mi sono portato dietro il Nuovo Testamento, mi sono messo a leggerlo e l'ho scoperto. Diventare credente e dedicare la mia vita all'Evangelo sono state per me puramente e semplicemente la stessa cosa» (*La teologia è la mentalità dell'uomo nuovo*, intervista di F. Spano a V. Subilia, «Gioventù Evangelica», 32, 1982, n. 73, p. 22). Nel 1930 si iscrive, quindi, alla Facoltà Valdese di Teologia di Roma. I suoi professori, E. Comba, G. Rostagno e D. Bosio, sono rappresentanti di una generazione legata alla teologia liberale e risvegliata di stampo ottocentesco. L'impronta teologica, più che dai professori, la riceverà invece dalle letture personali e da un gruppo di giovani pastori e laici, raccolti attorno a G. Miegge e alla rivista «Gioventù Cristiana», che portano in Italia il pensiero, allora assai innovativo, del teologo svizzero K. Barth. Terminati gli studi nel 1933 e svolto il servizio militare fra gli alpini col grado di tenente, compie il suo anno di prova a Milano. Nel 1936 si sposa con Berta Baldoni che sarà affettuosa compagna e valida collaboratrice per una vita. Quindi, consacrato nel 1937, viene inviato come pastore a Palermo (dal 1937 al 1939) e successivamente ad Aosta (dal 1940 al 1950). Il periodo aostano è per lui particolarmente intenso, nonostante il duro tempo della guerra, sia per quanto riguarda il dialogo con la cultura e la città, sia per quanto riguarda l'edificazione di una comunità confessante – sull'esempio dell'esperienza della Chiesa Confessante tedesca. Il riferimento al pensiero di Barth, con l'accentuazione della assoluta alterità di Dio e della centralità dell'evento di Cristo, rimane una costante per tutta la sua vita e costituisce fin da allora uno strumento per la critica dell'assolutismo politico. La sua predicazione forte e severa chiama i fedeli alla coerenza evangelica e alcuni membri della piccola comunità valdese aostana entreranno nella Resistenza attiva. Inoltre, i suoi studi biblici raccolgono non solo membri della Chiesa, ma

anche esponenti dell'antifascismo locale. Questa predicazione moralmente intransigente si è espressa anche, nel 1942, in un sermone in cui si rimprovera la Chiesa valdese di essere, in quegli anni di dittatura fascista, una *ecclesia silens*. Nel tragico settembre del 1943, poi, egli è l'estensore al Sinodo valdese di una proposta di ordine del giorno nel quale la Chiesa confessi come un peccato il fatto di non aver elevato una voce profetica durante il ventennio. Dopo una accesa discussione, però, il testo viene ritirato per evitare una spaccatura nell'Assemblea. L'anno successivo, Subilia rifiuta di prestare giuramento, in quanto ex ufficiale, alla Repubblica Sociale e deve vivere diversi periodi di clandestinità. Nel 1950 viene nominato docente nella Facoltà Valdese di Teologia di Roma, per la cattedra di teologia sistematica, che comprende anche storia dei dogmi e teologia del Nuovo Testamento – cattedra che ha tenuto fino al 1976. Prima di iniziare l'insegnamento, egli ha potuto godere di un anno di studio a Basilea, dove incontra personalmente due delle figure più importanti del protestantesimo del Novecento: l'esegeta O. Cullmann e il teologo K. Barth. I ventisei anni di insegnamento sono stati il suo periodo più fecondo, in cui ha formato almeno due generazioni di pastori, mettendo in rilievo una enorme capacità di lavoro e la vastità dei suoi interessi culturali. Nel suo pensiero è forte il riferimento all'opera di Barth, senza però mai diventarne un mero ripetitore. È infatti convinzione di Subilia che l'insegnamento, come afferma all'atto dell'accettazione della sua designazione, «si debba radicare su una teologia che non viva di se stessa e per se stessa, ma che, sul fondamento della Parola, vincolata alla Parola nelle sue impostazioni e i suoi sviluppi, richiami e conduca la chiesa all'ubbidienza e al servizio dell'unico Signore, Gesù Cristo» (cit. in G. Conte, *Vittorio Subilia: un profilo*, in AA.VV. 1994, p. 15). Il cristianesimo, afferma, non è un'idea o una dottrina, ma è il riferimento ad una persona, Gesù Cristo – ed assume dunque tutta la problematicità tipica dell'essere nella storia. Nel 1976, entra in una emeritazione attiva, in cui mantiene la direzione della rivista della Facoltà di teologia, «Protestantesimo», assunta nel 1948, e pubblica un numero ragguardevole di libri in cui raccoglie il frutto di anni di intenso lavoro intellettuale, affrontando alcuni dei nodi principali del pensiero teologico protestante. Dal notevole materiale prodotto in quegli anni usciranno anche due volumi postumi: *La parola che brucia. Meditazioni bibliche* (1991) e *Il Regno di Dio. Le sue interpretazioni storiche* (1993), e uno studio sul Pietismo. Nell'estate del 1987 lo colpisce il male che nel giro di alcuni mesi avrà il sopravvento e il 12 aprile 1988 Vittorio Subilia si spegne a Roma. Aveva scritto, poco prima di andarsene: «Fede significa ferma fiducia che Dio fa e farà tutte le cose bene e non abbandona e non abbandonerà i suoi né nella vita né nella morte. Se credere in Dio significa consacrare tutta la propria vita al suo servizio in risposta alla

vocazione dell'Evangelo, per testimoniare di Lui nei più vari settori della società, perché non si dovrebbe fare getto anche della propria morte nelle sue mani, senza preoccuparsene e lasciando a Lui le modalità della sua sistemazione?» (V. Subilia, *Il Signore dei morti e dei viventi*, «Protestantesimo», 35, 1980, p. 12).

Il pensiero sulla religione

Nel suo lungo insegnamento, possiamo cogliere tre fasi. La prima va dalla fine degli anni '40 agli anni '50. Già nel 1948 viene inviato come rappresentante della Chiesa valdese alla prima Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese, ad Amsterdam. Lo stesso anno pubblica la sua prima opera, *Il movimento ecumenico*, in cui esprime un certo ottimismo, anche se mette in guardia contro il “farisismo delle Chiese” ed insiste sul fatto che l'obbedienza all'Evangelo e non le chiese, in quanto strutture, deve essere il motore primo del movimento. Questo ottimismo viene via via scemando, fino a diventare aperta critica, di fronte alla constatazione che le chiese e le loro tradizioni stanno prendendo il posto centrale della scena. Subilia esprime così il timore che la nitidezza delle prospettive teologiche risulti sacrificata al compromesso diplomatico e alla visione ecclesiocentrica delle gerarchie ecclesiastiche. Nello stesso periodo pubblica anche due altre opere. Nella prima, *Gesù nella tradizione più antica* (1954), raccoglie il prodotto dei suoi primi anni di insegnamento di teologia del Nuovo Testamento ed applica i più moderni metodi di critica biblica al tempo disponibili per offrire un disegno a tutto tondo della figura del Cristo, a partire dai Vangeli sinottici. Nella seconda, *Il problema del male* (1959), dialoga, tra l'altro, con l'esistenzialismo a cui rimprovera una visione sostanzialmente pessimista, tra il nulla e l'angoscia, senza possibilità di riscatto. A questa posizione contrappone (sia pure con qualche distinguo) quella di Barth, radicata nella realtà di Cristo: «L'intero Evangelo», scrive, «è lì per dirci che tutta l'opera di Dio è opera di opposizione al male, rappresenta quel superamento della contraddizione che né la creatura né la teologia possono operare» (Subilia 1959, pp. 70 e s.). Il confronto col pensiero filosofico e con l'esistenzialismo in particolare prosegue nel tempo attraverso la frequentazione con intellettuali quali L. Pareyson, A. e E. Passerin d'Entrèves, P. Luzzati, R. Treves, W.A. Visser 't Hooft e attraverso l'analisi dell'opera dell'esegeta di Marburgo R. Bultmann, il quale, partendo dalla necessità di svestire il messaggio biblico del suo aspetto mitologico, si appoggia alla filosofia di Heidegger, ponendo al centro della riflessione l'aspetto kerygmatico degli evangelii e il momento della decisione individuale di fede – riprendendo con ciò, secondo Subilia, l'antico costume della teologia protestante,

risalente a Schleiermacher, di ancorare il pensiero teologico alla filosofia, confondendo così teo-logia e antropo-logia. Si tratta di un rilievo che ritroveremo ancora in seguito. Una seconda fase può essere situata negli anni Sessanta, gli anni del Concilio Vaticano II a cui, dal 1963 al 1965, Subilia ha partecipato come “osservatore-delegato” inviato dall’Alleanza Riformata Mondiale. Da questa esperienza nascono le sue due opere forse più note: *Il problema del cattolicesimo* (1962) e *La nuova cattolicità del cattolicesimo* (1967), in cui esamina a fondo il fenomeno cattolico per comprenderlo alla sua radice, che egli identifica con la capacità di coniugare gli opposti (la «*complexio oppositorum*»), e nello stesso tempo per esprimere con chiarezza (una chiarezza che egli non vede in altri osservatori protestanti) il giudizio che emerge dal pensiero della Riforma. Una terza e ultima fase può essere identificata negli anni Settanta, gli anni della contrapposizione rispetto alle varie teologie della liberazione che si vanno affermando sia nel protestantesimo italiano che nei più vasti ambienti dell’ecumenismo mondiale. Pur contestando teologicamente, per altro verso, ogni tendenza fondamentalista o evangelicale, Subilia respinge le teologie politiche, che considera esposte al grave rischio di non essere più teo-logia, avendo abbandonato il riferimento unico all’Evangelo, per trasformarsi così in antropo-logia o socio-logia. Questa presa di posizione gli ha attirato molte critiche, procurandogli un senso di isolamento; anche se, a distanza di tempo, si può forse parlare di reciproca incomprensione e di mancanza di un dialogo approfondito fra le parti. Subilia si è sempre dimostrato tutt’altro che disattento rispetto alle storture della società contemporanea, sapendo guardare ai mutamenti in atto nella società con lucida analisi e condannando, con eguale vigore, sia le distorsioni e le ingiustizie della società occidentale, che le derive burocratiche e totalitarie del sistema socialista. Egli insiste sul fatto che noi viviamo nell’*interim* fra l’ascensione e la parusia e in questa situazione la coscienza cristiana è costantemente esposta alla tentazione di scegliere fra «l’onestà dell’aut-aut e l’ambiguità dell’et-et». Ogni ipotesi di sintesi conduce ad accomodamenti che finiscono per spogliare l’Evangelo della sua punta polemica e della sua capacità rinnovatrice, rischiando di ridurlo a conferma sacralizzante di posizioni precostituite. Ogni semplificazione finisce per avere effetti deformanti, afferma ancora, per cui la caratteristica dell’economia della fede deve essere la capacità di istituire una tensione costante tra la dimensione del Regno di Dio e quella della storia. Ma tale impegno deve essere caratterizzato dalla volontà di introdurre nel mondo il fermento dell’Evangelo, una parola che non è assimilabile con altre parole e che acquista autorità, così da provocare una netta rottura con gli schemi del mondo vecchio e una scelta decisa nella via del discepolato e del servizio.

BIBLIOGRAFIA

Per la bibliografia completa degli scritti di Vittorio Subilia, si veda M. Berutti, *Bibliografia*, in A.A.V.V., *Il pluralismo nelle origini cristiane. Scritti in onore di Vittorio Subilia*, Torino 1994, pp. 117-207.

Scritti principali

- *Il movimento ecumenico*, Roma 1948
- *Il problema del male*, Torre Pellice 1959, Torino 1987²
- *Il problema del cattolicesimo*, Torino 1962
- *La nuova cattolicità del cattolicesimo*, Torino 1967
- *Tempo di confessione e di rivoluzione*, Torino 1969
- *L'Evangelo della contestazione*, Brescia 1971
- *I tempi di Dio*, Torino 1971
- *Sola scriptura. Autorità della Bibbia e libero esame*, Torino 1975
- *Presenza e assenza di Dio nella coscienza moderna*, Torino 1975
- *La giustificazione per fede*, Brescia 1976
- *Il protestantesimo moderno tra Schleiermacher e Barth*, Torino 1981
- *Solus Christus. Il messaggio cristiano nella prospettiva protestante*, Torino 1985
- *La parola che brucia. Meditazioni bibliche*, a cura di P. De Petris, Torino 1991 (postumo)
- *Il Regno di Dio. Interpretazioni nel corso dei secoli*, a cura di G. Conte, Torino 1993 (postumo)
- F. Spano, *La teologia è la mentalità dell'uomo nuovo*, «Gioventù Evangelica», 1982, n. 73. pp. 21-24 (intervista a V. Subilia)
- V. Messori, *Inchiesta sul cristianesimo*, Torino 1987, pp. 273-280 (intervista a V. Subilia).

Scritti sull'autore

- A.A.V.V., *Il pluralismo nelle origini cristiane. Scritti in onore di Vittorio Subilia*, Torino 1994
- Rostagno S., *Kerygma, paradosis, ekklesia. Convegno in ricordo di Vittorio Subilia*, «Protestantesimo», 44, 1989, pp. 114-116
- Rostagno S., *Appendice II. La teologia sistematica evangelica in Italia*, in H. Berkhof, *200 anni di teologia e filosofia. Da Kant a Rahner*, Torino 1992, pp. 417-447
- Rostagno S., *La Facoltà Valdese di Teologia dal 1922 al 1976. Rapporti con la cultura*, in M. Belardinelli e P. Stella (curatori), *La comunità cristiana di*

Roma. Vol. 3, *La sua vita e la sua cultura tra età moderna e età contemporanea*.
Roma 2002, pp. 415-428
Rostagno S., *Profili. Vittorio Subilia*, «Filosofia e Teologia», 20, 2006, pp.
137-146

OMAR BRINO

GIUSEPPE TAROZZI
Torino 1866 – Padova 1958

Sommario

Formatosi alla fine dell'Ottocento, nella Padova del positivista R. Ardigò e dello spiritualista F. Bonatelli, Giuseppe Tarozzi fu per molti decenni professore di filosofia all'Università di Bologna, partecipando alle discussioni dei rapporti tra scienze matematico-naturali e filosofia che si svolgevano intensamente in quell'università nei primi decenni del secolo. Nel suo lungo tragitto filosofico Tarozzi passò da un'impostazione di tipo positivistico, senza però mai riduzionismi materialistico-deterministi, a uno spiritualismo fondato in modo teistico-trascendente, prospettiva particolarmente presente nella tarda opera *L'infinito e il divino*.

Parole chiave: Giuseppe Tarozzi, positivismo e spiritualismo, anti-determinismo, infinito, divino

Abstract

Educated at the end of the nineteenth century in Padua under the positivist R. Ardigò and the spiritualist F. Bonatelli, Giuseppe Tarozzi was for many decades a professor of philosophy at the University of Bologna, participating in the discussions on the relationships between mathematical-natural sciences and philosophy that were intensely held at that university in the early decades of the century. Throughout his long philosophical journey, Tarozzi moved from a positivistic approach, without ever succumbing to materialistic-deterministic reductionism, to a spiritualism grounded in a theistic-transcendent perspective, particularly present in his later work "The Infinite and the Divine."

Keywords: Giuseppe Tarozzi, positivism and spiritualism, anti-determinism, infinite, divine

Vita e opere

Tarozzi si formò, alla fine dell'Ottocento, nella Padova del positivista R. Ardigò (1828-1920) e dello spiritualista F. Bonatelli (1830-1911). Insegnò prima filosofia morale nell'Università di Palermo (1902-1905) e poi, per moltissimi anni, filosofia teoretica nell'Università di Bologna (1906-1936), di cui divenne una delle personalità più eminenti, partecipando alle discussioni dei rapporti tra scienze matematico-naturali e filosofia che erano intensamente condotte in quell'università nei primi decenni del secolo. Fu anche direttore della «Rivista di filosofia» tra il 1923 e il 1928. Da Ardigò Tarozzi raccolse l'indicazione di metodo, per un'indagine fiduciosa dell'argomentazione razionale, il convinto realismo gnoseologico (ancora nel 1927, potrà fare un'apologia del positivismo dal punto di vista del metodo), nonché il problema del rapporto tra ambito biologico-naturale e ambito morale. Fin dai primi scritti, Tarozzi afferma, però, che lo stesso metodo positivistico, attenendosi ai fatti dell'esperienza, deve riconoscere la disparità epistemica tra il principio di causalità nell'ambito delle scienze naturali e quello della causalità nell'ambito morale propriamente umano. Tarozzi rigetta, dunque, come indebita generalizzazione la dottrina del determinismo o del materialismo naturale. La scienza naturale stabilisce delle relazioni di cause all'interno della contingenza empirica, ma non è affatto in grado di stabilire che queste cause siano connesse in una determinazione universale; la libera causalità etica, appurata in modo empirico interiore, non è, dunque, affatto in contrasto con la causalità naturale della scienza, perché quest'ultima non pretende di essere una spiegazione deterministica universale, ma solo una connessione regolare di alcuni fatti contingenti con altri fatti contingenti. Lo sviluppo della scienza naturale contemporanea, consoliderà ancor più Tarozzi in queste posizioni. Egli rimarrà comunque "realista": i rapporti causali che la ragione scientifica riscontra nell'esperienza sono parziali, ma si riferiscono a regolarità tali che non possono dipendere solo dal soggetto umano, il quale si limita a registrarli.

Il pensiero sulla religione

Se il realismo e l'anti-determinismo sono un filo conduttore di tutta la produzione di Tarozzi, progressivamente si assiste ad uno spazio sempre maggiore dato alle tematiche spiritualistiche e religiose. In opere come *L'esistenza e l'anima* (1930) e *L'infinito e il divino* (1951) Tarozzi cerca, infatti, una convergenza tra il «sentimento di infinito» che «vive nell'interiorità umana» e quanto resta indeterminato e misterioso, ma non contraddittorio, in termini strettamente scientifico-naturali. Soprattutto, in

L'infinito e il divino, egli cerca di svolgere tale convergenza in termini teistici, partendo da un lato da ragioni di ordine cosmologico, dall'altro da ragioni estetiche e morali. «Dal positivismo seguito con entusiasmo nella mia giovinezza» Tarozi giunge, dunque, esplicitamente «ad uno spiritualismo teistico, che appaga ora, oltre la mia ragione, anche la mia coscienza» (Tarozi 1951, p. 5). Quarant'anni prima, nel 1910, G. Gentile, osservando l'insistenza con cui già allora Tarozi cercava di mettere in risalto la sfera umana e morale, preannunciava che egli sarebbe diventato un avversario del positivismo di cui si diceva seguace (cfr. Gentile 1910); nel proprio sviluppo, Tarozi rifiutò comunque, con continuità, una soluzione idealistico-dialettica, come quella hegeliana, e passò piuttosto da un realismo di tipo positivistico a un realismo fondato in modo teistico-trascendente. Nella vicenda del pensiero di Tarozi sono state viste analogie con quella di altri pensatori passati da un iniziale positivismo allo spiritualismo; così, ad esempio, M. Ferrari ha ritenuto istruttiva la “storia parallela” di B. Varisco e Tarozi: «in entrambi l'insoddisfazione nei confronti dello scientismo si rivelò incompatibile con l'adesione al positivismo e mise capo al recupero di temi spiritualistici e religiosi; esito che, per Tarozi come per Varisco, andrà collocato nel quadro della crisi degli orientamenti filosofici della cultura italiana del primo Novecento e, più specificatamente, in una complessa trama di rapporti in cui spicca la figura del più degno rappresentante dello spiritualismo ancora operante agli inizi del secolo, Francesco Bonatelli» (Ferrari 1982, p. 230).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Della necessità nel fatto naturale ed umano. Studio filosofico*, 2 voll., Torino 1896-1897
- *Per una critica del determinismo. Risposta al prof. Giovanni Marchesini*, «Rivista di filosofia e scienze affini», 1, 1899
- *L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo*, Firenze 1899
<https://archive.org/details/lorganamentologi00taro>
- *Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale*, Torino 1899
<https://archive.org/details/ricercheintornoa00taro>
- *Teologia dantesca studiata nel paradiso*, Livorno 1905
- *Apologia del positivismo*, Roma 1927
- *L'esistenza e l'anima*, Bari 1930
- *La libertà umana e la critica del determinismo*, Bologna 1936 (raccolta di saggi)
- *L'infinito e il divino*, Bologna 1951

Scritti sull'autore

- Battaglia F., *Commemorazione del socio nazionale Giuseppe Tarozzi*, «Rendiconti Lincei. Scienze morali, storiche e filologiche», 1962
- Bobbio N., *Giuseppe Tarozzi*. Necrologio, «Rivista di filosofia», 1959, pp. 127-128
- Bortolaso G., *Traguardo di G. Tarozzi*, «Civiltà cattolica», 1952, pp. 154-165
- Bontadini G., *Realismo e spiritualismo nel pensiero di Giuseppe Tarozzi*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1931, poi in Id. *Dall'attualismo al problematismo*, Brescia 1946, Milano 1996, pp. 95-120
- Capone Braga G., *Il realismo del Tarozzi*, «Rivista di filosofia», 1936, pp. 155-165
- Cotroneo G. *La "Rivista di Filosofia" dal 1926 al 1935 tra cultura italiana e cultura tedesca*, in Di Giovanni P., (a cura di), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano 2012, pp. 195-230
- Ferrandi G., *La filosofia a Bologna*, in P. Rossi, C.A. Viano (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Bologna 2004, pp. 193-222
- Ferrari M., *Giuseppe Tarozzi*, in Id. (a cura di), *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931). Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento*, Firenze 1982, pp. 229-230
- Fiorensoli D., *Il pensiero filosofico di Giuseppe Tarozzi*, Padova 1964

- Garin E., *Cronache di Filosofia italiana*, Bari-Roma 1997, pp. 106-111, 440-449 [ed. orig. 1955]
- Gentile G., *Gli scolari di R. Ardigo*, «La Critica», 1910, pp. 440-463 (poi in Id., *Le origini della filosofia italiana in Italia*, Messina 1922, vol. II)
- Guastalla E., *Giuseppe Tarozzi*, Torino 1950
- Guastalla E., *Giuseppe Tarozzi*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 1957, vol. 4, coll. 1802-1804 (anche in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006, vol. 11, pp. 11288-11289)
- Lamanna E. P., *Giuseppe Tarozzi: dal positivismo al realismo spiritualistico*, in Lamanna, Mathieu V., *Storia della filosofia. La filosofia del Novecento*, Tomo I, *La filosofia italiana: idealismo, anti-idealismo, spiritualismo*, Firenze 1972, pp. 42-72
- Lombardi R., *Giuseppe Tarozzi alla scoperta della realtà*, «Civiltà cattolica», 1941, pp. 441-543
- Lombardi R., *Giuseppe Tarozzi scopre lo spirito*, «Civiltà cattolica», 1942, pp. 147-156
- Lombardi R., *Giuseppe Tarozzi di fronte a Dio*, «Civiltà cattolica», 1942, pp. 413-423
- Rancadore M.A., Portale M., *La "Rivista di Filosofia" (1909-1926), organo della Società filosofica italiana*, in Di Giovanni P., (a cura di), *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste (1870-1960)*, Milano 2012, pp. 131-194
- Rigobello A., *Lo spiritualismo del Novecento*, in *Grande antologia filosofica*, vol. XXVI, Milano 1976, pp. 467-468, 482, 515-524
- Santucci A., *Eredi del positivismo. Ricerche sulla filosofia italiana fra '800 e '900*, Bologna 1996
- Sciaccia M-F., *Storia della filosofia italiana. Il secolo XX*, Milano 1942, pp. 82-99, 731-734

Pagine o siti web dedicati

<http://picus.unica.it/index.php?page=Filosofo&id=80&lang=it>

MARTINO DONI

FERDINANDO TARTAGLIA

Parma 1916 – Firenze 1988

Sommario

Sacerdote cattolico dal 1939, Ferdinando Tartaglia manifestò però ben presto posizioni che si scontrarono con l'autorità ecclesiastica, avvicinandosi, tra l'altro, a un pensatore religioso aconfessionale come A. Capitini. Venne scomunicato nel 1946, fatto che ne aumentò la visibilità in ambienti anticonformisti; successivamente si ritirò però in una sorta di eremitaggio, dal quale ogni tanto emergeva grazie alle attività del "Centro per la realtà nuova", da lui fondato. In vita pubblicò pochissimo, mentre una parte dei vasti inediti è in corso pubblicazione presso l'editore Adelphi. In un testo chiave del 1949 - le *Tesi sulla fine del problema di Dio* (per Adelphi nel 2002, con un saggio di S. Quinzio) - polemizzando con visioni tradizionali, sia religiose che antireligiose, del problema di Dio cerca quella dimensione estrema che definisce il «puro dopo», connettendola a una radicale riforma religiosa.

Parole chiave: Ferdinando Tartaglia, puro dopo, problema di Dio, realtà nuova, riforma religiosa

Abstract

Catholic priest since 1939, Ferdinando Tartaglia soon expressed positions that clashed with ecclesiastical authority, drawing closer, among others, to a non-denominational religious thinker like A. Capitini. He was excommunicated in 1946, an event that increased his visibility in nonconformist circles; however, he later withdrew into a sort of hermitage, from which he occasionally emerged thanks to the activities of the 'Center for New Reality,' which he founded. During his lifetime, he published very little, while a portion of his vast unpublished works is currently being published by the Adelphi publisher. In a key text from

1949 - the *Tesi sulla fine del problema di Dio* (published by Adelphi in 2002, with an essay by S. Quinzio) - he argues against traditional views, both religious and anti-religious, of the problem of God, seeking that extreme dimension he defines as the “pure after,” connecting it to a radical religious reform.

Keywords: Ferdinando Tartaglia, pure after, problem of God, new reality, religious reform

Vita e opere

Di famiglia benestante, Ferdinando Tartaglia rivela fin da bambino un'indole geniale e indocile. Laureatosi in teologia presso l'Università Gregoriana di Roma con una tesi sulla spiritualità rosminiana, è ordinato sacerdote nel 1939; negli anni della Seconda guerra mondiale si cimenta in un primo tentativo di vita comunitaria con altri religiosi, ma si scontra con la gerarchia ecclesiastica, prodromo di quella che sarà una sorta di accanimento interminabile e spietato. Nel 1943 l'incontro con A. Capitini si rivela decisivo: collabora ai Centri di Orientamento Sociale, saggiando le idee capitiniane di inclusione radicale e di nonviolenza. Tali esperienze rafforzano la distanza tra Tartaglia e il Sant'Uffizio, che nel 1946 lo colpisce con la scomunica a vita; principale capo d'accusa: l'elogio pubblico della memoria di E. Buonaiuti. La scomunica, lungi dall'isolare Tartaglia, lo consegna invece agli onori delle cronache: diventa un riferimento per gli spiriti inquieti dell'Italia postbellica e, suo malgrado, una guida. L'anno successivo, con Capitini, fonda il Movimento di religione, mentre in seguito, approfittando di una eredità che gli garantisce un vitalizio più che dignitoso, si ritira in una sorta di eremitaggio, dal quale ogni tanto emergeva grazie alle attività del “Centro per la realtà nuova”, da lui fondato nel 1950. Poco prima della morte ottenne lo scioglimento della sentenza di scomunica. In vita pubblicò pochissimo, mentre la mole dei suoi scritti inediti è sterminata. Una parte di questi è ora in corso pubblicazione presso l'editore Adelphi. Il nucleo del pensiero di Tartaglia è fornito da un testo chiave del 1949: le *Tesi sulla fine del problema di Dio*, in cui – con un linguaggio volutamente scarno e una sintassi glaciale – egli cerca di superare in maniera definitiva i cascami delle dottrine religiose (e antireligiose, è lo stesso) stratificatesi fin dalle origini, cercando e in qualche modo istituendo quella dimensione estrema che egli definisce il «puro dopo». Tartaglia fu anche poeta – autore di circa settemila poesie – , traduttore (per Guanda tradusse G. Marcel, N. Malebranche, J.H. Newman e B. Pascal) e finissimo erudito: stilò infatti delle bibliografie immense, tra cui una sugli autori che non compresero la natura di Cristo (*Christus comicus o meglio christus inferiore*).

Il pensiero sulla religione

L'opera di Ferdinando Tartaglia non si può sintetizzare, per due ragioni: *in primis*, perché occorrerebbe leggerla tutta, e ciò è pressoché impossibile, visto che consta di qualcosa come cinquantamila pagine e più, quasi tutte inedite; inoltre, essa, per quel che si può intuire dai lacerti che emergono dagli archivi privati, è tutto sommato un esercizio ossessivo di autosuperamento, un rovello assoluto, ininterrotto, sublime e allo stesso tempo insopportabile. Da qui, il tono mortalmente noioso che hanno alcune pagine di Tartaglia, e insieme: di eterno, di definitivo, di granitico. Il gesto immediatamente riconoscibile in Tartaglia è quello della rottura: egli si pone come apripista di un evento, il “puro dopo”, che rende tutto ciò che lo precede inutile e anzi irreali. La realtà del “puro dopo” è anticipata, più che annunciata, dall'esercizio della meditazione e dalla disciplina della logica: i pensieri di Tartaglia seguono un andamento continuo, simile per certi versi ai paragrafi del *Tractatus* di Wittgenstein, pur esponendo un afflato polemico estraneo al filosofo viennese: obiettivo primario di Tartaglia è infatti innanzitutto la liquidazione totale di ogni pensiero, istituzione, credenza, convinzione e rito precedente il “puro dopo”. Testo programmatico di questa impresa impossibile sono le *Tesi sulla fine del problema di Dio*: «Finora il problema di Dio, come del resto ogni altro problema, è stato affrontato mediante operazioni e strumenti strutturati intrinsecamente secondo un rapporto o di un “prima” o di “presenza” a tale problema e ai suoi contenuti effettivi o presunti; ossia, il problema di Dio era preso sempre o dal “prima” di sé, o dalla coincidenza di sé a sé o all'altro da sé, vale a dire dalla “presenza” di sé. Noi dobbiamo invece affrontare ormai il problema di Dio da un luogo radicalmente avverso e superiore, cioè non più dal “prima” o dalla “presenza” ma dal puro “dopo”; ossia, dobbiamo costruire operazioni e strumenti intrinsecamente strutturati secondo un rapporto di puro “dopo” al problema di Dio e ai suoi contenuti reali o irreali» (Tartaglia 2002, pp. 12-13). La peculiarità della posizione di Tartaglia si può descrivere attraverso uno schema classico dell'argomentazione teologica, a sua volta assunto da una nota retorica scritturale, per la quale si espone un argomento, lo si riconosce come superato e lo si scarta in quanto tale, per poi aprire a un'altra dimensione, per la quale però manca un linguaggio adeguato, dato che il linguaggio stesso è istituzione sorta al servizio del vecchio argomento. Simile in ciò alla formula evangelica «Vi è stato detto... ma io vi dico...», l'anticipazione del puro “dopo” da parte di Tartaglia è principalmente un annullamento del dibattito, più ancora che una sua risoluzione: egli infatti prende in considerazione molteplici coppie antitetiche come teismo e ateismo, immanenza e trascendenza,

materialismo e idealismo, agnosticismo e dogmatismo ecc. e le dichiara, senza eccezione, “puramente erranee”: «Noi dichiariamo oggi la *erroneità pura* di tutte le non risposte e di tutte le risposte provvedute o tentate provvedere finora al problema di Dio: fossero risposte secondo ragione o secondo fede o secondo esperienza. Erroneità pura significa anche pura irrisoluzione» (*ivi*, p. 17). Tale mancanza di soluzione riguarda la figura stessa di Cristo («è inutile adulare Cristo per quello che Cristo non ha fatto», *ibidem*). Potentissimo e inesorabile nella *pars destruens*, Tartaglia non è certo ingenuo e utopista al punto dal delineare un’idea chiara e distinta del “puro dopo”, tanto più che esso, come il *Sein* barrato di M. Heidegger, qualora fosse espresso con le categorie passate, si ridurrebbe a simulacro dell’errore puro. E però il “dopo” deve assumere una forma, sia pure per cenni, sia pure attraverso lo stillicidio logico dell’intelligenza e dell’abnegazione: tali cenni riguardano in effetti a una «“riforma religiosa” secondo dissolvimenti e ampiezze mai prima d’ora sospettati. Da un lato, i teismi le religioni le chiese del Dio vecchio, inesistente, assoluto male e, sempre su quel lato di febbre, gli ateismi le irreligioni le antichiese del non Dio vecchio, irreali, perduto errore; invece dall’altro lato, non di febbre ma di clamore valido, Dio nuovo, Dio esistente, Dio liberissimo bene e, attraverso Dio nuovo, mutamento di Dio e non Dio sino a novità pura. Fra Dio vecchio e Dio nuovo è ormai necessario scegliere ed è di questa scelta che “riforma religiosa” mangia e cresce» (*ivi*, pp. 91-92). A scomodare il termine “profezia” per quanto riguarda la descrizione del “puro dopo” effettuata da Tartaglia, è intervenuto S. Quinzio (Tartaglia 2002, pp. 93-154). Di fatto, la scomodità dell’afflato profetico di Tartaglia si è rilevata un giogo eccessivamente oneroso per essere sostenuto da qualcosa che possa identificarsi come una tradizione o anche soltanto un cenacolo di seguaci. L’eredità di Tartaglia non si evince in linee nette nel pensiero filosofico e religioso, ma la si può scorgere quasi suo malgrado nell’agonia di concetti, istituti e idealità che fino a ieri avevano sostenuto, fondato e guidato l’intero sistema metafisico, sociale, tecnico e morale dell’Occidente: dopo la fine della filosofia, della storia, del cristianesimo ecc., ecco ora la volta della realtà e della verità. «Tartaglia», scrive Quinzio, «ha preso sul serio il Regno e il fatto immensamente assurdo e doloroso che non è venuto» (*ivi*, p. 149).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Chiarimenti al Movimento di Religione*, in «Fondazioni», 2, 1948
- *Progetto di religione*, Modena 1951
- *Tesi per la fine del problema di Dio*, Milano 2002
- *Esercizi di verbo*, a cura di A. Marchetti, Milano 2004
- *La religione del cuore*, Milano 2008
- *Poesie inedite*, a cura di A. Marchetti, Cesena 2009

Scritti sull'autore

- Battistutta F., *Trittico eretico: sentieri interrotti del Novecento religioso. Ernesto Buonaiuti, Primo Vannutelli, Ferdinando Tartaglia*, Novara 2005
- Beverini Del Santo M.G., Marchi M. (a cura di), *Tra poesia e pensiero. L'eretico Ferdinando Tartaglia. Atti del convegno. Firenze, 29 ottobre 2009*, Firenze 2011
- Cattaneo G., *L'uomo della novità*, Milano 1968; nuova ed., Milano 2002
- Ciampa M., *I colori del nuovo. Vita di Ferdinando Tartaglia, eretico*, in Id., *Italia minima: Sogni, emozioni e rabbia di un paese in movimento (1943-2023)*, Milano 2024, cap. VI
- Garboli C., *Tartaglia giullare di Dio*, «l'Unità», 18 febbraio 2000
- Milana M. F., *Il vangelo del Dio nuovo. Su Tartaglia*, in «L'ospite ingrato. Annuario del Centro Studi Franco Fortini», *La responsabilità della critica*, 7, 2004, 1, pp. 105-141
- Quinzio S., *Ferdinando Tartaglia e la profezia del puro dopo*, in Id. e altri, *Lettere dal monastero di Montebello*, Urbania 1973, poi in Tartaglia 2002, pp. 93-154
- Ranchetti M., *Non c'è più religione e verità nel cattolicesimo italiano del Novecento*, Milano 2003, pp. 39-96
- Saviano R., *Fenomenologia di un'eresia anarchica*, in «Pulp», 53, 2005, cfr. www.nazioneindiana.com/2005/04/10/ferdinando-tartaglia/
- Scattigno A., *Tartaglia, Ferdinando*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 95, Roma 2019, *sub voce*

OMAR BRINO

ADRIANO TILGHER

Resina (ora Ercolano) (Na) 1887 – Roma 1941

Sommario

Dopo un primo accostamento all'idealismo fichtiano, Adriano Tilgher elaborò una concezione della filosofia come tensione irrisolvibile tra opzioni morali e visioni del mondo, rifiutando ogni totalità sistematica. Sul piano religioso, per Tilgher il problema fondamentale di ogni religione è il problema del male: di fronte ad esso, se il buddismo ha proposto di fuggire il mondo, il cristianesimo «ha sempre considerato il mondo, la vita, la società come campi di combattimento e preparazione del cielo». Le soluzioni religiose tradizionali, compreso il cristianesimo, sono, però, afferma Tilgher, in grave crisi, dato l'indebolimento della credenza nell'involucro mitico che le sosteneva, ma il tema del male resta non certo meno pressante del passato e l'autore si mostra estremamente critico anche con le ideologie politiche che hanno preteso di sostituire le tradizioni religiose, non certo risolvendo e anzi aumentando ancora l'entità del male.

Parole chiave: Adriano Tilgher, problema del male, dramma del cristianesimo, mito e religione, anti-totalismo

Abstract

After an initial approach to Fichtean idealism, Adriano Tilgher developed a conception of philosophy as an irreconcilable tension between moral options and worldviews, rejecting any systematic totality. On a religious level, for Tilgher, the fundamental problem of every religion is the problem of evil: in the face of it, while Buddhism has proposed to escape the world, Christianity "has always regarded the world, life, and society as fields of battle and preparation for heaven." However, traditional religious solutions, including Christianity, are, Tilgher asserts, in serious crisis due to the weakening of belief in the mythical framework

that supported them. Yet, the theme of evil remains no less pressing than in the past, and the author is extremely critical of political ideologies that have sought to replace religious traditions, which have not resolved the issue but rather exacerbated the extent of evil.

Keywords: Adriano Tilgher, problem of evil, drama of Christianity, myth and religion, anti-totalism

Vita e opere

Laureatosi in diritto, ebbe fin da giovane forti interessi filosofici ed entrò in contatto con B. Croce, tramite il quale ottenne di tradurre, per Laterza, opere di Cartesio e la *Dottrina della scienza* di J.G. Fichte. Se in una lettera a Croce del 1909, Tilgher si diceva ancora «hegeliano-crociano» (Croce, Tilgher 2004, p. 38, cfr. Rota 2006), in un libro del 1915 dal titolo *Teoria del pragmatismo trascendentale* egli appare muoversi in direzione di un idealismo con alcune assonanze più fichtiane che hegeliane: ossia verso un approccio che non ambisca a concettualizzare una totalità omni-razionale, ma, al contrario, metta in evidenza la continua tensione della coscienza finita, quella tensione che invece Hegel aveva sprezzantemente derubricato ad orientamento verso un “cattivo infinito” (in questo scritto si parla, infatti, di «assoluta identità di essere e conoscere» correlata a una «deduzione trascendentale dell’essere o conoscere dal puro volere o dovere», Tilgher 1915, nuova ed. 2023, p. 279). Cominciano ad emergere così alcuni spunti che, ulteriormente sviluppati, porteranno Tilgher ad essere fortemente polemico con il neohegelismo, e, in particolare, con la filosofia di Croce e, soprattutto, con quella di Gentile. Lo si evince dalle molte sue pubblicazioni degli anni dopo la Grande guerra, anni in cui svolse le attività di critico teatrale e di bibliotecario (in quest’ultima attività ebbe dissapori anche personali con il filosofo dell’attualismo, quando questi era ministro della pubblica istruzione). Tra le varie accuse che Tilgher muove a Croce e a Gentile vi è quella di schiacciare, nelle loro filosofie della totalità, l’ambito delle moralità degli individui, che invece per lui non sono affatto restringibili in un sistema unitario, ma configurano piuttosto una pluralità irriducibile di opzioni, senza certezze ontologiche (Tilgher giunge a sottolineare tale pluralità di opzioni pratiche in esplicita differenza non solo con Hegel, ma anche con lo stesso Fichte che aveva tradotto e apprezzato in gioventù). Altre polemiche contro Croce e Gentile riguardano il tema dell’arte e della poesia: Tilgher rigetta, infatti, tanto la strutturale distinzione di poesia e filosofia di Croce, in cui vede una larvata gerarchizzazione dell’individuale artistico al superiore universale concettuale-filosofico, tanto, ancor più, la risoluzione dell’arte nell’autocoscienza filosofica, che riscontra in Gentile. Per Tilgher la

relazione di arte e pensiero filosofico è, invece, di continua tensione osmotica: non solo l'arte non è mai senza filosofia e la filosofia non è mai senza arte, ma anche nessuno dei due poli può "togliere" gerarchicamente l'altro, a meno di inaridirsi. In questa direzione, Tilgher fu tra i primi a valorizzare le sperimentazioni del pirandelliano teatro di pensiero e, successivamente, dedicò un libro a Leopardi filosofo, sottolineando, contro Croce e Gentile, l'importanza dello *Zibaldone* e la stretta relazione tra esso e i *Canti* e le *Operette*. Una certa risonanza editoriale arrise anche, nel 1937, ad un'antologia in cui Tilgher raccolse alcuni autori italiani coevi dei più vari indirizzi anticrociani e antigentiliani (tra gli altri, se stesso, P. Martinetti, G. Rensi, E. Buonaiuti). Politicamente, Tilgher passò diverse fasi in relazione al fascismo, ma finì per detestarlo come si vede da un diario politico della seconda metà degli anni Trenta, pubblicato postumo e recentemente riedito. Pur avendo avuto ai suoi tempi una certa visibilità editoriale, nelle valutazioni sul pensiero italiano del Novecento Tilgher è stato a lungo tenuto ai margini, laddove le critiche di "irrazionalista", per i contenuti, e di "giornalista", per la forma, mosse da crociani e gentiliani tra le due guerre passarono anche agli autori di area PCI dopo il secondo conflitto mondiale (caso tipico le stroncature di L. Russo e di E. Garin). Più recentemente, però, anche a Tilgher – come ad altre figure precedentemente ridotte all'etichetta di irrazionalisti, quali C. Michelstaedter e G. Rensi – è stata riservata una nuova attenzione critica.

Il pensiero sulla religione

In *Filosofi antichi* del 1921, Tilgher scrive che «il problema fondamentale di ogni religione è il problema del male» (Tilgher *Filosofi antichi*, p. 28). Di fonte a questo problema basilare, per Tilgher, il Cristianesimo «ha sempre considerato il mondo, la vita, la società come campi di combattimento e preparazione del cielo, mentre il Buddismo li ha maledetti e se ne è tenuto lontano» (*ivi*, p. 32). Se, poi, il Cristianesimo «poté propagarsi tra i Gentili solo facendosi mistero di salute eterna, fu l'elemento apocalittico, e cioè, in fondo, morale, da cui esso non riuscì mai a liberarsi del tutto, che gli assicurò la vittoria sulle altre religioni dei misteri» (*ivi*, p. 197). Il problema del male e i motivi dell'affermazione della religione cristiana, rispetto al paganesimo greco-romano, nonché la sua differenza dal buddismo, tornano anche in *Cristo e noi* del 1934, che si diffonde però di più sul tema del cristianesimo in se stesso e nella sua relazione con il mondo contemporaneo (il volumetto raccoglie saggi già pubblicati in «Bilychnis», «Conscientia», «Il progresso religioso», nonché in «Ricerche Religiose» e «Religio», dirette da Buonaiuti di cui Tilgher fu amico). La «critica storica moderna», si dice in questo testo, «ha mostrato nel modo più indubbio»

che «Gesù non si sognò mai di presentare sé come oggetto di culto e come centro di una nuova religione, che il culto di Gesù, e cioè il Cristianesimo come religione speciale, sorse dopo la morte di Gesù, in seguito alle visioni allucinatorie dei credenti in lui, i quali credettero vederlo risorto, e che bisogna guardarsi bene dal confondere il messaggio di Gesù e la religione in cui Gesù credette – che fu quella ebraica quintessenziata e depurata – con la religione di cui egli, senza né prevederlo né volerlo, divenne l'oggetto e il centro. E se il messaggio di Gesù è e sarà sempre eternamente vivo, fino a che ci saranno uomini i quali porranno il centro di sé in altro e vivranno nell'amore e dell'amore, la religione che ha per centro l'essere divino Cristo, religione di cui Gesù nulla seppe e nulla volle, è idealmente morta e morta per sempre» (Tilgher, *Cristo e noi*, pp. 91-92). Tilgher considera, dunque, «morto il mito del Dio provvidente, morto il mito del Regno, morto il mito dell'Incarnazione, morto il mito della Grazia, morto il mito della Redenzione» (*ivi*, pp. 92-93). Sennonché, però, «fu appunto avvolto e protetto da questi miti che il messaggio di Gesù poté penetrare nel mondo, operarvi una rivoluzione, fondarvi una società e una civiltà nuove, inaugurare un nuovo corso storico. Tolto dall'involucro religioso che lo avvolgeva e proteggeva, ridotto a un'esperienza tutta e solo morale ed individuale, manca troppo oggi di vera efficienza storica e solidamente costruttiva: può fondare tutt'al più una lega del bene, un'associazione di filantropi, non una chiesa, e tanto meno una società. Il dramma del Cristianesimo è tutto qui. Ma questo dramma immenso bisogna pur viverlo, perché noi uomini del Novecento non possiamo mentire a noi stessi, non possiamo fingere di credere a ciò cui oggi non crediamo più» (*ivi*, p. 93). Riferendosi alla «critica storica moderna», Tilgher richiama, con esplicito apprezzamento, tra gli altri, i lavori di A. Loisy, ma non mancano anche altrettanto esplicite differenze con lui, sia sulla ricostruzione del passato sia, ancor più, sulla valutazione della contemporaneità. Tilgher sottolinea, infatti, più dello studioso francese le componenti mitiche irrazionali nel processo di sviluppo e affermazione storica del nucleo etico cristiano, laddove, quindi, una volta che la credenza in tali componenti mitiche è andata in crisi molto meno sicuro e molto più drammatico diviene il rapporto tra l'agire odierno e la morale cristiana del passato (cfr. *Filosofi antichi* 1921, pp 189-199; Tilgher 1924, p. 80). L'odierno «dramma immenso» del cristianesimo, «che bisogna pur vivere», è, infatti, per Tilgher, per certi aspetti, il dramma stesso del mondo contemporaneo, il quale è disincantato rispetto ai grandi miti palinogenetici ma, senza più tali miti, fatica a rafforzare qualsiasi propria prospettiva etica di respiro sociale e non solo individuale. D'altra parte, le «mistiche laiche» che, come «il Nazionalismo (...) e il Comunismo (il quale ancora sventola la bandiera della Giustizia per tutti e dell'universale Fratellanza)», cercano di

«sostituirsi» ai miti religiosi precedenti, sono, scrive Tilgher, «dottrine di battaglia» e «spirano orgoglio e furore guerriero» (*Cristo e noi* 1934, p. 93), prospettando, quindi, di aumentare piuttosto che di diminuire i drammi odierni degli esseri umani. Se anche Tilgher vede, dunque, in grave crisi oggi le soluzioni religiose di fronte al loro problema principale, quello del male, egli sottolinea altrettanto che oggi tale problema resta comunque non certo meno pressante che in passato.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Arte, Conoscenza e Realtà*, Torino 1911
- *Teoria del Pragmatismo trascendentale*, Torino 1915; nuova ed. a cura di G. Ricciotti, Roma 2023
- *Filosofi antichi*, Todi 1921
- *La crisi mondiale e Saggi di socialismo e marxismo*, Bologna 1921
- *Voci del tempo*, Roma 1921
- *Relativisti contemporanei*, Roma 1921
- *Studi sul Teatro contemporaneo*, Roma 1922
- *Ricognizioni*, Roma 1924
- *La scena e la vita*, Roma 1925
- *Lo Spaccio del Bestione trionfante. Stroncatura di Giovanni Gentile. Un libro per filosofi e non filosofi*, Torino 1926; con un saggio di A. Negri, Imola 1998; Prefazione di G. Turi, Roma 2017
- *La visione greca della vita*, Roma 1926
- *Saggi di etica e di filosofia del diritto*, Torino 1928
- *Homo faber*, Roma 1929; col titolo *Storia del concetto di lavoro nella civiltà occidentale*, Firenze 1983
- *La poesia dialettale napoletana 1880-1930*, Roma 1930; nuova ed. ivi 1944
- *Estetica*, Roma 1931
- *Etica di Goethe*, Roma 1932
- *Filosofi e Moralisti del Novecento*, Roma 1932
- *Studi di poetica*, Roma 1934
- *Cristo e Noi*, Modena 1934
- *Critica dello Storicismo*, Modena 1935
- cura di *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, Modena 1937
- *Filosofia delle Morali*, Roma 1937
- *Moralità. Punti di vista sulla vita e sull'uomo*, Roma 1938
- *Le orecchie dell'aquila. Studio sulle fonti dell'attualismo di Giovanni Gentile*, Roma 1938
- *La filosofia di Leopardi*, Roma, 1940; a cura di M. Boni, Bologna 1985 (con altri scritti leopardiani); a cura di R. Bruni, Torino 2018 (con altri scritti leopardiani); tr. fr. *La philosophie de Leopardi*, préface de S. Biancu, Paris 2018
- *Il casualismo critico*, Roma 1941
- *Mistiche nuove e Mistiche antiche*, Roma 1946
- *Tempo nostro*, Roma 1946
- *Diario politico 1937-1941*, a cura di L. Scalerà, Roma 1946; a cura di C. Giunta, Pisa 2021

- *Marxismo socialismo borghesia*, Bologna 1978
- *Figure momenti problemi del teatro moderno*, Bologna 1994
- *Carteggio Croce-Tilgher*, a cura di A. Tarquini, Bologna 2004
- A. Gramsci, A. Tilgher, *Pirandello*, con introduzione di M. Ciliberto, Pisa 2015
- *Alberto Einstein*, a cura di S. Trappetti e F. Secci, Terni 2016
- *Filosofi moderni. Moralisti Idealisti Mistici Relativisti*, Roma 2017

Scritti sull'autore

- Buonaiuti E., *Una religiosità inconsapevole: Adriano Tilgher*, «Nuova antologia di lettere, scienze ed arti», Serie 6, 216, 1922, pp. 186-189
- Cumpeta S., *Adriano Tilgher*, Torino 1960
- Esposito R., *Il pensiero vivente*, Torino 2010
- Faraone R., *Adriano Tilgher. Tra idealismo e filosofie della vita*, Soveria Mannelli 2005
- Giannangeli P., *Adriano Tilgher. Filosofia del teatro*, Macerata 2008
- Gianni Grana, *Tilgher critico*, in AA. VV., *Letteratura italiana. I critici*, Milano, 1987, pp. 3281-3327
- Lami G.F., *Introduzione a Adriano Tilgher. L'idealismo critico e l'uomo integrale del XX secolo*, Milano 1990
- Lami G.F. (a cura di), *Adriano Tilgher. Manifestazioni del centenario. Atti*, Milano 1992
- Lazzarini R., *Tilgher, Adriano*, in *Enciclopedia Italiana - II Appendice*, Roma 1949, *sub voce*
- Martinetti P., *A. Tilgher, La filosofia di Leopardi*, «Rivista di filosofia», 31, 1940, p. 139.
- Ricciotti M., *Tra distinzione e dialettica. Adriano Tilgher e il geroglifico del mondo*, in *Tilgher 1915* nuova ed. 2023, pp. 9-34
- Rota G., *Un outsider negli anni del fascismo: Adriano Tilgher*, in Id., *Intellettuali, dittatura, razzismo di stato*, Milano 2006, pp. 143-170
- Russo L., *La critica letteraria contemporanea*, II, 3ª ed., Firenze 1954, pp. 249-273
- Scalera L., *Religiosità di Tilgher*, in A. Tilgher, *Mistiche vecchie e nuove*, Roma 1946, pp. 5-14
- Scalera L. (a cura di), *Adriano Tilgher. L'uomo, il pensiero, i luoghi, l'attualità*, Padova 1962
- Tarquini A., *Tilgher, Adriano*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 95, Roma 2019, *sub voce*
- Tilgher L., *Adriano Tilgher com'era*, Napoli 1978

OMAR BRINO

GIUSEPPE TUCCI

Macerata 1894 – San Polo dei Cavalieri (Rm) 1984

Sommario

Giuseppe Tucci fu esploratore e studioso internazionalmente noto di svariate culture asiatiche. Dopo aver coltivato inizialmente interessi soprattutto sinologici, fu in primo luogo il Buddismo, nella sua varietà e nella sua capacità di diffondersi e mettere in relazione le diverse civiltà dell'Asia, a divenire sempre più il fuoco della sua ricerca, anche dal punto di vista filosofico-religioso (tra i suoi studi più noti sono quelli sul Tibet). Con il Buddismo, inoltre, ha scritto l'allievo R. Gnoli, Tucci «credeva fermamente a una diversa dimensione della realtà» e, corrispondentemente, se da un lato «era rispettosissimo» di tutte le forme storiche di rapportarsi verso tale diversità assoluta, dall'altro lato, però, riteneva ciascuna di esse insufficiente ad esprimere quella diversità come tale e si diceva quindi «ateo nel senso buddhistico del termine».

Parole chiave: Giuseppe Tucci, Asia religiosa, religioni del Tibet, Oriente e Occidente, ateismo buddistico

Abstract

Giuseppe Tucci was an internationally renowned explorer and scholar of various Asian cultures. After initially cultivating interests primarily in Sinology, it was Buddhism, in its diversity and its ability to connect different civilizations in Asia, that increasingly became the focus of his research, also from a philosophical-religious perspective (among his most notable studies are those on Tibet). Furthermore, with Buddhism, as his student R. Gnoli wrote, Tucci “firmly believed in a different dimension of reality” and, correspondingly, while he “was very respectful” of all historical forms of relating to that absolute diversity, he also considered each of them insufficient to express that diversity as such, and thus described himself as “atheist in the Buddhist sense of the term.”

Keywords: Giuseppe Tucci, religious Asia, religions of Tibet, East and West, Buddhist atheism.

Vita e opere

Si interessò fin da giovane alle culture dell'Asia, imparando ben presto molte lingue. Inizialmente si applicò maggiormente, sotto la guida del sinologo e matematico G. Vacca, alla cultura cinese (cfr. *La filosofia cinese antica*, 1923; *Apologia del taoismo*, 1926; *Saggezza cinese*, 1926). Spostò poi in modo sempre più intenso la propria attenzione verso lo sfaccettato mondo indiano, nello studio del quale, sostenuto all'inizio dall'incontro con C. Formichi, si consolidò durante una lunga permanenza nel Bengala (1925-1930), collaborando con R. Tagore. Tornato in Italia, venne cooptato nella neonata Accademia d'Italia e nominato professore universitario per chiara fama, prima a Napoli e poi a Roma. Qui, insieme a G. Gentile, con il quale era in contatto già da vari anni e condivideva l'interesse per una filosofia speculativa, diede vita, nel '33, all'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO), un centro di studi che stabilì molti contatti tra l'Italia del tempo e numerose entità politiche e culturali dell'Asia. Con i finanziamenti e l'appoggio politico dell'Istituto, Tucci organizzò spedizioni di ricerca in varie parti del Tibet, diventandone uno specialista riconosciuto internazionalmente (cfr. *Indo Tibetica*, 7 voll., 1932-1941 e più tardi *The Painted Tibetan Scrolls*, 3 voll., 1949). Per le attività dell'Istituto, Tucci, insieme a Gentile e Formichi, cercò ed ottenne l'appoggio del governo fascista, mentre, con l'avvicinarsi politico dell'Italia al Giappone, intensificò i propri interessi anche verso tale Paese. Dopo la guerra, Tucci venne sottoposto a un processo di epurazione per legami con il passato regime. Tornò presto, però, al suo ruolo di professore e all'IsMEO, di cui, essendo morto Gentile, assunse la direzione nel '47. Continuò così le spedizioni: ancora, poco prima della chiusura dei confini, nel Tibet, poi in altre zone himalayane (Nepal), e, più tardi, nella valle dello Swat (Pakistan) e in altri snodi di passaggio e frontiera al centro dell'Asia. Raccontò le sue esplorazioni in libri quali *A Lhasa e oltre* (1950); *Tra giungle e pagode* (1953); *Nepal. Alla scoperta dei Malla* (1960); *La via dello Swat* (1963); *Nel Tibet ignoto* (1978, riedizione del racconto della spedizione del '35, nell'ambito di una riproposta dei diversi libri di viaggio di Tucci, promossa da S. Moscati). Fondò e diresse, dal '50 al '78, la rivista «East and West» e partecipò attivamente all'istituzione di un Museo Nazionale per l'Arte Orientale, che fu istituito nel 1957, chiamato con il suo nome nel 2010 e accorpato dal 2016 al Museo delle Civiltà. In *Teoria e pratica del mandala* (1949) espose una correlazione tra la storia religiosa dell'India e la psicologia di C.G. Jung, al quale attribuì il «merito di aver riconosciuto per la prima volta» «visioni e

folgorazioni» che «si dispongono per una misteriosa intrinseca necessità dello spirito umano» (ivi, p. 51). Opere di sintesi più volte ristampate furono poi una *Storia della filosofia indiana* (1a ed. 1957) e *Le religioni del Tibet* (1a ed. in tedesco 1970). Non pochi studiosi italiani (e non solo italiani) del secondo dopoguerra delle culture dall'Iran al Pacifico riconobbero in Tucci il proprio maestro (tra essi, L. Petech, G. e R. Gnoli, L. Lanciotti, M. Taddei, D. Snellgrove); numerose furono anche le onorificenze internazionali, tra cui il premio Nehru nel 1976. Soprattutto dopo la morte, il rapporto di Tucci con il fascismo è stato molto dibattuto. Verso interpretazioni che hanno insistito su tale rapporto, enfatizzandolo in senso stretto e lato, allievi diretti come G. e R. Gnoli lo hanno, al contrario, tendenzialmente circoscritto, sottolineando che il tema, centrale in Tucci, dell'interconnessione tra culture europee ed asiatiche era da lui essenzialmente inserito in un quadro di umanesimo universalistico (su questa questione cfr. le discussioni in Nalesini 2013 e Crisanti, *Giuseppe Tucci. Una biografia*, 2020).

Il pensiero sulla religione

Tucci riservò per tutta la vita una grande attenzione per le tematiche religiose (nei primi anni venti fondò, tra l'altro, con Formichi, la rivista «Alle fonti delle religioni» che venne poi rifusa negli «Studi e materiali di storia delle religioni» di R. Pettazzoni); altrettanto continuo fu in Tucci l'interesse per una considerazione filosofico-speculativa delle religioni ed egli rimarcò più volte il ruolo di G. Gentile nella propria formazione (cfr. Crisanti, *Giuseppe Tucci. Una biografia*, 2020, pp. 75-85 e *passim*; un saggio di Tucci compare anche nel primo numero del «Giornale critico della filosofia italiana»). Rispetto ai classici della cultura cinese, a cui dedicò i primi libri, Tucci si mostrò nel complesso più simpatetico verso il Taoismo che verso il Confucianesimo. «Tropo spesso la virtù confuciana», si dice in *Saggezza cinese*, «degenera in un convenzionalismo formale», che «non conosce slanci ed entusiasmi», configurando una «concezione praticamente e socialmente utile, ma un po' fredda e chiusa ad ogni preoccupazione religiosa e ideale; il problema della morte, ogni indagine sull'al di là e su Dio sono indifferenti per Confucio. L'individuo stesso è subordinato al più largo interesse sociale» (*Saggezza cinese*, p. XVI). Da questo punto di vista, continua Tucci in questo testo, «la civiltà odierna è anche essa prevalentemente confuciana (...); essa è siffatta che tende a livellare in una uniformità grigia ogni individualità; gli uomini oggi (...) nella meccanica organizzazione della nostra società non sono nulla più che numeri» (ivi, p. XXI). Rispetto a ciò, antichi taoisti che, come Chuang-tze, avevano protestato contro il Confucianesimo Tucci li vede qui apparentati

ad «alcuni dei contemporanei, da Stirner a Nietzsche» (ivi, pp. XX-XXI). Nel Taoismo, inoltre, Tucci rileva dei parallelismi con certe posizioni della cultura religiosa indiana: «l'agire come se non si agisse» del Tao «ricorda il comandamento della *Bhagavadgita*: agisci senza attaccamento, l'azione contrapposta all'agitazione» (ivi, p. XVIII). Non a caso, il Taoismo si dimostrò particolarmente attento al pensiero filosofico-religioso proveniente dall'India che giunse in Cina attraverso il Buddismo («le interferenze tra le due religioni buddhistica e taoista sono state fortissime», sottolinea per es. Tucci in *Asia Religiosa*, 1946, p. 236). Proprio il Buddismo, nelle sue diverse forme e nella sua capacità di diffondersi e di mettere in relazione le diverse civiltà dell'Asia, divenne nel tempo sempre più il fuoco della ricerca tucciana, anche dal punto di vista filosofico-religioso. Nel Buddismo, come nell'Induismo, rimarca Tucci, «religione e filosofia non si sono mai scisse e rese indipendenti l'una dall'altra»; «la speculazione indiana», infatti, «salvo poche correnti che stanno quasi a sé (...), non è stata guidata da puri motivi teoretici; è piuttosto una terapeutica che una teorica; ha cercato di conoscere che cosa sia l'io o di chiarire il rapporto fra quell'io e il supremo principio delle cose, di accertare se i due non siano la medesima cosa, e di preparare il terreno perché l'uomo, conoscendo, si salvi», *Storia della filosofia indiana*, pp. 47 e 11 (ciò non toglie, comunque, egli aggiunge, che anche in India vi sia stata e vi sia una scienza tendenzialmente indipendente dal pensiero filosofico-religioso, ivi, p. 8). Con il Buddismo, inoltre, ha scritto l'allievo R. Gnoli, Tucci «credeva fermamente a una diversa dimensione della realtà, che le nostre parole e pensieri non possono toccare» e, corrispondentemente, se da un lato «era rispettosissimo» di tutte le forme storiche di rapportarsi verso tale diversità assoluta – anche delle natiche cattoliche, nei cui riti ebbe sepoltura – dall'altro lato, però, riteneva ciascuna di esse insufficiente ad esprimere quella diversità come tale e si diceva quindi «ateo nel senso buddhistico del termine» (R. Gnoli, 1985, p. 19; su questi temi cfr. Nalesini 2013, pp. 219-222, che cita, fra l'altro, una testimonianza di Tucci stesso su «Il tempo» dell'8 ottobre 1973). Anche in uno dei suoi ultimi scritti di sintesi, Tucci rimarca che «quando il Buddha giaceva moribondo ed un discepolo gli domandò che cosa egli lasciasse dopo di sé, egli rispose 'la mia propria parola'. Nient'altro cioè che il suo insegnamento; ne veniva esclusa quale che sia deificazione» (Tucci, *Buddismo*, 1978). Gnoli ricorda altresì essenziali elementi buddhisti nell'atteggiamento [di Tucci] verso le cose e la vita. Ebbe molto il senso della vacuità o vanità – potremmo dire illusorietà – delle cose. Questo, tuttavia, s'univa in lui con una volontà tenace e con un'attività incessante, la *karuṇā* appunto come dice Śāntideva, intesa nel suo senso più ampio, senza la quale la ricerca della verità non

diventerebbe che vago o evanescente quietismo» (R. Gnoli, *L'India nell'opera di Giuseppe Tucci*, in Melessecchi 1995, p. 23).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna, 1923
- *Apologia del Taoismo*, Roma, 1924; rist. Milano 2006
- *Saggezza cinese. Scelta di massime, parole, leggende*, Torino 1926; rist. Roma, 1999
- *Il Buddismo*, Foligno, 1926; rist. Milano 2013
- *Indo-tibetica 1: Mc'od rten e ts'a ts'a nel Tibet indiano ed occidentale: contributo allo studio dell'arte religiosa tibetana e del suo significato*, Roma, 1932 (tradotto in inglese, 1988, e in cinese, 2009); rist. Milano 2016
- *Indo-tibetica 2: Rin c'en bzang po e la rinascita del buddhismo nel Tibet intorno al Mille*, Roma, 1933 (tradotto in inglese, 1988, e in cinese, 2009); rist. Milano 2016
- *Indo-tibetica 3: I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico, 2 volumi*, Roma, 1935-1936 (tradotto in inglese, 1988, e in cinese, 2009); rist. Milano 2016
- (con Eugenio Ghersi) *Cronaca della missione scientifica Tucci nel Tibet occidentale (1933)*, Roma, 1934; nuova ed. con il titolo *Dei, demoni e oracoli. La leggendaria spedizione in Tibet del 1933*, Venezia, 2006
- *Santi e briganti nel Tibet ignoto: diario della spedizione nel Tibet occidentale 1935*, Milano, 1937; nuova ed. il titolo *Tibet ignoto*, Roma 1978 (e successive ristampe)
- *Indo-tibetica 4: Gyantse ed i suoi monasteri*, 3 volumi, Roma, 1941 (tradotto in inglese, 1989, e in cinese, 2009); rist. Milano 2016
- *Il Buscido*, Firenze, 1942
- *Il Giappone, tradizione storica e tradizione artistica*, Milano, 1943
- *Asia religiosa*, Roma, 1946; rist. Roma, 2016
- *Tibetan Painted Scrolls, 3 volumi*, Roma, 1949 (tr. italiana: *La pittura sacra del Tibet*, 2 voll. e 2 DVD, Rimini, 2014)
- *Il libro tibetano dei morti*, Milano, 1949 (e successive ristampe e riedizioni)
- *Teoria e pratica del Mandala*, Roma, 1949; nuova ed. Roma, 1969
- *Italia e Oriente*, Milano, 1949; nuova ed. Roma, 2005
- *Tibetan folksongs from the district of Gyantse*, Ascona, 1949
- *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma, 1950
- *A Lhasa e oltre*, Roma, 1950; nuova ed. Roma, 1978 (e successive rist.)
- *Tra giungle e pagode*, Roma, 1953; nuova ed. Roma, 1978 (e successive rist.)
- *Preliminary report on two scientific expeditions in Nepal*, Roma, 1956
- *Storia della filosofia indiana*, Bari, 1957 (e successive riedizioni)
- *Nepal: alla scoperta dei Malla*, Bari, 1960; nuova ed. Roma 1978 (e successive rist.)

- *La via dello Swat*, 1963; nuova ed. Roma 1978 (e successive rist.)
- *Il trono di diamante*, Bari, 1967
- *Tibet, paese delle nevi*, Novara, 1967
- *Die Religionen Tibets*, in G. Tucci-W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Stuttgart, 1970; ed. italiana rivista, *Le religioni del Tibet*, Roma, 1976; nuova ed. Milano, 1987
- *Il paese delle donne dai molti mariti*, introd. di S. Malatesta, Venezia, 2005

Scritti sull'autore

Crisanti A., *Giuseppe Tucci*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 79, Roma, 2020, *sub voce* [https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-tucci_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/giuseppe-tucci_(Dizionario-Biografico)/)

Crisanti A., *Giuseppe Tucci. Una biografia*, Milano 2020.

D'Arelli F. (a cura di), *Le Marche e l'Oriente. Una tradizione ininterrotta da Matteo Ricci a Giuseppe Tucci*, Roma 1998

Franci G.F., *Per Giuseppe Tucci*, in Id. (a cura di), *Contributi alla storia dell'orientalismo*, Bologna 1985, pp. 11-23

Garzilli E., *L'esploratore del Duce. Le avventure di Giuseppe Tucci e la politica italiana in Oriente da Mussolini a Andreotti. Con il carteggio di Giulio Andreotti*, Roma/Milano 2012

Gnoli R., *Ricordo di Giuseppe Tucci*, Roma, 1985

Melasecchi B. (a cura di), *Giuseppe Tucci nel centenario della nascita*, Roma 1995 [scritti di L. Petech, R. Gnoli, K. Jettmar, W. Heissig, L. Lanciotti, D. Faccenna, U. Scerrato, M. Taddei, D.L. Snellgrove, E. De Rossi Filibreck, G. Gnoli].

Moscato S. - Gnoli G., *Centenario della nascita di Giuseppe Tucci*, Roma, 1995

Nalesini O., *A short history of the Tibetan explorations of Giuseppe Tucci*, in M. Laurenzi Tabasso. M.A. Polichetti, C. Seccaroni (eds), *Visibilia invisibilium. Non-invasive analyses on Tibetan paintings from the Tucci expeditions*, Roma 2011, pp. 17-28

Nalesini O., *Onori e nefandezze di un esploratore. Note in margine a una recente biografia di Giuseppe Tucci*, in «Annali dell'Università degli Studi di Napoli L'Orientale», 73, 2013, pp. 201-276

Nalesini O., *Giuseppe Tucci's Chronological Bibliography*, Roma, 2018

Sferra F., *The 'thought' of Giuseppe Tucci*, in A.A. Di Castro - D. Templeman (eds), *Asian Horizons*, Melbourne 2015, pp. 83-110

Siti dedicati

Gullo B., regia Sicurello L., *Giuseppe Tucci - Sull'altare della Terra*,
<https://www.raiplay.it/video/2019/04/Italiani-con-Paolo-Mieli-Giuseppe-T...>
<https://www.museodellecivilta.it/>
<http://www.bncrm.beniculturali.it/it/2240/biblioteca-isiao--sala-delle-collezioni-africane-e-orientali>

PAOLO BERTEZZOLO

DAVID MARIA TUROLDO

Coderno di Sedegliano (Ud) 1916 – Milano 1992

Sommario

Sacerdote e poeta, David Maria Turoldo si formò filosoficamente all'Università Cattolica di Milano con G. Bontadini. Già nella sua tesi di laurea, rimasta inedita, Turoldo sostiene che il divenire, entro cui si colloca il nostro *ex-sistere*, risulta inconciliabile con l'essere: infatti diviene e non è mai. Dal divenire non si passa, dunque, all'essere, a meno di una Rivelazione grazie alla quale l'Essere stesso scende per unirsi a noi – e noi a Lui e al Bene che è la Verità. Ciò porta a una sorta di progressivo “andare al di là”: la filosofia rimanda alla religione che, a sua volta, rinvia a un “atto di fede”, una “fede albare”, di cui il simbolo è Giobbe ed è in grado di liberare la religione da ideologie, fideismi e fanatismi. In questo contesto, alla religione e all'atto di fede si affianca la poesia che, come tutta l'arte, è «immagine del mondo quale immagine dell'Essere». «La vera, la grande poesia, finisce così sempre in preghiera», afferma Turoldo.

Parole chiave: David Maria Turoldo, Essere e divenire, atto di fede, andare al di là, poesia e preghiera

Abstract

Priest and poet, David Maria Turoldo was philosophically educated at the Catholic University of Milan with G. Bontadini. Even in his unpublished thesis, Turoldo argues that becoming, within which our existence is placed, is irreconcilable with being: in fact, it becomes and never is. Therefore, one does not pass from becoming to being, unless through a Revelation by which Being itself descends to unite with us – and we with Him and the Good that is Truth. This leads to a sort of progressive “going beyond”: philosophy refers to religion, which in turn points to an “act of faith”, a “down faith”, of which the symbol is Job and which is capable of freeing religion from ideologies, fideisms, and fanaticisms. In this context,

poetry, alongside religion and the act of faith, is, like all art, “an image of the world as an image of Being.” “True, great poetry always ends in prayer,” Turoldo states.

Keywords: David Maria Turoldo, Being and becoming, act of faith, going beyond, poetry and prayer.

Vita e opere

Giuseppe Turoldo nacque, ultimo di otto fratelli, in una famiglia contadina molto povera del Friuli. Fece della povertà la scelta caratterizzante la sua vita religiosa, culturale e civile. Fu frate dell'ordine dei Servi di Maria, assumendo il nome di David Maria (con riferimento al Salmista, laddove l'aggiunta di Maria è tipico dell'ordine). Ordinato sacerdote nel 1940, l'anno successivo si trasferì a Milano iscrivendosi all'Università Cattolica dove si laureò in filosofia nel 1946 con G. Bontadini. Nel frattempo, tra il 1943 e il 1945, partecipò attivamente alla Resistenza, collaborando alla pubblicazione de «L'Uomo», rivista clandestina che uscì tra il 1944 e il 1945. Si dedicò pure all'assistenza ai poveri e alle vittime della guerra, alle famiglie dei detenuti politici e all'accoglienza, nel suo convento, dei perseguitati del regime. La Resistenza, intesa come conversione definitiva alla libertà dell'uomo in quanto valore assoluto e bisogno di un profondo e continuo rinnovamento spirituale, costituì lo spartiacque della sua vita religiosa e civile, divenendo la sua “divisa interiore”. Chiamato nel 1947 da Carlo Bo all'Università di Urbino come assistente di filosofia accanto a Bontadini, vi rimase fino all'anno '54-'55 quando lasciò l'attività accademica per sentirsi più popolo, uomo di marciapiede, come egli stesso afferma nello scritto autobiografico *La mia vita per gli amici*. Fu un “disturbatore di coscienze” che lottò a favore del riscatto dei poveri, in Italia e nell'America Latina, e per la pace. Per due volte fu mandato in esilio fuori d'Italia, fino a quando, nel '63, poté sistemarsi nella frazione di Fontanella, a Sotto il Monte, paese natale di Giovanni XXIII. Vi rimase fino al termine della vita. L'impegno quotidiano si accompagnò in lui ad una multiforme attività culturale, assieme a credenti e non credenti, laici e religiosi, protagonisti del rinnovamento spirituale e culturale dell'Italia dal dopoguerra in poi. Il “centro” di tale attività, come sostiene A. Zanzotto nella *Nota introduttiva* a *O sensi miei*, fu la poesia a cui si riconducono tutte le dimensioni che frequentò nel corso della vita, compresa quella filosofica. Egli, infatti, in realtà non l'abbandonò mai, muovendosi costantemente entro le posizioni raggiunte ne *La fatica della Ragione*, opera giovanile rimasta inedita che riprende la sua tesi di laurea. In quest'opera si propone di risolvere il dramma che egli vive in prima persona: come uscire dall'angosciante

isolamento esistenziale in cui si trova, per raggiungere l'Essere, che costituisce il termine e il senso del proprio *ex-sistere* e che per Turolto si identifica con Dio. A tale scopo pone in questione l'intero pensiero basato sulla frattura cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, su quella kantiana tra la ragione e il mondo della sensibilità, per arrivare a quella, propria della filosofia contemporanea, della ragione dalla fede: un percorso che ha imprigionato l'uomo nel carcere dell'Io riducendolo ad un essere «disperato e solo, perché figlio della pura *Techné*», si legge ne *Il dramma è Dio*, 1997, p. 13. Per individuare un'«uscita di sicurezza» da quel carcere, Turolto compie una serrata indagine sulla metafisica da Platone in poi che si conclude col riconoscimento che il divenire, entro cui si colloca il nostro *ex-sistere*, risulta inconciliabile con l'essere: infatti diviene e non è mai, mentre l'Essere rimane nel suo incomprensibile isolamento. La nostra condizione consiste dunque, irrimediabilmente, nel trovarci «fuori dall'Essere», senza poter sapere cosa siamo. «Questo» scrive ne *La fatica della Ragione*, p. 314, «credo il limite, l'esaurimento di ogni metafisica».

Il pensiero sulla religione

Riferendosi ad A. Masnovo, che poté ascoltare nei suoi studi all'Università Cattolica, Turolto sostiene che la filosofia marcia verso la religione. Infatti, come afferma in *Diario dell'anima*, p. 88, il riconoscimento dell'impotenza della metafisica a uscire dal carcere dell'io, cui è giunto, non toglie il bisogno di dare una ragione sufficiente alla vita e di appetire «all'ultimo dei valori, quello che tutti li fonda e li giustifica: al mistero di Dio, come misura dell'incoercibile dimensione della stessa esistenza». L'*ex-sistere* dunque si ricongiunge all'Essere, uscendo dal suo isolamento esistenziale, per un'altra via: quella di una Rivelazione grazie alla quale l'Essere stesso scende per unirsi a noi – e noi a Lui e al Bene che è la Verità – in una comunione che non è solo fideismo, ma unione di vita. La religione, distinta dalla filosofia, è garantita dalla filosofia stessa che, per quanto sa, deve chiarire, provare, documentare sempre il vero Essere dal falso. Pertanto, è una religione non gratuita ma fondata, non frutto di un salto irrazionale ma di un approdo della nostra coscienza, con cui non può non coincidere. Turolto, ne *La parabola di Giobbe*, 2012, p. 275, sostiene che «nulla vi è, dopo tutto, all'infuori di Dio e di questo cristianesimo che ce lo partecipa». La religione, tuttavia, può rivestirsi di ideologia e concepire un Dio «sbagliato». «Credere in un Dio sbagliato» si legge in *Anche Dio è infelice*, p. 183, «è il più grande disastro che possa capitare: tanto più se capita a tutta una religione e a tutta una civiltà. Allora sarà sbagliata tutta la religione e la civiltà». È una situazione che oggi si fa sempre più grave a causa di forme aberranti di fideismi che investono

diverse religioni compreso il cristianesimo. Pertanto, nel profondo, il problema non è Dio, ma è in quale Dio credere, il che mostra che il problema vero non è l'ateismo ma un "atto di fede" in grado di liberare la religione da ideologie, fideismi e fanatismi. La fede nel Dio Padre di Gesù lo rende possibile perché ci fa sentire tutti figli e fratelli uniti nel suo amore. Il comandamento dell'amore fa parte del messaggio di ogni religione, ma due caratteristiche lo rendono speciale nel cristianesimo. In esso, infatti, non è tanto l'uomo a cercare Dio, quanto Dio a cercare l'uomo. L'uomo è la passione e il dramma di Dio. La sua sorte, la sua possibilità di perdersi turbano la felicità di Dio. Perciò discende dai cieli. La seconda caratteristica è il "come" Dio ci ama. L'amore di Dio non ha misura. «In nessuna religione abbiamo un Dio che ha 'così amato il mondo, da mandare il Figlio suo'», scrive in *Lettere dalla casa di Emmaus*, p. 110. Nessun Dio si dona così all'uomo, affinché egli viva. Tutto, dunque, dipende dall'"atto di fede", da cosa si pensa di Dio in qualunque senso e sotto qualunque simbologia. Da ciò deriva che le categorie scientifiche vengono sempre dopo e che non si può dare teologia senza filosofia né può esserci filosofia senza almeno una teodicea. Si tratta di un punto delicato, cui Turollo ha dedicato riflessioni serrate nelle sue opere, comprese quelle poetiche, fino all'ultimo saggio scritto poco prima di morire: Il dramma è Dio. In esso, ampliandone il significato e la portata, sostiene che l'"atto di fede" appartiene all'ontologia dell'Io come la ragione – nell'Io dunque fede e ragione coesistono – e possiede, in quanto in ultima analisi atto di fede nel reale e nella vita, una sorta di "priorità" ontologica rispetto ad ogni dimensione del conoscere. Si tratta di una «fede albare» – distinta dalla fede delle religioni – che non manca in nessuno, sia egli poeta, filosofo, scienziato o anche uomo semplicemente consapevole. Senza una fede nessuno riuscirebbe a cantare, a cercare verità scientifiche o filosofiche, ad attribuire significati alla propria vita. La vita stessa è un atto di fede. Il dramma della storia sta nella frattura tra fede e ragione cioè, appunto, dell'unità ontologica dell'Io. La fede, di per sé, non ci pone in uno stato di quiete. Fa sorgere infatti domande continue su Dio e sull'uomo, su ciò che li lega, che li porta incessantemente a cercarsi, a inseguirsi, a desiderarsi. Tale interrogazione, in cui compaiono fondamentali questioni teoretiche, in Turollo avviene in vari saggi e, soprattutto, nella sua produzione poetica. Con la poesia, suo vero e proprio diario esistenziale, dopo aver concluso all'esaurimento di ogni metafisica, egli dunque continua a fare filosofia. Come per l'amato Leopardi («anima mia» lo definisce), si può dire anche per lui che il suo è un "pensiero poetante". La poesia, come tutta l'arte, si affianca alla religione perché ne completa il compito. Mentre infatti questa si fonda sulla "discesa dell'Essere" che si rivela a noi, la poesia realizza una ascesa dall'ex-sistere verso l'Essere stesso. Ciò che non

può la metafisica, dunque, lo può la poesia. Può farlo perché «immagine del mondo quale immagine dell'Essere», afferma ne *La fatica della ragione*, p. 323. Nelle cose, che costituiscono il mondo sensibile, è presente l'Essere che le ha create. Attraverso le cose, dunque, che conosciamo coi sensi, cogliamo l'impronta del divino che vi è impressa. Dio è indicibile, l'Essere è ineffabile. Tuttavia, partendo dal frammento, dalla pluralità delle cose visibili, si può parlarne. Dio, nel “visibile”, è il cuore di una cerva, l'ala di una rondine, la pupilla di una colomba. L'Essere si può conoscere e di lui si può parlare, unicamente attraverso le sue sillabe, cioè le cose che «non sono che sillabe della sua ‘parola’; involucri del suo atto d'amore» scrive ne *La parabola di Giobbe*, 2012, p. 113. Da ciò la necessità di comunicare con le cose, di cui sono capaci in modo particolare i fanciulli e i poeti ma che i sensi – «organi divini»: *O sensi miei, organi divini* canta in *Gli occhi miei lo vedranno*, ora in *O sensi miei*, 2006, p. 224 – rende possibile a tutti. Di Dio, dell'Essere, non si può dire di più. Ma è sufficiente per affermare che «la poesia quando è vera poesia è un atto di fede, un atto di vera religione (...)». La vera, la grande poesia, finisce sempre in preghiera», come scrive ne *Il sesto angelo*, ora in *O sensi miei*, p. 341. Nel pensiero di Turolto si può cogliere dunque una sorta di progressivo “andare al di là”: la filosofia rimanda alla religione che, a sua volta, rinvia all’“atto di fede”. Questo è distinto e al di là della religione e produce una sorta di suo “superamento”: c'è una religione oltre la religione di cui è simbolo Giobbe. Egli non è un israelita e tuttavia è adoratore del vero Dio. È uomo che assurge alla dignità di esemplare e di santo, protagonista di divine e ortodosse rivelazioni. Documento, dunque, per una santità extra ecclesiam, fuori dommatica, che libera dal concetto di qualsiasi monopolio «sia nei riguardi di Dio, quasi non possa il Signore rivelarsi a tutti gli uomini in mille forme e a qualsiasi religione appartengono; sia per ciò che riguarda gli uomini, come se fosse loro negato di essere nella verità anche se fuori il corpo di una chiesa (ma non fuori della sua anima), sia pure essa, ed essa sola, l'unica ed autentica Chiesa divina», si legge in *Da una casa di fango (Job)*, p. 17. La “verità” è in atto, è vivente e continuamente si trascende. È provocatrice, indicatrice, un segno per andare oltre: nella direzione della Parola e della Bibbia che, essa stessa, non può essere “monopolio” di nessuno. Il Verbo non si è fatto carta ma carne viva, perciò il mistero continua e dilaga ovunque (cfr. *Presentazione*, in Levi A., *La Bibbia fuori dal tempio*, p. 3). Su questa base e per questo motivo siamo chiamati a costruire la grande ecumene della terra.

BIBLIOGRAFIA

Maraviglia M., *David Maria Turoldo. Ricognizione bibliografica su un protagonista della chiesa italiana del Novecento*, in «Cristianesimo nella storia», 34, 2013, pp. 879-926

Scritti principali

- *Io non ho mani*, Milano, 1948
- *La fatica della ragione*, elaborazione della tesi di laurea, Fondo David Maria Turoldo, in Archivio del priorato di Sant'Egidio a Fontanella di Sotto il Monte, probabilmente del 1951, inedito.
- *Da una casa di fango (Job)*, Brescia, 1951
- *Udii una voce*, Premessa di G. Ungaretti, Milano 1952
- *Gli occhi miei lo vedranno*, Milano, 1955
- *Pregiere tra una guerra e l'altra*, Milano 1955
- *Non hanno più vino*, Milano 1957, riedizione Brescia 1979
- *Se tu non riapparirai... (1950-1961)*, Prefazione di Romanò A., Milano 1963
- *Tempo dello Spirito*, Torino 1966
- *...e poi la morte dell'ultimo teologo*, Torino 1969 riedito col titolo *La morte dell'ultimo teologo*, Presentazione di Ravasi G., Milano 1994
- *Poesie*, Vicenza 1971
- *Nell'anno del Signore*, Prefazione di Gorresio V., Milano 1973
- *Il sesto angelo. Poesie scelte (prima e dopo il 1968)*, Introduzione di A. Romanò, Milano 1976
- *Fine dell'uomo?*, Prefazione di G. Luzzi, Milano 1976
- *Alla porta del bene e del male*, Milano 1978
- *Lo scandalo della speranza. Poesie dal 1935 al 1978 con inediti*, Napoli 1978
- *Nuovo tempo dello Spirito*, Brescia 1979
- *Laudario della Vergine. «Via pulchritudinis»*, Bologna 1980
- *Mia terra addio*, Vicenza 1980, riedito col titolo *Il mio vecchio Friuli*, Pordenone 2001
- *Amare*, Cinisello Balsamo (MI) 1982, riedito col titolo *Amare e pagine ritrovate*, Cinisello Balsamo 2016
- *Impossibile amarti impunemente. «Voi chi dite che io sia?» ed altre liriche su Gesù Cristo (1948-1981)*, Rovato (Bs) 1982
- *Perché a te, Antonio?*, Padova 1983
- *Lo scandalo della speranza*, Milano 1984
- *Ave Maria*, Milano 1984
- *Ritorniamo ai giorni del rischio. Maledetto colui che non spera*, Liscate (Mi) 1985; riedito col titolo *I giorni del rischio. Maledetto colui che non spera*, Sotto il Monte

- (Bg) 2013 (con dvd contenente la rappresentazione di *Salmodia della speranza* effettuata nel duomo di Milano il 21 aprile 2005)
- *Presentazione* a A. Levi *La Bibbia fuori dal tempio*, Liscate (MI) 1985
 - (Con Camara H.), *La preghiera dei poveri, O gente, terra disperata*, Cinisello Balsamo 1986
 - (Con Ravasi G.), *“Lungo i fiumi...”. I Salmi. Traduzione poetica e commento*, Cinisello Balsamo (MI) 1987, ripubblicato come *I Canti Nuovi. I Salmi. Traduzione poetica e commento*, Cinisello Balsamo 2022
 - *Il grande male*, *Nota* sul risvolto di copertina di G. Luzzi, Milano 1987
 - *Nel segno del Tau*, Milano 1988
 - *Il Vangelo di Giovanni. Nessuno ha mai visto Dio*, Milano 1988
 - *Come i primi trovatori*, Liscate (Mi) 1988
 - *Il diavolo sul pinnacolo*, Cinisello Balsamo (Mi) 1988
 - (Con Ravasi G.), *Opere e giorni del Signore*, Cinisello Balsamo (Mi) 1989
 - *O sensi miei...Poesie 1948-1988. Note introduttive* di A. Zanzotto e L. Erba, Milano 1990
 - *Anche Dio è infelice, Prefazione* di G. Pampaloni, Casale Monferrato (Al) 1991
 - *Canti ultimi, Presentazione* sul risvolto di copertina di G. Giudici, Milano 1991
 - *Il Dramma è Dio*, Lettera dedicatoria a G. Ravasi, Milano 1992.
 - *Mie notti con Qobelet, Postfazione* di G. Ravasi, Milano 1992
 - *La parabola di Giobbe*, Milano, 1992, riedito come *La parabola di Giobbe, «L'inevitabile mia storia»*, Milano 2012
 - *Chiamati ad essere*, Sotto il Monte (Bg) 1997
 - *Mia chiesa, una terra sola, Presentazione* di G. Zizola Sotto il Monte (Bg) 1998
 - *Teatro, Introduzione* di Bianchi G., Sotto il Monte (Bg) 1999
 - *La mia vita per gli amici. Vocazione e resistenza*, Milano 2001
 - *Il pastore innamorato*, Padova 2002
 - *Il sapore del pane, Prefazione* di G. Ravasi, Cinisello Balsamo 2002
 - *Diario dell'anima*, Vicenza, 1998, II ed. Cinisello Balsamo (MI) 2003, *Prefazione* di G. Ravasi, con scritti introduttivi di A. Vasina A. e A. Levi, III ed. Vicenza 2012
 - *Poesia e profezia nella mia esperienza*, San Zeno di Colognola ai Colli (Vr), 2004, *pro manuscripto*.
 - *Educare alla libertà umana e cristiana*, Brescia 2011
 - *Lettere dalla casa di Emmaus*, Sotto il Monte (Bg) 2016
 - *Ogni cuore un rovelo*, Servitium, Sotto il Monte (Bg) 2018
 - *Mia chiesa pentecoste vivente*, Sotto il Monte (Bg) 2018

Scritti sull'autore

- A.A.V.V., *David M. Turoldo, frate dei Servi di santa Maria*, «Servitium», n. 84, XXVI, 1992
- Adami L. (a cura di), *Polifonia per Turoldo. Una voce fuori dal coro*, Villa Verucchio (RN) 2013
- Balducci E., *Fedele alle origini*, in *David Maria Turoldo. In memoriam*, in «Testimonianze», XXXV, 1992, pp. 61-66
- Beano R. (a cura di), *Il fuoco della parola. David Maria Turoldo (1916-1992)*, Milano 2017.
- Bertezzo P., *Turoldo. Un Lazzaro dell'amore*, Verona 2022
- Commare G., *Turoldo e gli "organi divini". Lettura concordanziale di O sensi miei...*, Firenze 2003
- De Giuseppe M., Formigoni G., Melloni A., Saresella D., Vecchio G., *Laicità e profezia. La vicenda di David Maria Turoldo*, Palazzago (Bg), 2003
- D'Elia A., *La peregrinatio poetica di David Maria Turoldo*, Prefazione di D. Della Terza, Firenze 2012
- De Piaz C., *La libertà della fede*, in *David Maria Turoldo. In memoriam*, in «Testimonianze», XXXV, 1992, pp. 75-78
- De Piaz C., *L'evento Turoldo*, Gorle (Bg) 2001
- Giacomini A., *Le ragioni di un titolo e L'opera poetica di David Maria Turoldo: appunti per una lettura globale*, in Turoldo D.M., *Lo scandalo della speranza*, pp. 13-27, Napoli 1978
- Giacomini A. (a cura di), *Conversazione con Andrea Zanzotto sulla poesia di D. M. Turoldo*, in Turoldo David M., *Lo scandalo della speranza*, Milano 1984, pp. 63-69
- Lollo R., *Sulla poesia turoldiana: appunti filologici*, in «Il Ragguaglio librario», 52, 1985, pp. 7-10.
- Luzzi G., *L'altissima allegria. Saggi e prose per Turoldo*, Gorle (Bg) 2002
- Luzzi G., *Dall'ermetismo all'utopia: il percorso poetico di David Maria Turoldo*, in David M. Turoldo, *Lo scandalo della speranza*, I, pp. 7-62, Milano 1984
- Nicolai Paynter M., *Perché verità sia libera. Memorie, confessioni, riflessioni e itinerario poetico di David Maria Turoldo*, Milano 1994
- Negri A., *Il salterio di David Maria Turoldo: la dicibilità dell'Essere*, in *Filosofia ed Etica. Studi in onore di Girolamo Cotroneo*, Soveria Mannelli (Cz) 2005
- Maraviglia M., *David Maria Turoldo. La vita, la testimonianza*, Brescia 2016
- Maraviglia M., *David Maria Turoldo. Resistenza e speranza*, in Cortesi A. (a cura di), *Storie di testimoni, sfide di pace*, Firenze 2014
- Maraviglia M., *L'avventura di un cercatore dell'uomo e di Dio*, in «Monte Senario», XX, 2016, pp. 9-13
- Maraviglia M., *Giuseppe Dossetti e David Maria Turoldo. Frammenti di un dialogo a distanza*, in «Cristianesimo nella storia», XXXVIII, 2017, pp. 247-269
- Maraviglia M., «*Rimverdirà ogni carne umiliata...*». *La poesia della terra, della storia, di Dio di David Maria Turoldo*, in «Egeria» n. 17, 2022, pp. 29-44

- Mattana G., *Turollo, l'uomo, il frate, il poeta*, Milano 1995
Santucci L., *Confidenze a una figlia curiosa*, Milano 2007
Saresella D., *David M. Turollo, Camillo De Piaz e la Corsia dei Servi di Milano (1943-1963)*, Brescia 2008
Zanini P., *David Maria Turollo. Nella storia religiosa e politica del Novecento*, Milano 2013
Zanzotto A., *Per David Maria Turollo*, in Id., *Aure e disincanti nel Novecento letterario*, Milano 1994, pp. 155-164 [riprende con poche e lievi modifiche la propria *Nota Introduttiva* a D.M.T., *O sensi miei...Poesie 1948-1988*, cit.]

Siti dedicati

<https://www.centrostudioturollo.it>

OMAR BRINO

MARIO UNTERSTEINER
Rovereto 1899 – Milano 1981

Sommario

Nei suoi innovativi lavori sulla cultura greca, Mario Untersteiner applicò un ampio metodo interdisciplinare, con un non secondario interesse anche per gli aspetti storico-religiosi. Nell'elaborazione greca del mito, egli sottolineò, fin dalle epoche più antiche, l'emergere di una religione poco sensibile ad una sfera trascendente rispetto all'esperienza contraddittoria del cosmo e della vita umana. Su questa linea, in Eschilo egli evidenziò «un'interiore dialettica del divino»: anche nella stessa dimensione immortale, cioè, è intensamente avvertita la medesima contraddittorietà della generale esperienza mortale umana. Tale interiore dialettica tragica del divino già prelude così al dibattito radicale a cui, poco dopo, i sofisti sottoporranno tutto l'ambito religioso, un dibattito a cui né Socrate, né Platone potranno sottrarsi. La lunga storia del mito non si contrappone così all'emergere della spassionata ricerca razionale, ma ne costituisce un fondamentale alveo di sviluppo.

Parole chiave: Mario Untersteiner, mito, tragedia greca, dialettica del divino, sofisti

Abstract

In his innovative works on Greek culture, Mario Untersteiner applied a broad interdisciplinary method, with a significant interest in historical-religious aspects as well. In the Greek elaboration of myth, he emphasized, from the earliest times, the emergence of a religion that was little sensitive to a transcendent sphere in relation to the contradictory experience of the cosmos and human life. Along this line, in Aeschylus, he highlighted “an inner dialectic of the divine”: even in the immortal dimension itself, the same contradiction of the general mortal human experience is intensely felt. This inner tragic dialectic of the divine thus already foreshadows the

radical debate to which the sophists will soon subject the entire religious sphere, a debate from which neither Socrates nor Plato can escape. Therefore, the long history of myth does not stand in opposition to the emergence of dispassionate rational inquiry, but rather constitutes a fundamental background for its development.

Keywords: Mario Untersteiner, myth, Greek tragedy, dialectic of the divine, sophists

Vita e opere

Nato in una Rovereto ancora asburgica, cresce in un ambiente molto cattolico, del quale comincia a sentirsi però sempre più insoddisfatto. Spostatosi a Milano, giunge, infine, dagli anni universitari, ad una filosofia radicalmente immanentistica. In questo abbandono di ogni prospettiva trascendente, nei propri tardi ricordi (*Incontro con me stesso*, in *Incontri* 1975), egli rammenta l'importanza della lettura di G. Gentile. La scelta di Untersteiner per la ricerca sul mondo greco antico è d'altra parte effettuata in direzione molto diversa rispetto a qualunque teoria neoidealistica dell'Assoluto; piuttosto agisce, nella sua formazione, la filosofia anti-idealista di G. Rensi che insisteva sulla contraddittorietà dell'esperienza umana nel cosmo, senza possibilità di alcun "superamento" speculativo (cfr. *Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico*, 1946). La specifica lettura del mondo greco che Untersteiner elabora progressivamente non condivide, però, la prospettiva più irrazionalistico-scettica di Rensi: se, per usare una formula un po' semplificatrice, quest'ultimo tende a sottolineare il tragico nel logico, il primo tende viceversa a rilevare il logico nel tragico. I suoi lavori sul mito (tra cui *La fisiologia del mito* 1946), i presocratici, la poesia arcaica e classico-tragica (tra cui *Le origini della tragedia* del 1942, poi ampliato nel 1955), i sofisti (tra cui l'ampia monografia del 1949, 1967²), nonché su Platone e Aristotele, sviluppano dunque un'interpretazione della grecità ben riconoscibile anche a livello internazionale, perché non rientra né in quelle irrazionalistiche (tragico contro logos), né in quelle anti-tragiche e spiritualistiche. Insegnò a lungo nei licei, mentre, non secondariamente per il suo distacco dal clima del regime fascista, la sua carriera accademica poté svilupparsi compiutamente solo nel secondo dopoguerra, quando fu ordinario prima in letteratura greca a Genova e poi in storia della filosofia antica a Milano. Oltre ad ottenere riconoscimento accademico internazionale, i suoi libri furono in grado di uscire dal ristretto ambito universitario: tra i lettori entusiasti della *Fisiologia del mito* ci fu per esempio C. Pavese (e a sua volta Untersteiner apprezzò la riscrittura

poetica dei miti greci compiuta dall'autore piemontese nei *Dialoghi con Lencò*).

Il pensiero sulla religione

Il metodo di studio del mondo greco di Untersteiner presenta un approccio largamente interdisciplinare, non solo di tipo insieme filosofico e storico-letterario – difendendo egli contro B. Croce (e contro grecisti “crociani” come G. Perrotta) la possibilità di un’osmosi di pensiero filosofico e poesia –, bensì anche di tipo storico-religioso. Da quest’ultimo punto di vista, Untersteiner manifestò un interesse particolare per lo studio delle religioni nell’area egea precedenti all’arrivo degli Achei, che costituivano un ambito privilegiato di lavoro dello storico delle religioni milanese U. Pestalozza (1872-1966). Sia per quest’ultimo, che per Untersteiner, alcuni motivi anche della Grecia classica, come quelli connessi ai culti misterici e alla ciclicità agraria, risalivano proprio a strati religiosi pre-micenei. Inserendosi su questi spunti culturali più antichi, il peculiare sviluppo del mito nel mondo greco giunge infine, per Untersteiner, a fare emergere una religione contrassegnata da aspetti particolarmente “terreni” e “secolari”, ossia poco sensibili a dimensioni che si sottraggano, in una sfera trascendente, all’esperienza contraddittoria del cosmo e della vita umana. Dal «fondo primigenio del mito», dunque, «germina il tragico» (Untersteiner 1971, p. 227): in un poeta come Eschilo Untersteiner sottolinea «il problema religioso», dato dalla percezione acuta di «un’interiore dialettica del divino» (*ivi*, p. 228); anche nella stessa dimensione immortale, cioè, è intensamente avvertita la medesima contraddittorietà della generale esperienza mortale umana. Tale interiore dialettica tragica del divino già prelude così al dibattito radicale a cui, poco dopo, i sofisti sottoporranno tutto l’ambito religioso, un dibattito a cui né Socrate, né Platone potranno sottrarsi (proprio a Platone e in particolare al X libro della *Repubblica* è dedicata l’ultima grande fatica di Untersteiner, in una lettura tendenzialmente anti-dogmatica dell’uso della dialettica e del mito da parte del filosofo ateniese). Per Untersteiner, così, la lunga elaborazione del mito, che dai primordi della poesia greca porta ai tragici attici e oltre, non si contrappone affatto alla spassionata ricerca razionale, ma ne costituisce anzi un alveo fondamentale di sviluppo. «Nel dramma arcaico di Eschilo» si trova «l’origine del *dissòs logos* che sarà così caratteristico nell’età dei sofisti» (Untersteiner 1971, p. 230), egli sostiene, e proprio i sofisti «coincidono in una concretezza antidealistica, che non batte le vie dello scetticismo, ma piuttosto quelle di un realismo e di un fenomenismo, che non imbrigliano la realtà in uno schema dogmatico, perché, al contrario, la lasciano fremere in tutte le sue antitesi, in tutta la

sua tragicità, in tutta la spregiudicatezza imposta da una conoscibilità, che desterà la gioia del vero» (Untersteiner 1949, p. 6).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *I poeti filosofici della Grecia: Parmenide. Studio critico, frammenti, testimonianze, commento*, Torino 1925
- *Sofocle. Studio critico*, 2 voll., Firenze 1935
- *Le origini della tragedia*, Milano 1942; poi ampliato con il titolo *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla Preistoria a Eschilo*, Torino 1955; Milano 1984
- Eschilo, *Tragedie*, edizione critica con traduzione e note italiane a cura di M. Untersteiner, 2 voll., Milano 1946
- *La fisiologia del mito*, Milano, 1946; 2a ed. Firenze 1971; 3a ed. Torino 1991
- *Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico*, «Rivista di storia della filosofia», 1, 1946, pp. 4-59
- *I sofisti*, Torino 1949; 2a ed. Milano 1967, 2 voll.; 3a ed., a cura di F. Decleva Caizzi, Milano 1996
- Sofisti, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, 4 voll., Firenze 1949-1962; 2a ed. 1967
- Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze 1958
- Zenone di Elea, *Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze 1963
- Platone, *Repubblica. Libro 10*, studio introduttivo, testo greco e commento a cura di M. Untersteiner, Napoli 1966
- *Scritti minori. Studi di letteratura e filosofia greca*, Brescia 1971
- *Incontri*, a cura di R. Maroni e di L. Untersteiner Candia, Trento 1975
- *Saggi sul mondo greco*, a cura di R. Maroni e di L. Untersteiner Candia, Trento 1975
- *Da Omero ad Aristotele, Scritti minori seconda serie*, Brescia 1976
- *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo, M. Venturi Ferriolo, Milano 1980.

Scritti sull'autore

- Battegazzore A.M., F. Decleva Caizzi F. (a cura di), *Ricordo di Mario Untersteiner*, Milano 1989
- Belloni L., Citti V., de Finis L. (a cura di), *Dalla lirica al teatro. Nel ricordo di Mario Untersteiner (1899-1999)*, Trento 1999

- Bernabò G., *Dietro il velo di "Leucò". Pavese, Untersteiner e il mito*, «Atti della Accademia roveretana degli Agiati», s. 8, 2009, vol. 9, n. 1, pp. 269-295
- Bonandini A., *Vivitur ingenio, cetera mortis erunt. Mezzo secolo di dibattito filologico e riflessione filosofica nella corrispondenza di Mario Untersteiner*, «Quaderni di storia», 85, 2017, pp. 223-265
- Bonandini A., *Platone filosofo del logos in un inedito di Mario Untersteiner*, «Acme», 70, 2017, pp. 45-59
- Bonandini A., *Untersteiner, Mario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 97, Roma 2020, *sub voce*
- Del Corno D., *Ricordo di Mario Untersteiner*, «Nuova Antologia», aprile-giugno 1982, pp. 283-287
- Decleva Caizzi F., *L'esempio di Mario Untersteiner*, «Acme», 51, 1998, pp. 13-19
- Di Donato R., *Filologia come impegno civile: le Coefore di Mario Untersteiner*, «Prometheus», 31, 2005, pp. 41-48
- Gentili G., *Mythos e logos nella riflessione di Mario Untersteiner*, «Il Verri», marzo 1991, pp. 9-20
- Isnardi Parente M., *I miei maestri*, Bologna 2003, pp. 59-73
- Leoni D. (a cura di), *Mythos. Ricordo di Mario Untersteiner*, Rovereto 1992
- Sichirollo L., *Per Mario Untersteiner*, «Rivista di Storia della Filosofia», 55, 2000, pp. 271-274
- Trabattoni F., *Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6*, «Elenchos», 12, 1991, pp. 313-318
- Vigorelli, *Untersteiner e Rensi: pensiero tragico e interpretazione dell'antico*, «Acme», 53, 2000, pp. 129-156
- Verde, *Mario Untersteiner esegeta di Epicuro*, «Studi classici e orientali», 57, 2011, pp. 136-158

LUCA NATALI

GIOVANNI VAILATI
Crema 1863 – Roma 1909

Sommario

Giovanni Vailati è stato un filosofo e matematico, noto per il suo approccio scientifico e storico alla conoscenza e per il suo pragmatismo critico. Il suo interesse per la religione si concentrò sulle implicazioni etiche e sociali, più che sulle questioni teologiche, riconoscendo la funzione soprattutto educativa della fede. Pur ritenendo scientificamente indimostrata una prospettiva trascendente, mantenne comunque una posizione aperta e problematica verso l'idea di Dio e dell'immortalità dell'anima. In una lettera egli scrive, per esempio, che si potrebbe arrivare ad *elevare* e *modificare* il nostro concetto della Divinità, piuttosto che distruggerlo. Mostrò, così, interesse per il modernismo, nel cui tentativo dialogo tra ragione e fede vedeva un conato al miglioramento della condizione umana, tema che gli era caro. Frequentò quindi - come testimoniano i carteggi - i gruppi di rinnovamento cattolico a Roma e a Milano, pur non aderendo propriamente ai loro movimenti.

Parole chiave: Giovanni Vailati, pragmatismo, scienza e religione, ragione e fede, concetto della Divinità

Abstract

Giovanni Vailati was a philosopher and mathematician, known for his scientific and historical approach to knowledge and for his critical pragmatism. His interest in religion focused more on ethical and social implications than on theological issues, recognizing the primarily educational function of faith. While he considered a transcendent perspective scientifically unproven, he maintained an open and problematic stance towards the idea of God and the immortality of the soul. In a letter, he writes, for example, that one could elevate and modify our concept of the Divinity rather than destroy it. He thus showed interest

in modernism, in whose attempted dialogue between reason and faith he saw an effort to improve the human condition, a theme that was dear to him. He attended - as evidenced by correspondence - Catholic renewal groups in Rome and Milan, although he did not properly adhere to their movements.

Keywords: Giovanni Vailati, pragmatism, science and religion, reason and faith, concept of Divinity

Vita e opere

La prima formazione di Vailati si compì tra i collegi barnabiti di Monza e di Lodi, dove frequentò ginnasio e liceo. Suo compagno di studi in questa fase fu il cugino Orazio Premoli, che sarebbe entrato poi tra le fila dei Barnabiti e al quale Vailati sarebbe restato fraternamente legato per tutta la vita. Si trasferì quindi a Torino per studiare ingegneria e matematica, laureandovisi nel 1885 e nel 1888. Ad appassionarlo non erano, già negli anni da studente, solo le materie curricolari; egli si orientava anche verso la filosofia e i suoi classici, la storia delle scienze, la letteratura antica e moderna, l'economia politica; ciò gli avrebbe permesso di sviluppare quella capacità di tradurre i linguaggi di una disciplina in un'altra che «in sommo grado» gli riconosceva L. Einaudi, conosciuto ai tempi della frequentazione del Laboratorio di Economia Politica di S. Cognetti de Martiis. Di rientro a Crema dopo i lunghi anni universitari, passava le giornate nel palazzo di famiglia studiando le lingue classiche e moderne e coltivando vasti interessi culturali. Tornò poi nella città subalpina (1892) grazie alla possibilità offertagli da G. Peano di divenire suo assistente. Alla didattica affiancava il lavoro di ricerca, frutto del quale furono i primi lavori, di carattere squisitamente tecnico, pubblicati sulla «Rivista di matematica». Tra il 1893 e il 1899 insegnò, come assistente di Peano, L. Berzolari e V. Volterra, Analisi infinitesimale, Geometria proiettiva e Meccanica razionale. Dando sfogo ai suoi vividi interessi storici, affiancò a quest'ultimo insegnamento corsi liberi di Storia della meccanica, le cui prolusioni (*Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze; Il metodo deduttivo come strumento di ricerca; Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*), poi pubblicate, avrebbero avuto un ottimo successo, anche internazionale, rappresentando il suo primo contributo scientifico di ampio respiro. Iniziò ad essere conosciuto anche al di fuori della cerchia dei matematici e, in questi anni, complice una spiccata attitudine ai rapporti interpersonali, entrò in contatto epistolare con alcuni dei più grandi scienziati e intellettuali italiani ed europei. Vailati scambiò lettere, solo per citare qualche nome, con F. Brentano, E. Mach, V. Pareto, V. Welby, G. Frege, F. Enriques, B. Croce, T. Levi Civita. Decise però,

per avere maggior tempo a disposizione da dedicare a letture e ricerche, di entrare nell'insegnamento secondario; fu docente presso i licei e gli istituti tecnici di Pinerolo, Siracusa, Bari, Como e Firenze – un'esperienza da lui vissuta con dedizione e impegno, tanto che sarebbe stato anche cooptato, nel 1905, all'interno della Commissione ministeriale per la riforma della scuola secondaria. Nel frattempo Vailati aveva continuato un'ampia attività scientifica e pubblicistica, recensendo una gran mole di libri sui più diversi argomenti e consegnando a brevi interventi il suo pensiero su temi filosofici, politici, economici e letterari. Assai rilevante fu l'avvicinamento e la fattiva collaborazione al «Leonardo» di G. Prezzolini e G. Papini, di cui fu molto amico. Vailati tentò di fare del periodico una voce innovativa nel panorama filosofico italiano, sfruttando il suo successo per la diffusione del pragmatismo, indirizzo teorico da lui abbracciato e di cui avrebbe *in extremis* tentato, con l'allievo e amico M. Calderoni, di fornirne le coordinate generali in alcuni contributi che restano forse la più nitida espressione del pragmatismo su suolo italico: *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo* e *Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente* (1909). Da segnalare, infine, la sua frequentazione dei gruppi modernisti di inizio secolo, della Roma di E. Buonaiuti, ma, soprattutto, della Milano di A.A. Alfieri, A. Casati, T. Gallarati Scotti, S. Jacini jr. e de «Il Rinnovamento», a cui, seppur limitatamente, contribuì. Dopo una breve malattia si spense a Roma nel maggio 1909.

Il pensiero sulla religione

La fonte primaria d'informazioni riguardo all'atteggiamento personale di Vailati nei confronti della religione è il già ricordato O. Premoli. Egli, infatti, aprendo con un profilo biografico il volume degli *Scritti* (1911) preparato da un gruppo di amici per onorare il cugino scomparso, ricordava l'episodio della perdita della fede durante gli anni universitari. A Torino il diciassettenne Vailati era stato ospitato da una famiglia francese che, con liberalità, aveva messo a sua disposizione i volumi della propria biblioteca; le letture «volterriane» ivi compiute sarebbero state la causa, vissuta con dolore dai famigliari, della disillusione rispetto alla prospettiva di un'esistenza trascendente. Quelle pagine di Premoli forniscono però anche degli indizi per meglio mettere a fuoco la postura vailatiana nei confronti del fenomeno religioso, da lui guardato soprattutto secondo una curvatura scientifica. Egli, in particolare, appariva interessato alle conseguenze etiche e pedagogiche degli insegnamenti religiosi, all'«influenza nobilitatrice e purificatrice che essi esercitano sulla parte morale del nostro animo», all'«azione indiretta nella formazione del carattere e nel disciplinamento della volontà» (Premoli 1911, p.

XVII). Recensendo sulla «Riforma sociale» (1896) il fortunato volume di B. Kidd *Social Evolution*, tra le altre cose Vailati si soffermava sulla tesi del sociologo britannico circa il carattere benefico del culto religioso nell'ottica di uno sviluppo virtuoso della società; rappresentando un vero e proprio «organo sociale» la religione frena, tenendo fermi alcuni principi morali, la deleteria deriva egoistica e prevaricatrice delle classi dominanti, che, se non si ponesse un argine all'utilizzo delle capacità intellettuali umane, causerebbe una vera disgregazione del gruppo sociale. In quest'ottica, in una lettera ancora al cugino Orazio (1896), interpretava il *Piccolo mondo antico* di A. Fogazzaro come un'opera tutta incentrata attorno alle figure di Franco e Luisa, le quali «mettono in risalto la grande differenza tra il modo di comportarsi di fronte alla sventura e di fronte alle ingiustizie umane, prodotta dalla presenza o dall'assenza di forti convinzioni religiose, dei sentimenti che ne sono il risultato e del tipo di temperamento che esse tendono a creare» (Vailati 1971, pp. 43-44). L'ideale morale veicolato in una visione puramente immanentistica, diceva Vailati, è senz'altro più difficile da realizzare, poiché il resistere e il sopportare il male senza ricercare aiuto o consolazione che non provengano che dall'utilizzo delle «proprie energie» è di più ardua messa in pratica che l'affidare la risoluzione dei problemi a una realtà oltremondana. Anche se questa considerazione nulla toglie al valore morale della prospettiva immanente, dal punto di vista strumentale, la visione religiosa ha necessariamente tutt'altra potenzialità, vista la maggiore facilità che comporta l'accostarvisi; essa si configura come un «mezzo efficace di *educazione* del cuore e del carattere» e, insieme, «fonte di sanzioni per lungo tempo ancora indispensabili alla convivenza e cooperazione sociale» (Vailati 1971, p. 44). L'*utile* però non dev'essere confuso con il *vero*; i due piani rimangono distinti e il fatto che qualche cosa nel passato, nel presente o nel futuro sia stata, è, oppure sarà funzionale a uno scopo, non la rende automaticamente vera. Tenendo comunque presente anche che sarebbe un errore voler giudicare sull'utilità avvenire di qualcosa in base al ruolo da essa avuto nelle epoche precedenti. Da qui usciva, evidentemente, il carattere di uomo di scienza di Vailati, più propenso alla critica delle credenze, a una ponderata riflessione sugli elementi teorici e fattuali in gioco, che non all'azione, morale o religiosa che fosse. Del resto sull'esistenza di Dio, scrivendo a Premoli [1899], egli non si sbilanciava: «io sono ben lontano non solo dall'annoverare tale negazione tra gli articoli di fede, ma anche dal ritenere insolubili le obiezioni che gli atei oppongono ai credenti. Esse potrebbero condurre piuttosto ad *elevare e modificare* il nostro concetto della Divinità che non a distruggerlo: di ciò mi convinco sempre più» (Vailati 1971, pp. 53-54). Vailati, come il suo metodo gli imponeva, non aveva sbarrato la via a una

dimensione ulteriore, semplicemente la riteneva problematica nella tracciatura e nella percorrenza scientificamente controllata. Un parallelo con il suo pensiero relativo ai fenomeni spiritici e telepatici può forse giovare. Parlando de *La discussione sulla Telepatia al III Congresso internazionale di Psicologia* (1896) e facendo notare come alcune manifestazioni psichiche richiamassero «involontariamente i moti strani e inesplicabili della rana di Galvani, dietro ai quali si celava la scoperta di un nuovo ordine di fenomeni naturali», Vailati scriveva che «gli uomini hanno sempre qualificato di pregiudizi non solo le credenze che essi *non hanno più*, ma anche quelle che essi *non hanno ancora*» (Vailati 1911, p. 53). Restava quindi ferma la maggiore attenzione rivolta alle manifestazioni visibili e all'influsso della religiosità in campo sociale rispetto che alle questioni teologiche, anche se del libero arbitrio si occupò. Non stupisce quindi la curiosità rivolta al nascente modernismo, il cui tentato dialogo tra ragione e fede, pure nelle modalità poco rigorose e filosoficamente deboli portate avanti al di qua delle Alpi, doveva attirarlo come conato al miglioramento della condizione umana, tema che gli era tra i più cari. Frequentò quindi molto, come dimostrano i carteggi editi e inediti, i gruppi che si erano formati a Roma e a Milano – entrò anche in contatto con padre P. Gazzola –, pur non aderendo al movimento. Un anno prima di morire, a un collaboratore de «Il Rinascimento», con cui entrò in confidenza dopo una lunga passeggiata romana – G. Boine –, Vailati esponeva i suoi dubbi sull'immortalità dell'anima, visto che «le prove che si possono addurre contro essa, fondate sulla dipendenza della coscienza e della memoria dallo stato degli organi corporali [...] mi fanno l'impressione di renderla alquanto improbabile»; marcando, comunque, il confine tra la sua e la posizione degli «agnostici propriamente detti», aggiungeva: «mentre non credo si possa arrivare per via “dialettica” o “sillogistica” alla soluzione del problema, non *escludo* affatto, anzi spero, che ci si possa arrivare per via *sperimentale*» (Vailati 1971, pp. 555-556).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- Recensione di B. Kidd, *Social Evolution*, London 1895, «Riforma sociale», 5, 1896
- *Sull'importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, Prolusione a un Corso sulla Storia della meccanica, letta il 4 dicembre 1896 nell'Università di Torino, Roux e Frassati, Torino 1897
- *Il principio dei lavori virtuali da Aristotele a Erone d'Alessandria*, «Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino», XXXI, Torino 1897
- *Il metodo deduttivo come strumento di ricerca*, Lettura d'introduzione al corso sulla Storia della meccanica, tenuto all'Università di Torino, l'anno 1897-98, Torino 1898
- *Alcune osservazioni sulle questioni di parole nella storia della scienza e della cultura*, Prolusione al corso libero di Storia della meccanica, letta il 12 dicembre 1898 all'Università di Torino, Torino 1899
- *Sull'applicabilità dei concetti di causa e di effetto nelle scienze storiche*, «Rivista italiana di sociologia», 7, maggio-giugno 1903
- *Di un'opera dimenticata del P. Gerolamo Saccheri*, «Rivista filosofica», 5, settembre-ottobre 1903
- *La dimostrazione del principio della leva data da Archimede nel libro primo sull'equilibrio delle figure piane*, Atti del Congresso internazionale di scienze storiche (Roma, aprile 1903), Accademia dei Lincei, Roma 1904
- *La più recente definizione della matematica*, «Leonardo», 2, giugno 1904
- *I tropi della logica*, «Leonardo», 3, febbraio 1905
- *Il pragmatismo e la logica matematica*, «Leonardo», 4, febbraio 1906
- *Sul miglior modo di definire la massa in una trattazione elementare della meccanica*, «Nuovo Cimento», Serie 5^a, 14, luglio-settembre 1907
- *Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori*, «Il Rinnovamento», 2, 5-6, 1908
- *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo*, «Rivista di psicologia applicata», 5, gennaio-febbraio 1909
- *Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente*, «Rivista di psicologia applicata», 5, luglio-agosto 1909
- *Scritti (1863-1909)*, a cura di M. Calderoni, U. Ricci, G. Vacca, Leipzig-Firenze 1911 (<https://archive.org/details/VailatiScritti>) [raccolta quasi completa di tutti gli scritti pubblicati]
- *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro, Torino 1971

L'archivio e la biblioteca personali di Giovanni Vailati sono custoditi presso la Biblioteca di Filosofia, Dipartimento di Filosofia "Piero

Martinetti”, Università degli Studi di Milano, via Festa del Perdono, 7,
Milano. Sito Web:
<https://www.sba.unimi.it/Biblioteche/filosofia/1865.html>

Scritti sull'autore

- AA. VV., «Rivista critica di storia della filosofia», 18, 1963, n. 3. Numero monografico contenente i contributi presentati al Convegno di studi sul pensiero di Giovanni Vailati organizzato dall'Istituto di storia della filosofia dell'Università di Milano, svoltosi a Milano e Crema nei giorni 4-5 maggio 1963
- Albertazzi L., Poli, R. (a cura di), *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa, contro positivismo e attualismo*, Milano 1993
- Bernardo A., *Peano e Vailati: logica matematica, storia della scienza, critica del linguaggio*, in Cimino G., Sanzo U., Sava G. (a cura di), *Il nucleo filosofico della scienza*, Atti del seminario di storia e filosofia della scienza dell'Università di Lecce (1987-1990), Lecce 1991, pp. 231-247
- Bianco E., *Il problema morale nella coscienza filosofica di Giovanni Vailati*, «Filosofia oggi», 8, 1985, pp. 655-692
- Candalese M. T., *Sulla “non” fortuna di Vailati e il suo significato storico-politico*, «Rivista di filosofia», 70, 1979, pp. 281-297
- Casini P., *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Bologna 2002
- Dal Pra M., *Studi sul pragmatismo italiano*, Napoli 1984
- De Zan M. (a cura di), *I Mondi di Carta di Giovanni Vailati*, Atti del convegno svoltosi a Crema il 26 e 27 marzo 1999, Milano 2000
- De Zan M., *La formazione di Giovanni Vailati*, Galatina 2009
- Ferrari M., *Giovanni Vailati e la ‘rinascita leibniziana’*, «Rivista di storia della filosofia», 44, 1989, pp. 249-284
- Garin E., *Giovanni Vailati*, in Id., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Roma 1974, pp. 69-95
- Giacardi L., *La scuola come “laboratorio”. Giovanni Vailati e il progetto di riforma dell'insegnamento della matematica*, «Annali del Centro Pannunzio», 2007-2008, pp. 321-334
- Guzzone G., *Un «campione» ungherese del pragmatismo: Vailati e Calderoni interpreti di Julius Pöckler*, «Giornale critico della filosofia italiana», 93, 2014, pp. 574-596
- Lanaro G., *Giovanni Vailati e la rivista «Leonardo»*, in Di Giovanni P. (a cura di), *Le avanguardie della filosofia italiana del XX secolo*, Milano 2002, pp. 141-148
- Lanaro G., *Vailati e il positivismo*, in Papa E. R. (a cura di), *Il positivismo e la cultura italiana*, Milano 1985, pp. 243-257

- Lodigiani I., *Religione e filosofia nel carteggio Vailati-Premoli*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati», 2008/2009, pp. 41-70
- Maddalena G., *Vailati, Papini, and the Synthetic Drive of Italian Pragmatism*, «European Journal of Pragmatism and American Philosophy», 11, 2019, URL: <https://journals.openedition.org/ejpap/1533>.
- Minazzi F. (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo. Atti del Convegno di Spongano (Lecce), 2 aprile 2003*, Milano 2006
- Natali L., *Alla ricerca di «alleati» e «compagni d'arme»*, in Vailati G., *Scritti dal «Leonardo»*, a cura di Natali L., Napoli 2024, pp. 11-117
- Parrini P., *Pragmatisme Logique et Probabilisme Radical dans la Philosophie Italienne du XX^e Siècle*, «Revue de Synthèse», 132, 2011, pp. 191-211
- Pozzoni I. (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Villasanta 2009
- Premoli O., *Giovanni Vailati. Biografia*, in Vailati 1911, pp. I-XXIX
- Quaranta M., *«La Critica» e «Leonardo»: Croce e Vailati di fronte al pragmatismo*, in Musci A., Russo R. (a cura di), *Filosofia civile e crisi della ragione. Croce filosofo europeo*, Roma 2016, pp. 85-102
- Santucci A., *Il pragmatismo in Italia*, Bologna 1963, pp. 156-215
- Sava G., *Giovanni Vailati e il V Congresso internazionale di psicologia (Roma 1905)*, «Physis», 40, 2003, pp. 233-262
- Tuzet G., *Is deduction a source of knowledge? Vailati on pragmatism and prediction*, «Philosophical Inquiries», 9, 2021, pp. 5-24

Pagine o siti web dedicati

<https://vailati.unimi.it/>

OMAR BRINO

SOFIA VANNI ROVIGHI

San Lazzaro di Savena (Bo) 1908 – Bologna 1990

Sommario

Sofia Vanni Rovighi è stata tra i docenti più rilevanti della Università Cattolica di Milano. Il concetto neoscolastico di “filosofia perenne” non significa, a suo avviso, irrigidimento al passato, bensì un’«opera dell’umanità (...) sempre meglio abbozzata e mai finita, (...) nella quale una vena resta identica, anche sotto le revisioni e le negazioni che la storia presenta»: il suo lavoro filosofico si è dunque sempre mosso tra la ricerca storica precisa dei classici della scolastica medioevale e un’interlocuzione a tutto campo con il pensiero filosofico e scientifico contemporaneo. In gnoseologia, ella valorizza la “presenza intenzionale” fenomenologica, come base di un realismo rinnovato; in metafisica riflette sull’insufficienza del divenire e del contingente, in una specifica ripresa della prove tommasiane; in ambito scientifico-naturale sostiene che l’evoluzionismo non sia in contraddizione con il finalismo, dato che le due posizioni si situano in piani argomentativi diversi.

Parole chiave: Sofia Vanni Rovighi, neoscolastica, metafisica e scienza naturale, gnoseologia, fenomenologia

Abstract

Sofia Vanni Rovighi was one of the most prominent professors at the Catholic University of Milan. The neoscholastic concept of “perennial philosophy” does not, in her view, signify a rigid adherence to the past, but rather a “work of humanity (...) always better outlined and never finished, (...) in which a vein remains identical, even under the revisions and denials that history presents”: her philosophical work has thus always navigated between the precise historical research of the classics of medieval scholasticism and a broad dialogue with contemporary philosophical and scientific thought. In the field of the philosophy of

knowledge, she emphasizes the phenomenological “intentional presence” as the basis for a renewed realism; in metaphysics, she reflects on the insufficiency of becoming and the contingent, in a specific revival of Thomistic proofs; in the scientific-natural field, she argues that evolutionism is not in contradiction with finalism, as the two positions are situated on different argumentative planes.

Keywords: Sofia Vanni Rovighi, neoscholasticism, metaphysics, epistemology, phenomenology

Vita e opere

Figlia dell'ingegner Carlo Vanni e di Laura Calzoni, si chiamò anche Rovighi dal cognome del secondo marito della madre. Si formò a Milano, prima al liceo Berchet e poi all'Università Cattolica, dove ebbe come maestri E. Chiochetti, G. Zamboni e A. Masnovo. Con quest'ultimo si laureò su Duns Scoto. Come Masnovo, Vanni Rovighi coniugò sempre uno studio storico dei maestri della scolastica medioevale con una ricerca più propriamente teoretica. Ebbe modo di approfondire questi interessi teoretici in soggiorni di studio all'estero, negli anni Trenta, quando sentì direttamente le lezioni di figure come M. Heidegger, É. Gilson, N. Hartmann, R. Kröner, e approfondì in particolare la filosofia di E. Husserl, a cui dedicò una monografia nel 1938. Fin da questi anni, dunque, anche se continuò lo studio storico sulla scolastica medioevale, che produsse nel tempo varie pubblicazioni a taglio sia specialistico, sia divulgativo, sempre intenso, e tutt'altro che solamente polemico, fu il suo confronto storico e teorico con la filosofia moderna e contemporanea. Non a caso, parlando del movimento neo-tomistico tra Ottocento e primo Novecento, Vanni Rovighi disse che in esso c'era «un forte impegno teoretico» ma nel contempo non negò «come componente di tale movimento» «un intento politico – la restaurazione dell'autorità contro il liberalismo», che influì in «una certa aggressività nei confronti non solo del pensiero moderno, da Cartesio in qua, ma anche del Rosmini» (Vanni Rovighi 1973, p. 147); così, negli «anni del modernismo», continua l'autrice, ci furono «difensori troppo zelanti dell'ortodossia cattolica, che essi identificavano con l'ortodossia tomistica», esercitando «una pesante oppressione sulla cultura dei cattolici»; «non è strano», allora, ella osserva, «che si sia determinata una reazione spesso ugualmente intollerante, che coinvolge il pensiero di Tommaso d'Aquino nel ciarpame che occorrerebbe eliminare per tornare alla purezza del pensiero cristiano», auspicando infine che «lo scomparire di un tomismo sociologico dia luogo ad un tomismo più autentico» (*ivi*, p. 158). Gli sforzi di sintesi teoretica più comprensiva di Vanni Rovighi, nati dalla didattica – gli *Elementi di filosofia*, usciti nella forma definitiva in tre

voll., tra il 1962 e il '64 e le dense *Istituzioni di filosofia* del 1982 –, mostrano così da un lato un confronto approfondito con la tradizione scolastica, e in particolare con il pensiero tommasiano, ma dall'altro lato anche una densa interlocuzione, a tutto campo, con correnti scientifiche e filosofiche delle più diverse epoche e provenienze, molte assai recenti. All'Università Cattolica insegnò prima, dal 1949, Filosofia morale e, dal '51, Storia della filosofia medioevale, poi, dal 1959, dopo il pensionamento di F. Olgiati, Storia della filosofia, e, infine, dopo il pensionamento di G. Bontadini, Filosofia teoretica, dal '72 al '78, anno in cui tornò a vivere nella nativa Bologna (continuando, però, a insegnare a Milano fino al 1982, come docente emerita).

Il pensiero sulla religione

Concludendo l'ultimo capitolo, dedicato alla «neoscolastica», di un ampio libro sulla filosofia contemporanea, Vanni Rovighi, interrogandosi sui «caratteri comuni alla neoscolastica» stessa, risponde che si tratta di una «filosofia di uomini che hanno una determinata fede religiosa – più precisamente: cattolica – e si domandano quanto di tale fede è giustificabile razionalmente, ma non fanno della loro fede una premessa o un ingrediente del discorso filosofico, a differenza di altre correnti filosofiche cristiane. Un altro aspetto della neoscolastica (anche questo la distingue da una filosofia come lo spiritualismo cristiano) è la valorizzazione del mondo creato in genere e della natura, del mondo corporeo in specie, la concezione dell'uomo come inserito nella natura corporea, anche se non sommerso da essa. Di qui l'importanza data alle scienze particolari, alle scienze della natura. Un terzo carattere è la concezione della filosofia come *philosophia perennis*, concezione che può essere intesa in modi diversi: dall'affermazione che la verità filosofica è già stata tutta scoperta, sì che occorrerebbe solo impararla (e non si può negare che questo modo di intenderla fosse proprio dei primi neotomisti) alla persuasione che non ci siano solo le filosofie, opere dei grandi pensatori, ma anche la filosofia come opera dell'umanità, un'opera sempre meglio abbozzata e mai finita; opera che presuppone il lavoro dei predecessori, opera nella quale una vena resta identica, anche sotto le revisioni e le negazioni che la storia presenta» (*Storia della filosofia contemporanea*, 1980, pp. 743-744). Si tratta di una valutazione precisa del tipo di filosofia che l'autrice apprezza e che propone in prima persona negli *Elementi* e nelle *Istituzioni di filosofia*. Dal punto di vista gnoseologico, Vanni Rovighi valorizza particolarmente la fenomenologia husserliana, in una concezione della conoscenza come «presenza intenzionale»: «affermare che *io conosco* vuol dire: a me come soggetto degli stati affettivi sono intenzionalmente presenti oggetti che

non sono io» (Vanni Rovighi 1982, p. 22). Passando, poi, dal «modo in cui ci si presenta la realtà, ossia [dalla] conoscenza» alla domanda su «che cosa sia il reale, o piuttosto [su] che cosa la filosofia può dirci del reale» (*ivi*, p. 65), Vanni Rovighi sottolinea particolarmente «l'esperienza del mutamento» (*ivi*, p. 69), laddove «a chi scrive, come a Bontadini, come al nostro comune maestro Masnovo, sembra che il segno più evidente di contingenza sia» proprio «il mutamento, il divenire», per cui «tra le vie tomistiche per dimostrare l'esistenza di Dio predilige la prima» (*ivi*, p. 73). L'esperienza del divenire è così strettamente connessa alla nozione di contingenza: «ciò che diviene ha in un altro la ragione del suo divenire»; «se questo altro», poi, «a sua volta diviene, la contraddizione non sarà tolta se non si arriverà a un indivenibile o immutabile» (Vanni Rovighi 1982, p. 77). «L'immutabile», proseguono le *Istituzioni*, «è l'*Ipsum esse subsistens*, l'essere sussistente» e «dal concetto dell'*Ipsum esse subsistens* deriva quello di creatore: (...) se c'è qualcosa che non sia l'essere sussistente questo qualcosa deve avere ricevuto l'essere dall'unico essere sussistente, ossia deve avere l'essere per partecipazione. Non c'è quindi nulla che non dipende dall'essere sussistente; tutto ciò che esiste è *creatum*» (*ivi*, p. 98). A questo punto, «per chiamare Dio il motore immobile», scrive l'autrice, «importa soprattutto sapere se le creature dipendano dall'Essere sussistente per necessità di natura o per un atto di libera volontà» e su questo tema «l'argomento più valido per dimostrare che la creazione è un atto libero mi sembra quello proposto da Masnovo (...): se l'essere sussistente irraggiasse, per dir così, necessariamente da sé il mondo, il vero Assoluto sarebbe l'essere sussistente-col-mondo. Quindi il mondo, quel tanto di mondo di cui ho esperienza come di un ente diveniente, farebbe parte dell'essere sussistente, dell'immutabile; e l'immutabile sarebbe insieme mutevole, sarebbe, come diceva Masnovo, travolto nel divenire. Dunque il mondo, il diveniente, non procede necessariamente dall'immutabile, ma procede dall'immutabile per un atto di libertà, per una scelta. Ora chi sceglie *sa* quello che sceglie; chi vuole *sa* quello che vuole; l'immutabile, l'Essere sussistente deve dunque essere una Volontà intelligente, deve essere persona. Solo a questo punto, in filosofia, possiamo chiamarlo Dio» (*ivi*, p. 99). Questo di Masnovo, sottolinea Vanni Rovighi, è comunque solo «un argomento per assurdo» (*ibidem*), ossia per un tramite razionale solo indiretto, per via negativa, come tutto ciò che è argomentabile su Dio in filosofia, perché in quest'ultima «non si intende cogliere l'essere che è Dio (*esse quo Deus in seipso subsistit quod nobis quale sit ignotum est*), ma solo l'essere logico (*esse quod significat compositionem intellectus*) (I *Contra Gent.*, cap. 12) che lega l'esistenza delle cose all'esistenza di un Altro: se c'è il mutevole, il finito ecc., è necessario che ci sia l'Immutabile, l'infinito, l'Essere sussistente» (*ivi*, p. 92). Con ciò si giunge alla questione

del rapporto tra la filosofia, come procedimento razionale, e la fede in una religione che si asserisce quale rivelata e sovrarazionale. Congiungendo su questo tema la linea tomistica con spunti agostiniani e citando anche qui espressamente il proprio maestro, Vanni Rovighi scrive: «Saper dove si va è certamente importante. (...) Ma altro è sapere dove si va; altro è sapere per quale via andarci e averne le forze. (...) È la distinzione fra sapere il *QUO eundum sit* e il *QUA (eundum sit)* di cui parla S. Agostino nel libro settimo delle *Confessioni* (cap. xx 26), sulla quale così efficacemente insisteva nelle sue lezioni Mons. Masnovo. La filosofia potrà indicare all'uomo, e anche questo in modo abbastanza indeterminato, quale sia il fine della sua vita, ma non può mostrare all'uomo la via per raggiungere tale fine, né, tanto meno, aiutarlo a percorrerla» (Vanni Rovighi 1962-64, vol. I, pp. 19-20). Proprio per questi ultimi aspetti, la specificità rivelativa della religione è decisiva, per Vanni Rovighi, come per Masnovo. L'ultimo volume degli *Elementi - La natura e l'uomo (Filosofia della natura, Psicologia ed etica)* – nonché gli ultimi tre capitoli delle contratte *Istituzioni* trattano della conoscenza filosofica del mondo – un'area della filosofia, come si è visto, che Vanni Rovighi ritiene particolarmente importante all'interno di un'impostazione neoscolastica – e dell'essere umano. Nella propria filosofia della natura, l'autrice sostiene che gli aspetti fisico-meccanici, chimici e biologici possano essere studiati in relativa autonomia rispetto a quelli più propriamente filosofico-metafisici. In particolare, in un'ampia discussione dell'evoluzionismo darwiniano, ella afferma che esso, dal punto di vista strettamente scientifico, si oppone solo al “fissismo” delle specie, mentre la questione più propriamente filosofica del creazionismo e delle finalità oggettivamente intelligenti si colloca su un diverso piano rispetto alla contrapposizione evoluzionismo/fissismo e come tale non è implicata o inficiata da essa. Una posizione basata su finalità oggettive può dunque a suo avviso essere ancora sostenuta in sede di filosofia della natura e, non meno, anche in etica, dove la libertà dell'uomo si confronta con contenuti di bene – a livello tanto individuale, quanto comunitario –, che ella considera iscritti finalisticamente nel suo essere razionale e sociale.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *L'immortalità dell'anima nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Milano 1931
- *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936
- *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano 1938
- *Elementi di filosofia*, 5 voll., Como 1941-1950; ed. rivista ed ampliata, 3 voll., Brescia 1962-64 (poi numerose ristampe)
- *La concezione hegeliana della storia*, Milano 1942
- *Appunti del corso di pedagogia*, Milano 1943
- *Heidegger*, Brescia 1945
- *Introduzione allo studio di Kant*, Milano 1945
- *Husserl*, Brescia 1947
- *Galileo*, Brescia 1948
- *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Milano 1949
- *Lezioni di filosofia morale*, Milano 1954
- *La filosofia patristica e medievale*, in C. Fabro (a cura di), *Storia della filosofia*, Roma 1959, pp. 133-305; riedizione con il titolo *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, a cura di P.B. Rossi, Brescia 2006
- *Gnoseologia*, Brescia 1963; *Filosofia della conoscenza*, a cura di A. Ghisalberti, Bologna 2007; *Gnoseologia. Storia della filosofia della conoscenza*, a cura di G. D'Anna e M. Lenoci, Brescia 2021
- *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano 1965
- *La fenomenologia di Husserl*, Milano 1969
- *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Bari-Roma 1973
- *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, Brescia 1976
- *Il problema teologico come filosofia*, Milano 1977
- *Appunti di antropologia filosofica*, Milano 1978
- *Studi di filosofia medievale*, 2 voll., Milano 1978
- *Ontologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1979
http://www.treccani.it/enciclopedia/ontologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/
- *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai giorni nostri*, Brescia 1980 (e successive ristampe)
- *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Milano 1980
- *Istituzioni di filosofia*, Brescia 1982 (e successive ristampe; di recente, con Prefazione di M. Lenoci, Brescia 2015, ivi 2023)
- *La filosofia e il problema di Dio*, Milano 1986
- *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Roma-Bari 1987

Scritti sull'autrice

- D'Anna G., Lenoci M., *Prefazione* in S. Vanni Rovighi, *Gnoseologia. Storia della filosofia della conoscenza*, a cura di G. D'Anna e M. Lenoci, Brescia 2021, pp. 5-14
- Ghisalberti A., *Prefazione*, in S. Vanni Rovighi, *Filosofia della conoscenza*, a cura di A. Ghisalberti, Bologna 2007, pp. 5-9
- Lenoci M., *Sofia Vanni Rovighi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* - Volume 98, Roma 2020, sub voce
- Lenoci M., Paolinelli M., Sina M. (a cura di), *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, Milano 2008
- Mangiagalli M., *Sofia Vanni Rovighi*, Città del Vaticano 2018
- Negri M.P., Tarabochia A. (a cura di), *Sofia Vanni Rovighi. Filosofia per la vita*, Milano 2019
- Rossi P.B., *Premessa*, in S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, a cura di P.B. Rossi, Brescia 2006, pp. VII-XIV
- Sina M. (a cura di), Sapientiae studium. *La giornata operosa di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)*, Milano 1994

DAVIDE POGGI

BERNARDINO VARISCO
Chiari (Bs) 1850 – Chiari (Bs) 1933

Sommario

Dopo aver pubblicato in gioventù studi fisico-matematici, Bernardino Varisco si spostò verso la filosofia. Spunti positivistici declinati in un'analisi dei fatti di coscienza si trovano in *Scienza e opinioni* del 1900. In *I massimi problemi* (1910) e *Conosci te stesso* (1912), egli supera il positivismo in posizioni idealistiche (un idealismo critico o “ideal-realismo”, lontano dal neo-hegelismo) ed elabora un'originale concezione metafisica monadologica del soggetto e dell’“essere”. Con *Conosci te stesso* e ancor più con il postumo *Dall'uomo a Dio* l'unicità dell’“essere” assume caratteri teistico-personalistici, in una prospettiva in cui Dio è sia immanente - perché resta nell'umano in quanto l'umano non è pensabile senza l'*unicum* divino - sia trascendente - perché il divino mantiene un piano di essere e di attività suo proprio e l'auto-limitazione divina – con riaffermazione dell'indeterminismo verso ogni predestinazione – ne è la piena manifestazione.

Parole chiave: Bernardino Varisco, fatti di coscienza, idealismo critico, metafisica monadologica, teismo

Abstract

After publishing physical-mathematical studies in his youth, Bernardino Varisco shifted towards philosophy. A positivistic approach expressed in an analysis of the facts of consciousness can be found in *Scienza e opinioni* from 1900. In *I massimi problemi* (1910) and *Conosci te stesso* (1912), he transcends positivism towards idealistic positions (a critical idealism or ‘ideal-realism’, distinct from neo-Hegelianism) and develops an original monadological metaphysical conception of the subject and ‘being’. In *Conosci te stesso* and even more so in the posthumous *Dall'uomo a Dio*, the uniqueness of ‘being’ takes on theistic-personalistic

characteristics, in a perspective where God is both immanent—because He remains within the human, as the human cannot be conceived without the divine unique—and transcendent—because the divine maintains its own plane of being and activity, and divine self-limitation—with a reaffirmation of indeterminism against any predestination—is its full manifestation.

Keywords: Bernardino Varisco, facts of consciousness, critical idealism, monadological metaphysics, theism.

Vita e opere

Figlio di Carlo (preside del Ginnasio di Chiari) e di Giulia Bonatelli (sorella del celebre filosofo spiritualista bresciano, F. Bonatelli), crebbe in un clima patriottico e cattolico. Ospite del Collegio Nazionale di Torino, conseguì la licenza al Liceo Cavour (fu suo docente C. Cantoni). Si iscrisse poi al Politecnico della stessa città e, successivamente, all'università di Padova, dove si laureò nel 1873 in Ingegneria civile e architettura. A questo periodo risalgono le primissime pubblicazioni, di argomento scientifico, *Intorno ad alcuni principi di meccanica* (1871) e il *Saggio sulla teorica dei rapporti* (1872). A Padova conobbe Natalina Müller, che divenne sua giovanissima sposa nel 1874 e, pochi anni dopo, gli diede due figlie, Giulia e Maria (la prima delle quali rimarrà col padre fino alla fine, costituendo un prezioso punto di riferimento per tutta la famiglia e, soprattutto, per Bernardino, afflitto da invalidante miopia, nonché caratterizzato da un carattere ombroso e introverso). Gli anni seguenti non furono sereni: alle ristrettezze economiche, che cercò di affrontare dedicandosi all'insegnamento della matematica presso l'Istituto tecnico di Porto Maurizio, si accompagnò il rapido deperimento della moglie (morirà nel 1881). Negli anni '80 proseguì la produzione e la docenza in ambito matematico-scientifico e, dopo un secondo matrimonio conclusosi in pochi mesi con una separazione, Varisco si spostò da Porto Maurizio a Jesi e, infine, a Bergamo, avvicinandosi a F. Bonatelli. Fu l'influsso di quest'ultimo a condurlo alla filosofia, del cui nascente interesse sono testimonianza le opere editate tra il 1891 e il 1895, come le *Ricerche intorno ai principi fondamentali del pensiero*, *Ricerche intorno ai principi fondamentali del ragionamento*, i brevi saggi *Sul problema della conoscenza*, *Verità di fatto e verità di ragione* e la memoria *La necessità logica*. Risale al 1901 la pubblicazione dell'opera che gli dette fama a livello nazionale, *Scienza e opinioni* (per la quale, nel 1900, fu giudicato vincitore ex-aequo con F. De Sarlo del premio bandito dall'Accademia dei Lincei) e che gli valse, per la prossimità al positivismo, gli apprezzamenti di R. Ardigò e la disapprovazione di Bonatelli. Nel novembre 1901 Varisco ottenne dal Consiglio Superiore

della Pubblica Istruzione la libera docenza all'Università di Pavia (dietro favorevole giudizio di Cantoni e di G. Bovio) e, nel 1906, ebbe la cattedra di teoretica all'Università di Roma. Sono gli anni della composizione delle opere maggiori dal punto di vista speculativo, anni in cui si ebbero il superamento dell'iniziale positivismo, l'avvicinamento a posizioni idealistiche (un idealismo critico o "ideal-realismo", lontano, nei suoi aspetti essenziali, dal neo-hegelismo, in generale, e da quello gentiliano, nello specifico) e l'elaborazione di un'originale concezione metafisica monadologica del soggetto e dell'"essere": *I massimi problemi* (1910¹; 1914²) e *Conosci te stesso* (1912). Abbandonò l'insegnamento accademico nel 1925, per sopraggiunti limiti di età. Malgrado molteplici difficoltà dovute alle condizioni psicofisiche, in questi anni pubblicò svariati contributi su periodici, tra cui «Logos» (rivista internazionale la cui edizione italiana era diretta da Varisco stesso e A. Bonucci), nonché alcuni saggi, tra i quali vanno ricordati, le *Linee di filosofia critica* (1925), i *Discorsi politici* (1926) e il *Sommario di filosofia* (1928). Nel frattempo, una certa vicinanza al nazionalismo del neo-nato movimento fascista (un accordo che si limitava tuttavia ad aspetti generali, quali l'esaltazione dell'indipendenza della Patria, il rin vigorimento dell'Italia e un suo rilancio a livello internazionale), lo portò a collaborare con «L'Ida nazionale», periodico nato nel 1911, e gli valse la nomina a Senatore del Regno nel 1928. Passò gli ultimi anni di vita ad approntare l'opera che racchiude la versione conclusiva del suo teismo, *Dall'uomo a Dio*, pubblicata postuma nel 1939, ad opera del nipote, G. Alliney, e di E. Castelli. Si spegnerà il 21 ottobre del 1933, dopo un logoramento psicofisico senile iniziato alcuni mesi prima.

Il pensiero sulla religione

Nel contesto di una continua e inesausta sistemazione del proprio pensiero, la speculazione di Varisco ebbe come costanti preoccupazioni la questione metafisica (e metafisico-teologica) e l'indagine morale, due binari di un percorso che il pensatore di Chiari cercò di elaborare con una certa coerenza e mantenendo un equilibrio tra le istanze positivistiche, quelle spiritualistiche e, infine, quelle idealistiche. Tale atteggiamento emerge con chiarezza sin dalle prime opere filosofiche degli anni '90, in cui l'approccio che G. Calogero definiva "empiristico-fenomenologico" e M. Dal Pra, con maggior rigore, chiamava "coscienzialistico", consentiva a Varisco di rifuggire tanto la metafisica che il positivismo accoglieva abbracciando il punto di vista delle scienze della natura, quanto quella racchiusa nell'ipostatizzazione delle idee (sia essa platonica o hegeliana) o nell'apriorismo e nel trascendentalismo di matrice kantiana: la forte

esigenza di un punto di partenza “fattuale” (concetto caro al positivismo, ma rivisitato alla luce della matura psicologia spiritualistica bonatelliana), ossia immediato e inoppugnabile trovò soddisfazione sul piano della coscienza, intesa in senso di insieme di fatti psichici (o “interni”), cioè concrete attività e operazioni (tale è il pensiero, privato di ogni consistenza ontologica) consce (più o meno chiaramente/oscuramente), via via più articolate e astratte/universali (ecco l’origine sperimentale – ma non empirica – delle entità superiori del pensiero, della trama logica erroneamente ritenuta innata o a priori, della conoscenza umana). Questa intenzione di evitare dogmatismi metafisici e di attenersi al piano dei fatti di coscienza si trova anche in *Scienza e Opinioni*, opera certamente influenzata dal positivismo, ma di ampio respiro, poiché l’Autore «non ammette come vero (come fondamento o sussidio di una ricerca) se non il vero scientifico, e [...], coerentemente, non è disposto ad accettare come definitivo un risultato, se non apparisca verificato nel modo stesso con cui verifica i suoi risultati la scienza» (*Scienza e opinioni*, 1901, p. 35), ma, al contempo, tenendo ben ferma la distinzione tra verità scientifiche o “ciò che consta”, da una parte, e “ciò che è vero”, dall’altra (cui il soggetto dà il proprio assenso per motivi intimi e che non si può escludere alla luce dei risultati delle scienze considerati nella loro storicità), mantiene aperta la possibilità di una riflessione (che abbia senso e valore) sul “soprannaturale”, ossia sulle questioni metafisico-teologiche (l’esistenza di Dio) e morali (la libertà come auto-determinazione del soggetto di contro al meccanicismo cui porterebbero le scienze della natura se assunte in maniera totalizzante). Proprio la necessità di armonizzare le due tipologie di fatti attestati dall’esperienza, ossia i fatti fisici (le cui condizioni risiedono nell’esistenza di particelle atomiche eterree, costitutivi primi del reale, invariabili per massa e forma, in movimento e agenti le une sulle altre mediante urti – così che materia ed energia sono, complessivamente, invariabili) e i fatti psichici (attestati immediatamente dalla coscienza, fatti che accadono “nel” soggetto e non dipendono dalle relazioni “tra” cose e che sono *sui generis* rispetto ai fatti fisici poiché non riducibili a un unico genere di fatti psichici e non misurabili), porta Varisco, nella seconda parte di *Scienza e Opinioni* (“Nozioni di psicologia”), ad assumere una posizione animistica (presentata come ipotesi capace di fornire una spiegazione coerente e unitaria del reale nella sua complessità): le particelle eterree sono dotate non solo di caratteri fisici, ma di psichicità, sono cioè “anime”, i cui accadimenti interni o fatti di coscienza corrispondono e sono condizionati dall’insieme degli accadimenti – urti – tra le particelle stesse. Questo “corpuscolarismo animista” pare dare una consistenza ontologica alla “sostanza psico-fisica” di Ardigò e, al contempo, si affermano l’irriducibilità dei piani psichico e fisico, la centralità della coscienza tanto

cara a Bonatelli e la possibilità di una meccanica psichica che spieghi la nascita delle diverse tipologie di contenuti di coscienza (sensazione, sentimento, volontà) e dell'unità di quest'ultima (il "me", fatto psichico ben distinto dall'anima). Se ne *La conoscenza* (1904) l'impianto teorico di *Scienza e opinioni* verrà mantenuto nei punti generali (alle particelle eterree, verranno sostituiti gli "Atomi elettrici, o elettroni" perché maggiormente ancorati nei fatti attestati dalla scienza), è con *I massimi problemi* (1910) e poi con *Conosci te stesso* (1912), che i richiami al monadismo leibniziano verranno completamente spogliati di ogni carattere materialistico e il determinismo lascerà il posto a un indeterminismo che fa dei soggetti degli agenti liberi. L'universo è costituito da "monadi", o "soggetti elementari", unità psichiche impartibili, caratterizzate da molteplici stati e atti psichici interni, più o meno consci e più o meno organizzati (nella tassonomia e nel dinamismo che caratterizza le monadi, il culmine è costituito dall'"io", che porta a emersione/consapevolezza quella struttura unitaria propria dei soggetti elementari anche nella loro forma più rudimentale, o «subcoscienza»). Tali "centri di spontaneità" si determinano reciprocamente (sono co-essenziali) e realmente (grande la differenza con il monadismo leibniziano) nel contesto più generale dell'unicità dell'"essere". Quest'ultimo aspetto costituisce un punto centrale della metafisica varischiana: l'"essere" non è solo un concetto (qui risiede la presa di distanza dalla speculazione rosminiana), ma l'elemento che caratterizza ogni reale individuale, quell'esistere sempre attivo che è comune a tutte le monadi (al contempo immanente a tutte le cose e trascendente e includente le stesse, indeterminato, universale e fonte di universalità; qui sono racchiuse la duplice polemica, anti-solipsistica e anti-idealistica e, al contempo, l'analogia e la decisa distanza dallo spinozismo). Proprio nell'"essere", come quid indeterminato in cui si determinano le componenti originarie, risiede la fonte dell'unità dell'universo policentrico (tanto che "universo" sarà uno dei sinonimi di "essere" in *Conosci te stesso*) e dell'interconnessione causale tra gli atti delle monadi. Una causalità che è fisica e logica, ma che non si traduce in determinismo assoluto, essendo l'irriducibile individualità di ogni monade una fonte di in-determinismo, ossia origine della spontaneità e non-necessitazione dei centri elementari e della loro attività ("a-logicità"; il che rende ogni monade dotata in sé e per sé di valore). Sarà all'interno di *Conosci te stesso* e, infine, nel postumo *Dall'uomo a Dio* che si passerà dal pan-enteismo e dal pan-psichismo al teismo e al pan-teismo: in queste due opere l'unicità dell'"essere" assumerà caratteri peculiari e personalistici, divenendo esso stesso una "Unità di coscienza" o "Soggetto Universale Unico", pensiero sempre in atto, consapevole di sé e di ogni pensiero delle monadi (anche della loro sempre ineliminabile subcoscienza), le quali costituiscono "formazioni",

“pensamenti organizzati” o “creazioni” dell’Assoluto, frutto di spontanea auto-limitazione dello stesso (Dio diviene così al contempo immanente – dato che il divino resta nell’umano in quanto l’umano non è pensabile senza l’unicum divino – e trascendente – perché il divino mantiene un piano di essere e di attività suo proprio e l’auto-limitazione divina – con conseguente riaffermazione dell’indeterminismo di contro a ogni predestinazione – ne è la piena manifestazione).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Ricerche intorno ai principi fondamentali del pensiero*, «Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti», serie VII, tomo III, 1891-1892, pp. 125-233
- *Ricerche intorno ai principi fondamentali del ragionamento*, «Atti del R. Istituto Veneto di Scienze, lettere ed arti», serie VII, tomo IV, 1892-1893, pp. 109-204, 413-476
- *Sul problema della conoscenza*, Bergamo, 1893
- *Verità di fatto e verità di ragione*, Padova, 1893
- *La necessità logica*, «Atti della Reale Accademia di scienze morali e politiche di Napoli», 27, 1894-1895, pp. 3-167
- *Scienza e opinioni*, Roma, 1901
- *La conoscenza*, Pavia, 1904
- *I massimi problemi*, Milano 1910 (traduzione inglese: *The Great Problems*, ad opera di R.C. Lodge, London, 1914)
- *Conosci te stesso*, Milano, 1912 (traduzione inglese: *Know Thyself*, ad opera di G. Salvadori, London 1915)
- *Linee di filosofia critica*, Roma 1925
- *Discorsi politici*, Roma, 1926
- *Sommario di filosofia*, Roma 1928
- *Dall'uomo a Dio*, a cura di G. Alliney e E. Castelli, Padova, 1939

Scritti sull'autore

- Alliney G., *Varisco*, Milano 1943.
- Calogero G., *La filosofia di Bernardino Varisco*, Messina-Firenze, 1950.
- Carabellese P., *L'Essere e il problema religioso – A proposito di Conosci te stesso di Bernardino Varisco*, Bari, 1914.
- Carabellese P., *Il pensiero di Bernardino Varisco*, «Giornale critico della filosofia italiana», 7, 1926, pp. 276-285.
- Dollo C., *Momenti e problemi dello spiritualismo (Varisco – Carabellese – Carlini – Le Senne)*, Padova, 1967, pp. 9-85.
- Drago P.C., *La filosofia di Bernardino Varisco*, Firenze, 1944.
- Ferrari M. (a cura di), *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, Firenze, 1982
- Ferrari M. (a cura di), *Bernardino Varisco e la cultura filosofica italiana tra positivismo e idealismo (Atti del Convegno tenutosi a Chiari – Brescia, dall'8 al 10 dicembre 1983)*, Chiari, 1985.

- Garin E., *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari 19551, pp. 124-150 (poi ripubblicato in Id., *Cronache di filosofia italiana [1900-1960]*, vol. 1 [di 2], Roma-Bari 1997 [19661], pp. 113-136).
- Geretto M., *L'essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di Bernardino Varisco*, Milano-Udine, 2016.
- Levi A., *Il pensiero filosofico di Bernardino Varisco*, «Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi», 1920.
- Librizzi C., *Il pensiero di Bernardino Varisco*, Padova, 1942.
- Minozzi B., *Il problema della persona in Bernardino Varisco*, in V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Milano, 1996, pp. 239-260.
- Moretti-Costanzi T., *L'importanza di Bernardino Varisco nel pensiero contemporaneo*, in Id., *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Milano, 2009, pp. 2061-2069.
- Valenza P., *Il teismo come superamento del solipsismo in Bernardino Varisco*, in P. Pagani, S. D'Agostino, P. Bettineschi (a cura di), *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Roma, 2012, pp. 383-401.

PIERFRANCESCO STAGI

GIANNI VATTIMO

Torino 1936 – Rivoli (To) 2023

Sommario

Gianni Vattimo è stato uno dei principali filosofi italiani dell'ermeneutica contemporanea. Influenzato da F. Nietzsche e M. Heidegger, ha sviluppato una filosofia della religione basata sulla dissoluzione dell'ontologia metafisica e sulla secolarizzazione del cristianesimo. In *Credere di credere* (1996) e *Dopo la cristianità* (2002), ha interpretato la fede cristiana come un'esperienza ermeneutica fondata sulla caritas. Ha sostenuto una "trascendenza orizzontale", con Dio inteso come evento storico più che come ente assoluto. Negli ultimi anni ha legato la sua rilettura del cristianesimo a un'idea di comunismo ermeneutico, riscoprendo la radice evangelica dell'opzione per i poveri.

Parole chiave: Gianni Vattimo, pensiero dei deboli, ermeneutica, secolarizzazione, trascendenza orizzontale

Abstract

Gianni Vattimo was one of Italy's leading philosophers of hermeneutics. Influenced by Nietzsche and Heidegger, he developed a philosophy of religion centered on the dissolution of metaphysical ontology and the secularization of Christianity. In *Credere di credere* (1996) and *Dopo la cristianità* (2002), he interpreted Christian faith as an hermeneutic experience based on caritas. He advocated for a "horizontal transcendence," seeing God as a historical event rather than an absolute being. In his later years, he connected his re-reading of Christianity with a hermeneutic communism, rediscovering the evangelical roots of the option for the poor.

Keywords: Gianni Vattimo, thought of the weak, hermeneutics, secularization, horizontal transcendence

Vita e opere

Gianteresio (detto Gianni) Vattimo, secondogenito di padre calabrese e di madre valsusina, studiò al Liceo Classico Gioberti di Torino e fu attivo negli anni del liceo nella Gioventù Studentesca di Azione Cattolica, influenzato da J. Maritain, E. Mounier e G. Bernanos, visse i suoi anni di Liceo e di Università come un cattolico militante secondo lo stile sociale del cattolicesimo piemontese. Fu allievo di L. Pareyson e compagno di studi di U. Eco, cui rimase amico per tutta la vita, si laureò nel 1959 con una tesi sulla teoria del fare di Aristotele, concepita sulla base della teoria pareysoniana della formatività. Negli anni Cinquanta collaborò ai programmi culturali della nascente RAI insieme a Eco e F. Colombo. Dopo aver trascorso periodi di specializzazione ad Heidelberg con K. Löwith e H.-G. Gadamer, divenne nel 1964 professore incaricato e dal 1969 ordinario di Estetica all'Università di Torino, di cui fu preside nei turbolenti anni Settanta. Dal 1982 al 2008 fu ordinario di Filosofia Teoretica presso la stessa Università, di cui divenne professore emerito dopo il pensionamento. Ha insegnato come visiting professor nelle principali università americane e tedesche ed è stato direttore della «Rivista di Estetica» e di «Tròpos», nonché editorialista per i principali quotidiani italiani, «La Stampa», «La Repubblica» e del settimanale «L'Espresso». Per la sua attività scientifica ha ricevuto la laurea *honoris causa* presso le Università di La Plata, Palermo, Madrid, Lima. Intensa è stata anche la sua attività politica, prima nel Partito Radicale, poi nei Democratici di Sinistra (PDS) e nell'Italia dei Valori (IdV), per i quali è stato parlamentare europeo per due legislature: 1999-2004 (V) e 2011-2016 (VII). Affetto negli ultimi anni dalla malattia di Parkinson, Vattimo è morto nell'ospedale di Rivoli il 19 settembre 2023.

Il pensiero sulla religione

La produzione di Vattimo a partire dagli anni Settanta si è occupata del ripensamento della tradizione filosofica nietzscheana e heideggeriana, interpretando la filosofia occidentale come la presa di congedo da un fondamento rigido, impositivo, tacitante, e si è orientata verso una concezione “debole” della filosofia, che sapesse cogliere la rilevanza etica del fenomeno dell'interpretazione (*Etica dell'interpretazione*, 1989) e le prospettive di emancipazione offerte dalla progressiva informatizzazione della società (*La società trasparente*, 1989). È intorno alla metà degli anni Novanta che la sua produzione si rivolge espressamente a temi filosofico religiosi, inaugurando una personale “filosofia (della) religione” (*Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, 1997, p. 112), in cui il pensiero

non solo si occupa della religione come suo oggetto tematico, ma ritrova in essa il significato del suo essere ermeneutica della fatticità storica ed esistenziale (un'ontologia religiosa dell'attualità). Vattimo propone in *Credere di credere* (1996) un'interpretazione del cristianesimo come l'abbandono dei fondamenti metafisici del sapere filosofico-religioso (l'onto-teologia) in direzione di un pensiero che sappia dare il primato a un'etica di ispirazione cristiana, radicata nella tolleranza e nella non-violenza; il primato dell'etica (la *charitas*) sulla metafisica (*l'ens qua ens*) rimane per Vattimo essenziale nel solco dei filosofi religiosi del Novecento come E. Levinas, R. Girard, P. Ricoeur. Insieme ad altri filosofi contemporanei come J. Derrida o J.-Luc Nancy (*La religione*, 1995), Vattimo parla di un ritorno di Dio nella società secolarizzata, dopo la caduta delle ideologie novecentesche (in primis il marxismo postsovietico e lo scientismo positivista), anche se la religione, che ritorna secondo Vattimo, non è la metafisica teologica ed essenzialista del cattolicesimo filosofico, ma piuttosto la secolarizzazione del principio divino nel fenomeno dell'incarnazione, in cui la divinità si dà con la storia e nella storia, e non al di fuori di essa. La morte di Dio nietzscheana e la secolarizzazione delle religioni storiche e monoteiste non devono essere considerate all'interno di una sorta di nichilismo reattivo e nostalgico, che rimane orfano dei valori cristiani che ormai non sono più creduti e vissuti, ma come la possibilità stessa di un nuovo inizio per la religione. La fine postmetafisica delle filosofie assolute segna anche la fine delle metafisiche che hanno identificato Dio come la struttura eterna dell'essere, mentre rimane ancora attuale per Vattimo la concezione cristiana e agostiniana della storia di Dio come l'accadere della verità in una molteplicità di fatti storici e teleologici: Dio si dà e diviene nella storia, come pensava lo Schelling dei *Weltalter* e lo Heidegger dei *Beiträge*, e non gli rimane estraneo, quasi fosse il *Deus absconditus* della tradizione pagana. Una volta liquidata la metafisica, e anche la metafisica onto-teologica, non resta altro secondo Vattimo che riscoprire il Dio della Bibbia, un Dio che si offre a noi nell'esperienza ermeneutica della lettura e dell'ascolto, e che in questa stessa relazionalità egli stesso diviene, si trasforma, abbandonando la sua struttura arcaica e di dominio. Anche la Chiesa secondo Vattimo deve essere pensata non più come una struttura legislativa garante della correttezza delle interpretazioni, ma come una comunità di ascolto e di interpretazione, in cui i credenti a vicenda leggono e ascoltano il messaggio cristiano, in un costante confronto comunitario. Secolarizzando la filosofia dalle teorie antireligiose come il marxismo, lo storicismo e il positivismo scienziato, è possibile riscoprire il dialogo tra il pensiero e la religione, che aveva caratterizzato la tradizione occidentale fin dall'età patristica: «Se non c'è più una filosofia (storicista, come lo hegelismo e il marxismo; o

positivistica, come le varie forme di scientismo) che ritiene di poter dimostrare la non esistenza di Dio, noi siamo di nuovo liberi di ascoltare la parola della Scrittura» (*Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, p. 9). Emancipando la filosofia e il cristianesimo dalle sue strutture di potere, dalla necessità di farsi garanti del controllo razionale su strutture e forme universali, è possibile riscoprire la molteplicità del messaggio cristiano nelle differenti interpretazioni storiche, che ci sono state tramandate e che costituiscono la realtà storica del nostro orizzonte etico. C'è, quindi, la possibilità per Vattimo di riscoprire la molteplicità dell'esperienza religiosa cristiana dopo la fine della cristianità intesa come la legittimazione religiosa delle strutture di potere. Nello scritto *Il futuro della religione* (2005), composto insieme a R. Rorty, Vattimo inizia dalla constatazione che dopo l'avvento del decostruzionismo e dell'ermeneutica nichilista la religione non è morta, ma torna sempre di nuovo a essere partecipe del dibattito pubblico. Quindi, non è possibile credere che si possa un giorno espungerla da questo dibattito sulla base di una consapevolezza tecnica e scientifica, ma non si può fare altro che fare i conti con la religione. Essa, infatti, si fa portatrice di significative istanze esistenziali che possono ricevere il loro autentico significato nella presa di coscienza della continuità con il messaggio biblico ed evangelico: «È molto più ragionevole pensare che la nostra esistenza dipende da Dio perché qui e oggi non riusciamo a parlare la nostra lingua e a vivere la nostra storicità senza rispondere al messaggio trasmessoci dalla Bibbia» (ivi, p. 56). E all'interno di questo messaggio l'uomo odierno riscopre la necessità di porsi all'ascolto dell'altro e concepisce il suo desiderio di verità non più come adeguazione progressiva a una verità che sempre di più sfugge alla scienza, così come alla filosofia, ma come fedeltà all'altro e alla sua domanda di essere accolto e accettato: «La sola verità che la Scrittura ci rivela, quella che, nel corso del tempo, non può subire nessuna demitizzazione – giacché non è un enunciato sperimentale, logico, metafisico, ma è un appello pratico – è la verità dell'amore, della caritas» (ivi, p. 53). Abbandonata la visione “sacrificale” e mitologica della religione, per cui la comunità violenta scarica sulla vittima che ritiene colpevole la propria violenza “divina” (*Verità o fede debole? Dialogo con René Girard su cristianesimo e relativismo*, 2006), il cristianesimo ha il compito storico e destinale di inaugurare un nuovo modo, postmetafisico, di pensare Dio e la divinità. Può Dio ancora essere pensato come il fondamento metafisico e violento del mondo che impone all'uomo le sue leggi ancora “umane troppo umane”? Il Dio nell'epoca della secolarizzazione ha abbandonato il suo profilo di potere per assumere quello di una possibilità buona, che lascia essere il mondo nella sua alterità e libertà. Vattimo sostiene, quindi, una visione orizzontale di Dio, per cui

il Dio Padre si dà completamente nella *kénosis* del Figlio, rinunciando alla sua pretesa di absolutezza, onnipotenza, onniscienza; egli diventa il Dio con noi, l'Emmanuele, che si affianca all'umanità nel suo cammino storico. «Sono convinto, dice Vattimo, che anche la mia posizione ha molte difficoltà perché la trascendenza verticale viene in qualche modo sacrificata. Avendo letto anche Ernst Bloch, sposo una trascendenza orizzontale, secondo la quale Dio è colui che si annuncia come il futuro autentico dell'umanità» (*Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, 2009, p. 85). Questa lettura etica e orizzontale di Dio si approfondisce durante gli anni Duemila attraverso il ripensamento della propria provenienza politica. Si può, si chiede Vattimo, ritornare a un comunismo in chiave evangelica dopo la fine nel 1989 del marxismo di Stato? Ritornare al comunismo non-marxista, ma piuttosto ermeneutico (*Comunismo ermeneutico*, 2014), significa per Vattimo riscoprire nel cuore delle società tecnologicamente avanzate una fondamentale esigenza di equità (*Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*, 2007). È dalla radice cristiana che nasce per Vattimo l'opzione per i poveri e gli emarginati, che corrisponde all'abbandono della metafisica come la filosofia del potere tecnocratico delle élites occidentali: «I am Christian, therefore I am communist» (*Only Weak Communism Can Save Us*, intervista con Ian Nagus, «Montly Review», 5 gennaio 2013).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Nel 2009 è stata pubblicata un'edizione completa di scritti di Gianni Vattimo con il titolo *Scritti filosofici e politici*, Introduzione di A. Gnoli, Presentazione di G. Chiurazzi, Milano 2021. È presentata la riedizione di 17 opere tra le più significative del filosofo, insieme ad alcune introduzioni/postille e saggi. L'archivio di Gianni Vattimo è conservato presso *Archives at the General Library of Pompeu Fabra University*, Barcelona, *Dipòsit de les Aigües Building*. Tra le principali opere pubblicate si segnalano:

- *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino, 1961.
- *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, 1963.
- *Ipotesi su Nietzsche*, Torino, 1967.
- *Poesia e ontologia*, Milano, 1967.
- *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milano, 1968.
- *Introduzione a Heidegger*, Roma–Bari, 1971.
- *Il soggetto e la maschera*, Milano, 1974.
- *Estetica moderna*, Bologna, 1977.
- *Introduzione all'estetica*, Pisa, 1977.
- *Il deperimento della politica*, in «Aut Aut», n. 61, 1977, pp. 87-90.
- *Introduzione a Friedrich Nietzsche, La gaia scienza*, Torino, 1979, pp. VII-XXVIII.
- *Le avventure della differenza*, Milano, 1980.
- *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milano, 1981.
- *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in G. Vattimo e P.A. Rovatti (a cura di),
– *Il pensiero debole*, Milano, 1983, pp. 12-28.
- *Introduzione a Nietzsche*, Roma–Bari, 1985.
- *La fine della modernità*, Milano, 1985.
- *Filosofia '86*, Roma–Bari, 1987.
- *Metafisica, violenza, secolarizzazione*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '86*,
Roma–Bari, 1987, pp. 71–94.
- *Filosofia '87*, Roma–Bari, 1988.
- *La sécularisation de la pensée*, Paris, 1988.
- *Etica dell'interpretazione*, Torino, 1989.
- *Filosofia '88*, Roma–Bari, 1989.
- *La società trasparente*, Milano, 1989.
- *Que peut faire la philosophie de son histoire?* Paris, 1989.
- *Filosofia al presente*, Milano, 1990.
- *Filosofia '89*, Roma–Bari, 1990.

- *Filosofia '90*, Roma–Bari, 1991.
- *Filosofia '91*, Roma–Bari, 1992.
- *Ricostruzione della razionalità*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Roma–Bari, pp. 89–103.
- *Filosofia '92*, Roma–Bari, 1993.
- *Filosofia '93*, Roma–Bari, 1994.
- *Oltre l'interpretazione*, Roma–Bari, 1994.
- *Filosofia '94*, Roma–Bari, 1995.
- *Credere di credere*, Milano 1996.
- *Introduzione*, in F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Milano, 1997, pp. XI–XV.
- *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, Milano, 1997.
- *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961–2000*, Milano, 2000.
- *Introduzione a M. Nacci, Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Roma–Bari, 2000, pp. IX–XVI.
- *The Story of a Comma. Gadamer and the Sense of Being*, in «Revue internationale de philosophie», 54, 2000, pp. 499–513.
- *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Genova, 2000.
- *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Milano, 2002.
- *Gadamer and the Problem of Ontology*, in J. Malpas, U. Arnswald e J. Kertscher (a cura di), *Gadamer's Century*, Cambridge, MA, 2002, pp. 299–306.
- *Ermeneutica*, Milano, 2003.
- *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*, Milano, 2003.
- *Il socialismo ossia l'Europa*, a cura di G. Iannantuono e M. Cedrini, Torino, 2004.
- *Utopia Dispersed*, in «Diogenes», 209 (1), 2005, pp. 18–23.
- *La vita dell'altro*, Lungro di Cosenza, 2006.
- *Ecce comu. come si ri-diventa ciò che si era*, Roma, 2007.
- *'Metaphysics and Violence'*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy*.
- *Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal, 2007, pp. 400–423.
- *Introduzione a R. Rorty, Un'etica per i laici*, Torino, 2008, pp. 7–13.
- *Prefazione*, in A. Martinengo, *Introduzione a Reiner Schürmann*, Roma, 2008, pp. 7–11.
- *Addio alla verità*, Milano, 2009.
- *Philosophy as Ontology of Actuality. A Biographical Theoretical Interview with Luca Savarino and Federico Vercellone*, in «European Journal of Philosophy and Public Debate», 1 (2), 2009, pp. 311–350.
- *Introduction to Richard Rorty, An Ethics for Today. Finding Common Ground Between Philosophy and Religion*, New York, 2010, pp. 1–5.
- *Presentazione a P. Stagi, Il giovane Heidegger*, Roma–Teramo, 2010, pp. 9–10.
- *Magnificat. Un'idea di montagna*, Torino, 2010.

- *Della realtà*, Milano, 2012.
- *Insuperable Contradictions and Events*, in M. Marder e S. Zabala (a cura di), *Being Shaken. Ontology and the Event*, New York, 2014, pp. 70–76.
- *Kenotic Sacrifice and Philosophy: Paolo Diego Bubbio*, in «Research in Phenomenology», 45 (3), 2015, pp. 431–435.
- *Anatheism, Nihilism, and Weak Thought*, in R. Kearney e J. Zimmermann (a cura di), *Reimagining the Sacred*, New York, 2016, pp. 128–148.
- *Essere e dintorni*, Milano, 2018.
- *Scritti filosofici e politici*, G. Chiurazzi (a cura di), Milano, 2021.

Opere pubblicate con altri autori

- con Pier Aldo Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano, 1983.
- con Jacques Derrida (a cura di), *La Religione. Annuario Filosofico Europeo*, Roma–Bari, 1995.
- con Jacques Derrida, *Diritto, Giustizia e Interpretazione. Annuario filosofico europeo*, Roma–Bari, 1998.
- con Wolfgang Iser (a cura di), *Medien–Welten–Wirklichkeiten*, München, 1998.
- con Enrique Dussel e Guillermo Hoyos, *La postmodernidad a debate*, a cura di L. Tovar. Bogotá, 2002.
- con Martin G. Weiss, *Die Stärken des schwachen Denkens*, in M.G. Weiss (a cura di), *Gianni Vattimo. Einführung*, Vienna, 2003, pp. 171–83.
- con Richard Rorty, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*, a cura di S. Zabala, Milano, 2005.
- con René Girard, *Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Milano, 2006.
- con Paolo Flores D'Arcais e Michel Onfray, *Atei o Credenti?*, Roma, 2007.
- con Dario Antiseri, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Soveria Mannelli (Cz), 2008.
- con Carmelo Dotolo, *Su Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, a cura di G. Giorgio, Soveria Mannelli (Cz), 2009.
- con René Girard, *Christianity, Truth, and Weakening Faith*, a cura di P. Antonello, New York, 2010.
- con Piergiorgio Paterlini, *Non essere Dio*, Milano, 2010.
- con Giovanni Ruggeri e Pierangelo Sequeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma, 2013.
- con Santiago Zabala, *Comunismo Ermeneutico*, Milano 2013.

Scritti sull'autore

- Azzarà G.S., *Un Nietzsche italiano. Gianni Vattimo e le avventure dell'oltreuomo rivoluzionario*, Roma, 2011.
- Benso S., *Emancipation and the Future of the Utopian. On Vattimo's Philosophy of History*, in S. Benso and B. Schroeder (a cura di), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, 2010, pp. 203–219.
- Benso S., and Schroeder B. (ed.), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, 2010.
- Birmingham P., *Love's Law? The Principle of Anarchy in a Weakened Communism*, in S. Mazzini e O. Glyn-Williams (a cura di), *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, Cham, 2017, pp. 53–62.
- Borradori G., *Recoding Metaphysics. The New Italian Philosophy*, Evanston, 1988.
- Bubbio P.D., *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition. Perspectivism, Intersubjectivity, and Recognition*, Albany, 2014.
- Carchia G., Ferraris M. (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano, 1996.
- Chiurazzi G. (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Riflessioni sul pensiero di Gianni Vattimo*, Milano, 2008.
- Coralluzzo F., *Oltre il relativismo. Comprendere e superare le ragioni di Nietzsche, Heidegger e Vattimo*, Roma, 2013.
- D'Agostini F., *Logica ermeneutica. dialettica, ricorsività, nichilismo*, in G. Carchia e M. Ferraris (a cura di), *Interpretazione ed emancipazione. Studi in onore di Gianni Vattimo*, Milano, 1996, pp. 151–177.
- D'Agostini F., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Milano, 1997.
- D'Agostini F., *Introduction. The Strong Reasons for Weak Thought*, in Gianni Vattimo, *The Responsibility of the Philosopher*, New York, 2010, pp. 1–45.
- D'Agostini F., *Vattimo's Theory of Truth*, in Silvia Benso e Brian Schroeder (a cura di), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, 2010, pp. 33–45.
- Depoortere F., *Christ in Postmodern Philosophy. Gianni Vattimo, René Girard, and Slavoj Žižek*, London, 2008.
- Depoortere F., *Weak Faith*, in James Alison e Wolfgang Palaver (a cura di), *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, New York, 2017, pp. 387–93.
- D'Isanto L., *Introduction to Gianni Vattimo*, in Gianni Vattimo, *Belief*, Stanford, 1999, pp. 1–17.
- Dotolo C., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del 'Pensiero debole' di G. Vattimo*, Roma, 1999.

- Dotolo C., *The Hermeneutics of Christianity and Philosophical Responsibility*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal, 2007, pp. 348–368.
- Flores D’Arcais P., *Gianni Vattimo; or rather, Hermeneutics as the Primacy of Politics*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal, 2007, pp. 250–269.
- Franci T., *Vattimo o del nichilismo. Provocazione alla filosofia*, Roma, 2011.
- Frank M., *The Universality Claim of Hermeneutics*, in Santiago Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal, 2007, pp. 159–183.
- Frascati-Lochhead M., *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, Albany, 1998.
- Giorgio G., *Il pensiero di Gianni Vattimo. L’emancipazione della metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Roma, 2006.
- Giorgio G., *La portata politica del “pensiero debole” di Gianni Vattimo*, in *Trópos*, 2 (1), 2009, pp. 113–125.
- Gnoli A., *La debole forza di essere stati. Introduzione a Gianni Vattimo*, *Scritti filosofici e politici*, Milano, 2021, pp. 11–32
- Grondin J., *Vattimo’s Latinization of Hermeneutics. Why Did Gadamer Resist Postmodernism?*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, 203–216, Montreal, 2007.
- Grondin J., *Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?* in J. Malpas and S. Zabala (a cura di), *Consequences of Hermeneutics*, Evanston, 2010, pp. 190–201.
- Guarino Th., G., *Vattimo and Theology*, London, 2009.
- Harris M. E., *Essays on Gianni Vattimo. Religion. Ethics, and the History of Ideas*, Cambridge, 2016.
- Harris M. E., *Nietzsche’s “Death of God”. Modernism and Postmodernism in the Twentieth Century. Insights from Altizer and Vattimo*, in *The Heythrop Journal*, 62 (1), 2021, pp. 53–64.
- Irrgang U., *“Das Wiederauftauchen einer verwehten Spur”. Das religiöse Erbe im Werk Gianni Vattimos und Hans Magnus Enzensbergers*, Mainz, 2019.
- Marzano S., *Lévinas, Jaspers e il pensiero della differenza. Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*, Torino, 1999.
- Mazzini S., *Für eine mannigfaltige mögliche Welt. Kunst und Politik bei Ernst Bloch und Gianni Vattimo*, Frankfurt am Main, 2010.
- Mazzini S. e O. Glyn-Williams (ed.), *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*, New York, 2017.
- Meganck E., *“Nulla in mundo pax sincera...”*. *Secularisation and Violence in Vattimo and Girard*, in *International Journal of Philosophy and Theology*, 74 (5), 2013, pp. 410–431.

- Monaco D., *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e modernità*, Pisa, 2006.
- Moro S. (ed.), *The Vattimo Dictionary*, Edinburgh, 2023.
- Redaelli E., *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitello, Sini*, Pisa, 2008.
- Rorty R., *Un'etica per i laici*, Torino, 2008.
- Rovatti P.A., *Weak Thought 2004. A Tribute to Gianni Vattimo*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, 131–145. Montreal, 2007.
- Schönherr-Mann H.-M., *Die Technik und die Schwäche. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem "schwachen Denken"*, Vienna, 1989.
- Schürmann R., *Deconstruction is Not Enough. On Gianni Vattimo's Call for "Weak Thinking"*, in S. Zabala (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal, 2007, pp. 117–130.
- Sciglitano A.C., Jr., *Contesting the World and the Divine. Balthasar's Trinitarian "Response" to Gianni Vattimo's Secular Christianity*, in «Modern Theology», 23 (4), 2007, pp. 525–559.
- Sciglitano A.C., Jr., *Gianni Vattimo and Saint Paul. Ontological Weakening, Kenosis, and Secularity*, in Peter Frick (a cura di), *Paul in the Grip of the Philosophers*, Minneapolis, MN, 2013, pp. 117–141.
- Stagi P., *Gianni Vattimo (1936-2023). In memoriam*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», 3/2023, pp. 6-9.
- Sützl W., *Gianni Vattimo's Media Philosophy and Its Relevance to Digital Media*, in «Philosophy Today», 60 (3), 2016, pp. 743–759.
- Valgenti, Robert, *Vattimo's Nietzsche*, in Ashley Woodward (a cura di), *Interpreting Nietzsche. Reception and Influence*, New York, 2011, pp. 149–163.
- Vogt E. M., *Postmodernity as the Ontological Sense of Technology?*, in S. Benso e B. Schroeder (ed.), *Between Nihilism and Politics. Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, 2010, pp. 221–239.
- Weiss M.G., *What's Wrong with Biotechnology? Vattimo's Interpretation of Science, Technology, and the Media*, in S. Benso e B. Schroeder (ed.), *Between Nihilism and Politics. Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Albany, 2010, pp. 241–257.
- Weiss M.G., *Gianni Vattimo. Einführung. With an interview with Gianni Vattimo*, Wien, 2003
- Woodward A., *Nihilism in Postmodernity. Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, Aurora, CO, 2010.
- Woodward A., *Being and Information. On the Meaning of Vattimo*, in «Philosophy Today» 60 (3), 2016, pp. 723–741.

Zabala S., *Introduction. Gianni Vattimo and Weak Philosophy*, in S. Zabala (ed.), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, Montreal, 2007, pp. 3–34

Zabala S., *Being is Conversation. Remains, Weak Thought, and Hermeneutics*, in J. Malpas e S. Zabala (ed.), *Consequences of Hermeneutics*, Evanston, 2010, pp. 161–176.

FULVIO FERRARIO

VALDO VINAY
La Spezia 1906 – Roma 1990

Sommario

Docente di storia del cristianesimo e teologia pratica alla Facoltà Valdese di Roma, Valdo Vinay è stato una delle figure di riferimento del protestantesimo italiano della seconda metà del Novecento. Molto vicino a K. Barth in termini di teologia sistematica, dal punto di vista storiografico ha lavorato intensamente sui classici della Riforma, quali Lutero e Calvino, ma anche sul protestantesimo italiano dell'Ottocento. Seguì con partecipazione le vicende del Concilio Vaticano II e si impegnò nel dialogo interconfessionale, collaborando con la Comunità di Sant'Egidio, il Segretariato Attività Ecumeniche, il Pontificio Ateneo S. Anselmo. Negli ultimi anni sostenne che la vocazione attuale del protestantesimo italiano fosse quella di stimolare il rinnovamento evangelico della Chiesa cattolica, posizione che lo rese una figura stimata ma piuttosto isolata nella sua comunità.

Parole chiave: Valdo Vinay, teologia evangelica, protestantesimo italiano, ecumenismo, dialogo interconfessionale

Abstract

Professor of the history of Christianity and practical theology at the Waldensian Faculty in Rome, Valdo Vinay was one of the key figures of Italian Protestantism in the second half of the twentieth century. Very close to K. Barth in terms of systematic theology, he worked intensively on the classics of the Reformation, such as Luther and Calvin, as well as on Italian Protestantism of the nineteenth century from a historiographical perspective. He actively followed the events of the Second Vatican Council and engaged in interconfessional dialogue, collaborating with the Community of Sant'Egidio, the Ecumenical Activities Secretariat, and the Pontifical Athenaeum S. Anselmo. In recent years, he argued that the

current vocation of Italian Protestantism was to stimulate the evangelical renewal of the Catholic Church, a position that made him a respected but somewhat isolated figure in his community.

Keywords: Valdo Vinay, Evangelic theology, Italian Protestantism, ecumenism, interfaith dialogue

Vita e opere

Nasce in una famiglia di confessione evangelica. Dopo gli studi liceali si iscrive alla facoltà di Ingegneria, prima di passare, nel 1926, a Teologia. Dopo aver frequentato la Facoltà Valdese di Roma, trascorre un periodo a Bonn, dove conosce K. Barth, divenendone discepolo e amico. Rientrato in Italia, lavora come candidato al ministero in diverse comunità e viene consacrato nel 1933. Dal 1932 al 1940 è a Fiume ed Abbazia. Nello stesso periodo, collabora attivamente alla rivista «Gioventù Cristiana», diretta da G. Miegge, informando tempestivamente sulle vicende della Chiesa Confessante in Germania. Nel 1940 è chiamato alla Facoltà Valdese di Teologia, dove insegna Storia del Cristianesimo e Teologia pratica. Come teologo, Vinay ha un temperamento sistematico, ma prende estremamente sul serio il suo incarico come storico, acquisendo competenze paleografiche e archivistiche. Come Direttore della Biblioteca della Facoltà, le conferisce una qualità scientifica di ottimo livello e, conseguito il diploma di biblioteconomia presso la Biblioteca Vaticana, dirige egli stesso la classificazione, secondo una struttura in buona parte oggi ancora in vigore. Ottimo organizzatore, Vinay intreccia una fitta rete di relazioni che inseriscono la Facoltà in un ampio circuito protestante internazionale. Egli stesso collabora con diverse istituzioni ecumeniche, acquisisce vasta notorietà europea e riceve diversi dottorati *honoris causa* (Basilea, Jena, Praga). Come storico, Vinay si occupa evidentemente della Riforma del XVI secolo, ma dedica molte energie anche all'Ottocento protestante in Italia. Infaticabile è l'opera come traduttore, in particolare di Lutero, ma anche di Calvino e di K. Barth. L'attività strettamente scientifica si associa strettamente a quella pastorale e di formazione. Come professore di teologia pratica, Vinay, egli stesso eccellente predicatore, istruisce personalmente i futuri pastori e li coinvolge in un'opera di evangelizzazione in Ciociaria, che culmina nella costituzione di due piccole comunità, Ferentino e Colleferro. Vinay segue con grande partecipazione le vicende cattoliche legate al Concilio Vaticano II, che considera foriero di un vero e profondo rinnovamento evangelico. A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta, il teologo si dedica a un intenso dialogo con il mondo cattolico e partecipa agli anni costitutivi della Comunità di S. Egidio a Roma, che considera una vera e propria casa spirituale, nonché

del Segretariato Attività Ecumeniche, costituito dalla laica cattolica Maria Vingiani. Egli è il primo teologo valdese a tenere corsi, come professore ospite, in un ateneo cattolico, il S. Anselmo di Roma. Tale atteggiamento ecumenico non è condiviso dall'altro teologo protestante italiano di spicco, V. Subilia. Nonostante siano entrambi legati all'eredità di K. Barth e a quella di G. Miegge e condividano una concezione fortemente ecclesiale della teologia, Vinay e Subilia faticano a intendersi, malgrado l'intervento di numerosi amici ed estimatori comuni. Pur dichiarandosi politicamente di sinistra (come il fratello Tullio, anch'egli pastore valdese, che nel 1976 entrerà in Parlamento come indipendente nelle liste del PCI), Vinay non apprezza la ricezione del Sessantotto nel protestantesimo italiano, ritenendo di scorgere in essa una commistione indebita tra fede e politica.

Il pensiero sulla religione

Con Vinay, l'orientamento teologico barthiano entra massicciamente alla Facoltà Valdese, dove continuerà, certo in forme diverse, ad esercitare una considerevole influenza, fino ad oggi. Quello di Vinay è un barthismo che si potrebbe definire di stretta osservanza, che condivide anche le avversioni del teologo di Basilea, come quelle per E. Brunner prima e per R. Bultmann poi. L'interesse per Barth è accompagnato da una profonda conoscenza di Lutero: come Miegge, Subilia, e i loro discepoli alla Facoltà Valdese, anche Vinay incarna un tipo di teologia calvinista che integra senza complessi il pensiero del riformatore tedesco. L'interesse storiografico di Vinay per l'Ottocento (confluito nei volumi sugli Evangelici italiani esuli a Londra, su Luigi Desantis e anche nel controverso terzo volume della *Storia dei Valdesi*, che esamina il periodo successivo al 1848) in Italia si spiega ricordando che tale stagione ha visto una certa espansione del protestantesimo nel nostro Paese, parallela al Risorgimento e all'unificazione nazionale, contro la resistenza opposta dal Papato. È dunque nell'Ottocento che si plasma una specifica identità anche teologica del protestantesimo italiano, radicata nella tradizione evangelica europea, ma inserita nel contesto nazionale. Tra le opere più importanti va segnalato il volume su *La Riforma protestante*, che per molti anni costituisce il manuale italiano classico sul tema. Lo scrupolo nella preparazione delle lezioni si traduce in un elevato numero di dispense, largamente inedite. Molte di esse riguardano la teologia pratica (omiletica, liturgica, cura pastorale, catechetica): Vinay propone un insegnamento decisamente orientato alla scuola barthiana, su questi temi incarnata da E. Thurneysen. Dopo il Vaticano II, Vinay ritiene che il protestantesimo italiano abbia in qualche modo esaurito la propria spinta e che la sua

vocazione consista nello stimolare il rinnovamento in senso evangelico della Chiesa cattolica. Tale tesi, espressa con chiarezza in una nota conclusiva del volume sulla Chiesa Valdese nell'Ottocento e nel Novecento, non è fatta propria dalla Chiesa valdese nel suo insieme: l'ultimo Vinay costituisce dunque una figura certamente molto stimata e anche amata, ma al tempo stesso abbastanza isolata nella sua Chiesa. Anche il suo celebrato dono di predicazione si esercita, negli anni della vecchiaia, soprattutto nell'ambito della Comunità di S. Egidio.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *La dottrina di Dio nella teologia di C. Barth*, Torre Pellice 1942
- *L'uomo nel pensiero di Lutero e la crisi della società odierna*, Torre Pellice 1949
- *I due regni nella teologia di Lutero*, Torre Pellice 1950
- *Facoltà Valdese di teologia (1855-1955)*, Torre Pellice 1955
- *Ernesto Buonaiuti e l'Italia religiosa del suo tempo*, Torre Pellice 1956
- *Evangelici italiani esuli a Londra durante il Risorgimento*, Torino 1961
- *Il Concilio Vaticano II in una visuale protestante italiana*, Torino 1964
- *Luigi Desanctis e il movimento evangelico fra gli italiani durante il Risorgimento*, Torino 1965
- *La Riforma protestante*, Brescia 1970, 1982²
- *Ecclesiologia ed etica politica in Giovanni Calvino*, Brescia 1973
- *Storia dei valdesi. Dal movimento evangelico italiano al movimento ecumenico (1848-1975)*, vol. III, Torino 1980
- *Commenti ai Vangeli*, Brescia 1992

Principali curatele

- K. Barth, *Filosofia e rivelazione*, Milano 1965
M. Lutero, *Scritti religiosi*, Bari 1967
Le confessioni di fede dei Valdesi riformati, Torino 1975
G. Calvino, *Il Catechismo di Ginevra (1537)*, Torino 1983, 2018²

Scritti sull'autore

- Coisson R., *Valdo Vinay - Maestro di pastori e predicatori*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 202-207
Ferrario F., *Zwischen philosophischem Existentialismus und katholischer Theologie. Kleine (Vor)geschichte der Barth Rezeption in Italien*, in B. Dahlke, H.-P. Großhans (Hrsg.), *Ökumene im Denken. Karl Barths Theologie und ihre konfessionelle Rezeption*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2020, pp. 73-91
Gnocchi M., *Io non mi vergogno dell'evangelo*, «Protestantesimo», 76, 2021, pp. 245-252
Gonnet G., *In ricordo di Valdo Vinay (1906-1990)*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», n. 169, dicembre 1991, pp. 144-152
Löhner M., *Vinay visto dall'Aventino*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 208-213

- Ricca P., *Valdo Vinay 1906-1990. La vita, le opere, la fede*, «Protestantesimo», 46, 1991, pp. 2-40
- Ricca, P., *Valdo Vinay: teologo valdese e pioniere dell'ecumenismo in Italia a cento anni dalla nascita*, «Protestantesimo», 62, 2007, pp. 73-84
- Ricca, P., *Valdo Vinay teologo*, «Protestantesimo», 76, 2021, 237-242
- Rochat, G., *La storia valdese contemporanea: problemi di interpretazione e prospettive di ricerca*, in «Gioventù Evangelica», 31, 1981, n. 72, pp. 5-12.
- Rostagno, S., *La Facoltà Valdese di Teologia dal 1922 al 1976. Rapporti con la cultura*, in M. Belardinelli, P. Stella (Edd.), *La comunità Cristiana di Roma. Vol. 3, La sua vita e la sua cultura tra età moderna ed età contemporanea*, Città del Vaticano 2002, pp. 415-428
- Selge, K.V., *Valdo Vinay, storico della Riforma e della Chiesa Evangelica in Italia*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 178-201
- Soggin, J.A., Soggin Vöchting, A., *Valdo Vinay e la Biblioteca della Facoltà*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 214-218
- Vingiani, M., *Valdo Vinay e il SAE*, «Protestantesimo», 47, 1992, pp. 219-221

SALVATORE RINDONE

FRANCO VOLPI
Vicenza 1952 – Vicenza 2009

Sommario

Franco Volpi è stato professore all'Università di Padova e docente in diverse università straniere. Ha mostrato la presenza pervasiva dell'interpretazione di Aristotele in M. Heidegger, evidenziando come quest'ultimo, attraverso tale interpretazione, intenda rimettere in gioco i capisaldi della filosofia occidentale. Volpi ha altresì approfondito il problema del nichilismo, cercando anche di delineare possibili vie per una sua terapia e per una prospettiva del suo oltrepassamento. Nella sua analisi, il nichilismo corrode le verità e indebolisce le religioni, ma apre anche spazi per una filosofia pratica prudente e aperta al divenire. Interessi per la filosofia della religione emergono anche nelle sue riflessioni sul volontarismo teologico oltre che su autori come N. Gómez Dávila, di cui sottolinea la fede in Dio, "verità di tutte le illusioni", non dimostrato ma "postulato senza ambagi".

Parole chiave: Franco Volpi, nichilismo, oltrepassamento del nichilismo, volontarismo teologico, ermeneutica.

Abstract

Franco Volpi was a professor at the University of Padua and taught at various foreign universities. He demonstrated the pervasive presence of Aristotle's interpretation in M. Heidegger, highlighting how the latter, through this interpretation, aims to re-examine the foundations of Western philosophy. Volpi also delved into the problem of nihilism, seeking to outline possible paths for its therapy and for a perspective on its overcoming. In his analysis, nihilism corrodes truths and weakens religions, but it also opens up spaces for a prudent and open practical philosophy. Interests in the philosophy of religion also emerge in his reflections on theological voluntarism, as well as on authors like N.

Gómez Dávila, whose faith in God he emphasizes as the “truth of all illusions,” not proven but “postulated without ambiguity.”

Keywords: Franco Volpi, nihilism, overcoming of nihilism, theological voluntarism, hermeneutics

Vita e opere

Volpi è stato allievo al Liceo Pifagetta di Vicenza di G. Faggin e all'università di Padova di E. Berti e del maestro di questi, M. Gentile. Nell'Ateneo padovano sarebbe poi diventato docente di storia della filosofia. Fu inoltre professore ospite in numerose università straniere e insegnò a lungo anche nell'Università tedesca di Witten/Herdecke. Volpi dedica buona parte dei suoi studi filologici e saggi filosofici, come traduttore e come critico, principalmente al pensiero di A. Schopenhauer, F. Nietzsche e, soprattutto, di M. Heidegger. Nella tesi di laurea, *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Martin Heidegger*, pubblicata nel 1976, Volpi mostra in che modo l'opera di Brentano abbia influito sul giovane Heidegger e sulla sua personale interpretazione dell'essere aristotelico: è Brentano, infatti, a indurre l'autore di *Sein und Zeit* a considerare l'essere quale termine tendenzialmente univoco (cfr. Berti 2012, pp. 27-29). Nel 1984 esce il secondo studio sul filosofo di Meßkirch, dal titolo *Heidegger e Aristotele*, (Volpi 1984, seconda edizione: Volpi 2010), dove egli ritorna sulla tesi sostenuta fino ad allora, conseguendo un duplice esito: da una parte, ritrova una sorta di alleanza speculativa tra Heidegger e Aristotele, accomunati dalla ricerca di un essere “multivoco” e, dall'altra, avverte in che modo il filosofo tedesco consideri lo Stagirita come una sorta di “rivale”, con il quale continuare a confrontarsi sulla questione dell'essere. In particolare, Volpi spiega come sia possibile declinare le categorie della filosofia pratica aristotelica con quelle presenti in *Sein und Zeit*, ad esempio: l'*orexis* dà luogo alla cura (*Sorge*), la *prohairesis* diventa la risolutezza (*Entschlossenheit*), la *phronesis* aristotelica si traduce nella coscienza heideggeriana (*Gewissen*), e così via... (cfr. Berti 2010, p. X). L'indagine di Volpi ha il merito di mostrare la presenza “pervasiva” di Aristotele nel pensiero heideggeriano; l'opera aristotelica, infatti, non è «circosccrivibile al saggio sulla *physis*, né si manifesta soltanto nella forma di un'interpretazione nel senso stretto del termine», ma «pervade tutta l'opera di Heidegger» la quale si configura «nella forma di un confronto mirante a un'appropriazione e a un'assimilazione radicali del patrimonio dell'ontologia aristotelica» (Volpi 2010, p. 4). Secondo Volpi bisogna riconoscere al filosofo tedesco la capacità di aver recuperato e reso attuali i problemi filosofici messi per la prima volta in luce da Aristotele,

«riproponendo al nostro secolo quelle questioni fondamentali che i Greci hanno posto per la prima volta e che il nostro secolo, l'età della tecnica, sembra aver rimosso» (Volpi 2010, pp. 4-5). In questo modo è possibile distinguere per il Volpi almeno tre periodi della riflessione speculativa del filosofo tedesco: lo Heidegger “cattolico” e influenzato dalla Scolastica, lo Heidegger del periodo fenomenologico e allievo di Husserl e, infine, lo Heidegger che coglie in modo più personale l'essere come potenza e atto, cioè nella sua dinamicità, fino a configurare l'essere come “evento” (*Ereignis*). Afferma Volpi nel suo saggio «L'immagine di Heidegger esistenzialista, prima, e in parte anche quella più recente di Heidegger come oltrepassatore della metafisica – specialmente dove l'oltrepassamento diventa la parola d'ordine che dispensa dal fare i conti con la tradizione – non hanno certo contribuito a far sì che la profondità radicale del confronto di Heidegger con la metafisica, in particolare con i Greci, venisse colta e vagliata nel suo significato autentico» (Volpi 2010, p. 5). Il merito che il filosofo italiano riconosce ad Heidegger è quello di aver saputo ripensare il problema filosofico della questione dei fondamenti del pensiero, non soltanto andando oltre Hegel, ma addirittura ritrovando nella filosofia dei Greci l'origine e la tensione speculativa necessaria per ripensare il compito stesso della filosofia. Heidegger ha saputo “decostruire” il linguaggio dei grandi filosofi greci, restituendolo allo stesso tempo al pensiero dei suoi contemporanei con una nuova pregnanza. Heidegger è *Permenentea* che rimette in gioco i capisaldi della filosofia occidentale facendosi egli stesso interprete di quelle categorie aristoteliche che avevano assunto nel corso della storia della filosofia occidentale una certa rigidità di contenuto e univocità di significato. Quello di Heidegger, afferma il Volpi, è un pensiero che «non vuole più essere filosofia, ma radicale messa in questione della filosofia, e che prende forma nei modi di un ‘pensiero memorativo’ e ‘pensiero poetante’» (Volpi 2010, p. 146). Heidegger, insieme a Nietzsche, è al centro della discussione anche nella monografia del 1996, in cui Volpi si interroga sulla pervasività della crisi nichilista nel mondo contemporaneo, nonché, non senza posizioni critiche sugli stessi Nietzsche e Heidegger, sulle condizioni per una terapia e per una prospettiva «oltre il nichilismo» (Volpi 1996). Molto attivo anche nelle pagine culturali di quotidiani come «Repubblica», oltre che nella redazione di riviste scientifiche, Volpi morì a cinquantasette anni per i postumi di un incidente stradale, essendo stato investito da un'auto mentre era in sella della sua bicicletta.

Il pensiero sulla religione

Per quanto riguarda l'interesse che Volpi mostra per temi di filosofia della religione, bisogna constatare che egli non ha lasciato nessuna trattazione esplicita a riguardo. Tuttavia, possiamo avanzare tre ipotesi. La prima riguarda il modo con il quale Volpi ritorna con appassionato interesse a studiare la realtà storica della metafisica aristotelica, intesa però con Heidegger come l'ultima forma di vera metafisica e, al tempo stesso, come quella *metaphysica perennis* (cfr. Berti 2010, p. XIV). Si tratta, cioè, di una metafisica che rende possibile «un domandare tutto che è tutto domandare», che si apre al tema dell'ignoto e che si avvicina al socratico «sapere di non sapere». Ciò potrebbe significare, secondo Berti, un ritorno alla scuola di M. Gentile, senza per forza abbandonare lo Heidegger di *Sein und Zeit*, ma diffidando dagli esiti della successiva *Kehre*. In secondo luogo, ci possiamo riferire allo studio del tutto originale e all'impresa di far conoscere meglio anche in Europa e in Italia il filosofo colombiano N. Gómez Dávila (1913-1994), autore di aforismi e definito da Volpi come «un Nietzsche colombiano» (Volpi 2001, p. 159). Afferma Berti come di Gómez Dávila, Volpi, oltre ad apprezzarne l'umiltà, il riserbo e la sobrietà, «ne sottolinea la fede in Dio, 'verità di tutte le illusioni', non dimostrato ma 'postulato senza ambagi', senza di cui è impossibile fare filosofia, un Dio che è il Dio del cristianesimo, ma non della Chiesa, soprattutto non della Chiesa cattolica post-conciliare, la quale 'pensando di aprire le braccia al mondo moderno, ha finito con l'aprirgli le gambe' (sono parole di Gómez Dávila)» (Berti 2012, p. 39; cfr. Volpi 2001, pp. 179-180). Il pensiero conservatore dell'autore colombiano, la sua «metafisica sensuale», hanno significato per Volpi la possibilità di accedere all'irrazionale del pensiero che aveva avuto modo di apprezzare anche in Schopenhauer e in Nietzsche. Il suo approccio al pensatore colombiano, secondo Berti, avrebbe influenzato anche il suo mutamento di opinione su Heidegger che verrà definito in *L'ultimo sciamano* (2006) sia come l'«uomo di scienza e di rigore del concetto» sia come il «seduttore che incanta con la musica e la parola» (cfr. Berti 2012, pp. 41-42). Infine, nella monografia sul nichilismo (Volpi 1996), troviamo un Volpi non solo più critico con Heidegger, ma anche più incline alla riflessione etico-religiosa (cfr. Duque 2012), motivata dall'interesse per la filosofia pratica di Aristotele e dal tentativo di venire a capo della crisi nichilista del mondo contemporaneo, crisi che, a suo parere, comprende tutti gli ambiti del sapere, anche la teologia. Afferma Volpi: «il nichilismo ha corrosato le verità e indebolito le religioni; ma anche dissolto i dogmatismi e fatto cadere le ideologie, insegnandoci così a mantenere quella ragionevole prudenza del pensiero, quel paradigma di pensiero obliquo e prudente, che ci rende

capaci di navigare a vista tra gli scogli del mare della precarietà, nella traversata del divenire, nella transizione da una cultura all'altra, nella negoziazione tra un gruppo di interessi e un altro. Dopo la caduta delle trascendenze e l'entrata nel mondo moderno della tecnica e delle masse, dopo la corruzione del regno della legittimità e il passaggio a quello della convenzione, la sola condotta raccomandabile è operare con le convenzioni senza crederci troppo, il solo atteggiamento non ingenuo è la rinuncia a una sovradeterminazione ideologica e morale dei nostri comportamenti. La nostra è una filosofia di Penelope che disfa (*analyei*) incessantemente la sua tela perché non sa se Ulisse ritornerà» (Volpi 1996, p. 117). Sul tema della crisi nichilista che ha toccato anche la teologia, un'altra interessante testimonianza ci proviene da uno scritto pubblicato postumo di Volpi in dialogo con l'amico Antonio Gnoli quando afferma che il logos divino è andato sempre più configurandosi nel significato di «volontà di Dio» anziché di «intelletto» o di «parola». Afferma Volpi: «dopo la trasformazione volontaristica della teologia e la conseguente trasformazione dell'antropologia, l'uomo diventa un soggetto dotato di volontà, cioè un portatore di interessi, ed è quindi un individuo che mira in primo luogo a imporre e affermare se stesso. Cioè la propria volontà di potenza. La volontà di potenza è l'ultima conseguenza della trasformazione volontaristica della teologia» (Volpi-Gnoli 2010, pp. 207-208)

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

Monografie:

- *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione del giovane Martin Heidegger*, Padova 1976
- *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984; Roma-Bari, 2010²
- *Il nichilismo*, Roma-Bari 1996, 2004², 2009³

Libri in collaborazione con altri autori:

- *La memoria e l'intelligenza: letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, con A. Arslan, Venezia 1989
- *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, con A. Gnoli, Milano 1997
- *Il Dio degli acidi. Conversazioni con Albert Hofmann*, con A. Gnoli, Milano 2003
- *L'ultimo sciamano. Conversazioni con Heidegger*, con A. Gnoli, Milano 2006
- *I filosofi e la vita*, con A. Gnoli, Milano 2010 (postumo).
- *La selvaggia chiarezza: scritti su Heidegger*, con A. Gnoli, ed., Milano 2011 (postumo).

Saggi e articoli in rivista o volumi collettivi:

- *Ontologia, teologia e antropologia in alcune recenti pubblicazioni su Heidegger*, in «Bollettino filosofico», 1976, pp. 17-21
- *Quello che Heidegger non ha detto*, «Bollettino filosofico», 1976, pp. 97-99
- *Hegel e i greci*, «Quaderni di verifiche», 1977, pp. 93-111
- *Heidegger e la "legittimità filosofica" della Seinsfrage*, «Bollettino filosofico», 1979, pp. 49-55
- *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in «Filosofia pratica e scienza politica», C. Pacchiani ed., Francisci, Abano 1980, pp. 11-97
- *Interpretare Heidegger. Rassegna di studi sulla vita, l'opera e l'incidenza*, «Fenomenologia e società», 1981, pp. 359-396
- *Heidegger e i greci*, *Ars Maieutica*, Studi in onore di Giuseppe Fagin, ed. F. Volpi, Vicenza, 1985, pp. 223-248
- *Intervista a Franco Volpi: Heidegger e il mondo moderno*, «Enciclopedia Multimediale delle Scienze», 13 dicembre 1994 (disponibile in rete)
- *Un angelo prigioniero del tempo*, in N. Gómez Dávila, *In margine A un testo implicito*, Milano 2001, pp. 157-183
- *Heidegger*, in *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006

- *Introduzione*, in N. Gómez Dávila, *Tra poche parole*, Milano 2007, pp. 9-27
- *E alle fine dico: “Good-by Heidegger”*, «Il Sole 24ore», 19 aprile 2009, p. 32 (postumo)
- *Sapienza, saggezza, cura: la filosofia di fronte alla pratica*, ed. M. Di Bella, testi di Maria Bettetini, Pier Luigi Celli, Neri Pollastri, Pier Aldo Rovatti, Carlo Augusto Viano, Vincenzo Vitiello, Franco Volpi, Milano 2014 (postumo).

Curatele di raccolte di saggi:

- *Ansia per l'uomo: riflessioni sul pensiero di Romano Guardini*, ed. Franco Volpi, Vicenza 1987
- *Ars majeutica: studi in onore di Giuseppe Faggin*, ed. F. Volpi, Vicenza 1985
- *Dizionario delle opere filosofiche*, con G. Boffi, Milano 2000
- *Guida a Heidegger, Ermeneutica, Fenomenologia, Esistenzialismo, Ontologia, Teologia, Estetica, Etica, Tecnica, Nichilismo*, Bari 1997, 2008²

Curatele e/o prefazioni o postfazioni di testi: (indichiamo solo la prima edizione di ogni testo)

- Brague, R., *Il futuro dell'Occidente: nel modello romano la salvezza dell'Europa*, Introduzione di Antonio Gnoli e Franco Volpi, Milano 2005, 2016²
- Eckhart Meister, *La nascita eterna: antologia delle opere latine e tedesche*, ed. G. Faggin, presentazione di Franco Volpi, Vicenza 1996
- Evola, J., *Saggi sull'idealismo magico*, Saggio introduttivo di Franco Volpi, Roma 2006
- Faggin, G., *Sillabario*, Introduzione di Franco Volpi, Vicenza 2008
- Feinmann, J. P., *L'ombra di Heidegger*, con una postfazione di Antonio Gnoli e Franco Volpi, Vicenza 2007, 2015²
- Freud S., *Il nostro cuore volge al sud: lettere di viaggio. Soprattutto dall'Italia (1895-1923)*, Presentazione di Antonio Gnoli e Franco Volpi, Milano 2003
- Gadamer, H.-G., *Elogio della teoria: discorsi e saggi*, a cura di Franco Volpi, Milano 1989
- Gómez Dávila, N., *In margine a un testo implicito*, F. Volpi ed., Milano 2001
- Gómez Dávila, N., *Tra poche parole*, a cura di Franco Volpi, Milano 2007
- Grossner, C., *I filosofi tedeschi contemporanei: tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, Presentazione di Franco Volpi, Roma 1980
- Günther A., ed., *Su Heidegger: cinque voci ebraiche*, Introduzione di Franco Volpi, Roma 1998
- Gurisatti, G., *Caratterologia, metafisica e saggezza: lettura fisiognomica di Schopenhauer*, Presentazione di Franco Volpi, Padova 2002
- Heidegger M., *Hegel e i Greci*, Trento 1977

- Heidegger, M., *Che cos'è metafisica?*, a cura di Franco Volpi, Milano 2001
- Heidegger, M., *Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di Petra Jaeger, edizione italiana a cura di Franco Volpi; traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 2002
- Heidegger, M., *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann; edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano 2007
- Heidegger, M., *Essere e tempo*, Nuova ed. italiana a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi con le glosse a margine dell'autore, Milano 2005.
- Heidegger, M., *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di Matthias Jung, Thomas Regehly e Claudius Strube, edizione italiana a cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 2003
- Heidegger, M., *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di Franz-Karl Blust, edizione italiana a cura di Franco Volpi; traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 2000
- Heidegger, M., *Il concetto di tempo*, a cura di Franco Volpi, Ferrara 1989 (stampa 1990)
- Heidegger, M., *Il principio di ragione*, a cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti e Franco Volpi, Milano 1991
- Heidegger, M., *Lettera sull'umanismo*, a cura di Franco Volpi, Milano 1995
- Heidegger, M., *L'essenza della verità: sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone*, a cura di Hermann Mörchen, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano 1997
- Heidegger, M., *Nietzsche*, a cura di Franco Volpi, Milano 1994
- Heidegger, M., *Parmenide*, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 1999
- Heidegger, M., *Segnavia*, a cura di Friedrich-Wilhelm von Herrmann, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Milano 1987
- Heidegger, M., *Seminari*, a cura di Franco Volpi, traduzione di Massimo Bonola, Milano 1992
- Jünger, E., *Oltre la linea*, a cura di Franco Volpi, Milano 1989
- Kant, I., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, a cura di Franco Volpi, traduzione di Petra Dal Santo, Milano 1996
- Schmitt, C., *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello Jus publicum Europæum*, traduzione e postfazione di Emanuele Castrucci, cura editoriale di Franco Volpi, Milano 1991
- Schmitt, C., *La tirannia dei valori: riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, a cura di Giovanni Gurisatti, con un saggio di Franco Volpi, Milano 2008
- Schmitt, C., *Teoria del partigiano: integrazione al concetto del politico*, traduzione di Antonio De Martinis, con un saggio di Franco Volpi, Milano 2005

- Schmitt, C., *Terra e mare: una riflessione sulla storia del mondo*, traduzione di Giovanni Gurisatti, con un saggio di Franco Volpi, Milano 2002
- Schopenhauer, A., *I manoscritti giovanili, 1804-1818, Scritti postumi di Arthur Schopenhauer*, vol. 1, edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cura di Sandro Barbera, Milano 1996
- Schopenhauer, A., *I manoscritti berlinesi, 1818-1830, Scritti postumi di Arthur Schopenhauer*, vol. 3, edizione italiana diretta da Franco Volpi, a cura di Giovanni Gurisatti, Milano 2004
- Schopenhauer, A., *L'arte di conoscere se stessi, ovvero Eis heautón*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Milano 2003
- Schopenhauer, A., *L'arte di essere felici: esposta in 50 massime*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 1997
- Schopenhauer, A., *L'arte di farsi rispettare esposta in 14 massime ovvero trattato sull'onore*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 2007
- Schopenhauer, A., *L'arte di insultare*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Milano 1999
- Schopenhauer, A., *L'arte di invecchiare, ovvero Senilia*, cura e con un saggio di Franco Volpi, traduzione di Giovanni Gurisatti, Milano 2006
- Schopenhauer, A., *L'arte di ottenere ragione esposta in 38 stratagemmi*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Milano 1991
- Schopenhauer, A., *L'arte di trattare le donne*, a cura e con un saggio di Franco Volpi, Milano 2000
- Schopenhauer, A., *Sul mestiere dello scrittore e sullo stile*, con una nota di Franco Volpi, Milano 1993
- Wehr, G., *Novecento occulto: i grandi maestri dell'esoterismo contemporaneo*, a cura di Franco Volpi, Vicenza 2002

Scritti sull'autore

- E. Berti, *Introduzione*, in F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, 2010², cit.
- G. Piaia, F. Todescan, edd., *Franco Volpi interprete del pensiero contemporaneo, Atti dell'Incontro internazionale di studio (Padova, 19 novembre 2009)*, Accademia Olimpica, Vicenza 2012
- E. Berti, *Il "sentiero interrotto" di Franco Volpi*, in G. Piaia, F. Todescan, cit.
- F. Duque, *Etica dopo il nichilismo*, in G. Piaia, F. Todescan, cit., 89-112
- Comune di Lavarone (a cura di), *Ricordando Franco Volpi. Filosofo 04.10.1952-14.04.2009, Atti dell'incontro internazionale del 24 aprile 2010*, Lavarone, Centro Congressi, Pergine Valsugana (TN) 2017

DAVIDE POGGI

GIUSEPPE ZAMBONI

Verona 1875 – Bosco Chiesanuova (Vr) 1950

Sommario

Giuseppe Zamboni, sacerdote cattolico, sviluppa una propria proposta gnoseologica di “realismo critico”, basato su concrete esperienze di auto-percezione sostanziale da parte dell’io; a questa posizione gnoseologica egli aggancia la posizione metafisica per cui l’esistente *de facto* resta, *de iure*, insufficiente a esistere, e quindi rimanda all’Autosufficiente, Indipendente, Incondizionato, Necessario. Zamboni insegnò gnoseologia all’Università Cattolica di Milano dal 1921 al 1932, anno in cui venne allontanato per divergenze con A. Gemelli e F. Olgiati sul ruolo del realismo critico e sulla precedenza, professata dal filosofo veronese, della gnoseologia rispetto alla metafisica, che gli costò l’accusa di fenomenismo. Visse gli ultimi anni nella città natale dove attorno a lui si formò un circolo filosofico, la cui eredità è continuata da un Centro presso la locale Università.

Parole chiave: Giuseppe Zamboni, gnoseologia, realismo critico, metafisica, persona

Abstract

Giuseppe Zamboni, a Catholic priest, develops his own epistemological proposal of “critical realism,” based on concrete experiences of substantial self-perception by the self; to this epistemological position, he connects the metaphysical stance that the *de facto* existence remains, *de iure*, insufficient to exist, and thus refers to the Self-Sufficient, Independent, Unconditional, Necessary. Zamboni taught philosophy of knowledge at the Catholic University of Milan from 1921 to 1932, the year he was dismissed due to disagreements with A. Gemelli and F. Olgiati regarding the role of critical realism and the precedence, professed by the Veronese philosopher, of philosophy of knowledge over metaphysics, which cost him the accusation of phenomenism. He spent

his last years in his hometown, where a philosophical circle formed around him, the legacy of which continues at a Center at the local University.

Keywords: Giuseppe Zamboni, philosophy of knowledge, critical realism, metaphysics, person

Vita e opere

Figlio di Emilio Gaetano e di Maria Anna Morgante, le sue prime passioni furono le scienze meccaniche, la linguistica e la musica. Durante gli anni della formazione liceale (1885-1893), ricevuta presso il Liceo “Scipione Maffei” di Verona, fu avviato alla filosofia da G. Zanchi, professore di ispirazione rosminiana. La “vocazione” filosofica si consolidò e ottenne il proprio perfezionamento all’Università di Padova (il periodo universitario, 1892-1900, fu interrotto, tra il 1898 e il 1899, dal servizio militare volontario nell’arma di fanteria). Qui conseguì la laurea in lettere (1897) e, dopo aver conciliato il servizio militare e gli studi di filosofia (nel biennio 1897-1899), quella in filosofia (1900; tra i suoi docenti ebbe il positivista R. Ardigò e lo spiritualista F. Bonatelli, rispettivamente per i corsi di storia della filosofia e filosofia teoretica). Parallelamente, la fede cristiana radicata in lui, prima grazie al contesto familiare in cui nacque, poi grazie alla partecipazione alla Fuci (fondata nel 1896) e alla frequentazione già a Padova degli studi di teologia, lo portò ad abbracciare l’abito ecclesiastico: entrato nel Seminario Vescovile di Verona nel 1899, fu ordinato sacerdote nel 1901. Divenuto professore nel seminario vescovile (di geografia, storia e, dal 1904, di francese) e canonico del Capitolo della Cattedrale (col compito di dirigerne la Biblioteca), nel 1915 fu richiamato alle armi, da cui sarà poi esonerato per l’ingravescente disturbo agli occhi (che lo porterà alla quasi cecità negli ultimi anni di vita). Si collocano in questo periodo la polemica con il positivista C. Baroni (docente del Liceo “Maffei” di Verona) e la perdita dell’amico e collega G. Canella. Nel 1921 Zamboni fu chiamato a far parte del corpo docente dell’Università Cattolica di Milano. Nel confronto con il positivismo e con la criteriologia generale di D. Mercier (Università di Lovanio), Zamboni comincia a elaborare la propria posizione filosofica: in questi anni si ha la pubblicazione di un ciclo di scritti anti-positivistici che culminò ne *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua “conversione”* (1921) e *La dottrina morale e la psicologia del volere nel testo di etica di un discepolo dell’Ardigò*, del 1923. Allo stesso anno risale anche il saggio programmatico *La gnoseologia dell’atto come fondamento della filosofia dell’essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d’Aquino*. Le sue lezioni di gnoseologia presso l’Università Cattolica cessarono nel 1932, in seguito alle divergenze con Gemelli e F. Olgiati (polemica intorno al ruolo del realismo critico e

alla precedenza, professata da Zamboni, della gnoseologia rispetto alla metafisica, che gli costò l'accusa di fenomenismo in occasione della pubblicazione, nel 1932, degli *Studi esegetici, critici, comparativi sulla «Critica della Ragione pura»*), con la soppressione della cattedra e l'allontanamento dall'ateneo milanese. Risalgono a questo periodo i tre tomi del *Corso di gnoseologia pura elementare* (composto alla fine del primo ventennio del Novecento e pubblicato postumo nel 1990), cui sono legati l'*Introduzione al corso di gnoseologia pura* (1924), *L'origine delle idee* (1924) e il *Sistema di gnoseologia e di morale. Basi teoretiche per esegesi e critica dei classici della filosofia moderna* (1930). Il conseguimento, avvenuto sul finire del 1931, della libera docenza in gnoseologia gli permise di tenere due corsi liberi all'Università di Padova (1935-36 e 1941-42). Nel 1940 si ebbe la pubblicazione della sua opera capitale, *La persona umana. Soggetto autocosciente nell'esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica* (1983²), seguita da *La «filosofia dell'esperienza immediata, elementare, integrale» per la completa ^[1]SEP autoconsapevolezza dello spirito umano* (1944, testimonianza delle lezioni patavine). Dall'Università Cattolica passò all'Istituto Magistrale femminile di Milano (dal 1932 al 1941, come insegnante di filosofia e pedagogia) e, da ultimo, al Liceo Vescovile di Verona. Delle opere composte negli ultimi anni di vita, *Itinerario filosofico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio* (1949), *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche umana) è la scienza positiva fondamentale* e un *Dizionario filosofico*, le ultime due saranno pubblicate postume, rispettivamente, nel 1951 e nel 1978. A partire da un ciclo di lezioni tenute da Zamboni nella Scuola superiore di Cultura religiosa di Verona durante l'inverno 1946-47, per iniziativa di G. Giulietti, attorno al filosofo nascerà il circolo omonimo, che, sopravvissuto alla sua scomparsa, sarà poi accolto nella Sezione veneta della Società filosofica italiana. Attualmente, il Centro "Ricerche di Gnoseologia e Metafisica" (del Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona), erede e continuatore degli studi gnoseologici di Zamboni, sta ripubblicando l'intero *corpus* di scritti del pensatore veronese in edizione critica, con il titolo *Opere di Giuseppe Zamboni*.

Il pensiero sulla religione

«All'università ebbi esempi di singolare acutezza dal prof. Francesco Bonatelli, e sentii le lezioni del prof. Ardigò. Una polemica contro un professore positivista [Cesare Baroni] e la lettura delle opere dell'Ardigò mi costrinsero alla meditazione personale sul pensiero umano. La conoscenza personale di Désiré Mercier [...], e la conversazione col prof. Giulio Canella [...] mi fecero penetrare il problema della conoscenza sotto l'aspetto criteriologico, e mi fecero sentire la necessità di condurre la

ricerca fino in fondo, passando dalla criteriologia alla gnoseologia» (*La persona umana*, 1983, p. 6): questo passo autobiografico consente di tracciare le coordinate di avvio della gnoseologia zamboniana, la quale riconosce (con la neoscolastica lovaniense) l'esigenza di un criterio di certezza conoscitiva, ma intende individuarlo spostando la questione dal piano logico-concettuale a quello fondante del concreto vissuto, senza cioè debordare dal piano dell'esperienza stessa. Quest'ultima è intesa in senso radicale (sospendendo cioè ogni precomprensione e assunzione surrettizia di categorie e paradigmi metafisici e cognitivi), come immediata presenza e manifestazione di contenuti. A sua volta, la coscienza viene ri-definita come la funzione "aver presente un contenuto" e come "tutto ciò che è presente e manifesto". In tal modo proprio l'esperienza (ciò che si dà) costituisce, essa stessa, l'ultimo criterio di verità e realtà (cui l'evidenza propria dei criteri in quanto principi si subordina, essendo espressione in termini astratti e universali di una certezza constatativa). Contrariamente al positivismo e in sintonia con la psicologia bonatelliana, Zamboni evidenzia i limiti del sensismo. Innanzitutto, la conoscenza non può ridursi al solo possesso delle sensazioni e al meccanismo associazionistico (e nemmeno al funzionamento organico, poiché quest'ultimo «è d'ordine diverso dal conoscitivo e non sappiamo che ci sia se a sua volta non si manifesta in qualche modo»: *Sistema di gnoseologia e di morale*, 1930, p. 106), ma consiste nella penetrazione intellettuale del processo cognitivo nella sua interezza. Ciò permette di coglierne distintamente i molteplici elementi, ossia l'aspetto esistenziale della presenza (il "c'è" che, sottoposto ad astrazione, genera il concetto di "esserci"), il qui e ora (determinazioni spazio-temporali della presenza), l'elemento strutturale del contenuto (da cui, il concetto di "essenza" che, per combinazione con il concetto di esistenza, dà il concetto di "ente universalissimo e indeterminatissimo") e il soggetto al quale qualcosa si presenta (una relazione di presenzialità che non intacca l'originalità e l'irriducibilità dei due poli della conoscenza). Secondariamente, la tassonomia dei fatti psichici non si limita ai soli dati senso-immaginativi, ma va integrata con i contenuti la cui presenzialità si arricchisce del carattere di radicale appartenenza (intimità) al soggetto: si tratta degli stati sentimentali e delle tendenze, dello sforzo muscolare, degli atteggiamenti del soggetto (assenso e consenso) e degli atti del volere (specialmente quelli compiuti nel contesto del cosiddetto "bivio morale"). Il riconoscimento della peculiarità di tali contenuti propriamente soggettivi consente a Zamboni di definire l'io non più solo in termini cognitivi, ossia come "io puro conoscitivo", «soggettività autopresente a cui è presente un contenuto sentito o immaginato e intimamente manifesto» (*Corso di gnoseologia pura elementare*, i.1, *Spazio, tempo, percezione intellettuale*, 1927, p. 337), ma in termini ontologici, come energia realizzatrice (atto d'essere), in cui

si radica e da cui dipende attivamente la vita psichica. Sul piano dell'analisi della ricostruzione della conoscenza (spontanea e scientifica) del "mondo esterno", ne consegue che, se la gnoseologia rifiuta il realismo ingenuo, consapevole del fatto che la percezione immediata delle realtà fisiche consiste in complessi spaziali senso-immaginativi, dall'altra si pone come realismo critico e condanna fermamente il fenomenismo sensistico osservando come l'applicazione di categorie ontologiche al materiale fornito dai sensi si fonda (più o meno consapevolmente) non su strutture cognitive trascendentalmente possedute a priori dal soggetto (Kant), o su idee innate (Rosmini), bensì su concrete esperienze di auto-percezione sostanziale da parte dell'io (l'unico ente in senso forte immediatamente percepito dal soggetto, cuore della "metafisica dell'individuo reale", fondamento della conoscenza ontologica del mondo esterno in virtù di un processo attributivo spontaneo). L'analisi del rapporto tra i due costitutivi intrinseci dei contenuti di coscienza e, *in primis*, dell'io, ossia elemento essenziale ed esistenziale (non solo gnoseologico, ma soprattutto ontologico, sottolinea Zamboni in polemica con Kant) consente di acquisire le nozioni di possibilità/impossibilità, contingenza/necessità e sufficienza/insufficienza (da cui il concetto di causa, che si radica quindi nelle «intime esigenze oggettive» della realtà: *La dottrina della coscienza immediata...*, 1951, p. 74) e di affrontare le questioni proprie della religione naturale, ossia la dimostrazione dell'esistenza e la conoscenza (per quanto limitata) della natura di Dio, «suprema vetta della ragione» (*La persona umana*, 1983, p. 444). A questa riflessione (condotta in confronto serrato con il pensiero tomista e kantiano) è dedicato in particolar modo l'*Itinerario filosofico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio* (1949): se per "sufficiente" si intende ciò che, per esistere o essere ciò che è, non manca di nulla e se, conseguentemente, l'"insufficienza" è la mancanza di ciò senza cui qualcosa non può esistere o essere tale e quale è di fatto, l'esperienza mostra che gli enti della nostra esperienza (i singoli reali), di per sé, presentano segni di insufficienza o contingenza (quelli riducibili al fatto di non esistere – il cominciare, il cessare, il non essere realizzato in tutta la possibilità essenziale o l'esser realizzabile in un numero infinito di individui – e quelli riguardanti l'intima costituzione del reale – la complementarità di essenza ed esistenza, di cui ciascuna condiziona l'altra pur non implicandosi necessariamente). Poiché ciò che esiste possiede *de facto* la sufficienza all'esistenza, ma resta, *de iure*, insufficiente a esistere, è quindi necessaria l'esistenza di qualcosa di reale, una causa, la quale, in una relazione ontologica (efficienza) con gli enti esperiti, conferisca loro quella sufficienza che da soli non hanno e che interrompa il *regressus in infinitum* in quanto «Essere assolutamente indipendente per esistere e per essere tale quale è» (*Itinerario filosofico*, 1949, p. 105). «Data l'esistenza di qualsiasi realtà,

si conclude che deve esistere l'Autosufficiente, l'Indipendente, l'Incondizionato, il Necessario» (*ivi*, p. 110), la cui natura non può essere definita per intuizione (né sensibile, né intellettuale), ma mediatamente, da una parte per contrapposizione dialettica alle ragioni strutturali di finitezza/contingenza degli enti finiti e, dall'altra, per analogia con le perfezioni che esistono nel reale (quindi, *in primis*, intelligenza e volontà).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *La filosofia neo-scolastica secondo un professore positivista*, Verona 1912
- *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua “conversione”*, Verona 1921
- *La dottrina morale e la psicologia del volere nel testo di etica di un discepolo dell’Ardigò*, Verona 1923
- *La gnoseologia dell’atto come fondamento della filosofia dell’essere. Saggio di interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche di S. Tommaso d’Aquino*, Milano 1923
- *Introduzione al corso di gnoseologia pura*, Milano 1924
- *L’origine delle idee*, Verona 1924
- *Sistema di gnoseologia e di morale. Basi teoretiche per esegesi e critica dei classici della filosofia moderna*, Roma 1930; ora in *Opere di Giuseppe Zamboni*, vol. 5, a cura di Marcolungo F.L., Verona 2019
- *Studi esegetici, critici, comparativi sulla «Critica della Ragione pura»*, Verona 1932; ora in *Opere di Giuseppe Zamboni*, vol. 6, a cura di Marcolungo F.L., Verona 2017
- *Metafisica e gnoseologia, Risposta a Mons. Francesco Olgiati*, Verona 1935
- *Il realismo critico della gnoseologia pura. Risposta al «Caso Zamboni» (P. A. Gemelli, Mons. F. Olgiati e P. A. Rossi)*, Verona 1936
- *Realismo – Metafisica – Personalità (Rilievi – Note – Discussioni)*, Verona 1937
- *La persona umana. Soggetto autocosciente nell’esperienza integrale. Termine della gnoseologia. Base della metafisica*, Verona 1940¹; a cura di Giulietti G., Milano 1983²
- *Precisazioni e complementi ai testi scolastici. i. La Religione naturale e l’essenza della Religione Cristiana*, Verona 1941
- *La «filosofia dell’esperienza immediata, elementare, integrale» per la completa [L¹]autoconsapevolezza dello spirito umano*, Verona 1944
- *Itinerario filosofico dalla propria coscienza all’esistenza di Dio*, Verona 1949 (parte dell’opera fu pubblicata autonomamente: *Teodicea*, a cura di Rodella A., Verona 1955); ora in *Opere di Giuseppe Zamboni*, vol. 13, a cura di La Russa A., Verona 2018
- *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche umana) è la scienza positiva fondamentale*, Verona 1951
- *Dizionario filosofico*, a cura di Marcolungo F.L., Milano 1978
- *Corso di gnoseologia pura elementare*, i.1, Spazio, tempo, percezione intellettuale (a cura di Marcolungo F.L.), i.2, Idee e giudizi (a cura di Marcolungo F.L.), ii, L’io e le nozioni soprasensibili (a cura di Giulietti G., Vighi Zonzini A.), Milano 1990

Scritti sull'autore

- Adamoli T., *La teologia razionale nel pensiero di G. Zamboni*, «Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona», 22, 1970-71, pp. 729-761
- Adamoli T., *Teologia e religione in Giuseppe Zamboni*, «Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona», 30, 1978-79, pp. 195-215
- Adamoli T., *Religione e salvezza in Giuseppe Zamboni*, «Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura, Scienze e Lettere di Verona», 31, 1981, pp. 163-180
- Antonelli M.T., *La prospettiva teologica*, in AA.VV., *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Milano 1957, pp. 263-290
- Giulietti G., *La filosofia del profondo in Husserl e Zamboni (uno studio comparativo)*, Treviso 1965
- Giulietti G., *Zamboni o della filosofia come sapere rigoroso*, Roma 1983
- Marcolungo F.L., *G. Zamboni e la critica di Kant alle prove dell'esistenza di Dio*, «Studia Patavina», 1, 1973, pp. 34-53
- Marcolungo F.L., *Il contributo di Giuseppe Zamboni al rinnovamento della metafisica classica*, in Agazzi E. (a cura di), *Il pensiero cristiano nella filosofia italiana del Novecento*, Lecce 1980, pp. 171-178
- Marcolungo F.L., *La realtà e l'io in Giuseppe Zamboni*, Verona 2016
- Nonis P.G., *Appunti sul pensiero religioso di Giuseppe Zamboni*, in AA.VV., *Verona a Mons. Giuseppe Zamboni. Atti delle onoranze e del convegno di studi alla memoria di Mons. Giuseppe Zamboni*, Verona 1969, pp. 103-119
- Poggi D., *La coscienza e il meccanismo interiore. Roberto Ardigò, Francesco Bonatelli, Giuseppe Zamboni*, Padova 2007

FRANCESCO OCCHETTO

ADRIANA ZARRI

San Lazzaro di Savena (Bo) 1919 – Strambino (To) 2010

Sommario

Adriana Zarri, dopo un periodo nella Compagnia di San Paolo, ha abbracciato una spiritualità indipendente, dedicandosi alla scrittura e alla riflessione teologica. Ha promosso una “teologia del probabile” e una visione trinitaria della realtà, ponendo al centro il valore della relazione e dell’incarnazione. La sua opera si distingue per un forte impegno sociale e politico, a favore della laicità dello Stato, dei diritti delle donne e di un cristianesimo aperto al dialogo con la modernità. Nella vita eremitica ha approfondito una mistica radicata nella quotidianità e nella contemplazione del creato, con un’attenzione particolare alla dimensione femminile della spiritualità e alla sacralità della materia.

Parole chiave: Adriana Zarri, teologia del probabile, mistica, eremitismo, teologia trinitaria

Abstract

Adriana Zarri, after a period with the Compagnia di San Paolo, embraced an independent spirituality, dedicating herself to writing and theological reflection. She promoted a 'theology of the probable' and a trinitarian vision of reality, placing at the center the value of relationship and incarnation. Her work is distinguished by a strong social and political commitment, advocating for the secularism of the State, women's rights, and a Christianity open to dialogue with modernity. In her eremitic life, she deepened a mysticism rooted in everyday life and in the contemplation of creation, with particular attention to the feminine dimension of spirituality and the sacredness of matter.

Keywords: Adriana Zarri, theology of the probable, mysticism, hermitism, Trinitarian theology

Vita e opere

Nel borgo agricolo di San Lazzaro di Savena la famiglia gestiva un mulino fino al trasferimento a Bologna nel 1933, dove Adriana frequentò il liceo classico. Nel 1942 individuò nell'istituto della Compagnia di San Paolo fondata da Don Giovanni Rossi, l'approdo di una sua precoce, personale ricerca religiosa. Lasciò la Compagnia nel 1949, per una profonda esigenza di libertà di riflessione e di condivisione dell'umanità e della storia di tutti, al di fuori di ogni istituzione ecclesiastica. Si stabilì a Roma, dove visse per un ventennio e avviò contatti con personalità cattoliche in dialogo con la cultura contemporanea, come M. Gozzini, N. Fabro, i padri E. Balducci e N. Fabbretti, pubblicando saggi e articoli sulla rivista fiorentina «L'Ultima» e sul foglio genovese «Il Gallo». Pubblicò anche il suo primo romanzo, *Giorni feriali* (Milano 1955), con cui ottenne una certa notorietà di scrittrice. Negli anni Sessanta condivise le speranze di rinnovamento biblico, teologico, liturgico scaturite dal Concilio Vaticano II e partecipò al vivo dibattito del tempo con innumerevoli scritti apparsi su riviste di diversa ispirazione. In libri dai titoli molto evocativi, *La Chiesa nostra figlia* (1962) e *Teologia del probabile* (1967), prese posizione sulle questioni ecclesiali più scottanti: ruolo dei laici e delle donne, cristianesimo e politica, celibato e divorzio, sessualità e contraccezione. In *Impazienza di Adamo* (1964) elaborò una personale "teologia trinitaria" che riconosceva una dinamica di relazione impressa nel cosmo, nell'uomo, in ogni piano del vivere; rilanciava valori come l'accoglienza, l'ascolto, la pluralità; segnalava la profonda solidarietà che univa Dio e mondo, il Creatore con le sue creature. Fu invitata ad aderire all'Associazione Teologica Italiana (ATT), del cui Consiglio di presidenza fece parte agli inizi (1969-72). Negli anni Settanta maturò una vocazione di tipo monastico che poté realizzare, grazie all'amicizia con il vescovo L. Bettazzi, nel castello dei vescovi di Albiano d'Ivrea (1970-75). Il richiamo alla vita eremitica determinò poi il trasferimento nella più solitaria Cascina Molinasso (Fiorano Canavese, Torino), in cui rimase fino al 1984, quando, dopo aver subito drammatiche aggressioni, dovette optare per l'eremo meno isolato di Ca' Sassino (Crotte di Strambino, Torino). La vita appartata non significò per Zarri l'abbandono di un attivo impegno nella storia e nella Chiesa dei suoi anni. Intervenne nelle campagne per il mantenimento delle leggi del divorzio e dell'aborto in nome della laicità dello Stato e condivise motivi della nascente teologia femminista. Per queste posizioni subì emarginazioni e ostracismi, senza però perdere amicizie e relazioni con numerosi esponenti della gerarchia ecclesiastica, come gli arcivescovi di Torino e Milano M. Pellegrino e C.M. Martini, oltre che con laici di ambito e cultura diversi. Negli anni Ottanta e Novanta

firmò rubriche di taglio religioso e politico su giornali e riviste di vario orientamento come «Il Manifesto», «Anna», «Avvenimenti», «Messaggero di Sant'Antonio» (con lo pseudonimo Myriam), e partecipò a trasmissioni radiofoniche e televisive giungendo al grande pubblico con *Samarconda* di M. Santoro – impegni che non la distolsero dalla scrittura letteraria, che avvertì come lo strumento comunicativo a lei più congeniale, espressa in romanzi, resoconti di vita, prose poetiche e poesie-preghiere con le quali comunicò quell'attitudine contemplativa e mistica che sempre la contraddistinse. Negli anni dell'eremo nacquero i suoi libri più maturi: le preghiere-poesie di *Tu. Quasi preghiere* (1971); le meditazioni evangeliche di *È più facile che un cammello...* (1975); un romanzo sapienziale come *Dodici lune* (1989); i racconti di vita poi raccolti in *Un eremo non è un guscio di lumaca* (2011).

Il pensiero sulla religione

Già i diari giovanili contengono intense espressioni di un vissuto descritto in termini mistici: «Come c'ero giunta, Signore, non lo so, e non so nemmeno per quale mistero d'amore mi ci togliesti. So che un giorno ti vidi. Così, improvvisamente, senza che nessuno mi parlasse di te, senza nulla che mi conducesse: la tua mano soltanto. E la tua mano mi gettò a terra, in ginocchio, davanti a una rivelazione così folgorante di Te che tutta l'aria ne traboccava. [...] Ti guardavo nella luce dilagante di una campagna come se ti vedessi negli occhi e ti vedevo nella terra come se fosse stato il cielo. [...] Ero un piccolo essere estremista che poteva soltanto odiarti o amarti [...] hai avuto pietà della mia disperazione [...] hai piegato le mie ginocchia, mi hai condotto al tuo amore, alla tua felicità» (Zarri 2023, p. 128). Su questa strada, Zarri cominciò molto presto l'approfondimento della patristica greca e latina nonché dei mistici successivi, da Caterina da Siena a Teresa d'Ávila, da Giovanni della Croce fino a Teresa di Lisieux. Nel suo primo libro di matrice teologico-ecclesiale, *La chiesa nostra figlia* (1962) – scritto alle soglie del Concilio Vaticano II, evento che seguirà con estrema fiducia ed entusiasmo come giornalista accreditata in sala stampa –, vengono perorate in special modo la riqualficazione della santità dell'ordinario quale esperienza cristiana esemplare, la causa della laicità dello stato, di un ruolo non subalterno dei laici e delle donne all'interno della Chiesa, da ritenersi non più voci in ombra di un sistema maschilista ma energie al servizio del rinnovamento culturale e socio-politico della società. Con *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità* (1964), sua prima opera squisitamente teologica, Zarri diede avvio a una riflessione valorizzante su un Dio che ha nel concetto di relazione il proprio asse portante, il quale, pur rimanendo “Altro” dall'uomo, non si presenta come

entità monistica e inviolabile ma trova nel disegno trinitario un archetipo di unità molteplice e articolata, alla cui base sussiste la sintesi emergente della ricchezza delle diversità, non solo divine ma anche umane. Sia in questo che nei suoi saggi teologici successivi, come *Teologia del probabile* (1967) e *È più facile che un cammello...* (1975), Zarri volle così riconoscere, per via intuitiva, un ritmo trinitario impresso sull'intera creazione (realtà umana, relazione tra i sessi, differenti cammini di fede, ogni aspetto del vivere), risultante di un processo nel quale, imitando Dio, a un caos originario si sarebbe opposta una *kerisis* avente per fine la sintesi di un nuovo equilibrio, culminante nel *cosmos* così come appare oggi all'umano, entità in continuo divenire che basa il proprio sviluppo sull'armonizzazione dei contrasti e degli opposti. Similmente al procedimento che dal caos delle origini, attraverso l'esplosione della materia primordiale, avrebbe creato l'armonia del mondo, per la teologa anche nella storia umana si sarebbe riflesso un disegno trifasico, scandito in un primo tempo dal monismo indistinto dell'Adamo biblico (la creatura ai primordi addormentata nella sua uniforme androginia di platonica memoria) a cui subentrò la dualità sessuale con la nascita della donna, poi ricomposta in escatologica unità nella sintesi del Cristo risorto. Queste tematiche sono sviluppate attraverso il metodo di una teologia che ella voleva «compromessa con il vivere» e perciò, a suggello della dialettica trinitaria, fedele alla logica dell'incarnazione, soggetta per natura al condizionamento esistenziale e storico, al di là delle resistenze tradizionaliste. Ella difende, dunque, una teologia del «probabile» e del «quotidiano», «costantemente *in fieri*», immersa nell'incessante fiume della vita, e mossa, stilisticamente, dalla convinzione che «tutto il pensiero sia concepito per via artistica» (Zarri 2012, *Teologia del quotidiano*, p. 27), nell'armonico legame tra speculazione e preghiera, teologia e poesia. È in tal senso che definì la preghiera, e dunque la mistica, rivoluzionaria nel suo essere «contestazione più profonda di questo nostro mondo utilitaristico, in quanto mette in crisi non già le forme d'oppressione in cui si manifesta ma il modello antropoculturale che le esprime: un modello essenzialmente efficientistico, privo di quegli spazi di fantasia, di poesia, di gratuità su cui si innesta appunto la preghiera» (Zarri 2011, p. 9). Da simili parole possiamo intuire come per l'autrice la vita contemplativa non sia stata disgiunta e in debito rispetto a quella attiva, poiché, a suo dire, la scelta di un eremitaggio basato su solitudine e silenzio non impedisce affatto l'impegno politico e sociale ma anzi promuove l'acquisizione di uno sguardo critico sui problemi e sulle contraddizioni del mondo, reso maggiormente vigile e indipendente dal dissenso incarnato verso una società sempre più proiettata alla performance e al profitto. In questo contesto, l'essere donna fu per lei un dato estremamente significativo nel

proprio itinerario di vita e di fede: «il fondo della religiosità», ella scrive, «è l'accoglienza. A monte dell'impegno, a monte dell'iniziativa, a monte d'ogni fare c'è questo attendere d'essere fatti, questo ascoltare d'essere detti, nominati, chiamati da Dio. E la donna, nel dinamismo della coppia umana, è l'elemento recettivo: colei che accoglie e si qualifica nell'accogliere. Il ricevere è la sua identità, la sua specificità, il suo carisma particolare: un carisma tipicamente contemplativo; al punto che i mistici – si dice –, di fonte a Dio, sono in atteggiamento femminile» (Zarri 1978, nuova ed. 2013, pp. 37-38). L'identificazione dell'essere donna come «dimensione esistenziale» peculiare trova infine, nel pensiero e nella spiritualità di Zarri, una sua massima espressione nel richiamo che ella fece, lungo il frastagliato corso della propria esistenza, ai temi del rispetto del creato e del ritorno alla terra, ricercati in primo luogo in «un rapporto col mondo che non sia di possesso ma di amorosa custodia» (Zarri, *Anch'io ho fatto un sogno*, in «Messaggero di Sant'Antonio», settembre 1994, p. 32). Da T. de Chardin e da altri mistici del proprio tempo come R. Panikkar, Zarri prese peraltro a prestito, applicandola alla realtà più quotidiana, l'intuizione – anche qui, di stampo fortemente trinitario – di una totale solidarietà tra Creatore e creature, di uno scambio divino-umano circolante nell'intera creazione, segnata, in ogni aspetto e sfumatura, dall'incarnazione di un Dio venuto sulla terra per ricomporre lo strappo tra sacro e profano e rivendicare così come santa l'intera materia, spingendo l'Uomo a riconoscere nella realtà contingente i segni profetici della Sua immanenza, pur nella consapevolezza e nel rispetto della Sua enigmatica alterità.

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *L'arcobaleno delle ore*, Milano 1947 [firmato con lo pseudonimo Jana Predieri]
- *Giorni feriali*, Milano 1955
- *L'ora di notte*, Torino 1960
- *La Chiesa nostra figlia*, Vicenza 1962
- *Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualità*, Torino 1964
- *Teologia del probabile. Riflessioni sul postconcilio*, Torino 1967
- *Il grano degli altri. Meditazioni sull'Isolotto*, Torino 1970
- *Tu. Quasi preggiere*, Torino 1971
- *È più facile che un cammello...*, Torino 1975; nuova ediz. con Postfazione di A. Potente, Torino 2022
- *Nostro Signore del deserto. Teologia e antropologia della preghiera*, Assisi 1978; nuova edizione *Nostro Signore del deserto. Meditazioni sulla preghiera*, Soveria Mannelli 2013
- *Erba della mia erba. Resoconto di vita*, Assisi 1981
- *I guardiani del sabato. Riflessioni sulla Chiesa italiana dopo il referendum sull'aborto*, Roma 1981
- *Il pozzo di Giacobbe. Geografia della preghiera da tutte le religioni* (a cura di), Brescia 1985; nuova edizione con prefazione di P. Ricca, Milano 2014
- *Dodici lune*, Milano, 1989; nuova edizione Roma 2015
- *Apologario. Le favole di Samarcanda*, Milano 1990
- *Quaestio 98. Nudi senza vergogna*, Milano 1994
- *La gatta Arcibalda e altre storie. Riflessioni sugli animali e sulla natura*, prefazione di L. Bettazzi, Postilla di N. Fioretto, Perugia 2008.
- *Vita e morte senza miracoli di Celestino VI*, Reggio Emilia 2008.
- *Un eremo non è un guscio di lumaca. Erba della mia erba e altri racconti di vita*, Torino 2011
- *Quasi una preghiera*, Torino 2012
- *Teologia del quotidiano*, Torino 2012
- *Con quella luna negli occhi*, Torino 2014
- *“Tu”. Quasi preggiere*, a cura di F. Occhetto, Torino 2021
- *La mia voce sa ancora di stelle. Diari 1936-1948*, a cura di F. Occhetto, Torino 2023

Scritti sull'autrice

- Codrignani G., *Adriana Zarri*, in *Enciclopedia delle donne*, <http://www.enciclopediadelledonne.it/biografie/adriana-zarri/>
- D'acunto G., *La gaia mistica. Il deserto fiorito di Adriana Zarri*, «Studium», 112, 2016, n. 2, pp. 259-266
- Lorenzi A., *Adriana Zarri e i suoi figli d'inchiostro*, Torre de' Roveri 2013
- Maraviglia M., *Adriana Zarri ed Elémire Zolla: una polemica sulla riforma liturgica*, «Religioni e Società», 34, 2019, n. 94, pp. 51-58
- Maraviglia M., *Zarri, Adriana*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 100, 2020, *sub voce* [https://www.treccani.it/enciclopedia/adriana-zarri_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/adriana-zarri_(Dizionario-Biografico)/)
- Maraviglia M., *Semplicemente una che vive. Vita e opere di Adriana Zarri*, Bologna 2020
- Maraviglia M., *Adriana Zarri: the Power of a Lay Woman's Voice*, «Journal of Modern and Contemporary Christianity», 2, 2023, n. 1, pp. 45-70, <https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni4/riviste/journal-of-modern-and-contemporary-christianity/2023/1/>
- Maraviglia M., *Adriana Zarri: dal silenzio dell'eremo nella storia e nel cosmo*, in G. Giambalvo Dal Ben (a cura di), *Il silenzio e i suoi sentieri. L'esperienza dell'eremo del nostro tempo*, Cantalupa 2024, pp. 131-151
- Occhetto F., «La preghiera è la contestazione più profonda». *Vita di Adriana Zarri, una mistica del nostro tempo*, «Pangea», 9 gennaio 2021 <http://www.pangea.news/adriana-zarri-occhetto/>
- Occhetto F., *Adriana Zarri. Mistica ed eremita «contempl-attiva»*, «Sophia», 15 (2023-1), pp. 95-109
- Piana G., *Adriana Zarri. Una teologia del probabile*, «Testimonianze», 63, 2021, n. 537-5381, pp. 1-16

SEBASTIAN SCHWIBACH

ELÉMIRE ZOLLA
Torino 1926 – Montepulciano 2002

Sommario

Elémire Zolla ha studiato intensamente temi quali la mistica, la simbologia filosofico-religiosa, le tradizioni esoteriche. Egli affronta l'esperienza religiosa e i suoi simboli cercando, attraverso un metodo sincretistico, di individuare nelle più diverse tradizioni mondiali dei valori permanenti nel divenire storico, ossia una "Tradizione" unica, pur nella molteplicità delle sue espressioni, o anche, con un termine del pensiero rinascimentale, una "filosofia perenne". Egli intende in tal modo svolgere un tentativo di liberazione tanto dalle costrizioni sociali quanto dall'illusione dell'individualità, a favore di una rinnovata capacità di immaginazione e di una esperienza metafisica al di là della maglia spazio-temporale. Il suo lavoro continua a suscitare interesse anche grazie all'attività della moglie, Grazia Marchianò, e alla pubblicazione dell'*Opera Omnia*.

Parole chiave: Elémire Zolla, sincretismo, Tradizione, esperienza metafisica, mistica

Abstract

Elémire Zolla studied intensely themes such as mysticism, philosophical-religious symbolism, and esoteric traditions. He addresses religious experience and its symbols, seeking, through a syncretistic method, to identify in the diverse world traditions permanent values in historical becoming, that is, a unique "Tradition," despite the multiplicity of its expressions, or, using a term from Renaissance thought, a "perennial philosophy." In this way, he aims to undertake an attempt at liberation from both social constraints and the illusion of individuality, in favor of a renewed capacity for imagination and a metaphysical experience beyond the space-time framework. His work continues to generate interest, also

thanks to the efforts of his wife, Grazia Marchianò, and the publication of the Opera Omnia.

Keywords: Elémire Zolla, syncretism, Tradition, metaphysical experience, mysticism

Vita e opere

Nato da padre pittore e madre musicista, Zolla, fin dalla giovinezza decisamente ostile alla retorica fascista, si iscrive alla facoltà di Legge della città natale con il proposito di seguire tutti i corsi di suo gradimento nell'Ateneo. Lo studio della filosofia con L. Pareyson e il tirocinio insieme agli studenti di psichiatria gli aprono nuovi campi di interesse. Se infatti fin da piccolo si era immerso nella letteratura e nella storia, la particolare congiunzione di studi giuridici, filosofici e psichiatrici offre un orizzonte concettuale entro cui inquadrare un'intuizione risalente all'infanzia e destinata a segnare l'intero arco del suo pensiero: l'insussistenza dell'io-persona, artificio sociale più che realtà ontologica. Chiamato nel 1959 a insegnare Lingua e Letteratura angloamericana a "La Sapienza" di Roma per tramite di M. Praz, nel 1966 vince il concorso a cattedra ed insegna prima a Catania, poi a Genova, infine, dal 1974, nuovamente a Roma. Dal 1966 al 1968, in veste di segretario dell'Istituto Accademico di Roma, promuove l'allestimento di un *Dizionario dei simboli*, che tuttavia non avrà seguito. Dal 1969 al 1983 fonda e dirige presso La Nuova Italia (Firenze) la rivista trimestrale «Conoscenza religiosa», in cui si affrontano l'esperienza religiosa e i suoi simboli da un punto di vista sì aconfessionale, ma nondimeno aperto all'individuazione nelle più diverse tradizioni mondiali dei valori permanenti nel divenire storico. Tra il 1970 e il 1973, già direttore dell'Istituto di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Genova, dirige anche l'Istituto Ticinese di Alti Studi, con sede a Lugano. Se dal 1947 al 1963 l'autore si occupa prevalentemente di critica sociale, introducendo in Italia i contributi della Scuola di Francoforte e sconvolgendo il mondo della cultura con *Eclissi dell'intellettuale* (1959), l'antologia *I mistici* (1963) sposta l'accento sul criterio a fondamento della critica stessa: la quiete quale stato naturale dell'uomo. Dal 1963 i suoi scritti si orientano sempre più in direzione della ricerca di una via alternativa al declinante Occidente. *Le potenze dell'anima* (1968), *I letterati e lo sciamano* (1969) e *Che cos'è la tradizione* (1971) mostrano già il carattere eclettico dell'autore, che si impegna a destrutturare i paradigmi stessi della modernità alla luce di una serrata analisi di concezioni lontane nel tempo e nello spazio. Con *Le meraviglie della natura* (1975) si apre una stagione che lo porterà ad indagare campi sempre più "esotici": dall'alchimia alla teoria degli archetipi (*Archetipi* 1981, 1988), dallo sciamanesimo (*L'amante invisibile*

1986) al dionisismo (*Il dio dell'ebbrezza* 1998), dalla filosofia indiana (*Le tre vie* 1995) alla *perennis philosophia* rinascimentale (*La filosofia perenne* 1999), fino all'ultima catabasi nei recessi della "Tradizione" in *Discesa all'Ade e resurrezione* (2002). La parabola intellettuale di Zolla può essere concepita, sul modello della filosofia antica e delle filosofie orientali, come un indefesso tentativo di liberazione tanto dalle maglie sociali quanto dall'illusione dell'individualità. Suo scopo principe è mostrare la possibilità di una quieta ebbrezza, in cui le onde del tempo si placano e la mente, tornata naturale, attinge l'Unità.

Il pensiero sulla religione

Al centro della ricerca filosofico-religiosa di Zolla si trova l'idea secondo cui le varie tradizioni convergono in un comune punto di fuga, che, pur non pienamente esprimibile in termini razionali, è tuttavia raffigurabile in una moltitudine di simboli. Il metodo più consono ad una ricerca dell'unità nella differenza è quello sincretistico, dove per "sincretismo" si intende «la parificazione fra le religioni o tra le filosofie o anche tra filosofie e religioni» (Zolla 1990, p. 351). Tale approccio, per cui più che le differenze sono interessanti le somiglianze, si trova in netta antitesi tanto rispetto alla storiografia moderna quanto rispetto alle correnti dominanti nella cultura occidentale, spesso tesa, secondo l'autore, a coltivare «gli aut aut dottrinali», a impuntarsi sulla terminologia, sulla multiforme esteriorità, piuttosto che a ricercare la comune interiorità. È invece proprio l'interiorità, identica nel mutare dei tempi e delle culture, ciò che più sta a cuore al sincretista, il quale vede l'identità del significato nella variopinta ridda dei significanti. L'approccio sincretista si fonda in prima istanza su di una particolare esperienza conoscitiva – l'esperienza metafisica – che, oltrepassando le rigide categorie della ragione, immette il soggetto conoscente in una dimensione altra, una dimensione in cui la distinzione stessa tra soggetto e oggetto perde di significato: «l'esperienza metafisica si situa nell'intervallo fra gli scatti del tempo [...] nell'esperienza metafisica essi si sciolgono nell'infinito presente che è [...] il lampo della conoscenza in cui conoscitore e conosciuto, passato e futuro, si fondono nel conoscere. Questa fusione è la spiegazione di tutto» (Zolla 1988, p. 52). Una tale esperienza di rottura della maglia spazio-temporale e di superamento dell'opposizione nell'unità apre il campo, in secondo luogo, per la fondazione teoretica del metodo grazie alla messa a punto del concetto di "Tradizione" (cfr. Zolla 1971) o "Filosofia perenne" (Cfr. Zolla 1999). Se il primo termine è desunto in particolare da R. Guénon, il secondo si rifà direttamente al sincretismo rinascimentale (è infatti coniato da Agostino Steuco, erede del platonismo fiorentino ed autore del *De*

perenni philosophia libri X, 1540). In entrambi i casi, si tratta di sottolineare l'unità delle religioni e delle filosofie dietro la loro apparente alterità. Se la "Tradizione" è unica, pur nella molteplicità delle sue espressioni, sarà infatti possibile comparare le varie tradizioni culturali al fine di individuarne il nocciolo eterno ed immutabile. Come già accennato, il pensiero dell'autore, così multiforme da rassomigliare talvolta ad una galleria enciclopedica, è mosso da un interesse primario: la liberazione. In un primo momento tale anelito si configura come un totale rigetto della modernità che, nel ridurre tutto a massa informe, quantità e fungibilità, mostra la sua natura eminentemente sadica. È proprio il rimestare nell'orrore del sadismo che apre però il varco alla composizione dell'antologia *I mistici*, da intendersi come una cura per destare dal torpore allucinato della vita metropolitana. Lo studio della mistica viene visto come una via per uscire dal mondo, una immersione nell'eterno così come è stato via via rappresentato nella cultura occidentale. Eppure, come evidenziato nel lungo saggio introduttivo, non è possibile liberarsi dal mondo se prima non ci si è reimpossessati di esso. Una tale riappropriazione significa distogliere lo sguardo dalla modernità per rientrare in contatto con il «mondo zodiacale», ovvero con un mondo qualitativamente connotato e finalisticamente orientato. Solo tornando a contemplare la realtà con lo stupore infantile di chi percepisce in ogni aspetto un simbolo è infatti possibile risalire dal sensibile all'intelligibile (o mondo archetipale) fino a raggiungere la quieta contemplazione. La rivista «Conoscenza religiosa» (1969-1983) si presenta come il fondamentale canale di espressione di una tale rinascita simbologica in Italia. Essa non intende occuparsi di etnologia o di teologia, men che meno di ecumenismo, nonostante gli argomenti di volta in volta trattati possano essere ascritti ai suddetti ambiti. Suo scopo è ricostruire un simbolario esperienziale, ovvero raccogliere le molteplici espressioni dell'unica verità attraverso una rigorosa disamina di simboli, riti e miti, presi tanto nell'ampio bacino della cultura occidentale quanto nelle più svariate tradizioni mondiali. Non si tratta di ricerche puramente erudite, quanto di studi che si giovano della filologia e dell'acribia storiografica per rispondere ad un quesito eminentemente esistenziale. Se con «Conoscenza religiosa» Zolla dispiega un ventaglio di inedite visioni della realtà, le sue coeve e successive opere si concentrano su particolari aspetti di questa rinascita del «mondo zodiacale»: mentre *Che cos'è la tradizione* (1971) mostra tra l'altro la possibile configurazione di una società sana, cioè volta alla quiete interiore, in *Le Meraviglie della natura* (1975) si prospetta, mediante il riferimento all'alchimia, un modo di rapportarsi al cosmo radicalmente alternativo rispetto a quello meccanicistico instauratosi con Cartesio; *Archetipi* (1981, 1988) e *Aure* (1985) sviluppano poi una complessa teoria

onto-cosmologica, in cui si analizza sia la struttura numerico-sonoro-luminosa del reale sia la manifestazione degli archetipi attraverso l'aura, luogo di tangenza tra manifesto e non-manifesto, brezza leggera o fascino che sfiora il quotidiano, epifania dell'eterno che arride a chi si volga al mondo con trasognata presenza. Fulcro di queste analisi è la rinnovata concezione dell'immaginazione, al centro degli interessi dell'autore fin dai primi anni della sua opera intellettuale. È infatti solo attraverso una riforma interiore della facoltà immaginativa che, secondo Zolla, la rinascita del «mondo zodiacale» può attuarsi. Sulla scia degli studi di H. Corbin, nonché del neoplatonismo greco e rinascimentale, Zolla ritiene infatti che la facoltà immaginativa si trovi al punto di contatto tra sfera intellettuale-archetipale e sfera sensibile. In definitiva, si può senz'altro dire che il più importante contributo al pensiero filosofico-religioso apportato dall'autore consista nel suo stesso approccio. Seguendo quanto in altri luoghi facevano o avevano fatto studiosi come P. A. Florenskij, M. Eliade, M. Schneider, I.P. Culianu, A. Coomaraswamy e H. Corbin, Zolla si immerge nello studio delle più svariate culture, tra le quali predilesse in particolare quelle estremo-orientali, allo scopo di comprendere più a fondo la natura umana nella sua intrinseca relazione con il divino. Per quanto avulso dalle correnti maggioritarie tanto nell'ambito degli studi storico-religiosi quanto nell'ambito propriamente filosofico, l'autore continua a ricevere particolare attenzione grazie all'opera della moglie, l'orientalista Grazia Marchianò, custode del Fondo Scritti E. Zolla nel cui ambito ha promosso la pubblicazione di una nuova serie della rivista «Conoscenza religiosa» (2010-2012) e la collana «Scritture da scoprire» di testi zolliani. Dal 2012 è curatrice dell'*Opera omnia* dello scrittore presso l'editore Marsilio (Venezia).

BIBLIOGRAFIA

Scritti principali

- *Opera omnia*, a cura di G. Marchianò, Venezia 2012ss.
- *Saggi di etica e di estetica*, Torino 1947
- *Minuetto all'inferno*, romanzo Premio Strega Opera Prima 1956, Torino 1956 (poi Alpignano 2004, a cura di G. Marchianò)
- *Sade*, in «Aut Aut», 41, settembre 1957, pp. 415-424
- *Simone Weil*, in «Questioni», 5-6, settembre-novembre 1958, pp. 24-32
- *Eclissi dell'intellettuale* (1959), in G. Marchianò (a cura di), *Il serpente di bronzo. Scritti antesignani di critica sociale, Omnia*, Venezia 2015, pp. 33-206
- *Melville e l'abbandono dello zodiaco*, in «Paragone», 128, agosto 1960, pp. 3-41
- *Le Opere di D. de Sade*, a cura di E.Z., Milano 1961
- *Cecilia o la disattenzione*, romanzo, Milano, 1961
- *Volgarità e dolore* (1962), in G. Marchianò (a cura di), *Il serpente di bronzo. Scritti antesignani di critica sociale, Omnia*, Venezia 2015, pp. 211-310
- *I mistici dell'Occidente*, a cura di E.Z., Milano, 1963, poi 2 Voll., Milano 1996
- *Le origini del trascendentalismo*, Roma 1963, ora ivi 2010
- *Invito all'Esodo*, in «Rivista di Estetica», anno VII, fascicolo 2, maggio-agosto 1963, pp. 169-214
- *Storia del fantasticare* (1964), in G. Marchianò (a cura di), *Il serpente di bronzo. Scritti antesignani di critica sociale, Omnia*, Venezia 2015, pp. 315-532
- *Le potenze dell'anima. Vie alla riforma interiore. Dal disincanto al risveglio* (1968), a cura di G. Marchianò, *Omnia*, Venezia 2020
- *I letterati e lo sciamano* (1969), a cura di G. Marchianò, *Omnia*, Venezia 2012
- *Che cos'è la tradizione* (1971), Nota al testo di G. Marchianò, Milano 2003
- *Le meraviglie della natura* (1975), a cura di G. Marchianò, *Omnia*, Venezia 2017
- *Language and Cosmogony*, Ipswich 1976
- *Le porte regali. Saggio sull'icona* di P.A. Florenskij, tr. dal russo di E.Z. (1977), postfazione di G. Marchianò, Venezia 2018
- *The Uses of Imagination and the Decline of the West*, Ipswich 1978
- *Gli usi dell'immaginazione e il declino dell'Occidente* (1978), a cura di G. Marchianò, Montepulciano 2010
- *Archetypes* (1981), London 2015
- *The Androgyne*, London 1982
- *Incontro con l'androginò. L'esperienza della completezza sessuale* (1982), a cura di Sabbadini A., Como 1995

- *Simbologia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, 1982, pp. 539-550
http://www.treccani.it/enciclopedia/simbologia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/
- *Conoscenza religiosa. Scritti 1969-1983*, a cura di G. Marchianò, Roma 2006
- *Aure* (1985), in G. Marchianò (a cura di), *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Omnia, Venezia 2016, pp. 189-345
- *L'amante invisibile. L'erotica sciamanica nelle religioni, nella letteratura e nella legittimazione politica* (1986), a cura di G. Marchianò, Omnia, Venezia 2019.
- *Il sincretismo*, Napoli 1986
- *Archetipi* (1988) in G. Marchianò (a cura di), *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Omnia, Venezia 2016, pp. 35-185
- *Verità segrete esposte in evidenza. Sincretismo e fantasia. Contemplazione ed esotericità* (1990), in G. Marchianò (a cura di), *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Omnia, Venezia 2016, pp. 35-185
- *Tre discorsi metafisici*, Napoli 1991
- *Uscite dal mondo*, (1992) a cura di G. Marchianò, Omnia, Venezia 2012
- *La luce. La ricerca del sacro in America*, Alpignano 1992
- *Lo stupore infantile* (1994), a cura di G. Marchianò, Venezia 2014
- *Ioan Petru Culianu 1950-1991* (1994), a cura di G. Marchianò, Montepulciano 2011
- *Le tre vie* (1995), a cura di G. Marchianò, Marsilio, Omnia, Venezia 2019
- *La nube del telaio. Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente* (1996), in G. Marchianò (a cura di), *Filosofia perenne e mente naturale*, Omnia, Venezia 2013, pp. 25-110
- *L'ultima estetica. Che cos'è il Sadismo*, Alpignano 1997
- *Dioniso errante (La figura mitica di Dioniso dall'antichità ad oggi)* (1998), in G. Marchianò (a cura di), *Archetipi, Aure, Verità segrete, Dioniso errante. Tutto ciò che conosciamo ignorandolo*, Omnia, Venezia 2016, pp. 35-185
- *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente* (1999), in G. Marchianò (a cura di), *Filosofia perenne e mente naturale*, Omnia, Venezia 2013, pp. 113-354
- *Discesa all'Ade e resurrezione*, Postfazione di G. Marchianò (2002), Milano 2013

Traduzioni in altre lingue

Inglese

- *The Eclipse of the Intellectual*, New York 1968
- *The Writer and the Shaman. A Morphology of the American Indian*, New York 1974

Giapponese

- *Archetypes*, Tokyo 1987
- *The Androgyne. Fusion of the Sexes*, Tokyo 1988

Spagnolo

- *Historia de la Imagination Viciosa*, Caracas 1968
- *Sobre la desdicha y la felicidad*, Caracas 1975
- *Androginia. La fusion de los sexos*, Madrid 1981
- *La amante invisible*, Caracas 1988; Barcelona 1994
- *Auras*, Barcelona 1994
- *Las Tres Vias*, Barcelona 1995
- *Los Místicos de Occidente* voll. 13-16, Barcelona 2000
- *La nube del telar*, Barcelona 2002
- *Verdades Secretas Expuestas a la Evidencia*, Barcelona, 2002
- *Qué es la Tradición*, Barcelona, 2003
- *Una Introducción a la Alquimia*, Barcelona, 2003

Francese

- *Le chamanisme indien dans la littérature américaine*, Parigi 1974
- *L'Androgyne*, Parigi 1986

Croato

- *Silazak u Had i Uskrsnuce* (Discesa all'Ade e resurrezione), Pula 2017

Scritti sull'autore

- Caramella M.G., G. Marchianò (a cura di), *Passione di verità nel pensiero di Elémire Zolla. Atti del convegno (Firenze 29 febbraio 2012)*, Firenze 2012
- Catà C., *Il potere come ultimo Arcano. Tangenze tra il pensiero di Nicola Cusano e Elémire Zolla*, in «Conoscenza religiosa», nuova serie, 1, 2010, pp. 26-43

- Cavallera H.A., *Elémire Zolla: la luce delle idee*, Firenze 2011
- Cavallera H.A., *La fragile soglia del visibile in Elémire Zolla*, in «Vie della tradizione», 167, 2014 pp. 100-111
- Colimberti A., *L'acusticità nel pensiero di Elémire Zolla*, in H.A. Cavallera. (a cura di), *Eventi e studi. Scritti in onore di Hervé A. Cavallera*, Vol. II, Lecce 2017, pp. 255-266
- Culianu I.P., *Recensione a Verità segrete esposte in evidenza*, in «Incognita», vol. 1, 2, 1990 pp. 222-224
- Culianu I.P., *The construction of the Other*, in «History of Religions», vol. 30, n. 3, 1991 pp. 308-311
- Eco U., *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano 1964
- Fasoli D., Zolla E., *Un destino itinerante*, Venezia 1995
- Frigerio F., *Un ricordo degli anni dell'Istituto Ticinese di Alti Studi (1970 -1973)*, in «Viator», Anno IX, n. 1, 2005-2006, pp. 164-165
- Garofalo L., *Il diritto e il sacro in Elémire Zolla*, in «Diritto @ storia», Anno XIII, n. 12 <http://www.dirittoestoria.it/12/tradizione-romana/Garofalo-Diritto-sacro-Elémire-Zolla.htm>
- Giuliodori L., *Il pensare nell'assenza del sacro: Elémire Zolla tra filosofia perenne e modernità*, in «Il pensare - Rivista di filosofia», Anno I, n. 1, 2012, pp. 32-49, <http://www.ilpensare.net/il-pensare-nellassenza-del-sacro-elemire-zolla-tra-filosofia-perenne-e-modernita/>
- Laudato R., *Elémire Zolla en la encrucijada de la cultura contemporánea*, in «Espéculo. Revista de estudios literarios», 2000 <https://webs.ucm.es/info/especulo/numero14/zolla.html>
- Lombardo E., *Elémire Zolla e la fuga perfetta*, in «La nuova critica», I-II, 1972, pp. 229-242
- Maraviglia M., *Adriana Zarri ed Elémire Zolla: una polemica sulla riforma liturgica*, in «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», 34, 2019, pp. 51-58
- Marchianò G., *Le aure di un tempo concluso*, in G. Marchianò (a cura di), *La religione della terra – vie sciamaniche, universi immaginali, iperspazi virtuali nell'esperienza sacrale della vita*, Como 1991, pp. 13-41.
- Marchianò G., *Elémire Zolla: sprazzi di una biografia interiore*, in «Viator», anno VI, 2002
- Marchianò G., *Zolla Elémire*, voce in *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, New York 2005, pp. 9984-9987
- Marchianò G. (a cura di), *Elémire Zolla: dalla morte alla vita*, fascicolo monografico in «Viator», Anno IX, n. 1, 2005-2006
- Marchianò G., *Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale* (2006), Venezia 2012

- Marchianò G. (a cura di), *Conoscenza religiosa nuova serie*, 1-2.2010; 1-2, 2011; 1. 2012, Montepulciano
- Marchianò G. (a cura di), *Labirinti della mente, visioni del mondo. Il lascito intellettuale di Elémire Zolla nel XXI secolo*, Società bibliografica toscana, Sinalunga 2012
- Marchianò G., *Il sale della terra. Elémire Zolla nel XXI secolo*, «Tempo d'analisi» anno II, 1, 2013
- Marchianò G. (a cura di), *Zolla esoterico*, in Hakl T. (a cura di), *Octagon. La ricerca della totalità*, Gaggenau 2017, pp. 147-156; anche in Cavallera H. A. (a cura di), *Eventi e Studi. Scritti in onore di H.A. Cavallera*, tomo II, Lecce 2017
- Médail C., *Le piccole porte*, Milano 2004
- Messori V., *Inchiesta sul cristianesimo*, Torino 1987
- Morelli L., *Elémire Zolla. Tradizione e critica sociale*, Cesena 2019
- Moretti R., *La metafora e lo stoppino*, in «Viátor», Anno IX, 2005-2006, pp. 81-85
- Ottonello P. P., *Ontologia e mistica*, Venezia 2002
- Piro P., *La Meditación de la técnica di Ortega y Gasset e "l'impossibile ritorno" di Elémire Zolla*, in «ÉNDOXA: Series Filosóficas», n. 28, 2011, pp. 179-201
- Ronchey S., *La cattedrale sommersa. Alla ricerca del sacro perduto*, Milano 2017
- Schwibach S., *Discordia concors. La "perennis philosophia" tra crisi del mondo moderno e Rinascenza*, Roma 2017

Pagine o siti web dedicati

<http://www.elemirezolla.org/> sito ufficiale dell'Associazione A.I.R.E.Z.

<https://www.youtube.com/watch?v=GIUYuuYdhWc>. Intervista ad Elémire Zolla, 22 marzo 1987

<https://www.youtube.com/watch?v=zThFreKbnbU>. Intervento di Elémire Zolla su Nicolai Roerich, 15-17 marzo 1996

<http://www.gianfrancobertagni.it/autori/elemirezolla.htm>. Utilissima rassegna di testi, interviste, interventi di Elémire Zolla.