UNIVERSITÀ
DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia
Corso di Dottorato Culture d'Europa.
Ambiente, spazi, storie, arti, idee

CORSO DI DOTTORATO IN
"CULTURE D'EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE"
Curriculum: Discipline filosofiche

Ciclo 38°
Coordinatore del Corso di Dottorato: prof. Federico Laudisa

«Rompere questa tela di ragno» Rosmini, Schelling e la filosofia italiana dell'Ottocento

Dottoranda: Federica Biscardi

Settore scientifico-disciplinare: **Storia della filosofia PHIL-05/A**

Supervisore:
prof. Fabrizio Meroi

Co-supervisore:
prof. Salvatore Carannante

Anno accademico 2024/2025

INDICE

ABBREVIAZIONI E SIGLE 9

INTRODUZIONE 13

I. 'STRANA UTOPIA': ROSMINI E LA FILOSOFIA TEDESCA 13
II. SCOPO DEL PRESENTE LAVORO E DOMANDE DI RICERCA 17
III. UNA COSTELLAZIONE IMPURA: STRUTTURA E METODOLOGIA DELL'ELABORATO 19

PARTE I 25

SCHELLING IN ITALIA (1805-1864) 25

1. LA 'SFORTUNA' DI SCHELLING NEL CONTESTO FILOSOFICO ITALIANO DELLA PRIMA METÀ DEL XIX SECOLO 27
2. MOMENTI DELLA PRIMA RICEZIONE DI SCHELLING IN ITALIA: SAGGI E STUDI 33
2.1. VINCENZO CUOCO: SCHELLING SARÀ DIO O DIO SARÀ SCHELLING 33
2.1.2 Excursus: lo Schelling di Degérando 36
2.2. «DAI LIDI DEL PENSIERO FRANCESE ALLE TERRE DELL'IDEALISMO TEDESCO»: GLI ANNI QUARANTA 47
2.2.1 Pasquale Galluppi: Schelling tra panteismo e razionalismo 47
2.2.2. Stanislao Gatti e il "Sistema dell'idealismo trascendente" 55
2.2.3. Gianbattista Passerini critico della Spätphilosophie 66
3. ATTRAVERSO LO SPECCHIO DI DANTE E BRUNO: LE PRIME TRADUZIONI ITALIANE 75
3.1. SCHELLING NELLA TOSCANA DELL'OTTOCENTO, TRA ESTETICA E RELIGIONE 77
3.1.1. L'hegelismo religioso di Domenico Mazzoni 77
3.1.2. La traduzione delle Considerazioni filosofiche sopra Dante 91
3.1.3. Morelli, Capponi e Niccolini: l'estetica di Schelling 95
3.2. DA BRUNO A SCHELLING (E RITORNO) 102
3.2.1 Marianna Florenzi Waddington e la traduzione italiana del Bruno 102
3.2.2. La prefazione di Mamiani al Bruno: tra platonismo e panteismo 109
4. LA SPÄTPHILOSOPHIE DI SCHELLING IN ITALIA: PROBLEMI E TRACCE 123
4.1 «FILOSOFIA IGNOTISSIMA»: LA SPÄTPHILOSOPHIE DI SCHELLING NELLA SECONDA EDIZIONE DEL BRUNO 127
4.2. IL SOMMARIO DI JULIUS HAMBERGER IN ITALIA 130
5. IL POSTO DI SCHELLING NELLA PARABOLA FILOSOFIA TEDESCA: DUE PARADIGMI 137
5.1. BERTRANDO SPAVENTA: SCHELLING "COMPAGNO E PRECURSORE" DI HEGEL 137
5.2. UN'ULTIMA TRADUZIONE: SCHELLING PENSATORE DEL «MEZZOGIORNO» 141

PARTE II 147

SCHELLING NELL'OPERA DI ANTONIO ROSMINI: FONTI, RICEZIONE, FUNZIONE 147

1. ROSMINI, SCHELLING E LA 'SCUOLA TEDESCA' 149
2. TRACCE SCHELLINGHIANE NEGLI ANNI GIOVANILI (1814-1826) 153
2.1. LA FORMAZIONE ROVERETANA (1814-1816) 153
2.2. SCHELLING NEL PIANO GENERALE DELLE SCIENZE 160
2.3. TRA VERITÀ ED ERRORE: SENTIMENTO FONDAMENTALE E ANIMA DEL MONDO 164
2.4. TRACCE SCHELLINGHIANE NELLA POLITICA PRIMA 169
2.5. FONTI E PRESENZA DI SCHELLING NEGLI ANNI 1814-1826 174
3. PENSARE OGGETTIVAMENTE: LA PRESENZA DI SCHELLING NELLE OPERE DEGLI ANNI TRENTA 179
3.1. TRA GLI OPUSCOLI FILOSOFICI E IL NUOVO SAGGIO 179
3.2. IL 'PECCATO ORIGINALE' DELLA FILOSOFIA TEDESCA: SUL RAGIONAMENTO A PRIORI 185
3.3. IL MORSO DI ADAMO E IL SALTO MORTALE: SUL 'PUNTO DI PARTENZA' DI SCHELLING 192
3.4. «…MA LE PENNE MANCARONO IL VOLO»: SCHELLING TRA SENTIMENTO E INTUIZIONE 199
3.5. FONTI E FUNZIONE DELL'INTERPRETAZIONE DI SCHELLING NEL NUOVO SAGGIO 202
3.6. PENSARE OGGETTIVAMENTE. SCHELLING, HEGEL E KRUG NEL RINNOVAMENTO DELLA FILOSOFIA IN ITALIA 211
3.7. FONTI E FUNZIONE DI SCHELLING NEL RINNOVAMENTO 225
4. SCHELLING NELLE OPERE DEGLI ANNI QUARANTA: SOGGETTIVISMO, PANTEISMO, ANTIRAZIONALISMO 229
4.1. «ESSI VENGONO, VENGONO DA TUTTE LE VALLI»: PANTEISMO, RAZIONALISMO, ANTROPOLATRIA 229
4.2. SENSISMO, SOGGETTIVISMO E PANTEISMO NELLA PSICOLOGIA 242
4.3. SCHELLING, TRA PSICOLOGIA E ONTOLOGIA 247
4.4. «PREVIAMENTE UNO COLL'INFINITO»: IL BRUNO DI SCHELLING 249
4.5. SCHELLING CONTRA HEGEL 258
4.6. «UN MERO POTER ESSERE»: LA NUOVA DOTTRINA DI SCHELLING NEL *SAGGIO STORICO CRITICO SULLE CATEGORIE* 262
4.7. FONTI E FUNZIONE DI SCHELLING NELLE OPERE DEGLI ANNI QUARANTA 269
5. 'SOTTILISSIMA RAGNA': PRESENZA E FUNZIONE DI SCHELLING NELLE OPERE DEGLI ANNI CINQUANTA 277
5.1. «NELL'ALTA ITALIA STANNO AL CIMENTO L'ENTE IN UNIVERSALE E LA FORMOLA IDEALE»: ROSMINI, GIOBERTI E BERTINI 277
5.2. «QUELLA FILOSOFIA CHE FEDERICO GUGLIELMO SCHELLING CHIAMÒ REGRESSIVA»: SUL PUNTO DI PARTENZA DELLA FILOSOFIA 281
5.3. SUL COMINCIAMENTO DELLA FILOSOFIA NELLA LOGICA E NELLA TEOSOFIA 284
5.4. FILOSOFIA PROGRESSIVA E REGRESSIVA NELLA COUSINSCHRIFT DI SCHELLING 287
5.5. 'REGRESSO' ARISTOTELICO E SINTESISMO 288
5.6. CON SCHELLING CONTRO SCHELLING 294
5.7. SCHELLING E MOTIVI SCHELLINGHIANI NEL PROGETTO DELLA TEOSOFIA 296
a) Tra percezione e intuizione intellettuale 298
b) Potenza d'essere 303

c) Identità assoluta e identità dialettica 306
5.8. FONTI E FUNZIONE DI SCHELLING NELLE OPERE DEGLI ANNI CINQUANTA 316

CONCLUSIONI 323

BIBLIOGRAFIA 337

I. OPERE DI A. ROSMINI 337
II. OPERE DI F. W. J. SCHELLING 338
III. FONTI 341
IV. ALTRE OPERE 349

Denn es hasset
Der sinnende Gott
Unzeitiges Wachstum.

F. Hölderlin, *Wenn aber die Himmlischen…*

Abbreviazioni e sigle

I. Opere di Antonio Rosmini

ENC	Edizione Nazionale (promossa da Enrico Castelli) e Critica (promossa da Michele Federico Sciacca) delle Opere di Antonio Rosmini, a cura del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Roma
IF	*Introduzione alla Filosofia* **ENC 2**
NS	*Nuovo Saggio sull'origine delle idee* **ENC 3-5**
Prel. Op. Id.	*Preliminare alle Opere ideologiche* **ENC 3**
Rinn. I	*Rinnovamento della filosofia in Italia* **ENC 6, 7**
Rinn. II	
L	*Logica* **ENC 8**
PS	*Psicologia* **ENC 9, 9/A, 10, 10/A**
Err.	*Pensieri sopra gli errori dell'uomo* in *Saggi Inediti Giovanili* **ENC 11**
Pneumall	*Pneumallogica ovvero Psicoallogica* in *Saggi Inediti giovanili* **ENC 11/A**
T	*Teosofia* **ENC 12, 13, 14, 15, 16, 17**
Arist. Esp.	*Aristotele esposto e esaminato* **ENC 18**
SSCC	*Saggio Storico-Critico sulle Categorie* **ENC 19**

Div. Nat.	*Del divino nella natura* **ENC 20**
Fil. Dir.	*Filosofia del Diritto* **ENC 28, 28/A**
Fil. Dir. II	
AASM	*Antropologia in servizio della scienza morale* **ENC 24**
Framm. Emp.	*Frammenti di una storia dell'empietà* **ENC 55**
Lett. I	*Lettere I: 2 giugno 1813 - 19 novembre 1816* **ENC 61**
Lett. II	*Lettere II: 27 novembre 1816 - dicembre 1819* **ENC 62**
Comp. Karpe	*Compendio della filosofia di Francesco Samuele Karpe*, a cura di G. Esposito, Arti Grafiche A. Scotoni, Trento 1930.
EC	*Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano*, 13 voll., Tip. Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894. La sigla è seguita dal numero arabo che indica il volume.

II. Annali, Bibliografie, Enti di ricerca

AAR	**G. RADICE**, *Annali di Antonio Rosmini*: voll. 1-4, Marzorati, Milano 1967-1974; vol. 5, La Quercia, Genova 1981; vol. 6, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1991.
Bib. Rosm. I	**GONZO, A.** (a cura di), *La biblioteca di Antonio Rosmini: le raccolte di Rovereto e Stresa. Vol. 1: Le*

	edizioni dei sec. XV-XVII, con la collaborazione di E. Bressa, Provincia autonoma di Trento - Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2013.
Bib. Rosm. II	**GONZO, A.** (a cura di), *La biblioteca di Antonio Rosmini: le raccolte di Rovereto e Stresa. Vol. 2: Le edizioni dei sec. XVIII-XIX a Stresa*, con la collaborazione di P. Chistè e I. Franceschini, Provincia autonoma di Trento - Soprintendenza per i beni culturali, Trento 2016.
CISR	Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Stresa (VB)

III. Altre sigle

SW	**SCHELLING, F. W. J.**, *Sämmtliche Werke*, 14 voll. (I Sezione: 10 voll., 1792-1850; II Sezione: 4 voll., opere postume 1856-1861), a cura di K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861.
HSF I	**CHEPURIN, K., EFAL-LAUTENSCHLÄGER, A., WHISTLER, D., YUVA, A.**, *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, Springer Nature, Cham 2023, vol. 1.
HSF II	**CHEPURIN, K., EFAL-LAUTENSCHLÄGER, A., WHISTLER, D., YUVA, A.**, *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, Springer Nature, Cham 2023, vol. 2.

Introduzione

I. 'Strana utopia': Rosmini e la filosofia tedesca

> Rosmini vuole coniugare l'immobilismo degli antichi con la mobilità dei moderni, le vecchie istituzioni con quelle dei nostri giorni, lo scopo della barbarie con le risorse del nostro secolo, il pensiero medievale con la civiltà. Strana utopia che accoppia il feudalesimo e la democrazia, le crociate e le ferrovie, i monasteri e la Borsa, san Tommaso e Hegel; fantasticheria senza fondamento e senza futuro, che si infrange contro la realtà di questo mondo moderno, ancora fremente per tutte le battaglie che la rivoluzione ha dovuto sostenere contro il pensiero medievale! È la separazione tra l'infinito e il finito, tra la sostanza e l'accidente, tra questi due termini indivisibili, che produce nel sistema di Rosmini questa immensa contraddizione. È proprio per aver creato due ragioni che egli misconosce il ruolo della ragione e le tendenze dell'umanità[1].

Così si esprimeva Giuseppe Ferrari nel 1844 nella «Revue des Deux Mondes», descrivendo in modo caustico la filosofia rosminiana. L'immagine di Rosmini come un pensatore 'ibrido', tra 'Tommaso e Hegel', tra oggettivismo antico e soggettivismo moderno e, su un piano dottrinale, tra ortodossia ed eterodossia, è trasversale alla ricezione e alla diffusione del suo pensiero. Incomincia, Rosmini vivente, dopo la pubblicazione degli *Opuscoli filosofici* e del *Nuovo Saggio* e prosegue *post-mortem* sia in ambito filosofico che teologico. In merito all'ambivalenza dei giudizi rivolti a Rosmini, la sua interpretazione della filosofia tedesca ha giocato un ruolo decisivo. Per alcuni, ne avrebbe fatto un uso accessorio, mantenendo invece un nucleo speculativo essenzialmente tomista: come scrive polemicamente Niccolini nel 1843 Rosmini pur «cucinando all'italiana alcune vivande tedesche», in realtà «rifrigge un'idea di San Tommaso»[2]. Dall'altro, ne avrebbe mutuato i tratti fondamentali, attirando così su di sé le medesime conseguenze panteistiche. Come scrive Vincenzo de Grazia nel 1850 «l'ente del Rosmini non è meno lucido e trasparente, che l'Idea

[1] G. Ferrari, *La philosophie catholique en Italie. II. L'école de M. Rosmini et ses adversaires. Les partis en Italie et le gouvernement pontifical*, in «Revue des Deux Mondes», 15 mai 1844, pp. 643-688; 658 (trad. di chi scrive).
[2] G. Gentile, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958, p. 51.

hegeliana»[3], così la sua filosofia – come sostenne Gioberti – si rende panteista come quella di Hegel, Cousin e Schelling[4].

L'ambivalenza essenziale della filosofia di Rosmini, che si riflette nella storia del rosminianesimo[5] è ben condensata dal *Rosmini e Gioberti* di Gentile e dalla polemica seguita alla sua pubblicazione con i rosminiani come Giuseppe Morando e Carlo Caviglione, volta a stabilire se Rosmini sia soggettivista o oggettivista, se nel suo nucleo essenziale sia kantiano (da cui il paradigma derivato da Bertrando Spaventa del 'Kant italiano') oppure tomista. Così – Gentile lo ribadisce in pieno Novecento, ripubblicando quel testo giovanile – c'è un vero Rosmini, ma c'è soprattutto un Rosmini *vero*. Il primo è per Gentile il Rosmini della differenza tra finito e infinito (tra creatura e Creatore) e dell'intuito dell'essere, il secondo è il Rosmini della percezione intellettiva, che valorizza la dimensione sintetica a priori del conoscere. Se il primo è, dunque, quello ortodosso a cui i suoi seguaci vogliono prestare fede, ma che, speculativamente parlando, è un *caput mortuum*, il secondo è quello essenzialmente kantiano, dal cui nucleo essenziale la nuova filosofia dell'Italia postunitaria potrà fruttificare.

L'ambivalenza che caratterizza la ricezione rosminiana di Kant – tra il feroce critico del criticismo e il 'Kant italiano' – si riflette inevitabilmente sulla sua ricezione della filosofia tedesca postkantiana. Come scrive Losacco nel 1913: «come poteva egli render giustizia allo Schelling, se aveva incominciato dal dichiarare "profondamente erroneo" il kantismo?» [6].

Eppure, come evidenziato da Xavier Tilliette, Schelling sembra occupare una posizione *sui generis* rispetto a Kant, Fichte e Hegel:

> Sembra che Rosmini lo tratti con più benevolenza, gli risparmia i termini ingiuriosi che regala agli altri tre. Senza dubbio è informato dell'evoluzione del

[3] V. De Grazia, *Su la logica di Hegel e sulla filosofia speculativa*, Tipografia de' Gemelli, Napoli, 1850, p. 288.
[4] Cfr. V. Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, Bruxelles, Méline, Cans et C.ie 1842, vol. 2, p. 309.
[5] Cfr. S.F. Tadini, *Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Gli anni di Rosmini"*, in *Rosminianesimo filosofico*, in S.F. Tadini (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 33-90; S.F. Tadini, *Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Dopo Rosmini: dal 2 luglio 1855 al 1877"* in S.F. Tadini (a cura di), *Rosminianesimo filosofico*, Mimesis, Milano-Udine 2020, pp. 35-152.
[6] M. Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia*, in «La cultura contemporanea», 5, IV-V, 1913, p. 12.

> vecchio filosofo […] verso un maggior realismo e verso un tentativo di filosofia cristiana. […] In Schelling si può dunque intravvedere un alleato[7].

Se tra la morte di Rosmini e i primi decenni del Novecento il confronto con la filosofia tedesca — in particolare con Hegel e Kant — è servito soprattutto a interpretare il pensiero rosminiano, valorizzandone alcuni aspetti a discapito di altri, alla fine del Novecento si impone con maggiore chiarezza anche una questione strettamente storiografica: la necessità, cioè, di verificare quanto Rosmini conoscesse davvero la filosofia tedesca.

Emblematico è il modo in cui, negli anni Novanta, tale questione viene affrontata da Claudio Cesa e Pier Paolo Ottonello. Cesa, discutendo della prima ricezione di Fichte e Schelling, nelle pagine della «Revue de Métaphysique et de Morale»[8], sosteneva che Rosmini nella sua lettura della filosofia tedesca fosse guidato da un intento essenzialmente apologetico e che si servisse di luoghi comuni, diffusi fuori dall'Italia, per additarne gli errori. Di contro a queste affermazioni, Ottonello asseriva che «Rosmini avesse la più ampia conoscenza testuale» di Kant, Hegel, Fichte e Schelling che sia «documentabile nell'Ottocento italiano» e, ancora, che egli si collocasse speculativamente in una posizione tanto critica quanto integratrice nei confronti di Kant e di Hegel, quanto in particolare, di Fichte e di Schelling[9].

In occasione del convegno del 2005 dedicato a Rosmini e l'idealismo tedesco, presso il centro italo-tedesco Villa Vigoni, la questione si ripresenta entro simili linee interpretative[10]: per W.G. Jacobs, Rosmini non avrebbe alcun concetto adeguato dell'idealismo tedesco. Le cause del suo inevitabile fraintendimento risiederebbero in una metafisica sostanzialistica e nell'assenza di una vera domanda sul trascendentale[11]. G. Lorizio invece vede, a partire dall'accostamento a motivi dello Schelling tardo, la

---

[7] X. Tilliette, *Antonio Rosmini e l'idealismo tedesco* in U. Muratore (a cura di), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Ed. rosminiane Sodalitas, Stresa 1997, pp. 113-126.
[8] C. Cesa, *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1994, pp. 9-17; 14.
[9] P.P. Ottonello, *Rosmini e la prima ricezione di Fichte e Schelling in Italia*, in «Rivista Rosminiana», 1994, pp. 201-203, p. 201.
[10] M. Krienke, (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
[11] W.G. Jacobs, *L'"Io" nella filosofia schellinghiana e nella ricezione di Rosmini*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 383-400; p. 398.

possibilità di un'inedita vicinanza tra i due pensatori. Una posizione, questa, condivisa in altri contesti anche da Tilliette, Riconda e Krienke[12].

Muovendo dagli snodi critici delineati, il presente lavoro mira a una ricostruzione organica e sistematica della presenza di Schelling nelle opere di Rosmini, finora affrontata solo parzialmente dalla letteratura critica[13]. Più nello specifico, l'intento è quello di circoscrivere il campo d'indagine alla sola ricezione del pensiero schellinghiano (rispetto ai contributi dedicati più in generale al rapporto tra Rosmini e l'idealismo tedesco) e di mettere in luce il ruolo di mediazione ricoperto dalle fonti utilizzate da Rosmini. Al contempo, si intende valorizzare l'importanza dei contesti politici e delle controversie filosofiche e religiose in cui il Roveretano si inserisce, evidenziando come il suo uso delle fonti non costituisca una mera ripresa di quanto emerso dal dibattito francese o tedesco, bensì una rielaborazione originale guidata da precisi scopi programmatici filosofici, religiosi e politici. Un'indagine sulla trasformazione del pensiero schellinghiano nell'opera del Roveretano, che richiederebbe un confronto diretto con le opere del pensatore tedesco, travalica dunque gli scopi del presente elaborato, che ha di mira – come chiarito – la ricostruzione dei veicoli di mediazione e dei dibattiti in cui l'interpretazione rosminiana di Schelling si situa. I risultati proposti intendono, pertanto, integrare e fornire un angolo prospettico per tale ulteriore analisi concettuale.

---

[12] Una vicinanza dovuta più a un'affinità tematica e di intenti che all'effettiva e documentabile presenza di Schelling in Rosmini. Cfr. X. Tilliette, *Antonio Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 120; G. Riconda, *Ateismo, nichilismo, pensiero religioso. Due momenti: Rosmini e Schelling*, in *Elogio della filosofia*, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Roma-Stresa 2000, pp. 248-263; M. Krienke, *Oltre il falso dilemma tra compatibilismo ed incompatibilismo. Dimensioni metafisiche della libertà in Schelling e Rosmini*, in «Rivista teologica di Lugano», 20, 2015, pp. 411-425; Id., *L'esperienza della libertà nelle condizioni dell'essere finito. Rosmini e Schelling su amore e trascendenza*, in *Natura umana, persona, libertà. Prospettive di antropologia filosofica ed orientamenti etico-politici*, a cura di T. Valentini e A. Velardi, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, pp. 305-327; Id., *Bellezza e verità tra arte e storia. Rosmini e Schelling su una possibile teodicea estetica*, in *Bellezza e verità*, a cura di C. Ciancio, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 235-243; Id., *Libertà e bellezza. Modulazioni di una teodicea estetica da Leibniz a Schelling e Rosmini*, in *Rosmini e le due città*, a cura di M. Krienke e S.F. Tadini, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 199-215.

[13] Oltre ai contributi sin qui menzionati, vanno ricordati: J.A. Soto Badilla, *Antonio Rosmini crítico del idealismo trascendental: (Kant - Fichte - Schelling - Hegel)*, EUNED, San José 1982; C.M. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016; e, più specificamente per Schelling, S. Zanardi, *La presenza di Schelling nelle lettere e negli scritti di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», CXVI, 2022, pp. 237-289. Tali studi, pur ricostruendo la presenza della filosofia tedesca nell'opera di Rosmini (con particolare attenzione all'epistolario nel caso di Zanardi), non operano un'analisi delle fonti di mediazione e dei contesti di ricezione.

II. Scopo del presente lavoro e domande di ricerca

Inserendosi in questo ambito d'indagine, dunque, il presente lavoro, che si concentra sulla ricezione e la funzione di F.W.J. Schelling nel pensiero di Antonio Rosmini, intende ricostruire:

(a) In primo luogo, l'interpretazione che Rosmini elabora di Schelling a partire dagli anni giovanili (1814-1816) fino all'incompiuta *Teosofia* (1846-1854). L'intento è rilevare, da un lato, a quale o quali fasi del pensatore tedesco Rosmini faccia riferimento e, dall'altro, se e come l'immagine di Schelling vari a seconda dei diversi contesti e delle diverse esigenze speculative, politiche e religiose in gioco.

(b) In secondo luogo, la tesi intende situare il dialogo tra Schelling e Rosmini in una prospettiva transnazionale, ricostruendo i dibattiti e le controversie in cui Rosmini si inserisce e rintracciando le fonti – dirette, tradotte, oppure indirette (come compendi, articoli, manuali) – mediante cui egli elabora la sua lettura di Schelling e di quest'ultimo in relazione agli altri esponenti della filosofia tedesca postkantiana. In questo modo, oltre a far emergere debiti concettuali e affinità teoriche tra i due autori, si intende inserire la lettura rosminiana entro un articolato intreccio di dibattiti locali e internazionali, motivi polemici e istanze filosofico-politiche, avvalendosi sia dei testi a stampa sia del carteggio del Roveretano.

(c) Da ultimo, questo lavoro si interroga sulla funzione che Schelling assume, di volta in volta, nell'opera del Roveretano e, al suo interno, in relazione agli altri pensatori tedeschi. Analizzando le fonti, i motivi polemici, il lessico e le strategie retoriche utilizzate, l'intento è comprendere, da ultimo, che ruolo occupi Schelling nella lettura di Rosmini e se sia possibile attribuirgli una sua propria rilevanza (rispetto, in particolare, alla ricezione di Fichte e Hegel).

A confronto con quella di Kant e Hegel, la ricezione italiana di Schelling nella prima metà dell'Ottocento è stata descritta come poco fortunata e non destinata a incidere in modo particolare sul cammino filosofico della Penisola[14]. Per questa

[14] Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia*, p. 5; N. De Sanctis, *Schelling in Italia*, in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, pp. 183-198; p. 183. C. Cesa, *Introduzione* in M.A. Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington: scritti inediti sul panteismo*, Bibliopolis, Napoli 1978, p. 9.

ragione, analizzare il caso di Rosmini, consente di gettare luce sul ruolo che la figura di Schelling ha assunto nel contesto italiano e di rendere più complessa l'immagine cristallizzata di una posizione marginale o ancillare rispetto a Hegel, rilevando i motivi identitari, religiosi e speculativi, che si intrecciano alla sua ricezione.

Per questa ragione, si può asserire che i pensatori al centro di questo lavoro – Rosmini e Schelling – si illuminano reciprocamente.

Da un lato, un'indagine sulla presenza di Schelling in Rosmini significa interrogarsi anche su quale fosse la presenza manifesta o latente di Schelling nell'Italia della prima metà dell'Ottocento, un contesto in cui il pensatore di Leonberg sembrerebbe, quantomeno *prima facie*, aver avuto un ruolo marginale e per lo più sotterraneo. E, in questo contesto, comprendere quale o quali opere e fasi del suo pensiero si diffondano e, anche in questo caso, attraverso che tipo di mediazioni, coordinate interpretative e interessi filosofici, identitari e religiosi.

Dall'altro, ricostruire le variazioni in merito alla presenza e all'interpretazione di Schelling nelle opere di Rosmini, così come rintracciarne le fonti e i paradigmi interpretativi, consente di approfondire – come rilevato nella prima parte di questa introduzione – una questione centrale e di lungo periodo, tanto per le interpretazioni del pensiero rosminiano da parte dei suoi contemporanei, quanto per la storia del rosminianesimo: ovvero quale sia il rapporto di Rosmini con la filosofia tedesca. Una domanda che non si traduce soltanto nel ricostruire che conoscenza Rosmini ne avesse, ma anche con quali coordinate interpretative guardasse a tali pensatori. Pertanto, in questo lavoro – rispetto a studi ricostruttivi e tematici come quello di Fenu – si parla non soltanto di ricezione ma anche di 'funzione', alludendo così a un ordine complesso di problemi e condizionamenti in cui il nucleo speculativo dei pensatori in questione, e nel caso particolare di Schelling, viene innestato.

Rosmini e Schelling muoiono a un anno di distanza l'uno dall'altro e le opere di Schelling dedicate alla filosofia della mitologia e della rivelazione sono pubblicate soltanto postume, a partire dal 1856. Per questa ragione, resta precluso al Roveretano un confronto sistematico con la *Spätsphilosophie* di Schelling. Un ultimo punto concerne, dunque, la presenza della filosofia tarda di Schelling nell'opera del Roveretano e nel più generale contesto italiano del primo Ottocento. Si tratta di una questione rilevante per almeno due ragioni. La prima è comprendere se questa fase,

maggiormente valorizzata in ambito cristiano e, più specificamente, cattolico, abbia suscitato l'attenzione o il favore di Rosmini[15]. La seconda ragione è che, a partire dagli anni Trenta e, in particolare, a partire dalla pubblicazione della prefazione di Schelling a Cousin del 1834[16], inizia a diffondersi, in particolare in Germania e in Francia, un'immagine di Schelling come l'iniziatore di un cammino filosofico alternativo al razionalismo hegeliano.

III. Una costellazione impura: struttura e metodologia dell'elaborato

Il presente elaborato è suddiviso in due parti. La prima parte indaga la ricezione e la funzione del pensiero di Schelling nel contesto italiano della prima metà dell'Ottocento (1805-1864). Dopo aver discusso le ragioni della presunta 'sfortuna' del pensiero di Schelling nell'Italia del diciannovesimo secolo (cap. I.1), la tesi presenta e discute, a partire da un articolo di Vincenzo Cuoco del 1805, i primi saggi e studi interamente, o significativamente, dedicati a Schelling: l'articolo *Schelling e l'idealismo trascendente* pubblicato nel 1844 da Stanislao Gatti e la prefazione dello stesso anno *Sullo stato attuale della filosofia in Germania* di Giambattista Passerini (cap. I.2). Attraverso l'esame di questi testi, l'intento è comprendere quale fase (o quali fasi) della filosofia schellinghiana fosse conosciuta dai pensatori del contesto considerato, quali aspetti del suo pensiero siano valorizzati, criticati, assorbiti, reinterpretati e attraverso quali fonti dirette o indirette.

In secondo luogo, il lavoro analizza i diversi contesti e le ragioni che conducono alle prime traduzioni italiane dei testi schellinghiani, in particolare le *Considerazioni filosofiche sopra Dante* (1844) di D. Mazzoni, il dialogo *Bruno* (1844) a opera di M. F. Waddington e il discorso *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura* (1845) di G. Morelli (cap. I.3). Mediante questa ricostruzione ci si interroga su quale volto di Schelling venga reso accessibile attraverso tali traduzioni (e dunque quali testi, a discapito di altri, vengano tradotti), su come Schelling venga presentato e fatto

[15] Un accostamento tematico in tal senso è stato svolto da G. Lorizio, *La Rivelazione fra teologia e filosofia: Rosmini e Schelling. "Pensiero rivelativo" e "intuizione intellettuale"*, in M. Krienke (a cura di), *Sulla ragione*, pp. 487-507.

[16] A. Bellantone, *Hegel in Francia*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011; vol. I, pp. 156-167, 193-206. K. Chepurin, A. Efal-Lautenschläger, D. Whistler, A. Yuva, *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, 2 voll., Springer Nature, Cham 2023 (d'ora in poi HSF), I, p. 91.

conoscere (accostato a quali pensatori, attraverso quali categorie, enfatizzando quali motivi) e con quali intenzioni.

Una questione ulteriore riguarda la ricezione della cosiddetta *Spätphilosophie* schellinghiana (cap. I.4). L'intento è ricostruire le notizie che trapelavano – da annotazioni, da trascrizioni, da fonti indirette, apologetiche o polemiche – sulla fase più tarda della filosofia schellinghiana, sviluppata attraverso le lezioni di Erlangen, Monaco e Berlino, per cercare di comprendere se e quanto fosse conosciuta e diffusa nel contesto indagato.

Da ultimo, l'articolo che Bertrando Spaventa pubblica sul «Cimento» per commemorare la morte di Schelling nel 1854 e la traduzione del 1864 del manoscritto di Julius Hamberger *I principali punti della filosofia della religione secondo i principi dello Schelling* a opera di Marianna Florenzi Waddington chiudono la prima parte (cap. I.5) mostrando due diversi, per certi versi opposti, paradigmi del modo in cui la figura di Schelling si cristallizza dopo sua la morte.

La ricerca si concentra su questo arco temporale per diverse ragioni. Il 1854 è l'anno della morte di Schelling e, dunque, da un certo punto di vista, l'articolo che Bertrando Spaventa pubblica nello stesso anno sul «Cimento» per commemorarla potrebbe rappresentare la conclusione della parabola qui descritta. Dal 1856 al 1861 infatti verrà pubblicata, dal figlio di Schelling, l'edizione dei *Sämmtliche Werke*[17]; pertanto, uno studio sulla ricezione di Schelling nella seconda metà dell'Ottocento dovrebbe basarsi su fonti diverse da quelle qui considerate, soprattutto per quanto riguarda la *Spätphilosophie*. Il 1855, inoltre, è l'anno di morte di Rosmini, dunque, le opere e le traduzioni che rappresentano delle fonti significative per questo lavoro sono circoscritte a questa data. Da un punto di vista politico poi, una data spartiacque è il 1861: con la proclamazione del Regno d'Italia variano le condizioni storico-politiche così come le istanze storico-filosofiche che condizionano i rapporti con la filosofia tedesca. Per queste ragioni, il termine *ad quem* dell'indagine della prima parte è il 1864, anno della traduzione del manoscritto di Julius Hamberger. Questa traduzione costituisce l'ultima tappa significativa del percorso tracciato che lega la filosofia schellinghiana con quella italiana. Estendere la ricognizione oltre il 1854, inoltre,

[17] F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, 14 voll. (II sez.), a cura di K.F.A. Schelling, J.G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861. (D'ora in poi SW).

consente di annoverare in questa disamina un'altra fondamentale tappa della diffusione del pensiero di Schelling: la seconda edizione della traduzione del *Bruno* del 1859.

Se la prima parte della tesi opera una ricognizione 'orizzontale' del contesto di riferimento, la seconda è dedicata a un'indagine 'verticale' nei confronti di un caso specifico e paradigmatico della ricezione di Schelling in Italia: l'opera di Antonio Rosmini. Dopo aver discusso la posizione *sui generis* occupata da Schelling nell'interpretazione che il Roveretano elabora, negli anni, della filosofia tedesca (II.1), il lavoro procede – conformemente a quanto svolto nella prima parte – secondo un approccio diacronico, ripercorrendo le fasi di composizione[18] – e non di pubblicazione – delle opere rosminiane, mediante il materiale epistolare e le notazioni raccolte negli *Annali di Antonio Rosmini Serbati*[19]. Si tenterà in questo modo di ricostruire la ricezione del pensiero di Schelling e la funzione che il suo pensiero assume nelle opere rosminiane, valorizzando – dove possibile – il confronto con il lavoro svolto nella prima parte di questo elaborato. Con questo fine, l'indagine è volta anche a individuare quali possibili fonti, dirette o mediate, e quali dibattiti culturali (filosofici, ma anche politici e religiosi) influenzino la lettura che Rosmini elabora del pensatore tedesco. In primo luogo (II.2), si cercherà di rintracciare la presenza di Schelling negli anni giovanili e negli scritti inediti afferenti a questo periodo (1814-1826); successivamente si ricostruiranno l'interpretazione e la funzione di Schelling nelle principali opere rosminiane degli anni Trenta: il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* e il *Rinnovamento della filosofia in Italia* (II.3); nel quarto capitolo (II.4) si prenderanno in considerazione le opere rosminiane degli anni Quaranta, come la *Psicologia*, il *Sistema filosofico* e il *Saggio storico critico sulle categorie*, valorizzando in particolare il contesto transnazionale dei dibattiti sul razionalismo e sul panteismo che caratterizzano la ricezione di Schelling in Italia e nel pensiero di Rosmini. Da ultimo (II.5), si guarderà alle opere degli anni Cinquanta, come la *Logica* e il *Preliminare alle opere ideologiche* e all'opera postuma *Teosofia*, individuando le tematiche principali al centro dell'interpretazione del Roveretano negli ultimi anni di vita.

[18] S.F. Tadini, *Valore e significato dell'interpretazione «crono-teoretica»*, in «The Rosmini Society», 2, 1-2, 2021, pp. 9-17.
[19] G. Radice, Annali di Antonio Rosmini, 8 voll.: voll. 1-4, Marzorati, Milano 1967-1974; vol. 5, La Quercia, Genova 1981; vol. 6, Istituto Propaganda Libreria, Milano 1991. (D'ora in poi indicati con la sigla AAR seguita dal numero romano che indica il volume).

Da un punto di vista metodologico, una questione centrale è come guardare unitariamente a un oggetto di ricerca per sua natura così composito e stratificato, com'è il contesto italiano di questi anni, mantenendone la complessità e tuttavia riconoscendo al suo interno anche degli aspetti identitari. Per un quadro frammentario come quello italiano, sarebbe complesso parlare di *Denkräume*, di «spazi di pensiero», ovvero di quella congiunzione tra spazio fisico e teorico tematizzata dalla *Konstellationsfoschung*[20]. Circoscrivendo a livello temporale e spaziale mezzo secolo di storia della filosofia è forse possibile riconoscere al suo interno delle costellazioni: come ad esempio, nella Toscana dell'Ottocento, o nell'hegelismo napoletano. Si tratta tuttavia di insiemi piuttosto eterogenei al loro interno (ci basti pensare alla distanza, pur nello stesso ambiente culturale, tra l'hegelismo di Vera e quello di Spaventa), in dialogo tra loro e, per così dire, 'con l'esterno', come testimoniato dai carteggi con altri pensatori del contesto europeo. Inoltre, occorre puntualizzare che si fa riferimento al contesto 'italiano' o alla penisola 'italiana' in anni in cui non soltanto non vi era ancora un'unità politica ma in cui anche molti dei pensatori qui considerati si trovavano al di fuori del territorio che oggi denomineremmo tale: esuli politici o che per ragioni di formazione e diffusione del proprio pensiero scrivevano in francese. La specificità storico-politica e geo-politica del territorio italiano – che assume più la conformazione di una galassia o di una 'costellazione familiare' – richiederebbe dunque l'uso di una metodologia diversa o ibrida.

In uno dei volumi più recenti che affronta una tematica analoga a quella considerata, circoscritta al territorio francese, ovvero *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, la portata del metodo della *Konstellationsforschung* è ampliata secondo un approccio transnazionale alla storia della filosofia dell'Ottocento, mediante una nozione estesa di costellazione, che ne valorizzi la dimensione 'ibrida' o 'impura'[21], che riesca a rendere conto, ad esempio, delle aree di frontiera del territorio francese, o delle aree francofone ma non strettamente francesi che pure hanno avuto un ruolo decisivo nella ricezione del pensiero di Schelling e di Hegel e, ancora,

[20] Cfr. D. Henrich, *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991. Si vedano anche gli approfondimenti teorici e problematici di questo metodo in M. Mulsow, M. Stamm (a cura di), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

[21] HSF, I, pp. 8-12. A questo proposito si veda D. Whistler, *Hybrid Constellations*, in «The European Legacy», XXXI, 3, 2026, pp. 342-361.

di quegli intellettuali che lavoravano su più territori. Si tratta di situazioni che possono essere riscontrate anche nel contesto qui studiato: basti pensare a Terenzio Mamiani o a Gian Battista Passerini.

La stessa parabola personale e filosofica di Rosmini — nato e formatosi nel Tirolo austriaco, studente nel Lombardo-Veneto e in seguito collaboratore sia del governo piemontese sia dello Stato della Chiesa —, così come il suo legame epistolare con intellettuali di diverse parti d'Europa e la ricchezza dei dibattiti culturali che informano la sua riflessione, costituisce un esempio paradigmatico della complessità e della natura 'ibrida' e 'contaminata'[22] del contesto in cui questa ricerca sulla ricezione schellinghiana si inserisce.

Per queste ragioni, se, come sostiene Bertrand Binoche, la storia comparata della filosofia costituisce più un 'cantiere di lavoro' che un metodo[23], l'approccio che si è scelto di adottare nelle pagine seguenti, per non ridurre una simile complessità, è essenzialmente diacronico: volto ad analizzare, opera per opera, traduzione per traduzione, le tappe di questo percorso di ricezione, evidenziando tuttavia i legami e gli scambi tra le diverse 'costellazioni impure' dislocate sul territorio italiano, così come nei territori di confine, e segnalando le 'contaminazioni' verso l''esterno' di ciascun contesto analizzato (in termini di fonti utilizzate, di ricostruzione di dibattiti, controversie intellettuali, oppure ancora di rapporti epistolari e personali). Porre l'accento sulla dimensione 'ibrida' e 'contaminata' della costruzione della filosofia italiana proprio nel secolo caratterizzato dal processo di formazione di un'identità nazionale politica e filosofica, e l'una non senza l'altra, mostra il paradosso – indicato da Anne-Marie Thiesse[24] – per cui la formazione delle identità nazionali sia in realtà un processo internazionale o transnazionale.

[22] F. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia*, Inschibboleth, Roma 2024, pp. 13-19.
[23] B. Binoche, *La Raison sans l'histoire: Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'Histoire*. PUF, Paris 2007, p. 407. Sulla questione della 'contaminazione' e sulla storia della filosofia comparata cfr. ivi, pp. 392-412.
[24] A-M Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna 2001.

Parte I
Schelling in Italia
(1805-1864)

1. La ‘sfortuna’ di Schelling nel contesto filosofico italiano della prima metà del XIX secolo

Il retroterra filosofico dell’Italia nei primi decenni dell’Ottocento è segnato soprattutto – per assimilazione ma anche per reazione – da una matrice empiristico-sensista (era diffusa la filosofia di Locke, grazie al lavoro dell’abate Antonio Genovesi, e quella di Condillac), dalla filosofia degli *ideologues* (come Destutt de Tracy) – da cui la pervasività del termine ‘ideologia’, intesa come scienza delle idee – e, successivamente, dalla filosofia del senso comune di Thomas Reid[25] e dall’eclettismo francese di Victor Cousin. Si tratta di un contesto caratterizzato anche, con diverse intensità e implicazioni, da un lato dal cattolicesimo e dall’altro dalla frammentazione politica e dal desiderio di unità che, pur prendendo diverse forme nelle intenzioni, nelle speranze e nei progetti, condiziona trasversalmente la riflessione della prima metà del XIX Secolo. Questo è il terreno filosofico – un orizzonte culturale tutt’altro che omogeneo e variamente stratificato alle diverse latitudini e altezze temporali – in cui avviene l’incontro con la filosofia tedesca, inizialmente con quella di Kant; un incontro segnato sin dal suo inizio da condizionamenti materiali, politici e religiosi.

Se è vero che la ricezione della filosofia tedesca nell’Italia del XIX secolo si intreccia più o meno esplicitamente con la questione politica, essa tuttavia non si riduce a questo ambito[26]. Il retroterra italiano, segnato da dibattiti sensistici e ideologici, interloquisce infatti in maniera feconda con il problema centrale della filosofia tedesca post-kantiana, cioè il rapporto tra essere e pensiero, che trova negli sviluppi che seguono il criticismo, talora elementi per la risoluzione di problemi, talora il vicolo cieco in cui la filosofia tedesca era inesorabilmente entrata con Kant. Il terreno speculativo comune è costituito dal rapporto tra soggetto e oggetto, unità e molteplicità, infinito e finito, come testimoniato dalla centralità pervasiva assunta – in Germania dapprima, e poi in Francia e in Italia – dalla categoria di “panteismo”, che condensa in sé queste problematiche.

[25] Cfr. F. Mastroberti, *La diffusione del pensiero di Thomas Reid in Italia meridionale agli inizi dell'Ottocento*. in «Giornale di storia costituzionale» 20, II, 2010, pp. 165-173.
[26] Di riferimento su questo punto il volume di F. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia*, Inschibboleth, Roma 2024.

La prima ricezione di Schelling in Italia rappresenta un ambito di indagine problematico sia rispetto alla prima ricezione di Kant in Italia[27], tramite la mediazione di Soave, e a quella di Hegel, che incrocia più esplicitamente la questione politica[28], sia rispetto alla più immediata e consequenziale ricezione tedesca[29] o francese[30], di cui soprattutto l'Italia risente in modo significativo. Il modo in cui il filosofo tedesco viene letto e interpretato nella Penisola nella prima metà del XIX secolo rappresenta, insomma, una questione aperta. Come indicato da Michele Losacco[31]: «La filosofia dello Schelling è ben lontana dall'aver avuto in Italia quel gran numero di seguaci e di studiosi, che vi ebbe l'hegelismo»[32]. Più di cinquant'anni dopo il giudizio di Losacco sulla 'sfortuna' del pensatore tedesco in Italia viene essenzialmente confermato dall'appendice di Nicola De Sanctis *Schelling in Italia* al volume italiano di Xavier Tilliette *Attualità di Schelling* del 1974: «fra i grandi della filosofia classica tedesca, Schelling è stato in Italia il meno fortunato»[33]. La parabola della sua ricezione in Italia viene tracciata da De Sanctis in questo modo:

> Prima come kantiano, poi come fichtiano e panteista, infine confinato come terzo nella discendenza idealista, Schelling è rimasto, per oltre un secolo, legato al destino dei suoi compagni di strada dell'idealismo[34].

Anche Claudio Cesa, nella prefazione a uno studio di Degli Innocenti Venturini dedicato a Marianna Florenzi Waddington – una delle figure chiave della ricezione di Schelling in questi anni – ribadisce la carenza degli studi schellinghiani nell'Italia dell'Ottocento:

> Di hegeliani, di kantiani, e persino di jacobiani in Italia nel XIX secolo si è parlato, e si continua a parlare. Molto più di rado si è cercato di seguire le tracce,

[27] Ivi, pp. 21-23.
[28] Ivi, pp. 87-107.
[29] Cfr. A. Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 26-51.
[30] Cfr. HSF; L. Fedi, *Schelling en France au xix^e siècle*, in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 43, 2018, pp 13-80; L. Fedi, S. Bernard-Granger (ed.), *La pensée allemande dans l'institution philosophique française 1830-1930*, Presses Universitaires de Strasbourg - Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2023. Sulla ricezione francese si veda anche A. Bellantone, *Hegel in Francia*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011.
[31] Losacco è autore di una delle prime monografie in italiano su Schelling, cfr. M. Losacco, *Schelling*, Sandron, Milano 1914.
[32] Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia,* in «La cultura contemporanea», p. 5.
[33] De Sanctis, *Schelling in Italia*, p. 183.
[34] *Ibidem*.

> certo non abbondanti, di una ricezione, nel nostro paese del pensiero di Schelling[35].

Inteso come kantiano o fichtiano – e cioè come epigono o risolutore di problemi lasciati aperti dal criticismo e non adeguatamente risolti dall'idealismo trascendentale –, come panteista e, poi, – soprattutto alla luce della storiografia di matrice neoidealistica – valorizzato come l'indispensabile anello di congiunzione tra Fichte e Hegel – superato o 'inverato' da quest'ultimo –, Schelling non avrebbe contribuito in modo profondo a orientare la cultura filosofica italiana dell'Ottocento. Circoscritto, di volta in volta, a una diversa interpretazione e funzione, fu, con le parole di Nicola De Sanctis, «più criticato che letto, più citato che studiato»[36].

La natura problematica della sua ricezione in questo arco temporale si deve a una serie ragioni, che coinvolgono anche – riprendendo l'espressione di De Sanctis – i suoi «compagni di strada»: al contesto storico, politico ed economico[37] si aggiunge un generale sospetto nei confronti della filosofia classica tedesca, ritenuta oscura e tenebrosa nella forma[38], ma anche essenzialmente distante nei contenuti da un modo di filosofare piano e argomentativo; oltre a ciò va tenuta presente la dimensione linguistica, per cui gran parte dell'interesse per i filosofi tedeschi – salvo i casi di contatto diretto con la Germania, come vedremo – passa attraverso la cultura francese: manuali, saggi, traduzioni. Per queste ragioni, secondo Nicola De Sanctis, «la conoscenza di Schelling restò per molto tempo in Italia a livello manualistico»[39].

Le prime traduzioni di testi integrali di Schelling risalgono soltanto al 1844, quando il filosofo – che in quegli anni occupava la cattedra che prima era stata di Hegel all'Università di Berlino – era ormai giunto alla fase più matura del proprio itinerario filosofico, traduzioni di scritti pubblicati da Schelling oltre quarant'anni prima, che consegnano al pubblico italiano una riflessione ormai oggetto di ripensamenti, modifiche e rielaborazioni critiche. Per una traduzione italiana del *Sistema*

[35] Cesa, *Introduzione* in Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington: scritti inediti sul panteismo*, p. 9.
[36] De Sanctis, *Schelling in Italia,* p. 183.
[37] Come evidenziato dagli studi sulla ricezione di Hegel, cfr. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 87.
[38] De Sanctis, *Schelling in italia*, p. 183. Cfr. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*.
[39] De Sanctis, *Schelling in italia*, p 183.

dell'idealismo trascendentale[40] e de *Le ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* bisognerà aspettare persino i primi del Novecento, entrambe a opera di Michele Losacco, rispettivamente del 1909 e del 1910, a differenza della traduzione francese del *System*, a opera di Grimblot, pubblicata nel 1842[41], e di quella inglese del 1867. La traduzione francese, in particolare, contribuisce a suo modo a valorizzare un'opera che nel contesto tedesco era rimasta in secondo piano, alla luce del processo di rinnovamento a cui andava incontro la filosofia schellinghiana negli anni Quaranta dell'Ottocento, e rappresenta uno dei veicoli principali della divulgazione del pensiero di Schelling in Italia, come attesta Losacco nella *Prefazione* alla sua traduzione italiana[42]. La circolazione di questo testo nel contesto europeo è significativa, dal momento che riportava in appendice anche una traduzione della prefazione del 1834 che Schelling aveva anteposto alla traduzione tedesca dei *Fragments philosophiques* di Cousin e della lezione inaugurale tenuta a Berlino nel 1841. Questa traduzione francese del *System* è stata dunque un veicolo essenziale della tarda filosofia di Schelling e del suo confronto con la filosofia hegeliana per i lettori francofoni, letta e citata diffusamente anche nel contesto italiano.

Vanno poi considerati i condizionamenti di natura religiosa e politica, che riguardano l'accostamento tra la filosofia di 'scuola' tedesca – con riferimento soprattutto a Schelling e a Hegel – al panteismo. Questo *topos*, già presente in

[40] Questa edizione succede di poco una ristampa tedesca del *Sistema* (1907) ed è basata sulla seconda ristampa postuma pubblicata dal figlio di Schelling tra le opere complete. «La prima edizione del Sistema fu pubblicata dall'autore stesso, a Tubinga, nel 1800; la seconda, postuma, dal figlio Carlo Federico Augusto a Stuttgart, nel 1856, tra le opere complete; la terza, recentissima, nel 1907, a Lipsia, per cura di Otto Weiss, nella scelta degli scritti del filosofo, che fa parte della nuova collezione delle Opere dei filosofi classici tedeschi. La seconda si avvantaggia sulla prima per alcune aggiunte e correzioni, cavate dai manoscritti; le più notevoli delle quali, riferite in nota e anche nel testo tra parentesi quadre, concernono l'ultimo paragrafo della IV sezione, la V e la VI. L'indice, aggiunto alla seconda edizione, manca alla piima. La presente traduzione è stata fedelmente condotta sulla ristampa, così accurata, del 1856» cfr. F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. M. Losacco, Laterza, Bari 1908, p. IX.

[41] F.W.J. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, suivi de: *D'un jugement sur la philosophie de M. Victor Cousin et sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande*, et *Du discours prononcé par M. de Schelling à l'ouverture de son Cours de Philosophie à Berlin*. Trad. Paul Grimblot, Ladrange, Paris 1842.

[42] «Dell' *Idealismo trascendentale*, che qui per la prima volta apparisce tradotto in italiano, l'unica versione completa che si conosca, è quella del Grimblot (Paris, 1842), che tradusse anche l'opera capitale di Fichte. Mediante tale traduzione Schelling è stato divulgato in Italia. Ma, per quello che ne ho veduto, essa non rispecchia in maniera sufficiente e precisa il pensiero dell'autore, cosicché non merita una gran fiducia da parte degli studiosi». Nonostante ciò, Losacco discute la correttezza di alcune scelte traduttologiche che invaliderebbero il significato dell'opera. Cfr. *Sistema dell'idealismo trascendentale*, (trad. Losacco), p. X.

Germania e in Francia, è particolarmente significativo nel contesto italiano, soprattutto per quanto riguarda i pensatori vicini al cattolicesimo, tanto in un'ottica liberale (come Terenzio Mamiani) che 'neoguelfa' (come Vincenzo Gioberti e Antonio Rosmini). Condizionamenti che si traducono a loro volta negli impedimenti materiali di cui sopra: difficoltà a trovare una destinazione editoriale, controlli e censure operati su testi e traduzioni. Per queste ragioni, come indicato da Cesa, per un quadro completo della ricezione di questo periodo, occorrerebbe tener conto, oltre che delle fonti a stampa, anche delle fonti manoscritte[43] e, aggiungiamo, degli epistolari – di più difficile ricostruzione, raramente completi e più sparpagliati in archivi sul territorio. Sono emblematiche in tal senso le difficoltà che si accompagnano alla pubblicazione della traduzione *Bruno* di Schelling, tra le prime opere del filosofo ad essere tradotte in italiano: un dialogo di un pensatore "panteista" dedicato a sua volta a un "panteista-eretico". Ciò può essere riscontrato, nello scambio epistolare tra Marianna Florenzi Waddington, la traduttrice, e Terenzio Mamiani, che vi apporrà la sua prefazione, tramite il riferimento a controlli, censure e difficoltà a individuare la giusta sede editoriale; oltre che dalla cautela con cui questo testo viene introdotto dalla traduttrice e dal tono critico della prefazione.

Vi sono poi ragioni che potremmo definire ancora politiche o 'ideologiche' legate all'urgenza condivisa, pur da pensatori di impostazioni diverse, di costruire negli anni del Risorgimento, parallelamente a un'unità nazionale, una filosofia nazionale. Nella definizione dei rapporti con la filosofia d'Oltralpe, tale volontà si traduce, da un lato, nel confrontarsi con essa e appropriarsi dei suoi strumenti concettuali per legittimare l'inserimento del pensiero italiano in un dibattito transnazionale ('europeo' o 'universale')[44]; dall'altro, può significare giudicarne criticamente le istanze per mostrare, in chiave oppositiva, le differenze costitutive tra un certo modo di pensare – «l'indole di un popolo» – "alemanno" e un altro invece "italico", seppur di un'Italia ancora in formazione[45]. Paradigmatico, in tal senso, è il ruolo svolto dall'hegelismo nella costruzione del pensiero filosofico che si accompagna all'unità nazionale.

[43] Cesa, *Introduzione* in *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington*, p. 9.
[44] Da un lato si fa riferimento alle riflessioni di B. Spaventa, dall'altro – in ambito francese – a quelle di J. Willm.
[45] Cfr. P. Casini, *L'antica sapienza italica: cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna 1998.

A questi motivi, si accompagnano da ultimo anche ragioni di natura eminentemente filosofica. In linea generale è possibile individuarne almeno due: la prima è una predilezione – da parte della sedicente 'scuola italiana' – per il senso comune come organo o 'fonte' della conoscenza, a dispetto della filosofia tedesca che ricerca il punto di partenza di una filosofia come scienza – come *Wissenschaft* – il cui inizio è 'fuori' dallo «stato di natura» del senso comune[46] e che dunque interroga il rapporto tra pensiero ed essere, ideale e reale, su un piano filosofico-scientifico. La seconda è una propensione della 'scuola italica' per il metodo dimostrativo apagogico, basato sul principio di non contraddizione, contrapposto a una filosofia che – pur non rinnegandone esplicitamente la validità – risemantizza il senso e il ruolo della negazione e della contraddizione. Si tratta di due aspetti enfatizzati e spesso criticati in questa prima fase della ricezione, non solo di Schelling ma anche di Hegel, per cui entrambe le proposte filosofiche vengono respinte da un lato come 'insensatezze' e dall'altro come pretese fantasiose e 'ingiustificate'.

[46] SW I/2, pp. 13–16; trad. it. F.W.J. Schelling, *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura* in *L'empirismo filosofico*, a cura di G. Preti, Firenze 1967, pp. 2-4.

2. Momenti della prima ricezione di Schelling in Italia: saggi e studi

2.1. Vincenzo Cuoco: Schelling sarà Dio o Dio sarà Schelling

Uno dei primi documenti riguardanti la ricezione di Schelling in questo contesto è il breve saggio di Vincenzo Cuoco *Il "Sistema dell'idealismo trascendentale" dello Schelling* pubblicato il 24 luglio del 1805 nel «Giornale Italiano»[47], che dirigeva. Questo testo è significativo per due ragioni. Da un lato, enuclea molti dei *topoi* interpretativi relativi alla filosofia schellinghiana che mette capo agli anni del *Sistema dell'idealismo trascendentale* e che, anche in Italia, verrà identificata – a partire da questo saggio – con il nome di 'sistema dell'identità assoluta'; dall'altro, l'articolo, che ripropone temi già presenti nella manualistica francese, tradisce una lettura di Schelling attraverso fonti secondarie, che consente di valutarne la rilevanza nel contesto italiano. Il testo di Cuoco, pur di scarso interesse da un punto di vista speculativo, segna dunque l'inizio di una vera e propria «tradizione interpretativa»[48].

Confrontando il testo di Cuoco con i passaggi relativi a Schelling tratti dal manuale di storia comparata di Joseph-Marie Degérando (pubblicato nel 1804) possiamo notare come non solo l'andamento ma anche i motivi e le espressioni siano le medesime tra i due testi. La fonte è esplicitata da Cuoco insieme a citazioni dirette dal Sistema *dell'idealismo trascendentale*, di cui il testo francese riporta interi brani tradotti[49]. Nell'epistolario di Cuoco sono peraltro conservati degli abbozzi di lettere scritte in italiano a Degérando[50], attraverso cui Cuoco intende portare la filosofia di

[47] V. Cuoco, *Il «Sistema dell'idealismo trascendentale» dello Schelling* nel «Giornale Italiano» del 24 luglio 1805. L'articolo è confluito in V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Bari 1924, vol. I., pp. 187-191.
[48] L'espressione di Rametta è riferita a Galluppi, cfr. G. Rametta, *Introduzione* in P. Galluppi, *Memoria sul sistema di Fichte*, Inschibboleth, Roma 2017, p. 16.
[49] «Perché tu non creda che io scherzi, puoi leggere tutte queste cose nella giudiziosa ed erudita *Istoria de'sistemi della filosofia* ecc., del signor Degerando; e, perché non dubiti neanche del detto di Degerando ti consiglio leggere il *Sistema dell'idealismo trascendentale* dello stesso Schelling. Vedrai che tanto Degerando quanto io abbiam conservate non solamente le idee, ma finanche le parole» Cuoco, *Il «Sistema dell'idealismo trascendentale» dello Schelling*, pp 190-191.
[50] V. Cuoco, *Epistolario (1790-1817)*, Laterza, Bari 2007, pp 345-362. In questa appendice si trovano tre abbozzi di lettere in italiano a Degérando, scritte tra il 1801-1804 e conservate alla Biblioteca Nazionale di Napoli (d'ora in poi BNN).

Vico[51] all'attenzione del filosofo francese, che si riferiscono con ammirazione al testo in questione:

> La vostra *Istoria comparata* è un'opera la quale merita l'attenzione di chiunque ama i progressi di quella scienza che il volgo non intende, che i pedanti disprezzano, ma che agli occhi del saggio è la chiave di tutte le altre cognizioni umane. (…) La Francia e l'Europa vi saran grate[52].

È fuor di dubbio, dunque, che Cuoco conoscesse e apprezzasse il testo di Degérando così come, da un raffronto tra le due opere, è possibile escludere che il primo avesse una qualche conoscenza diretta di Schelling al di fuori dei lunghi brani tratti dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* e tradotti nel testo francese. Come rilevato da De Sanctis: «troppo esplicito è il suo rinvio al manuale del Degérando per credere che l'opera schellinghiana sia stata da lui direttamente studiata»[53].

Nell'articolo – a seguito di un aneddoto sull'esclusione dagli ordini sacri di giovani che frequentavano le lezioni di Schelling e di Paulus da parte del vescovo di Würzburg, che gli consente di elaborare un *excursus* sul tema dei doveri statuali alla tolleranza e all'istruzione[54] – Cuoco si sofferma sulla filosofia schellinghiana, la cui portata è di «ordine trascendentale» e non meramente teologico, come nel caso di Paulus. Sin da principio l'andamento del discorso così come la terminologia utilizzata appaiono come una semplice riformulazione del testo di Degérando. Schelling viene presentato come un «discepolo» di una delle «sette» germinate dalla filosofia di Kant; sette in guerra non solo con gli altri sistemi filosofici, ma anche tra loro: «Fichte, Bouterweck, Schelling, Bardili, ecc. ecc. si chiamano tutti kantisti, non altrimenti che i gesuiti ed i giansenisti chiamavansi tutti cristiani»[55]. Nella filosofia kantiana, pur permanendo una certa attenzione al senso comune data dalla credenza dell'esistenza del mondo, si trovano i germi dell'idealismo, che Schelling porta a compimento, rompendo definitivamente con il senso comune: non vi è altro che la mente che «pensa,

[51] In queste lettere c'è un accenno a un motivo che verrà portato all'attenzione successivamente, in particolare da Spaventa: quello di Vico precursore dell'idealismo: «il suo vero è sempre ideale. Ciò che la scuola tedesca in questi ultimi anni ha precettato, Vico un secolo prima lo avea già eseguito» (*Ibidem*). L'assenza di Vico verrà colmata nell'edizione del 1847, postuma, della *Histoire Comparée*.
[52] Ivi, pp. 345-346. L'abbozzo di lettera è datato 1801, mentre l'opera di Degérando è del 1804. Possiamo ipotizzare che ne abbia letta una versione preliminare o che l'abbozzo di lettera sia successivo.
[53] De Sanctis, *Schelling in Italia*, p. 183.
[54] Da questi brevi passaggi emergono *in nuce* le idee sulla pubblica istruzione di Cuoco, portate a compimento nel *Progetto per l'ordinamento della pubblica istruzione nel Regno di Napoli* del 1809.
[55] Cuoco, *Il «Sistema dell'idealismo trascendentale» dello Schelling*, p. 188.

agisce, crea» tanto la filosofia quanto il mondo. Nell'articolo, così come nel testo di Degérando, è posta un'enfasi particolare sulla dimensione creatrice e auto-creatrice del soggetto, che farà scuola, quantomeno come interpretazione degli scritti giovanili o 'fichtiani' di Schelling: «Schelling dal "me" fa creare tutte le altre cose»[56]. Il me – calco italiano della traduzione francese 'moi' del tedesco 'ich' – è presentato come una forza infinita dotata di qualità soltanto negative che si limita da sé attraverso un atto tanto libero quanto necessario; la contemplazione del suo proprio limite è chiamata 'sensazione' (*sensation*[57]). La coscienza risulta dal combattimento tra due forze infinite, eccentrica e concentrica, ideale e reale, identificate in una terza forza che «prolunga» la contesa, nella cui durata consiste il mondo. La storia, qui la citazione è diretta, è «la relazione costante d'un certo ideale in un genere intero di esseri» il momento in cui l'ideale potrà essere raggiunto è un «articolo di fede dell'uomo che agisce»; ogni storia «empirica» o «prammatica» è invece contraddittoria. La storia si divide in tre epoche: del caso (*hazard*), della natura, di Dio – ciascuna nata dalla «compenetrazione» e «identificazione» delle due forze in lotta precedenti; la natura è intesa dunque come «una specie di divinità in erba» che «dà battaglia a tutto ciò che è individuale»[58]. Quando avverrà l'ultima compenetrazione – aggiunge Cuoco con il tono polemico e ironico che accompagna tutta la breve trattazione[59] – «rimane a sapere ancora se allora Schelling sarà Dio o Dio sarà Schelling, giacché Schelling e la natura non è più dubbio esser una cosa sola». Da quest'ultima notazione è chiaro che nell'interpretazione di Cuoco il *moi* schellinghiano coincide con il soggetto empirico, e tale posizione è contestata traendo, ironicamente, le conseguenze paradossali che ne derivano: Schelling stesso coincide con la natura così come, alla fine del processo storico, coinciderà con Dio.

Nonostante il calco quasi letterale della trattazione di Degérando, la testimonianza di Cuoco è utile per la ricognizione proposta in questa sede: gli aspetti enucleati del pensiero di Schelling segnano trasversalmente gran parte della ricezione

---

[56] Ivi, pp. 188-189.
[57] J-M Degérando*, Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines,* 3 vol, Henrichs, Paris 1804, vol II, p. 310, n. 2.
[58] A questo proposito Cuoco ripropone anche le notazioni di Degérando su magnetismo come «prima dimensione della materia», galvanismo e «forza vitale di Brown», cfr. Cuoco, p. 190. Le nozioni sono probabilmente tratte dalla *Allgemeine deduktion des dynamischen prozesses* di Schelling.
[59] «I nomi sono straordinari, ma che vuoi farci? Sono forse ordinarie le cose?» Cuoco, *Il «Sistema dell'idealismo trascendentale» dello Schelling*, p. 190.

di questo periodo. L'articolo di Cuoco mostra dunque l'influenza di Degérando sul contesto italiano, oltre che francese. Nonostante la ricostruzione di Degérando non fosse ben vista da Schelling stesso, che se ne lamenta con Cousin[60], questa diventa paradigmatica per la ricezione francese[61] e, come iniziato a mostrare, significativa per quella italiana.

2.1.2 Excursus: lo Schelling di Degérando

Data la rilevanza del suo manuale di storia della filosofia comparata è opportuno soffermarsi sull'immagine di Schelling, e più in generale, della filosofia tedesca postkantiana proposta da Degérando. Joseph-Marie Degérando (1772 - 1842)[62], filosofo francese, emigrato per ragioni politiche per parte della sua vita in Svizzera e a Napoli, prima di rientrare a Parigi, di fede cattolica, entra in contatto con la filosofia tedesca, e in particolare con quella di Kant, almeno sin dal 1797[63], anche grazie al contatto – testimoniato dalla loro corrispondenza – con Marie-Anne de Rathsamhausen[64], germanofona, dell'Alsazia, sua futura moglie. L'attenzione di Degérando per gli sviluppi della filosofia tedesca – degna di nota, rispetto ai suoi contemporanei francesi – risente in modo significativo delle discussioni sul tema avute con quest'ultima[65]. A questo proposito, va sottolineato che a interessarsi alla filosofia tedesca in questa fase, tanto in Francia quanto in Italia, sono spesso pensatori che hanno legami personali con il territorio o la lingua tedesca, come vedremo in seguito.

La prima edizione dell'*Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, in tre volumi, è pubblicata nel 1804. Inizialmente pensata come manuale scolastico[66], verrà tradotta due

[60] «Indian mythology cannot be more confusedly represented in the most pitiable work than my system was in Degérando's comparative history» cfr. HSF, I, p. 27.
[61] *Ibidem*.
[62] W. Köster, *Joseph Marie Degérando als Philosoph,* Verlag Ferdinand Schöningh, Paderbon, 1933; Sul rapporto di Degérando con gli ideologues, sul metodo eclettico adottato e sul ruolo della filosofia tedesca nelle sue opere cfr. G. Hassler, *La philosophie allemande dans l'œuvre de Joseph-Marie Degérando*. In J. Quillien (ed.), *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994, pp. 73–84.
[63] L'anno successivo proverà a tradurre in francese dei testi di Kant che non vedranno mai la luce (cfr. Köster, *Joseph Marie Degérando*, p. 52 e Hassler, *La philosophie allemande*, p. 80).
[64] La corrispondenza ha come oggetto principale la filosofia di Kant (cfr. Hassler, *La philosophie allemande*, p. 74).
[65] HSF, I, p. 28.
[66] Hassler, *La philosophie allemande*, p 74.

anni dopo in tedesco da Wilhelm Gottlieb Tennemann. L'opera, che ebbe una profonda influenza tanto sul contesto filosofico francese quanto su quello italiano della prima metà del secolo, consiste in un'esposizione dei principali sistemi filosofici relativamente alla questione del principio della conoscenza umana, a partire dalla filosofia antica sino ai più recenti sviluppi della filosofia inglese, francese e tedesca. Si tratta di una fonte significativa per la diffusione della filosofia tedesca – per dirla con le parole di Tennemann: Degérando è «il primo tra i francesi che compendia questa storia per intero»[67] – e, nella fattispecie, per conoscere le prime informazioni, circolanti in lingua francese, sulla fase schellinghiana della filosofia dell'identità, ovvero quella relativa alle opere pubblicate intorno al 1800. Questo perché l'esposizione dei tratti salienti della filosofia schellinghiana è corredata da interi brani – tradotti in francese – tratti dal *Sistema dell'idealismo trascendentale* e dalla «Zeitschrift für spekulative Physik»[68]. Questi costituiranno una sorta di antologia schellinghiana per i lettori francesi – e, come mostrato dall'esempio di Cuoco, anche di lingua italiana. In questo senso, dalle pagine di Degérando dedicate a Schelling, traspaiono informazioni indirette e rielaborate riguardo al pensatore tedesco, sostanziate però da lunghe citazioni dirette, per quanto presentate sotto una precisa forma. Anche per questa ragione, l'esigenza di pubblicare traduzioni integrali dei testi di Schelling sorge soltanto dopo le prime notizie della sua nuova filosofia intorno al 1834, nonostante a essere tradotti saranno, sia in Francia che in Italia, testi ancora afferenti a questa prima "fase"[69].

L'opera di Degérando si concentra essenzialmente sulle facoltà della ragione umana, e sul loro uso, al fine di comprendere la formazione delle idee così come l'origine degli errori e dei progressi che ne derivano. Il carattere comparativo del testo mira a mostrare vantaggi e svantaggi nei metodi utilizzati dalla «brillante schiera di precursori» che l'autore ricostruisce, giudicandone la dottrina non solo a partire dai principi, ma anche dagli effetti[70]. Se il primo tomo e la prima parte del secondo seguono un ordine essenzialmente diacronico – a partire dalla scuola ionica fino agli ultimi sviluppi della filosofia tedesca –, la seconda parte del tomo secondo così come

[67] La citazione è ripresa da Tennemann: «Degérando ist seit Deslandes der erste unter den Franzosen, welcher das Ganze dieser Geschichte umfaßt». (Ivi, p 73. Trad. di chi scrive).
[68] L'espressione usata, che non corrisponde al titolo di nessuna opera di Schelling, è *Natur-wissenschaft*.
[69] HSF, I, p. 127.
[70] Degérando, *Histoire comparée*, I, pp. 1-3.

il terzo nella sua interezza sono rivolte a questioni specifiche, rispetto alle quali vengono confrontati "antichi" e "moderni". Il tomo III è dedicato alla filosofia dei tempi moderni – alle caratteristiche della filosofia del XVIII secolo in generale –, a come questa si presenta in Inghilterra e in Germania, oltre che a considerazioni critiche sulla filosofia speculativa o razionale, sul dogmatismo, sull'idealismo, sullo scetticismo, sull'empirismo, sul criticismo, prediligendo – a seguito dalla comparazione e valutazione critica – la «filosofia dell'esperienza»[71], il nome con cui designa il suo punto di vista.

In sostanza, i tre volumi si propongono di riconciliare i sistemi del passato attraverso un metodo eclettico che guarda alle relazioni tra sistemi filosofici differenti, favorendo soprattutto le argomentazioni che privilegiano la «coabitazione» di posizioni diverse[72], a scapito di quelli che forniscono interpretazioni unilaterali.

Il quadro della filosofia tedesca del XVIII secolo offerto da Degérando è il seguente: in generale, il contesto tedesco è descritto in modo favorevole, come caratterizzato da dedizione, da una inclinazione alla sistematicità e da uno studio alacre dei sistemi antichi – una terra feconda di produzioni filosofiche caratterizzate da una varietà di sfumature[73]. Al di là di alcuni sostenitori della filosofia inglese (supportati da una parte dall'Accademia di Berlino) e di alcuni «restauratori» di un nuovo platonismo (tra cui «lo stimato Jacobi»), questa è essenzialmente suddivisa in due scuole principali. Da un lato, quella di Leibniz, arricchita e rinnovata, che vede come capostipiti contemporanei Platner ed Eberhard; dall'altro quella kantiana, ramificata in diverse 'sette'.

---

[71] «Nous donnons le nom de Philosophie de l'expérience à cette philosophie qui cherche dans l'expérience l'origine des connaissances humaines, le fondement de leur réalité et le principe de leur certitude. Nous distinguons une expérience intérieure et une expérience extérieure; nous distinguon saussi une expérience simple, une expérience complexe et une expérience raisonnée. La première origine des connaissances est dans l'expérience extérieure, leur réalité se fonde sur l'expérience extérieure et intérieure tout ensemble; leur certitude est garantie surtout par l'experience intérieure». Degérando, *Histoire comparée*, III, p. 551. Cfr. anche Degérando, *Histoire comparée*, II, pp. 395-396: «[La philosophie de l'expérience] corrige la précipitation du Dogmatisme par un Scepticisme de prudence; elle repousse le Scepticisme absolu par l'autorité des faits; elle délivre l'esprit humain des chaînes de l'Empirisme, et lui rend, avec les déductions et les méthodes, le moyen de généraliser, de prévoir et de franchir la limite étroite des impressions passives; elle ramène le Rationalisme des vagues espaces où il s'égarait aux données précises de l'observation ; elle offre à l'Idéalisme et au Matérialisme un traité de paix fondé sur la double expérience des sens externes et du sentiment intime; elle remédie à la mobilité des sens, par ces comparaisons méthodiques qui nous découvrent les lois générales de la nature».

[72] Hassler, *La philosophie allemande*, pp. 76-78.

[73] Degérando, *Histoire comparée*, III, pp. 106-107.

Di particolare interesse per questa indagine è il capitolo XVII del tomo II dedicato ai «diversi sistemi derivati dalla scuola di Kant»[74]. La «rapida rivoluzione kantiana», dall'esito in ultima istanza scettico, vede più «riformatori» che «discepoli»[75], coinvolgendo tanto «gli amici della filosofia sperimentale» per i suoi risultati, quanto quelli della filosofia «razionale» per i suoi metodi. Al pari delle rivoluzioni politiche, la rivoluzione filosofica di Kant porta con sé sostenitori – «adepti» della «setta» – e avversari[76]. L'abbondanza di fautori è descritta con tono critico: se gli spiriti eminenti si accompagnano soltanto di qualche amico zelante, gli spiriti mediocri invece raccolgono folle di sostenitori[77]. Tra questi, alcuni[78] tentano di semplificare o rendere più coerente e sistematica la proposta kantiana, altri – come Humboldt e Schlegel – di applicarne i principi in ambito letterario ed estetico, altri ancora – come Jacobi, «Platon moderne de l'Allemagne»[79] – la seguono «nel suo rapporto con la logica», ne applicano i principi alle scienze o studiano i suoi rapporti con la storia della filosofia[80], poi ci sono i «mezzi-kantiani» (*Mi-Kantiens*) che ne adottano i principi soltanto con alcune restrizioni e, infine, coloro che, trovando insufficienti i principi del criticismo, tentano di risalire alle fondamenta e completarne il sistema aggiungendovi nuove teorie – è questo il caso di Reinhold, Fichte, Schelling, Bouterweck, Beck e Bardili[81]. Questi sistemi hanno in comune di aver individuato delle mancanze nel criticismo kantiano e di aver voluto colmarle ricercandone le «premesse» o «il fondamento», enfatizzando uno dei due lati, quello dell'«idealismo trascendentale» o quello del «realismo sperimentale» o «empirico»[82]:

> I kantiani sono soliti paragonare i filosofi che, prima di loro, hanno cercato di porre le fondamenta della conoscenza umana, a quegli indiani che, per dare alla terra un punto di appoggio, la fecero poggiare su una tartaruga. Jacobi replicò ingegnosamente che Kant aveva effettivamente avuto il merito di cercare un nuovo appoggio e l'arte di porre a questo scopo una seconda tartaruga sotto la

[74] G. Hassler, *La philosophie allemande dans l'œuvre de Joseph-Marie Degérando* in Jean Quillien (ed.), *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994, pp., 73–84.
[75] Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 334.
[76] Ivi, p. 255.
[77] Ivi, 245-253.
[78] Il riferimento è a Schulz, Schmidt, Heidenreich**,** Kieseweter, Mellin.
[79] Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 257.
[80] È il caso di Buhle, Tennemann, Fülleborn.
[81] Degérando, *Histoire comparée*, II, pp. 253-255.
[82] Ivi, p. 269.

> prima. Ma i suoi discepoli si resero presto conto dell'inadeguatezza di questa risorsa e arrivarono a porre una terza tartaruga sotto le altre due[83].

Queste sette sono tuttavia «più opposte tra loro, nei loro sentimenti e nei loro principi, di quanto lo fosse il kantismo alla sua origine rispetto a tutti i sistemi antichi»[84]. L'unico punto in cui le divergenti fazioni si accordano, per Degérando, è un comune disprezzo per l'empirismo – o «filosofia popolare» – e l'estromissione di qualunque dato empirico dai loro sistemi. Il discredito nei confronti del senso comune sarà un *topos* proposto frequentemente nei confronti della filosofia tedesca, seppure sia opportuno notare che Rosmini ne attribuirà il difetto proprio alla matrice sensistico-empiristica del criticismo.

In questo quadro, il sistema di Fichte, così come quello di Schelling – «un'estensione del primo» –, che riducono il criticismo a un «realismo pratico» associato all'idealismo[85], propongono, una sorta di «Spinozismo innestato sull'idealismo, una tipo di idealismo derivato dall'atto libero del *moi*», mentre quello di Bardili – opposto ai primi due, che pone la realtà come fonte della conoscenza ragionevole – eleva il kantismo a «realismo razionale»[86] e può essere definito un «platonismo calcolato»; Bouterweck, leggendo il kantismo a sua volta come un «realismo pratico» ma associato a uno «scetticismo trascendentale», propone invece una posizione intermedia tra le due, tra realismo e spinozismo. Dal confronto tra questi quattro sistemi è escluso quello di Reinhold, pur analizzato dettagliatamente nelle pagine precedenti: è egli stesso, infatti, a dichiarare di aver abbandonato la sua teoria della facoltà rappresentativa. In queste pagine non si fa menzione di Hegel: tra le fonti che testimoniano le accese controversie delle "quattro sette" viene indicato, oltre alla *Gazzette Litteraire* di Erlangen e i *Beiträge* di Reinhold – citati diffusamente nel testo – anche il *Kritisches Journal* di Schelling e «Hugel»[87] – tuttavia non è presente alcuna menzione diretta alla *Differenzschrift* hegeliana.

---

[83] Ivi, p. 270 [trad. mia].
[84] Ivi, p. 334 [trad. mia].
[85] Ivi, p. 269.
[86] Ivi, p. 270.
[87] «This lack of attention given to Hegel in his own right is further indexed by an orthographical instability infecting his very name during these years: across authors, he passes from "Hugel" to "Ègel" to "Hégel" to "Hegel". Hence, the early reception of absolute idealism in France, from 1801 to 1817, is mainly a story of various interpretations of Schellingian philosophy, often as part of engagements with Kantian and post-Kantian philosophy more generally». HSF, I, p. 26.

L'intento di Degérando è mostrare come la *querelle* filosofica suscitata dal kantismo – che ha generato non solo discepoli ma anche «entusiasti», quasi «fanatici»[88] – approdi in discussioni sterili e senza risultati, occasionate da questioni del tutto astratte. Dopo essersi soffermato sulle soluzioni di Jacobi[89] e di Solomon Maimon[90], passa a quei sistemi che tentano di rifondare e completare il discorso kantiano: Reinhold[91] che ha «popularisé» il criticismo, Schulze (l'autore anonimo di *Aenesidemus*[92]) e poi Fichte, Schelling, Bouterweck, Bardili – offrendo un «colpo d'occhio» sul prosieguo della filosofia critica. La medesima struttura e molte delle osservazioni qui presentate verranno riproposto da Rosmini in alcune pagine del *Nuovo Saggio* (Tomo III, sez. VII, nn. 1278-1445), dedicate al tema dell'apriori e del punto di partenza dell'umane cognizioni[93].

> Il criticismo, attaccato in questo modo, sia nel suo insieme che nelle sue fondamenta, dai dubbi dell'autore di Enesidemo, difficilmente avrebbe potuto resistere a questa prova, se una seconda rivoluzione nella scuola di Kant non avesse attirato l'attenzione e restituito nuova fiducia agli amici dei metodi critici, elevandoli a un nuovo livello di speculazione trascendentale. Le scoperte di Fichte furono annunciate e i kantiani, divisi

[88] Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 267.
[89] Ivi, pp. 257-262. Di Jacobi, in queste pagine, viene presentato un certo merito. Egli insiste in particolare su un principio primo, fondamento vero della conoscenza, certo e reale di per se stesso – a cui appartiene un carattere di primalità «*primauté*», un principio a priori che conduce a un sistema, di tipo spinoziano, della necessità assoluta. Questa può essere trovata non nella ragione (nel soggettivo), né nella natura (oggettivo) ma nell'«autore supremo di entrambe»: la divinità. La critica di Jacobi – così come riportata da Degérando – fornisce in particolare una definizione del criticismo che sarà molto influente sulla prima ricezione di Kant in Francia e Italia: il criticismo non è che, in una parola, «idealismo soggettivo», che vede come sua diretta conseguenza lo scetticismo o «l'ignoranza ragionata» e dunque l'«impossibilità di una vera scienza». Le fonti menzionate di Jacobi sono: *Idealismo e realismo* (1787), *Lettere sulla dottrina di Spinoza* «*nuova edizione*» (probabilmente la seconda edizione del 1789) e il terzo quaderno dei *Beiträge zur Leichtern übersicht* (1802).
[90] Anche di quest'ultimo la critica enucleata da Degérando insiste sulla qualifica del kantismo come una «preparazione generale allo scetticismo assoluto», che investe ogni campo, dall'esperienza alla morale.
[91] Di Reinhold vengono menzionati i *Beiträge zu Berichtigung*. Reinhold è lodato per aver «popolarizzato» il criticismo attraverso un linguaggio comprensibile e per aver individuato in esso una lacuna: il bisogno di un fondamento comune per giustificare i presupposti kantiani. Viene esposta la sua filosofia elementare come una sorta di introduzione a Kant, volta a individuare l'unità sistematica del criticismo in un principio universale e semplice che si placa nel sentimento primitivo della coscienza. Viene descritta anche la parabola successiva del suo pensiero, avvicinandosi per un momento a Fichte e poi a Bardili. I *Beiträge* sembrano una fonte centrale del lavoro di Degérando.
[92] Indicato soltanto attraverso lo pseudonimo di «Moderne *Aenesidemus*», Schulze è presentato come avversario di Reinhold e del criticismo, che con le armi dello scetticismo distrugge il criticismo dall'interno, estendendo la critica a Reinhold al sistema di Kant.
[93] Come si chiarirà, tuttavia, Rosmini aveva a disposizione la seconda edizione (1822-1823) del manuale in quattro volumi, consultabile presso il CISR di Stresa (collocazione: C VI 12-15). Cfr. *Bib. Rosm.* II, p. 78.

> tra loro sull'importanza di queste scoperte, vere o presunte, dimenticarono il pericolo per la loro comune dottrina.

La proposta di Fichte viene presentata come una «seconda rivoluzione», interna al kantismo – per quanto sconfessata da Kant stesso su questo aspetto –, come quella di un kantismo «*puls consequent*». La filosofia ha cercato di stabilire un negozio (*commerce*), tra «i due territori», che aveva separato, della scienza dell'uomo e dell'esistenza delle cose. Lo scetticismo ha scavato un abisso tra le due, il dogmatismo ha cercato di costruire tra le due sponde un ponte. In questo contesto, Fichte opera con un «mezzo inaspettato» (*moyen inattendu*): identificando la scienza e l'esistenza delle cose nell'io (*moi*), fonte della certezza e dell'essere; congiungendo esistenza e scienza. L'*ich* – tradotto con l'espressione francese *moi* – «non è altro che ciò che si pone da se stesso», un'azione spontanea, assolutamente libera e autonoma: la tesi. Il fondamento della ragion pratica kantiana fonda, per Fichte, quella pura: la scienza comincia da un atto arbitrario del *moi* che, «come una sorta di divinità» è il «creatore indipendente dell'esistenza così come della scienza»[94]. La assoluta soggettività si oggettiva (*s'objective*): con il secondo atto creatore dell'esistenza e della scienza si ottiene il *non-moi*, l'antitesi – da cui deriva l'origine di tutte le opposizioni possibili. In altre parole: «tutti gli esseri diventeranno dei prodotti dell'attività dello spirito»[95]. Se la filosofia di Kant, nel suo spirito, è un sistema della «*subjectivitè absolue*», che deduce tutto dal soggetto pensante, Fichte invera la previsione di Jacobi per cui il kantismo, portato a coerenza con sé stesso (*devenant conséquent*), si converte in idealismo: «annienta gli oggetti per conservare solo il soggetto pensante e il suo potere creativo»[96].

Fichte e Schelling – verrà chiarito nei capitoli successivi – condividono lo stesso pregiudizio che non permette loro di raggiungere il vero principio di

[94] In maniera analoga verrà interpretata la filosofia di Fichte da Galluppi nella sua *Memoria sul sistema di Fichte* presentata nel 1839 all'Istituto Reale di Francia e pubblicata nel 1841: come una forma di metafisica creazionista, in cui l'Io occupa il posto di Dio. L'interpretazione di Galluppi si basa sulla stessa fonte di Cuoco, il manuale di *Degérando*, integrata da altre fonti indirette tedesche e francesi che proponevano interpretazioni che andavano nella medesima direzione (cfr. *Infra* 2.2.1.). «Sia Degérando, sia Tennemann, sia Ancillon, sia Cousin, nonostante la diversa impostazione dei loro manuali e delle loro opere, convergono nell'indicare in Fichte il pensatore che ha orientato la filosofia post-kantiana in direzione idealistica» (cfr. Rametta, *Introduzione*, in Galluppi, *Memoria,* p. 11-12).
[95] Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 302.
[96] Ivi, pp. 297-298.

conoscenza: considerare le operazioni dello spirito come modelli e leggi della natura, «dove inizia il nostro spirito comincerà anche la natura»[97].

> Fichte e Schelling, nell'annunciare che la mente dell'uomo crea la natura e che, combinando le sue idee attraverso la sintesi, determina le vere leggi dell'universo, non facevano altro che fissare come massima ciò che gli antichi eleatici, gli scolastici del Medioevo, avevano assunto nella pratica. Tradivano il grande segreto dei metafisici[98].

Schelling – nella panoramica fornita da Degèrando[99] – viene dunque presentato in continuità con Fichte[100]: egli sviluppa il sistema dell'idealismo trascendentale, facendo derivare l'intera filosofia da un atto primo dello spirito, una «*volition autonomique*», un «puissant créateur». Se Fichte teneva ancora in qualche considerazione il senso comune «lasciando sussistere il mondo sotto i suoi occhi come una sorta di dono»[101], Schelling si affranca completamente da esso e da ogni componente empirica: l'assoluto primitivo – che Schelling chiama «ragione assoluta» non è altro che un'astrazione tanto dal soggetto pensante che dalla cosa pensata, indifferenza assoluta di oggettivo e soggettivo. L'idea più alta della filosofia è dunque l'«identità assoluta» che riunisce in sé le opposizioni: di ideale e reale, di pensiero e inteso, di filosofia della natura e filosofia trascendentale, di idealismo e materialismo, di soggettivo e oggettivo[102]. Il suo «sistema dell'identità assoluta» è l'ultimo termine di tutte le compenetrazioni nate da tutti i contrasti[103]:

---

[97] Ivi, p. 473. In queste pagine Degérando sottolinea che Kant e «gli idealisti moderni» riproducono anche un altro errore, quello dei nominalisti e degli antichi accademici: attribuire le categorie della realtà al pensiero, confondere l'essere logico con quello reale. Il medesimo errore, individuato negli eleati, negli arabi, negli scolastici, fonda l'intero sistema di Spinoza. (Ivi, pp. 469-672).

[98] Ivi, p. 473, nota 1.

[99] Una traduzione inglese di questo passaggio è presente in HSF, I, pp. 29-30.

[100] Vale quanto scrive Rametta a proposito di Galluppi: «Nel 1804, per giunta in un paese estero, non poteva essere chiaro come oggi che le relazioni tra i due filosofi erano già arrivate al punto di rottura, nonostante Hegel avesse già pubblicato i suoi saggi sulla *Differenza tra i due sistemi filosofici di Fichte e di Schelling* (1801) e *Fede e sapere* (1802). Ma in questo caso, l'allineamento storico-filosofico produce delle conseguenze particolarmente rilevanti sul piano strettamente teoretico. Infatti, attraverso le citazioni di Scritti Schellinghiani, Degérando intende mostrare che l'Io assoluto di Fichte è costituito essenzialmente dalla *volontà».* (cfr. Galluppi, *Memoria*, p. 13).

[101] Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 305 [trad. mia]. A questo proposito Degérando chiarisce come Fichte, pur biasimandola filosofia detta 'popolare', invoca la testimonianza tanto del senso trascendentale quanto del senso comune. In altre parole: quantomeno *in actu exercito* non fa a meno del senso comune (Ivi, pp. 300-301, nota 2).

[102] «Il solo strumento che impiega la filosofia trascendentale è il senso interiore (*sens interieur*). I soli oggetti che esistono per lui sono quelli che produce liberamente». (Ivi, p 309, nota)

[103] Ivi, p. 317.

> Ai suoi occhi, la materia è diventata nient'altro che un'intelligenza che si vela, e l'intelligenza nient'altro che una materia che si svela[104].

Il *moi* è infinito, dotato di proprietà negative, «come un non-essere», che limita se stesso con un atto al contempo assolutamente libero e assolutamente necessario. Esso consiste dunque in un'azione libera e produttiva che crea sé e le cose. A produrre la natura, così come la coscienza e la storia, concorre un combattimento di due forze infinite (*forces luttantes*) che procedono in direzioni opposte: una «eccentrica» e l'altra «concentrica» (centrifuga e centripeta), una ideale e l'altra reale, mediate da una terza attività che, identificando i combattenti, consente al combattimento di protrarsi nel tempo.

> Questi sono i fondamenti del nuovo idealismo di Schelling. Dopo aver messo in relazione tutto attraverso l'identità, con l'atto di coscienza, cerca di tracciare quella che chiama la *storia della coscienza,* di indicare i diversi atti successivi di cui questa storia è composta; atti che, come sappiamo, non sono semplici operazioni dello spirito, ma sono ancora sviluppi della potenza creatrice (*puissance créatrice*)[105].

La storia si dispiega come progressione infinita, che si accosta a un'ideale, il cui raggiungimento non può essere dimostrato, ma va tenuto fermo come un «articolo di fede». Questa si divide in tre epoche: quella del caso (*hazard*), quella della natura (*nature*) e quella dell'esistenza di Dio: un Dio che non esiste ancora ma che si prepara a esistere. La natura, dunque, non è altro che una sorta di divinità *en germe*[106]: l'attività del *moi* privo di coscienza orientato a uno sviluppo infinito. Che la natura si produca da se stessa è un «postulato» della sua filosofia, non dimostrato altrimenti[107]. L'aspetto del pensiero di Schelling – come anche di Fichte – di particolare rilievo è l'azione tetica che caratterizza il *moi*, l'insistenza sulla sua «potenza produttiva» (*puissance productive*) libera, creatrice e autocreatrice:

> Questo io primitivo e infinito, fonte di tutta la realtà così come di tutta la scienza; questa libertà totale di cui è dotato, questa potenza produttiva con cui crea se stesso e poi crea tutta la natura; questa nuova regione, scoperta al di sotto del senso ordinario degli uomini, è sufficiente per soddisfare, se non una ragione

[104] Ivi, p 307.
[105] Ivi, p. 310 nota 2 [trad. mia].
[106] Ivi, p. 314.
[107] A questo proposito Degèrando riporta alcune considerazioni sul magnetismo come «categoria *reale* della fisica» e costruttore della lunghezza o della prima dimensione della materia, così come sul galvanismo e la forza vitale di Brown. Le medesime osservazioni sono riportate anche da Cuoco.

> severa e prudente, almeno un'immaginazione energica. E chi non sa che i sistemi sono destinati spesso, perlomeno, alle esigenze dell'immaginazione, oltre che a quelle della ragione! È quindi facile capire come i sistemi di Fichte e Schelling abbiano potuto suscitare l'entusiasmo di una gioventù ardente e operosa.[108]

Dopo un esame critico dei contenuti, il giudizio di Degérando si rivolge anche alla forma: «severa» e «ardita» che, attraverso il linguaggio astratto, maschera come scienza ciò che invece è poesia e mero frutto dell'immaginazione.

Molti aspetti di questa trattazione avranno risonanza nella ricezione italiana dei decenni successivi, a partire dalla stessa denominazione della filosofia schellinghiana come «sistema dell'identità assoluta»[109], in cui l'identità o ragione assoluta costituiscono punto di conciliazione delle opposizioni tra soggetto e oggetto, natura e spirito. Schelling è posto in sostanziale continuità con Fichte, e con la 'setta' kantiana: anche l'immagine delle 'sette'[110] che si sviluppano dal criticismo, per riferirsi agli sviluppi della filosofia postkantiana, avrà una certa risonanza. La troviamo infatti nell'articolo di Cuoco, così come nella prefazione di Mamiani alla traduzione del *Bruno* (cfr. *infra* 3.2) ed è piuttosto frequente anche in Rosmini. In particolare, di Schelling così come di Fichte, è enfatizzata la dimensione tetica e autotetica del soggetto (del *moi*), presentato – attraverso l'uso delle citazioni dirette – come dotato caratteri divini. Vale, per questo aspetto, quanto scrive Rametta: «una volta posto il principio secondo cui l'Io altro non è che la volontà arbitraria di creazione, ecco che può essere mostrato come tutta la realtà debba venire fagocitata da un siffatto "soggetto ipertrofico"»[111]. Questo elemento – così come l'accostamento dei due sistemi allo 'spinozismo' – costituisce il terreno, seppur qui ancora implicitamente, per una lettura della filosofia tedesca, in particolare di Fichte e Schelling, come panteistica. Come notato da Rametta, Degérando dà molta importanza a Jacobi nel suo testo e – pur non citando direttamente la *Lettera a Fichte* del 1799 e pur non usando l'espressione

[108] Ivi, p. 317.
[109] HSF, I, p. 28. In questo testo ne sono individuati in particolare quattro: la preminenza data al *Sistema dell'idealismo trascendentale* e alla tesi del parallelismo tra natura e spirito come provenienti dall'identità assoluta; l'enfasi sul ruolo dell'immaginazione piuttosto che sulla ragione; tacciare la filosofia tedesca in generale e quella di Schelling in particolare di oscurità, così come l'accusa di panteismo: la sua filosofia come un'estensione spinozistica dell'idealismo fichtiano.
[110] Il termine "*secte*" appare nel testo con una certa ambiguità: talvolta per descrivere diverse correnti filosofiche, altre volte – è il caso della filosofia di Kant – a indicare una dimensione identitaria ben precisa, esclusiva e vicina all'entusiasmo e al fanatismo (cfr. ad esempio Degérando, *Histoire comparée*, II, pp. 256-257).
[111] Rametta, *Introduzione*, in Galluppi, *Memoria*, pp. 13-14.

'nichilismo' – enfatizza, ispirandosi dichiaratamente proprio a Jacobi, una concezione di idealismo come di un sistema che 'fagocita' la realtà del mondo esterno e interno[112].

In aggiunta, questi sistemi vengono associati alla facoltà dell'immaginazione e della poesia – tendenzialmente in chiave critica[113] – piuttosto che alla razionalità[114] e presentati come astratti e di difficile intelligibilità[115]. Inoltre, attraverso la selezione di brani tradotti in francese nella *Histoire comparée*, il *Sistema dell'idealismo trascendentale*[116] diventa la fonte privilegiata su cui verranno a formarsi le prime interpretazioni di Schelling anche in Italia[117], a differenza del contesto tedesco.

La trattazione di Degérando – sintetizzata in italiano nell'articolo di Cuoco – ci consente dunque di individuare i luoghi testuali e le interpretazioni di Schelling che influenzano la ricezione del pensatore tedesco, insieme ad altre fonti tedesche (tradotte in francese o italiano) e francesi, quantomeno fino all'anno delle prime traduzioni in italiano: il 1844.

[112] Ivi, p. 12.
[113] Fa eccezione l'interpretazione che ne fornisce Mamiani nella prefazione al *Bruno* tradotto in Italiano: ne valorizza questo aspetto, accostando Schelling a Platone (cfr. *infra 3.2.2)*.
[114] Questo aspetto condiziona anche la ricezione di Hegel in Francia in chiave oppositiva: se Schelling è il pensatore dell'ispirazione e dell'immaginazione, Hegel è quello della ragione e della logica (HSF, I, p. 30). Non possiamo dire lo stesso per la ricezione italiana. Come verrà mostrato in seguito, il motivo della preminenza dell'immaginazione e della fantasia sulla ragione caratterizzerà buona parte della ricezione della filosofia tedesca post-kantiana in generale, comprendendo anche quella hegeliana, sia in chiave (più raramente) positiva, sia negativa.
[115] Anche il sistema kantiano, nelle pagine precedenti, è tacciato di inintelligibilità e oscurità (cfr. Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 268).
[116] Occorre evidenziare anche le molte citazioni tratte dallo «Zeitschrift für spekulative Physik».
[117] E nel contesto francese, cfr. HSF, I, p 28.

2.2. «Dai lidi del pensiero francese alle terre dell'idealismo tedesco»: gli anni Quaranta

L'interesse nei confronti di Schelling nel contesto italiano si manifesta con maggior evidenza a partire dalla fine degli anni Trenta dell'Ottocento, complice probabilmente la pubblicazione da parte di Schelling della Prefazione a Cousin[118] che rappresentò un momento significativo e di estrema risonanza da un punto di vista storico-filosofico. Sono questi gli anni in cui vengono pubblicati «alcuni dei più importanti scritti»[119] integralmente dedicati al suo pensiero, oltre che le prime traduzioni integrali. Tra questi, vi sono alcune lettere e articoli di Pasquale Galluppi che svolgono una disamina critica del «panteismo» che caratterizza la filosofia di Fichte, Schelling e Hegel, l'articolo *Schelling e l'idealismo trascendente* pubblicato nel 1844 da Stanislao Gatti e la prefazione *Sullo stato attuale della filosofia in Germania* che Giambattista Passerini appone alla propria traduzione dal tedesco della *Umrisse zur Geschichte der Philosophie*[120] di Eduard Schmidt pubblicata a Capolago sempre nel 1844. Si tratta di un periodo di studi e pubblicazioni rilevanti per la ricostruzione della ricezione della filosofia tedesca in Italia: le fonti francesi, pur sempre influenti, iniziano a essere integrate da fonti dirette – spesso tradotte in francese – e da traduzioni in italiano di manuali e opere del filosofo tedesco. Come scrive Fabbianelli a proposito degli autori che ci accingiamo a considerare: «sono tutti pensatori che contribuirono in maniera decisiva a trasformare la geografia filosofica dell'Italia, costruendo un ponte che condusse il pensiero nazionale dai lidi del pensiero francese alle terre dell'idealismo tedesco»[121].

2.2.1 Pasquale Galluppi: Schelling tra panteismo e razionalismo

[118] SW, I,10, 201- 224; trad. it. F.W.J. Schelling, *Per una nuova filosofia*, a cura di F. Botticchio-R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021, p. 59 (la traduzione è disponibile anche come: G.W.J. Schelling, *Prefazione a uno scritto filosofico del Signor Victor Cousin (1834)*, id. *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 233-252).
[119] Losacco, *Schelling in Italia*, p. 7.
[120] E. Schmidt, *Umrisse zur Geschichte der Philosophie*, Dümmler, Berlin 1839.
[121] Fabbianelli include in questo novero Domenico Mazzoni (cfr. *infra* 3.1.1), ma non inserisce Galluppi nell'elenco: probabilmente, seppur attento all'idealismo tedesco, quest'ultimo è ancora troppo legato a fonti francesi. Cfr. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia*», p. 95.

Pasquale Galluppi, pur non conoscendo il tedesco, ebbe il merito di «rinnovare la filosofia italiana proprio aprendola alla filosofia classica tedesca»[122]. Basando la sua interpretazione – dal carattere polemico – su fonti francesi e traduzioni, per quanto non sempre fedeli e limitate solo ad alcune opere, contribuì al formarsi di un'immagine parziale della filosofia tedesca da Kant in poi[123]. Tra il 1831 e il 1832 tradusse e pubblicò un'edizione italiana dei *Fragments philosophiques* di Cousin[124] , del filosofo francese condivideva il primato accordato alla psicologia come punto di avvio dell'indagine filosofica. La sua «filosofia dell'esperienza», particolarmente influente nella Penisola, fa dell'intrascendibilità della coscienza (o del senso interno) il proprio punto di partenza, su cui fondare l'altra verità primitiva della filosofia: la realtà del mondo esterno. Questo «dualismo fenomenologico» fondato sul primato della coscienza – che sarà, come vedremo, l'obiettivo polemico di Rosmini – sposa un'istanza anti-scettica, che aveva di mira la filosofia kantiana.

Il filosofo di Tropea si dedicò, oltre che al pensiero di Kant[125] e di Fichte[126], anche a quello di Schelling[127], come testimoniato dalle sue lettere filosofiche, dagli articoli sul panteismo e dai testi inediti – alcuni pubblicati da Emilia Nobile – in italiano e francese presenti tra le carte galluppiane conservate alla Biblioteca Nazionale di Napoli[128]. Per la sua comprensione di Schelling, vale quanto scrive Rametta rispetto a quella di Fichte: «D'altra parte, pur non avendo accesso diretto ai testi di Fichte [nel nostro caso di Schelling], è innegabile che Galluppi mostra di conoscere tutti gli studi principali che potevano essergli accessibili in lingua francese»[129]. Le fonti indirette principali di cui si serve riguardo agli sviluppi della filosofia tedesca sono Barchou de Penhoën, Degérando, Ancillon, Tennemann,

---

[122] Ivi, p. 31.
[123] Ibidem e F. Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*. *Risposta di Francesco Fiorentino al professore Francesco Acri*, Morano-Marghieri, Napoli 1876, p. 5.
[124] P. Galluppi, *La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese, ed esaminata dal barone Pasquale Galluppi da Tropea*, 2 voll., Napoli 1831-1832.
[125] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 31ss.
[126] Cfr. Galluppi, *Memoria*
[127] Il suo interesse per la filosofia tedesca passava anche dall'intento di trovare una collocazione per la sua 'filosofia dell'esperienza' nel dibattito contemporaneo, «in una posizione altrettanto rilevante, e decisamente alternativa, rispetto agli sviluppi postkantiani della "filosofia alemanna"» Rametta, *Introduzione* in Galluppi, *Memoria*, pp. 16-17.
[128] Cfr. A. Guzzo, *Introduzione* in P. Galluppi, *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente a' principii delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, Vellecchi, Firenze 1923.
[129] Rametta, *Introduzione* in Galluppi, *Memoria*, p. 16.

Cousin[130]. Nonostante le diverse impostazioni, queste contribuiscono a elaborare una lettura di Fichte come l'iniziatore della tendenza 'idealistica' che caratterizza la filosofia tedesca e una comprensione dell'Io fichtiano in chiave creazionista più che trascendentale[131]. Il manuale di Tennemann, inoltre[132] rappresentava una fonte importante per i parallelismi tra Schelling e Bruno e per la questione del panteismo[133].

In questo paragrafo ci soffermeremo essenzialmente sulla trattazione di Schelling che viene offerta nella seconda delle due lettere rimaste fuori dalla seconda edizione delle *Lettere filosofiche* e che Galluppi pubblica nel 1841 sul *Museo di letteratura e filosofia*[134], diretto da Stanislao Gatti[135]. Altri testi degni di nota per la ricostruzione del contesto in oggetto sono la *Memoria sul sistema di Fichte*[136] del 1839 – più interessante per la polemica anti-razionalistica condotta nei confronti della filosofia tedesca e per la tematica del nichilismo (cfr. *infra*, II.4); l'articolo *Alcuni*

[130] A. Barchou de Penhoën, *Schelling: I. Esquisses de la philosophie de la nature* in «Revue des Deux Mondes», 2nd series, 1, (IV), 1833, pp. 337–363; Id., *Schelling: II. Esquisses de la philosophie de l'histoire* in «Revue des Deux Mondes», 2nd series 2 (II), 1833, pp. 162–186; Id. *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel*, 2 voll., Paris 1836; Degérando, *Histoire comparée*; F. Ancillon, *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 voll, Nicolle, Paris 1809; la traduzione francese del manuale di Tennemann fatta da Cousin: W.G. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trans. V. Cousin, 2 vols, Paris 1829 e quella italiana: W.G. Tennemann, *Manuale di storia della filosofia di Guglielmo Tennemann: tradotto da Francesco Longhena: con note e supplimenti di Giandomenico Romagnosi e Baldassarre poli,* Fontana, Milano 1832; le opere di storia della filosofia di Cousin: V. Cousin**,** Nouveaux fragments philosophiques, Pichon and Didier, Paris 1828 (e le successive edizioni del 1833. 1838); Id., *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 2 voll., Pichon and Didier, Paris 1829. Sulla cronologia delle fonti in questione e sul loro contenuto cfr. HSF, I, capp. 3 e 6.

[131] Rametta, *Introduzione* in Galluppi, *Memoria*, pp. 11-12.

[132] Così come la traduzione italiana del manuale di Buhle, che pure Galluppi non sembra citare: Per quanto riguarda il contesto italiano occorre menzionare in questa rassegna anche la traduzione del manuale di Buhle: G. Buhle, *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant del signor G. Amadeo Buhle Professore di Gottinga tradotta in lingua italiana da D. Vincenzo Lancetti*, 12 voll., Milano 1821-1825.

[133] S. Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani: metamorfosi della nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009**,** pp. 76-81. (Per il ruolo di mediazione di Tennemann cfr. *infra*, II.3.5).

[134] Organo principale del nuovo hegelismo napoletano.

[135] Ripubblicate in E. Di Carlo, *Due lettere ignorate di P. Galluppi su Fichte, Schelling ed Hegel* in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», Vol. 24, N. 4, 1932, pp 361-372. Sulle varie edizioni delle *Lettere* e su questa pubblicazione cfr. *Ibidem.*

[136] La prima edizione è del 1841, mentre la seconda del 1845. I motivi di questo testo sono riassunti e commentati da S. Gatti, sulla base di diverse notazioni critiche di Rosmini, in particolare quella all'io fichtiano coma a un'astrazione a cui venga indebitamente aggiunta l'esistenza, un «universale esistente». Cfr. S. Gatti, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto. – Memoria presentata l'anno 1839 all'Istituto Reale di Francia dal Barone Pasquale Galluppi ec.*, - *Napoli da' Tronchi del Tramater – 1841*, in «Museo di Letteratura e filosofia», 7, IV, 1842, pp. 9-32; p. 14.

pensieri sul panteismo pubblicato sul giornale napoletano «Il Sibilo» nel 1845[137] e, soprattutto, un lungo testo inedito in francese pubblicato e tradotto in italiano da Emilia Nobile nel 1953 intitolato «Schelling»[138]. Per quanto quest'ultimo costituisca la trattazione più estesa del pensiero di Schelling da parte di Galluppi, si tratta di materiale inedito negli anni considerati e che, dunque, non ha influito sul contesto della ricezione del filosofo tedesco; si tratta, cionondimeno, di un documento utile per individuare le fonti principali su cui Galluppi basa la sua interpretazione: non soltanto quelle già menzionate ma anche il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle per la critica allo spinozismo (e di Schelling attraverso Spinoza); l'*Archeologia philosophicae. Sive doctrina antiqua de rerum originibus* di Thomas Burnet circa la descrizione del 'panteismo emanativo' e i *Voyage* di François Bernier (citato a sua volta da Bayle) a proposito della filosofia indiana[139].

L'impostazione che i vari testi in questione propongono, tanto riguardo alla tendenza generale della filosofia tedesca post-kantiana quanto nei confronti del pensiero di Schelling nello specifico, è pressoché la medesima (non solo i motivi e le fonti, ma anche alcuni paragrafi si ripetono identici in più di un testo). Il tratto che Galluppi riconosce come generale nella filosofia tedesca è voler spiegare a priori, attraverso un'idea universale, il 'dualismo fenomenologico' tra la dualità tra la coscienza e le cose esterne esistenti[140] e nel voler poi conferire realtà e oggettività all'universale astratto. Questo aspetto – nell'articolo pubblicato sul *Sibilo* – è individuato come il punto in cui ciascun sistema panteista converge:

> tutti questi diversi sistemi [di panteismo] convengano nel ragionar tutti a priori, nel partire da un'idea astratta, ed universale, e nel dare la realtà, l'oggettività a questa idea confondendo l'ordine logico con l'ordine reale[141].

---

[137] P. Galluppi, *Alcuni pensieri sul panteismo*, in «Il Sibilo», anno II, 7, 1845 pp 49-50 in G. Galluppi, *Saggi e polemiche. La collaborazione a periodici dal 1828 al 1845,* a cura di F. Ottonello, Pantograf, Genova, 1991, pp. 307-311. È un ampliamento di un brano manoscritto intitolato *Analisi e differenze tra il panteismo eleatico e il moderno panteismo* (Napoli, Archivio del Barone P. Galluppi di Cirella).

[138] Cfr. E. Nobile, *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling. Le critiche di Schelling a Reinhold e di Galluppi a Schelling*, Pironti editori, Napoli 1953.

[139] F. Bernier, *Voyages de François Bernier contenant la description des états du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire*, *etc.,* 2 voll, P. Marret, Amsterdam 1723-1724

[140] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»,* p. 38. Nello scritto inedito questa critica è rivolta nello specifico a Schelling: il filosofo tedesco confonde l'evidenza della dualità fenomenica con una dualità metafisica, da cui parte dogmaticamente.

[141] Galluppi, *Alcuni pensieri sul panteismo*, § 1. Più avanti è esplicitato l'errore che conduce al nichilismo: confondere l'indeterminato con l'Assoluto. Troveremo la stessa critica in Rosmini.

La filosofia tedesca, nella sua linea essenziale, confonde l'ordine reale con quello logico[142], intendendo le astrazioni elaborate dal soggetto empirico come azioni spirituali dell'assoluto stesso. Ciò può essere riscontrato nell'Io fichtiano, assoluto e creatore[143], e nel soggetto assoluto di Schelling, che corrisponde all'*ens universale* degli scolastici a cui si attribuiscono surrettiziamente l'esistenza reale e lo sviluppo[144]. La parabola idealistica è da intendersi, da Kant in poi, come un razionalismo assoluto, inteso come un eccesso di apriorismo, che esclude dalla sua indagine la realtà dei dati primitivi della coscienza[145]. Questa vede il suo culmine nel «nichilismo» della filosofia hegeliana[146].

La filosofia di Schelling – di cui Galluppi mostra una conoscenza, probabilmente indiretta, che si estende dai primi scritti come *Dell'Io come principio della filosofia* fino alla prefazione a Cousin, passando per le *Ricerche filosofiche*[147] – non è esente da queste due critiche: panteismo da un lato, razionalismo assoluto dall'altro[148]. Il sistema di Schelling viene identificato, come già visto per Cuoco, attraverso Degérando, come «sistema dell'identità assoluta», caratterizzato dalla «negazione di qualunque differenza fra il soggetto e l'oggetto, cioè fra la conoscenza e la cosa conosciuta, fra lo spirito e la materia, fra Dio e il mondo, fra la libertà e la

[142] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»,* p. 41.
[143] Come già chiarito, si tratta di un'interpretazione derivata prevalentemente da fonti francesi. L'equivoco da parte di Galluppi consiste, per Fabbianelli in un'«interpretazione sostanzialistica dell'elemento trascendentale» Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»,* p 43.
[144] Nell'inedito su Schelling critiche analoghe sono rivolte anche a Spinoza. P. Galluppi, *Schelling* in E. Nobile, *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling. Le critiche di Schelling a Reinhold e di Galluppi a Schelling*, Raffaele Pironti, Napoli 1953, pp. 61-108; trad. it. pp. 135-186; p. 173.
[145] Iniziato da Kant, esasperato da Fichte e Schelling. (cfr. Rametta, *Introduzione* in Galluppi, *Memoria,* p. 10 e 18).
[146] La fonte di queste osservazioni nelle lettere è la traduzione francese di Tennemann, si tratta di un motivo implicitamente presente anche in Degérando che media, come chiarito (cfr. 2.1.2) la posizione di Jacobi. Sulla ripresa indiretta che Galluppi fa di Jacobi cfr. Rametta, *Introduzione*, pp. 20-21: «Ciò che Galluppi coglie, come un'ombra che minaccia il pensiero occidentale fin dalla sua aurora greca, è la distruzione della realtà, l'annullamento delle relazioni tra l'uomo e l'essere, che negli esponenti del moderno Idealismo tedesco assume la forma compiuta del «nichilismo assoluto». Sul rapporto tra panteismo razionalismo e nichilismo (cfr. *infra,* II.4). Nell'articolo sul «Sibilo» la fonte esplicita delle considerazioni sul nichilismo di Hegel è M. Nicolas, *Quelques considérations sur le panthéisme* in *Revue théologique*, 2, 1842, p. 117-137, 200-213, 276-290. Cfr. Di Carlo, *Due lettere ignorate di P. Galluppi*, p. 372, nota 2.
[147] Le fonti schellinghiane menzionate nello scritto inedito sono: *Dell'Io come principio della filosofia*, *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo*, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, e la prefazione ai *Fragments* di Cousin.
[148] Sulla critica di Galluppi all'assoluto schellinghiano e sulla sua posizione critica nei confronti del panteismo cfr. *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling*, pp. 60-134.

necessità, fra l'infinito e il finito»[149]. Questo, nonostante il filosofo di Tropea si mostri a conoscenza della difesa che Schelling aveva elaborato contro l'accusa di panteismo rivolta al suo sistema cui, tuttavia, non dedica particolare rilievo: «ho inteso che il sign. Schelling abbia rigettato il Panteismo e riconosciuto il vero Dio, cioè il Dio del cristianesimo»[150].

La seconda delle due lettere pubblicate sul «Museo» è dedicata al *Panteismo di Schelling e di Hegel*, ma si rivolge essenzialmente al primo (a Hegel è dedicata soltanto qualche riga). Il filosofo di Leonberg inaugura una terza via tra quella kantiana (che parte dal rapporto tra soggetto e oggetto, ma sopprime Dio) e quella fichtiana (che muove solo dal 'me' e sopprime l'oggetto): la sua filosofia prende avvio direttamente da Dio o dall'Assoluto[151]. Se nei primi scritti, come *Dell'Io*, adotta l'«idealismo panteista» di Fichte, Schelling sviluppa ben presto un nuovo panteismo[152]. Anche nei testi di Galluppi, come in quelli degli altri autori che si occupano di Schelling a quest'altezza temporale, è presentata una prima fase essenzialmente fichtiana seguita da una rottura con questa impostazione, dettata da un'istanza realista.

Per trattare del panteismo schellinghiano Galluppi offre una disamina di diversi sistemi panteistici mostrando come questo affondi le sue radici tanto nel neoplatonismo (soprattutto con riferimento a Plotino[153]), quanto nella filosofia di Spinoza, nel «trascendentalismo germanico» e nel pensiero indiano[154]. Il panteismo dei neoplatonici, così come dei «bracmani dell'Indostan» è chiamato «emanativo», definito come quel sistema in cui «il primo essere contiene in sé *formalmente* tutte le cose»[155] e costituisce la sorgente della realtà che ne scaturisce. A differenza del monoteismo giudaico-cristiano – Galluppi presta molta attenzione alle differenze tra

[149] Ivi, pp. 370-371.
[150] *Ibidem.* Il riferimento è probabilmente alle *Ricerche* filosofiche, di cui, nell'inedito, è citato per intero il brano iniziale in cui Schelling si difende dall'accusa di panteismo e difende il panteismo dall'accusa di fatalismo, anche se la notizia potrebbe aver raggiunto Galluppi per via indiretta. Anche Rosmini è a conoscenza di questo aspetto, cfr. *infra* II.4.7.
[151] La questione è formulata nello stesso modo nell'inedito.
[152] A differenza di quanto emerge nella *Memoria*, in cui, ricalcando la posizione interpretativa di Degérando, le concezioni di Fichte e Schelling sono quasi sovrapposte, qui Galluppi esplicita il senso della distanza tra i due pensatori. Cfr. Rametta, *Introduzione* in Galluppi, *Memoria*, p. 13.
[153] La fonte sui parallelismi tra Plotino e Schelling è G.W. Gerlach, *Disputatio de differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinas de numine summo intercedit*, Wittenberg 1811.
[154] Nell'inedito la disamina è più dettagliata. I diversi panteismi si distinguono: in base al numero, alla natura del principio adottato e del modo della produzione. Rispetto a Schelling e Spinoza qui parla anche di «panteismo unitario», cfr. Galluppi, Schelling (trad. it.), p. 156.
[155] *Di Carlo, Due lettere ignorate di P. Galluppi*, p. 368. In Galluppi, *Saggi e polemiche*, pp. 263-266.

la tradizione giudaico-cristiana e i 'panteismi' circa la nozione di creazione – l'Uno plotiniano manca di intelligenza, attività e libertà e non produce l'universo volontariamente *ex nihilo*, ma mediante una serie eterna e necessaria: l'uno corrisponde unicamente alla «nozione universalissima dell'esistenza» cui viene indebitamente attribuita la realtà[156]. Questa tipologia di panteismo è ben esemplificata da una metafora tratta da Bernier, attraverso la mediazione di Pierre Bayle[157]: quella del ragno che «tirando materia dalle sue viscere» forma «la tela dell'universo», la controlla dal suo centro e può, alla fine, riassorbirla in sé. Il panteismo di Spinoza è detto invece «modificativo», definito come quel sistema in cui vi è una sostanza unica e infinita, dotata di attributi infiniti e indipendenti l'uno dall'altro che corrispondono tra loro «armonicamente». Per Spinoza, la realtà non è emanata dalla sostanza ma è una modificazione di essa. Da questi sistemi sorge il panteismo schellinghiano: da Spinoza egli trae il rapporto tra l'ordine ideale e quello reale, per cui ciascuno si svolge in un ordine di trasformazioni che corrisponde all'altro (la materia allo spirito, l'intelligenza alla natura), tuttavia questi non sono da considerarsi realtà primitive o attributi dell'Assoluto, come per Spinoza, bensì sue «emanazioni»[158]. L'assoluto preserva la propria identità e si sviluppa in diverse potenze che hanno in esso la loro radice comune e il loro fondamento[159].

Il sistema schellinghiano è poi tacciato di «razionalismo assoluto», in particolare relativamente alla concezione dell'intuizione intellettuale. Questa modalità conoscitiva – di cui nell'inedito su Schelling è individuato un antecedente virtuoso nell'argomento ontologico cartesiano – è ritenuta un «assurdo incomprensibile», per il suo voler prescindere dalla coscienza e anzi rappresentarne l'assoluta privazione: «egli pretende che noi abbiamo *indipendentemente dalla coscienza, e senza la coscienza, una conoscenza immediata* dell'Assoluto»[160]. Si tratta di un errore che, come menzionato, caratterizza la totalità della filosofia classica tedesca: assumere come

[156] Ivi, p. 369. Le fonti citate sono le stesse che possiamo individuare nell'inedito: l'*Archaeologiae Philosophicae* di Thomas Burnet (1692), Degérando per quanto concerne Plotino.
[157] Nelle lettere il riferimento è esclusivamente a F. Bernier, *Voyages de François Bernier, contenant la description des États du grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire*, etc., 2 voll., Marret, Amsterdam 1710. Nell'inedito è citato anche il *Dictionnaire* di Bayle (Galluppi, *Schelling*, p. 181).
[158] *Di Carlo, Due lettere ignorate di P. Galluppi*, p 370.
[159] *Ibidem*. Dall'inedito si evince che la fonte è Barchou de Penhoën.
[160] Ivi, p. 371

punto di partenza l'assoluto, al di là della coscienza, significa invertire indebitamente l'ordine metafisico con quello psicologico (andando oltre la lettera di Galluppi: l'in sé con il per noi) – di segno opposto su questo punto è la lettura che ne fanno Gatti e, come vedremo, anche Rosmini. L'errore razionalistico della filosofia tedesca consiste in questo: pretendere che la filosofia possa «riprodurre senza il fondamento psicologico della coscienza l'ordine reale delle cose; in conseguenza deve avere una conoscenza immediata dell'Assoluto, la quale non si manifesta alla coscienza, ed esiste senza la coscienza»[161]. Come rilevato da Emilia Nobile, la critica di Galluppi all'intuizione diretta dell'assoluto schellinghiano, così come gli esiti nichilistici di questa impostazione, si devono alla sua comprensione di questo come una *Un-ding* piuttosto che come *Unbedingt.* Per questa ragione «il Galluppi non si rendeva conto che la *intuizione intellettuale,* funzione psicologica *immediata* con cui lo Schelling affermava conoscibile l'Assoluto, non quantificava ma qualificava in modo trascendente ciò che coglieva»[162].

Galluppi rivolge un'ultima critica al panteismo schellinghiano ed è la stessa che Schelling rivolge a Hegel nella prefazione a Cousin[163]: il passaggio dall'assoluto alle due serie dell'ideale e del reale resta ingiustificato. Per spiegarlo Schelling postula un principio empirico, ovvero un'indimostrata necessità, secondo cui «l'Assoluto dee necessariamente manifestarsi o oggettivarsi»[164]. Anche questo, come vedremo, sarà un punto su cui insistono molti degli esponenti del contesto considerato.

Dagli scritti di Galluppi che si concentrano su Schelling emerge dunque un quadro informato, basato su fonti e traduzioni francesi e sostanzialmente critico, i cui giudizi polemici si ripetono pressoché identici tra le opere pubblicate (o elaborate) tra la fine degli anni Trenta e l'inizio degli anni Quaranta[165]. Le pagine di Galluppi su

---

[161] *Ibidem*.

[162] Cfr. Nobile, ivi, pp. 139-140, nota 173 e p. 186, nota 202.

[163] È senz'altro questa la prefazione a Cousin la fonte di questo passaggio. Nell'inedito Galluppi ne adotta la terminologia e le espressioni e sviluppa la medesima critica circa l'impossibilità di congiungere l'elemento razionale con quello empirico, di giustificare il passaggio dall'uno all'altro. Riprende poi da Bayle, applicandola a Schelling, la critica al passaggio dall'indifferenza alla serie delle modificazioni e alla nozione di identità con sé dell'assoluto nonostante le modificazioni. (cfr. Galluppi, *Schelling*, p. 172 e 178). Le stesse considerazioni sono presenti anche nell'articolo del «Sibilo». Qui insiste maggiormente sul tema del nichilismo: «L'Infinito, l'Assoluto, è il perfettamente indeterminato; ma l'Indeterminato non può esistere: l'Infinito non esiste dunque, e l'Assoluto è il puro niente».

[164] *Di Carlo, Due lettere ignorate di P. Galluppi*, p. 370.

[165] Non è chiara la datazione dell'inedito. Senz'altro è stato scritto dopo il 1834, anno della pubblicazione della prefazione a Cousin. In esso sono presenti, ampliati, gli stessi motivi delle lettere e

Schelling consentono di comprendere l'immagine del filosofo che iniziava a diffondersi nel territorio italiano – cristallizzata nelle categorie di 'panteismo' e 'razionalismo', legata a Plotino, Spinoza e alla tradizione indiana e di inquadrare le fonti che ne informano la ricezione tra Italia e Francia, in particolare relativamente al dibattito sul panteismo che si sviluppa in questi anni. In tal senso, possiamo condividere, estendendolo anche agli scritti su Schelling, quanto scrive Rametta circa la *Memoria* sul sistema Fichte: essi costituiscono «un'occasione, per lo studioso contemporaneo, di ricostruire un pezzo significativo di storia della storiografia filosofica relativa alla formazione di una tradizione interpretativa, destinata ad avere larga fortuna, in rapporto alla genesi dell'Idealismo tedesco e della filosofia trascendentale» e, aggiungiamo, alla polemica anti-panteistica[166].

2.2.2. Stanislao Gatti e il "Sistema dell'idealismo trascendente"

Circa l'interesse per la filosofia tedesca nel contesto della Napoli borbonica – per l'hegelismo, in particolare, ma anche per i suoi precursori – Bertrando Spaventa commenta come segue: «Hegel e gli altri filosofi anteriori tedeschi erano noti forse più che ora, a Napoli, anche prima del 1848; gli aveva studiati e, a suo modo, interpretati e discussi, oltre il Galluppi, il vecchio Colecchi; e gli studiavano Cusani, Ajello, Gatti, e i miei amici Tari e Calvello»[167]. Per quanto riguarda la ricezione di Schelling nello specifico, tra le personalità indicate da Spaventa, è utile soffermarci su Stanislao Gatti[168]– direttore a partire dal 1841 del *Museo di letteratura e filosofia*, rivista dove erano state pubblicate anche le lettere di Galluppi appena menzionate (cfr. infra 2.2.1). Gatti, nel febbraio del 1844, pubblica un articolo degno di nota interamente dedicato al pensiero di Schelling: *Schelling e l'idealismo trascendente*[169]. Il 1844, come

dell'articolo. Le categorie di panteismo sono più numerose e dettagliate rispetto all'articolo del «Sibilo»; dunque, si potrebbe ipotizzare una datazione successiva al 1845.

[166] Rametta, *Introduzione*, in Galluppi, *Memoria*, p. 16.

[167] B. Spaventa, *Principii di filosofia*, Napoli, 1857, p. XX. In generale su questo contesto si veda G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*; Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 163-187; Id., *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 126-135; G. Gentile, *I primordi dello hegelismo in Italia* in Id., *Le origini della filosofa contemporanea in Italia*, III. Sansoni, Firenze 1957, pp. 245-260.

[168] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, pp. 97-100.

[169] S. Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, in S. Gatti, *Scritti varii di filosofia e letteratura*, vol. 1, Dalla Stamperia Nazionale, Napoli 1861, pp. 99-134. Su questo testo cfr. Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia*, p. 7.

vedremo, rappresenta un anno di svolta negli studi schellinghiani in Italia: oltre a questo testo e alla traduzione del manuale di Schmidt da parte di Passerini, di cui tratteremo nel paragrafo successivo, incominciano a essere pubblicate, seppur a partire da singole iniziative personali e non come parte di un progetto organico, le prime traduzioni italiane dei testi di Schelling.

Lo scritto di Gatti su Schelling è stato ristampato nel 1861 negli *Scritti varii di filosofia e letteratura*, la cui prefazione esplicita un elemento di contesto su cui soffermarsi prima di procedere con l'analisi. Gatti scrive che i testi presenti nella raccolta mostrano:

> tutte le reticenze a cui si era condannato, e tutto lo studio che si avea da porre in dire del proprio pensiere quello solo che non era impedito di dire, e dirlo con le forme che meno potessero dar sospetto, e spogliarlo di tutti quelli accessorii che gli avrebbero dato maggior luce, e di tutte quelle conseguenze che lo avrebbero renduto più intero. Di qui è che non dee arrecar maraviglia, nè si dee attribuire in tutto a sola colpa dell'autore, se in molte parti i soggetti sembrano solamenti abbozzati o monchi o quasi gettati in fretta o troncati di forza. (…) Niuno di noi è altro se non quel che gli è stato permesso di essere; né opera, nè pensa, nè scrive se non come tutte le contingenze da lui indipendenti gli han conceduto di poter fare[170].

Gatti ci esorta dunque a una certa "carità ermeneutica" nei confronti dei testi qui raccolti, in cui non è stato possibile – per le contingenze storiche – approfondire e sviluppare le opportune conseguenze dalle questioni affrontate. Ciò a testimonianza della distanza tra il contesto dell'Italia preunitaria in analisi e quello della seconda metà dell'Ottocento.

Del testo *Schelling e l'idealismo trascendente* colpisce senz'altro il titolo, a proposito del quale Losacco indica come l'uso di «trascendentale» dovrebbe più opportunamente sostituire quello di «trascendente»: l'uno ha a che fare con la gnoseologia, mentre l'altro con l'ontologia[171]. Una giustificazione di questa peculiare scelta lessicale e traduttiva può essere individuata in uno scritto di Gatti di poco precedente: il resoconto della *Memoria* di Galluppi pubblicato sul «Museo» nel

[170] Gatti, *Prefazione* in Gatti, *Scritti varii di filosofia e letteratura*, pp. I-II.

[171] «Trascendentale è un'espressione usata da Kant por designare il suo idealismo in contrapposto a quello empirico di Berkeley. Non è da confondersi trascendentale con trascendente: la cosa in sé, come adatto indipendente dal mondo dei fenomeni, e perciò come inconoscibile, è il trascendente; invece la cosa in se, in quanto può essere in relazione col soggetto, c perciò come possibilità permanente dell'esperienza, è il trascendentale». Cfr. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. M. Losacco, p. 2 nota 1.

1842[172]. Qui Gatti chiarisce che il senso dell'idealismo trascendentale kantiano consiste in una filosofia che non prende in considerazione l'esistenza, che «nega allo spirito umano la possibilità della conoscenza dell'esistenza in sé»[173] – «onde si pare come ogni maniera di realismo è contraria all'idealismo trascendentale di Kant», mentre quello di Fichte è detto «idealismo trascendente»: «perché aspira alla conoscenza della realtà in sé, della esistenza in sé», nonostante sia poi l'opposto l'esito che Fichte finisce per raggiungere, postulando l'esistenza di un astratto. Riferirsi al *Sistema* schellinghiano scegliendo di appellarlo come "trascendente" indica dunque più che, in senso canonico, un'opposizione tra immanenza e trascendenza, da un lato l'appartenenza di quest'opera alla riflessione di stampo fichtiano e dall'altro l'istanza realista che lo caratterizza. La traduzione del titolo letta alla luce della spiegazione fornita ci dà conto della posizione eccedente che viene accordata a Schelling, rispetto alla filosofia tedesca, come il pensatore che muove – seppur in modo ancora implicito fino al *Sistema* – verso un altro orizzonte concettuale. In entrambi i testi considerati, la lettura che Gatti fornisce dell'idealismo trascendentale di Kant e per certi versi anche della filosofia di Fichte – «sistema che è stato l'espressione estrema delle ultime conseguenze del psicologismo»[174] – e dello Schelling fino al *Sistema*, si avvicina al concetto schellinghiano di 'filosofia negativa'.

Sin dalle prima battute del saggio di Gatti viene esplicitato dall'autore qual è il ruolo della filosofia e come questa debba essere intesa dal suo punto di vista: filosofia è «scienza dell'assoluto»[175], il cui scopo è chiarire, non il *che*, ma il *come* e il *perché* delle cose, ovvero «l'assoluto, il contingente e le loro relazioni»[176]. Una concezione della filosofia ritenuta analoga a quella valorizzata dai pensatori dell'antichità (Platone e Aristotele, ma anche Leibniz e – elemento interessante per il contesto che ci apprestiamo a descrivere – Bruno) e che invece la filosofia moderna – «che ha avuto vita dal Locke al Fichte» – aveva relegato negli «stretti cancelli della coscienza»[177]: nello psicologismo. Dei due ordini in cui le scuole filosofiche possono essere distinte

[172] S. Gatti, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto. – Memoria presentata l'anno 1839 all'Istituto Reale di Francia dal Barone Pasquale Galluppi ec.*, - *Napoli da' Tronchi del Tramater – 1841*, in «Museo di Letteratura e filosofia», 7, IV, 1842, pp. 9-32.
[173] Ivi, p. 28.
[174] Ivi, p. 30.
[175] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 102.
[176] Ivi, p. 101.
[177] Ivi, p. 100.

– muovendo alternativamente dal soggetto o dall'oggetto – la filosofia moderna, infatti, «salvo poche altissime eccezioni, non ha saputo altronde prender le mosse che dal soggetto»[178]. Il punto di vista qui elaborato mostra, come notato da Fabbianelli[179], una presa di distanza tanto dall'eclettismo francese di Cousin – pur lodato – quanto dal criticismo kantiano: di entrambe le concezioni Gatti mette in questione il primato della psicologia sull'ontologia. Al di là dei giudizi specifici che di volta in volta nel testo Gatti presenta per ogni autore, egli esplicita infatti a chiare lettere che il merito della filosofia tedesca è quello di aver liberato la riflessione dalle strettezze psicologismo aprendole le vie dell'ontologia:

> Quanto poi alla filosofia tedesca, qualunque opinione intorno al suo intrinseco valore voglia aversi, il passo che incontrastabilmente ha fatto fare alla scienza si è d'averla da'cancelli della psicologia liberata, e fattole a più libero volo discioglier le ale, mostrandole le ampie vie dell'ontologia esser il suo regno, e che essa può bene muovere da quella immutabile altezza e quindi securamente discendere alle più brevi contingenze, facendo non come umile rettile che dalla valle ascende faticosamente alla vetta della collina, ma come generosa aquila che dalle regioni del fulmine piomba di slancio sulla terra[180].

L'interesse di Gatti per la filosofia tedesca, e per Schelling nello specifico, va dunque letto in questa direzione: questa diventa per lui il luogo teorico che permetteva di «allontanarsi definitivamente dallo psicologismo francese»[181]. Il merito del passaggio, nell'ambito della filosofia post-kantiana di cui egli ricostruisce per sommi capi la parabola, è attribuito proprio a Schelling: «E può dirsi che lo Schelling abbia per il primo solennemente affrancato la filosofia moderna da' procedimenti psicologici per condurla nelle più libere regioni dell'essere, della realtà e della vita»[182]. Per questo merito la filosofia di Schelling viene esplicitamente valorizzata e difesa: ciò è esplicito in particolare in una nota polemica rivolta al dissenso che iniziava a diffondersi in Italia nei confronti della filosofia tedesca attraverso il *Leitmotiv*, su cui ci siamo già soffermati, della sua oscurità e astrattezza:

---

[178] Ivi, p. 103.
[179] Ivi, pp. 97-99.
[180] Ivi, p. 131.
[181] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 99.
[182] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 112. Qualche anno prima anche Stefano Cusani si era espresso in modo simile su Schelling: facendone il «fondatore dell'ontologia in Germania» sanciva, anche da parte sua, il passaggio dall'all'eclettismo francese all'ontologia tedesca. Cfr. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 102.

> Oggi tacitamente sta venendo fuori una scuola in Italia, la quale pretendendo colore di filosofia alle sue declamazioni, per ischermirsi da quello che non le va a sangue, crede di potersi agevolmente spacciare da certi sistemi gridando che son pieni di astruserie e di astrazioni. A costoro, se d'altra parte non sapessi che cosa essi vogliano, risponderei esser pure strana cosa il voler la filosofia e maledir le astrazioni, perocchè scienza delle astrazioni essa è, e quanto più astratti sono i suoi principii, tanto più alti e scientifici, come già Aristotile dicea, s'hanno da tenere.[183]

La parabola della filosofia moderna descritta, prima di arrivare a una trattazione dettagliata del testo schellinghiano, ripercorre tappe analoghe a quelle sin qui considerate: la psicologia kantiana, che deriva dall'insegnamento di Hume, che si ispirava a sua volta a Locke, incappa in conseguenze scettiche, di uno scetticismo tuttavia diverso da quello «volgare», chiamato «ontologico»[184]: che si limita a negare la cognizione dell'essere ma non quella del fenomeno; Fichte, poi, adottando i metodi «psicologici e soggettivi» di Kant, finisce per porre l'io come l'unica realtà, l'unico «creatore» dell'oggetto, «padrone e signore di tutto»[185], riducendo il mondo a un insieme di illusioni[186] – un motivo, come già rilevato, derivato da fonti francesi. Queste prospettive non riescono a rendere adeguatamente conto di quella che, per Gatti, è la struttura fondamentale del reale: un dualismo di fondo che si articola in una lotta vitale tra realtà e apparenza, necessità e contingenza, universale e particolare, spirito e corpo e così via[187]. Una lotta che «costituisce essa sola tutto quanto il problema della filosofia»: i diversi sistemi derivano, infatti, dal diverso modo di conciliare «astrattamente» i principi in lotta[188]. In sintesi, per Gatti: il punto di vista di Kant e Fichte – così come quello dell'empirismo, esclusivamente oggettivo – è unilaterale (esclusivamente soggettivo). Sia che si parta dall'uno o dall'altro principio è impossibile derivarne l'opposto, per questo è necessario partire da un principio, un'idea, – l'impostazione qui sembra più di tipo hegeliano che schellinghiano – che «sollevando» i contrari li ricomponga armonicamente in sé in un «punto superiore sì

[183] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 116. Contro l'accusa di astrazione Gatti difende dall'accusa di oscurità anche Bruno.
[184] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 97. Cusani utilizza la stessa espressione in un testo precedente (Ivi, p. 102).
[185] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 109.
[186] «Fichte il quale volendo a ogni modo colla sua psicologia trovare un oggetto, ne trovò uno più illusorio per avventura che il noumeno di Kant», ivi, p. 107.
[187] Elementi, scrive l'autore, riscontrabili già nella mitologia ellenica. È opportuno rilevare che l'attenzione di Gatti nei confronti della mitologia ricorre frequentemente nel testo. Ivi, pp. 109-110.
[188] Ivi, p. 111.

all'oggetto che al soggetto e tale che contenesse in sé la sintesi e la cagione di ambedue, sicché non si fosse obbligati di passar dall'uno all'altro (…), ma sì discendere da quel supremo punto alle inferiori sfere dell'io e del non io»[189].

A inaugurare o, meglio, a riaprire questa strada già «antichissima» è la filosofia di Schelling, che si muove in questa direzione «gradatamente». Gatti fornisce a questo proposito il resoconto di diverse fasi (diverse «teoriche») del pensiero schellinghiano. Fino al *Sistema dell'idealismo trascendentale* Schelling muove dall'Io fichtiano e tenta un compimento di quella filosofia, mentre il *Sistema* è il testo che traghetta la filosofia verso un nuovo cammino, «il punto di passaggio dalla prima alla moderna filosofia tedesca, essendo come l'ultimo passo dell'una e il primo dell'altra». Per questo l'intento principale dell'opera è offrire un resoconto del *Sistema* nelle sue linee essenziali: il percorso qui compiuto dalla filosofia trascendentale è descritto come un «continuo sollevarsi dell'intuizione di sé stesso a diverse potenze, dalla più bassa che è nella coscienza alla più alta che consiste nell'intuizione estetica»[190]. Il resoconto riprende molti degli aspetti evidenziati, per esempio da Degérando, che pure fa del *Sistema* la sua fonte principale[191] così come da altre fonti francesi[192]: l'accordo armonico tra le 'scienze naturali' e la filosofia trascendentale – l'uno come il lato incosciente e l'altro come quello cosciente del medesimo sviluppo; la realizzazione del secondo nella 'coscienza dell'io'; il ruolo dell'intuizione intellettuale; la 'lotta' tra ideale e reale e le differenti epoche che compongono la storia della coscienza (in particolare la prima che parte dalla nozione dell'io considerato come non ancora dotato di coscienza, «cioè prima che divenga soggetto»); il ruolo costruttivo di magnetismo e gravità. Qualche pagina viene infine dedicata al ruolo della volontà nella sezione dedicata alla filosofia pratica, alla dimensione della storia e dell'arte (con particolare attenzione all'intuizione estetica).

È rilevante menzionare, in questo resoconto, – si tratta di un punto individuato già da Losacco[193] – la precisazione rivolta al duplice significato di 'intuizione

[189] *Ibidem*.
[190] Ivi, p. 123.
[191] Per le pagine dedicate esplicitamente al Sistema, cfr. Ivi, pp. 112-123.
[192] I pochi termini in lingua originale riportati tra parentesi sono in francese. Occorre sottolineare che la traduzione francese del *Sistema* non era ancora stata pubblicata, per questa ragione è possibile ipotizzare che la fonte utilizzata sia Degérando, di cui ricorrono, infatti, diverse espressioni.
[193] Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia*, p 7.

intellettuale'. La prima accezione – di paternità fichtiana – secondo cui Schelling la intende nel *Sistema dell'Idealismo trascendentale*, riguarda «l'atto con cui l'io si rivolge sopra di sé per porre sé medesimo», dunque, secondo una funzione al contempo gnoseologica e ontologica per cui il soggetto è «legame d'ogni conoscenza sintetica» e anche «principio da cui escono tutte le cose». Secondo questo primo significato, essa testimonia un'impostazione che esclude da sé ogni empirismo: «produce da sé il suo oggetto senza prima supporlo»[194]. Diversamente è intesa l'intuizione intellettuale nel sistema dell'«identità assoluta»[195], «quando all'io soggetto del Fichte [Schelling] ebbe sostituito un io assoluto, soggetto e oggetto insieme»[196], intendendola dunque come facoltà di conoscere l'assoluto. La variazione nel significato di questa figura testimonia il passaggio, ci sembra, che l'autore intende mettere in luce tra uno Schelling ancora "psicologista" e fichtiano e l'iniziatore della nuova via ontologica.

Se fino al *Sistema* l'impostazione di Schelling è ancora fichtiana, infatti, questa contiene tuttavia *in nuce* i germi della futura opposizione al maestro, che verranno esplicitati dalla sua «seconda teorica», quella che gli è valsa la maggior fama. Gatti fornisce questa spiegazione del passaggio: Schelling comprende che vi è una dimensione del pensiero che antecede quella autoriflessiva e dunque che non è legittimo, alla maniera di Fichte, individuare come punto di partenza l'atto dell'io che pone sé (insieme al non-io). Per questa ragione muove da un «pensiero non terminato» – «identità dei contrari» e «indifferenza del differente» – antecedente a ogni differenziazione in soggetto e oggetto. L'io e il non io vengono così intesi come «diversi modi di apparire di una medesima essenza», che è germe di entrambi[197] e «anima del mondo»[198], mentre tutto ciò che vi è di determinato non ha realtà in sé. A proposito di Fichte, Gatti si era già soffermato, in questo testo, su questo aspetto[199]: la riflessione del pensiero su di sé può costituire soltanto il punto di partenza del ragionamento (che muove appunto dall'autocoscienza) ma non coincide con il primo atto dello spirito. La riflessione implica un atto ad essa precedente che, in quello

[194] Questi punti sono tratti dalla critica di Rosmini (cfr. *infra*, II.3).
[195] Probabilmente l'uso di questa espressione è un calco del manuale di Degérando.
[196] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 115.
[197] Ivi, p. 124.
[198] Ivi, p. 125.
[199] Qui Gatti riprende la critica di Fichte al "fatto di coscienza" di Reinhold: questo non può costituire il «primo atto dello spirito», in quanto implica un atto che gli sia anteriore. Egli rivolge a Fichte lo stesso rimprovero.

riflessivo, atto secondo, viene oggettivato: «niun atto mai ripiegasi sopra se stesso, ma sì sopra un atto anteriore che diviene suo oggetto»[200]. Ciò che è rilevante per l'analisi in oggetto è che Gatti dichiara di trarre questa critica dal «maggiore de' viventi filosofi italiani»: Antonio Rosmini[201]. Gatti si era d'altronde già espresso criticamente sul primato della coscienza in Fichte sia nel testo sulla dottrina della scienza che aveva pubblicato sul «Museo» l'anno prima[202] che nel già citato resoconto della *Memoria* di Galluppi del 1842. In questo secondo scritto, il superamento compiuto da Schelling della filosofia fichtiana mediante la valorizzazione di una dimensione preriflessiva dello spirito è tratto dal paragrafo dedicato al *Punto di partenza dello Schelling*[203] del *Nuovo Saggio* di Rosmini*,* in cui il Roveretano attribuisce a Schelling un'«esistenza di sentimento» che antecede quella del pensiero:

> Al qual proposito ricorderò un'osservazione fatta dal Rosmini, il quale dice: «A me sembra che Schelling siasi in parte avveduto dell'errore di Fichte, quello cioè di ridurre tutto il pensiero determinato senza badare che avanti all'esistenza di pensiero vi ha l'esistenza di sentimento, e quindi che l'io può esistere prima d'alcuna riflessione sopra se stesso»[204].

La critica rosminiana – la cui «esistenza di sentimento» viene paragonata alla distinzione cousiniana tra pensiero spontaneo e pensiero riflesso[205] – consente a Gatti di individuare in Schelling, come correttivo del sistema fichtiano, un principio che consente di mitigare il ruolo tetico del soggetto, mediante la valorizzazione di una condizione in cui lo spirito è passivo rispetto al proprio oggetto: «quel momento in cui l'io non ha alcun impero sul non io, ma dee sofferirlo indipendentemente dalla volontà»[206].

---

[200] Ivi, p. 108

[201] Gatti non esplicita a quale testo di Rosmini faccia riferimento, questi aspetto della filosofia fichtiana sono discussi nel *Nuovo Saggio* e poi, in modo più approfondito, nella *Psicologia* (cfr. *infra*, II.3; II.4).

[202] S. Gatti, *Fichte e la dottrina della* scienza, in «Museo di Scienze e letteratura», a. I, vol. I, 1843, pp 76-94.

[203] Rosmini, NS, ENC 5, nn. 1396-1497, pp. 264-279.

[204] Gatti, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale*, pp. 17-18.

[205] Un giudizio analogo su questo aspetto si trova anche in Stefano Cusani: egli riprende la distinzione cousiniana tra "pensiero spontaneo" e "pensiero riflesso", indicando come l'ambito precipuo della filosofia sia quello riflessivo e il suo unico metodo sia quello psicologico – traendo dunque conseguenze opposta a quella di Gatti. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, pp. 100-102.

[206] Nonostante questa precisazione, nei passaggi rosminiani l'ipoteca di un ruolo creativo attribuito all'io continua a pesare sul sistema «dell'identità assoluta di Schelling» (cfr. *infra*, II.3).

Tramite Schelling – e Schelling, come chiarito, attraverso la mediazione rosminiana – Gatti rimprovera a Fichte, come rilevato da Fabbianelli[207], di non aver individuato una modalità di conoscenza altra rispetto a quella riflessiva, quella che Cousin indicava come 'spontaneità' in cui lo spirito si trova davanti all'ente «senza *medium*»: «ora è in questo momento d'intuizione spontanea che l'io abbraccia direttamente la realtà e l'esistenza»[208]. L'intuizione, pur essendo più fuggevole – in quanto antecede l'autocoscienza –, non è per questo meno "reale" della riflessione. Lo spirito travalica la mera attività riflessiva laddove è in atto quella modalità dell'intendimento in cui l'io *trova* e non pone sé stesso così come *trova* e non pone il suo oggetto a sé:

> date quel nome che volete, chiamatela affermazione priva di negazione, chiamatela intuizione intellettuale, chiamatela spontaneità: sarà sempre indubitato però che essa costituisce la sola via per la quale sarà dato di raggiungere alla coscienza la realtà dell'essere[209].

Queste osservazioni ci consentono di comprendere come nel contesto della prima diffusione della filosofia classica tedesca in Italia e nel dibattito sul rapporto tra pensiero riflessivo e una dimensione spirituale ante-riflessiva (o tra riflessione e intuizione), Rosmini rappresentasse una voce critica autorevole che, a partire dalla sua concezione dell'idea dell'essere, valorizza la precedenza del pensiero *ut talis* sulla coscienza – lo stesso ruolo che, nell'ambito della filosofia tedesca, viene attribuito a Schelling. Il testo di Gatti, pur non accostando mai i due pensatori direttamente attribuisce a entrambi una funzione critica analoga, nei confronti del primato della coscienza – di Fichte, che «ha congiunto per sempre il suo nome»[210] alla dimensione riflessiva, e di Reinhold – e dunque, più in generale, della psicologia sull'ontologia.

In questo assetto il principio che consente il passaggio dall'assoluto alla sua manifestazione è, stante a ciò che riporta Gatti, un principio necessario che risiede nel soggetto-oggetto infinito e che consente l'oggettivarsi progressivo dell'assoluto. Questo «fondamento empirico», era derivato da Schelling a partire dall'«esperienza» stessa, per delineare un passaggio dall'ideale al reale (riprendendo le parole di Gatti,

---

[207] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 100, nota 12.
[208] Gatti, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale*, p. 31.
[209] Ivi, pp. 30-31.
[210] *Ibidem*.

questo era «imposto alla sua filosofia da un vivo sentimento della realtà degli oggetti» e «dalla necessità di trovar modo come costruire il mondo esterno»)[211]:

> in modo che ad ogni oggettività ritorna come vittorioso e si mostra ad una più alta potenza di soggettività, in finito a tanto che dopo aver esaurita tutta quanta la sua virtualità, cioè la possibilità di oggettivarsi, mostrasi finalmente come soggetto trionfante di tutto[212].

Da questo assetto deriva «l'ultima filosofia tedesca», quella hegeliana, «che più di tutte ha fatto parlare il mondo in pro e contra di sé»[213]. Hegel elimina il «fondamento empirico» e trasforma il movimento da reale a ideale. Prima di essere oscurato dal sistema hegeliano, Schelling aveva dunque «aperto una nuova via all'alemanna filosofia».

Questi passaggi consentono di concludere che la fonte schellinghiana privilegiata da Gatti nel suo resoconto, per trattare retrospettivamente anche delle fasi precedenti della filosofia di Schelling, è la *Prefazione* di Schelling a Cousin del 1834 – quel «breve opuscolo» che «interruppe così lungo tacere» citato nelle pagine successive[214] – da cui il brano appena menzionato è tratto fedelmente. A tal proposito, è interessante rilevare per la nostra trattazione che la diffusione della *Prefazione* nella storiografia italiana del tempo, consente già in questi anni di elaborare un'immagine della filosofia tedesca che vede in Schelling il vero punto di svolta del suo cammino, che precede e segue alla filosofia hegeliana, a differenza del mero anello di congiunzione tra Fichte e Hegel.

Gatti dà poi notizia di una «terza» e «nuova teorica» a cui Schelling sta lavorando, con la quale intende non soltanto esprimersi contro Hegel, ma «distruggere l'intero edificio della filosofia tedesca»[215], di cui aveva presentato qualche accenno proprio nel «breve opuscolo» che costituisce la *Prefazione* a Cousin in cui, seppur di passaggio, erano contenute «acerbe parole contro dell'Hegel»[216], che Gatti ripropone.

---

[211] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 126. Gatti, Rosmini e, come vedremo, Luigi Bonelli rielaborano la prefazione utilizzando le medesime espressioni (cfr. *infra*, II.4).
[212] Ivi, p. 125. Cfr. Schelling, *Per una nuova filosofia*, p. 57.
[213] Ivi, p. 126. È possibile che Gatti legga la *Cousinschrift* nella traduzione francese posta in appendice al *Sistema dell'idealismo trascendentale* tradotto da Grimblot, come dimostrato dal riferimento alle lezioni berlinesi di Schelling. La lezione inaugurale di Schelling, come già segnalato, completava l'edizione francese.
[214] Ivi, p.128.
[215] Ivi, p. 123.
[216] Ivi, p. 128. Cfr. anche Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 98.

Ma il nuovo sistema, «maturato nel silenzio», viene esposto diffusamente sulla cattedra di Berlino e attira a sé tanto sostenitori quanto, più ancora, antagonisti. Le notizie che se ne hanno «da quei che l'udirono»[217] non gli consentono – scrive – di formularne un giudizio. In realtà, nonostante la reticenza retorica, possiamo rintracciare, nel breve accenno che ne fornisce, un certo apprezzamento. Come rileva Losacco, nonostante le poche notizie Gatti aveva «ben indovinano lo spirito della filosofia positiva»[218] di cui evidenzia l'elemento principale: un realismo di fondo. Ripristinando un'«antica dualità» – la stessa che Gatti riconosceva al fondo della realtà – Schelling poteva così «costruir la filosofia sulle basi del realismo» e avvicinarsi in questo modo non tanto o non solo a Platone[219], quanto al cristianesimo[220]. La nuova teorica schellinghiana viene giudicata:

> uno splendido ritorno a più sane idee, come un luminoso testimonio dell'immutabile verità di quelle dottrine che più antiche sono sulla terra e che più spesso hanno consolato gli uomini[221].

Come rilevato, inoltre, il guadagno della filosofia schellinghiana non riguarda soltanto la sua ultima fase – che tenta una conciliazione con il cristianesimo – ma è individuato anche in quella precedente – in quella del *Sistema*, di matrice fichtiana:

> pure gli sforzi dell'idealismo trascendente [si intenda con questa espressione la filosofia fichtiana e, di conseguenza, gli esordi di quella schellinghiana] son forse perduti per la scienza? Forse la filosofia non vi ha guadagnato niente? È questo quello che non oseremmo affermare, anzi non dubitiamo di asserir sicuramente il contrario[222].

Dunque: «infino dal primo suo comparire sul teatri della scienza e' mostrò che i concetti della psicologia eran troppo duro carcere per il suo spirito»[223]. Il grande merito

---

[217] Ivi, p. 129.
[218] Losacco, *La filosofia Schelling in Italia*, p. 7.
[219] Il testo si chiude con una lunga parentesi sulla distanza che intercorre tra il dualismo platonico e la filosofia tedesca che invece, paragonata alla scuola eleatica, parte da un unico principio. Gatti mostra come il platonismo sia paradossalmente più vicino al concetto di creazione rispetto a quest'ultima: se si fa del demiurgo non il semplice ordinatore ma il libero creatore della materia – da non considerare dunque come eterna e preesistente – si ottiene «la teorica cristiana» così com'è codificata, ad esempio, in Tommaso D'Aquino. (Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 130).
[220] «Sembra che lo Schelling voglia oggi all'antica unità sostituire una nuova, per non dire più antica, dualità, costituir la filosofia sulle basi del realismo, facendo ugual conto dell'immutabile della ragione e del contingente de' senso, e così riavvicinarsi non dico a Platone, ma alla teorica cristiana» (Ivi, p.129).
[221] Ivi, p. 129.
[222] Gatti, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale*, p. 30.
[223] Gatti, *Schelling e l'idealismo trascendente*, p. 112.

della filosofia moderna è, così, per Gatti, aver riconosciuto una modalità di intendimento alternativa a quella esclusivamente riflessiva[224] e – insieme – aver ricondotto la filosofia dallo «scetticismo ontologico» della filosofia trascendentale kantiana alla scienza «di Dio, dell'anima e del mondo». Questo passaggio, dalla psicologia all'ontologia, è compiuto da Schelling e, come mostrato, si tratta di una dimensione individuata, valorizzata e percorsa parallelamente da Rosmini. Rispetto al problema centrale della presente indagine, che si può riassumere con la seguente domanda: «è la riflessione il solo modo di cognizione?»[225], ci sembra che Rosmini e Schelling, come indicato da Gatti, seguano la stessa direzione.

2.2.3. Gianbattista Passerini critico della Spätphilosophie

Secondo Losacco, il testo di Gatti appena analizzato rappresenta una delle testimonianze più significative del periodo, specialmente se messo a confronto con quello «meno importante», che si occupa soltanto «di passaggio» di Schelling di Gianbattista Passerini[226], ovvero la sua traduzione dal tedesco della *Delineazione di storia della filosofia di Odoardo Schmidt* (Capolago 1844), corredata da una prefazione dal titolo *Sullo stato attuale della filosofia in Germania*[227]. In realtà, la prefazione in questione costituisce – a questa altezza temporale – il resoconto più dettagliato in italiano della *Spätphilosophie* schellinghiana, fornendo una chiara definizione dei concetti di filosofia negativa e positiva. A differenza dell'entusiasmo che le notizie berlinesi suscitavano nella maggior parte dei pensatori della Penisola, il giudizio di Passerini è negativo: la filosofia tarda di Schelling non è che «misticismo» e «fantasia» che non giova alla scienza, ma la distrugge[228].

A differenza delle fonti sin qui considerate, il testo di Passerini è in primo luogo una traduzione dal tedesco – e, solo accanto a questa, è presentata una prefazione che aiuta a comprenderne l'intento e che presenta il punto di vista del traduttore. Diversa

[224] Gatti, *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale*, p 32.ompr
[225] Ivi, p. 31.
[226] Su Passerini si veda E. Garin, *Studi recenti sugli hegeliani d'Italia. G.B. Passerini* in «Rivista critica di storia della filosofia», n. 27, 1972, pp 320-325.
[227] Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia*, p. 7.
[228] G. Passerini, *Prefazione del traduttore*, in E. Schmidt, *Delineazione di storia della filosofia di Odoardo Schmidt; tradotta dal tedesco per Giambattista Passerini*, Tipografia e libreria elvetica, Capolago, 1844, pp. VII-LVII; p. XLVIII.

ci pare, dunque, l'impostazione del discorso e, più in generale, il rapporto che egli intrattiene con la cultura tedesca e con le fonti. Più simile, per certi versi, a quanto diremo nei prossimi paragrafi riguardo a coloro che si occupano delle prime traduzioni dei testi schellinghiani (cfr. *infra* II.3).

Passerini, originario di Brescia, dopo aver preso parte alla 'cospirazione bresciana' del 1821 fu esule per il resto della sua vita: a Berlino, a Parigi – dove si lega ad altri esuli italiani e frequenta le lezioni di Victor Cousin –, per poi spostarsi in Svizzera e rientrare in Italia solo nel 1859. Studia tra il 1826 e il 1828 a Berlino, dove incontra Schleiermacher e frequenta le lezioni di Hegel, di cui nel 1840 traduce la *Filosofia della storia* (curata da Gans)[229] – la parte del sistema hegeliano che sembra preferire – con l'intento di diffondere una «dottrina consolatrice» rispetto allo scetticismo dominante, all'insegna del progresso e in direzione di un ordine provvidenziale della storia[230].

Soffermarsi brevemente sul punto di vista di Passerini – che viene esplicitato anche nella *Prefazione*[231] – che lui stesso chiama «sistema della *immanenza* di Dio nello spirito umano e nella natura»[232] ci consente di comprendere da quale angolo prospettico derivi la sua valutazione della tarda filosofia di Schelling, dissonante rispetto all'apprezzamento generale – per quanto poco informato – di Gatti e, come vedremo, di Mamiani e Mazzoni.

Passerini esplicita di non condividere l'impostazione del testo che traduce. Eduard Schmidt, recuperando la *pars destruens* della *Spätphilosophie* schellinghiana, interpretava la filosofia fino a quel momento elaborata come 'negativa', senza contrapporre ad essa una filosofia 'positiva'. Relegando la dimensione reale dell'indagine all'ambito dell'empirismo e della religione, Schmidt intendeva dunque la filosofia, separata dalla religione, come uno 'scetticismo dogmatico', a partire dal quale valutava e criticava le varie scuole. La traduzione risulta dunque un documento importante, oltre che per la prefazione, anche perché adotta un impianto tratto dalla

[229] Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 95.
[230] Ivi, pp. 88-89. Passerini individua il difetto della filosofia hegeliana nella preponderanza della logica, per questa ragione predilige, del sistema hegeliano, la filosofia della storia.
[231] Alcuni di questi temi sono sviluppati anche in G. Passerini, *Pensieri filosofici*, Agnelli, Milano 1863 (scritti tra il 1830 e il 1860). Cfr. ivi, pp. 105-107.
[232] Passerini, *Prefazione del traduttore*, p. XLI.

tarda filosofia schellinghiana che guarda all'intero susseguirsi dei sistemi filosofici come 'filosofia negativa'.

Nonostante la diversità del punto di vista, Passerini trova utile l'impostazione del volume – oltre che per brevità e chiarezza per lui inconsuete nel panorama tedesco – soprattutto se confrontata con le opere di storia della filosofia e con i 'ristretti' che circolavano al tempo in Italia, che si limitano a giustapporre inutilmente informazioni biografiche e diverse dottrine senza fornire unitarietà speculativa al lavoro. Dell'opera di Schmidt Passerini apprezza in particolare il taglio critico che si rifà alla concezione della storia della filosofia che egli stesso sembra prediligere: un'impostazione essenzialmente hegeliana[233], che guarda ai nuclei concettuali essenziali di ogni pensatore presentato, con l'intento di mostrare lo svolgimento di un percorso razionale attraverso le singole dottrine.

L'intento della traduzione è quello di far conoscere alla Penisola il punto di arrivo dello sviluppo della filosofia tedesca oltre Kant – l'unico ad essere fino a quel momento conosciuto – nei suoi risultati e guadagni, per poter proseguire, anche in Italia, il cammino che non si è arrestato, come Hegel vorrebbe, con la sua filosofia:

> Egli è però questo il tempo opportuno anche per l'Italia di informarsi dello stato della filosofia germanica, perché in alcun paese non si potranno fare lavori utili a meno di prendere la scienza dal punto in cui colà fu condotta[234].

In particolare, il movimento della filosofia tedesca impresso «sopra un'unica direzione», quella idealistica, si è spinto fino al proprio apice ed è giunto al punto di esaminare criticamente sé stesso, e valutare se per progredire non abbia bisogno «di introdurre qualche nuovo elemento da lui trascurato per lo innanzi»[235] . Il punto di rottura e di reazione a questa tendenza idealistica è rappresentato – pur nel giudizio complessivamente negativo che Passerini ne fornisce – dalle lezioni berlinesi di Schelling.

Il percorso che Passerini traccia nelle pagine della prefazione – che intende presentare la ricognizione che Schmidt fa della filosofia tedesca «sotto un aspetto

[233] La storia della filosofia come ricerca dell'assoluto è concepita in rapporto allo speculativo e caratterizzata dal superamento immanente di un sistema dell'altro; al contempo è valorizzata l'importanza dei "materiali empirici" che rivestono il cammino della scienza.
[234] Ivi, p. VI.
[235] *Ibidem*.

differente e con veste del tutto italiana»[236] – è analogo per sommi capi alla impostazione genericamente considerata sin qui riguardo alla filosofia tedesca, per quanto si mostri più approfondito e ne fornisca, per alcuni aspetti, un'immagine più complessa: rilevando ad esempio, la vicinanza concettuale tra Fichte e Malebranche o mostrando come il pensiero di Schelling possa aver influito sulle opere tarde di Fichte (come *La vita beata*), e dunque mettendo in luce il rapporto complesso e reciproco tra i protagonisti di quella temperie culturale, oltre il lineare e susseguirsi dall'uno all'altro in un percorso ideale più che storico. Anche in questa ricostruzione, Schelling viene presentato come colui che porta la tendenza idealistica fino al suo apice: al panteismo[237].

Se – al pari di quanto scrive anche Gatti – fino al *Sistema* Schelling «si dà a conoscere per discepolo di Fichte»[238], egli ne trae le ultime conseguenze: dando all'attività assoluta non un valore univoco – soggettivo o oggettivo – ma intendendola come un essere «neutro», tra io e non io, soggetto-oggetto, «base egualmente del reale e dell'ideale, della subiettività e dell'obiettività»[239]. Pur muovendo dall'idealismo, tuttavia, Schelling si fa interprete di un'istanza realistica. Non si rassegna a «sacrificare gli oggetti e il mondo reale» e indirizza così la filosofia su un nuovo sentiero[240]: quello dell'«identità assoluta», ovvero «il nuovo sistema che univa nell'assoluto il subietto e l'obietto, l'ideale e il reale», derivati dalla medesima fonte e che si distinguono non qualitativamente ma solo dalla «predominanza dell'uno sull'altro»[241], come diversi «modi»[242] dell'io infinito. È in questo modo che l'idealismo si compie, da ultimo, nel panteismo[243]. Questo aspetto è particolarmente valorizzato da Passerini che attribuisce il merito maggiore di Schelling alla reviviscenza dei sistemi di Bruno e Spinoza nel suo sistema dell''identità assoluta': «l'aver promulgato l'identità del subietto e dell'obietto nell'assoluto, o, se si vuole; l'*immanenza* della divinità nel regno dalla natura e dello spirito»[244]. Come chiarito, e come vedremo in seguito, si tratta di un

[236] Ivi, pp. VIII-IX.
[237] Anche in Passerini, *Pensieri filosofici*, p. 22.
[238] Ivi, p. XIV.
[239] Ivi, p. XV.
[240] L'impostazione qui è analoga a quella di Gatti.
[241] *Ibidem*.
[242] Il riferimento implicito è a Spinoza.
[243] Ivi, p. XV.
[244] Ivi, p. XVII.

motivo ricorrente associato alla filosofia di Schelling. Ciò che risalta nell'impostazione di Passerini è la sua difesa di questa concezione: in primo luogo distinguendo il panteismo dal materialismo e dall'ateismo e in secondo luogo esprimendosi criticamente su coloro che intendono confutarlo – come fa Schmidt – a partire dalle presunte conseguenze distruttive in ambito morale e religioso.

Sulla filosofia della natura – di cui Schelling è il «creatore» – così come sui suoi seguaci[245], Passerini si esprime criticamente: la giudica una costruzione fantastica e illusoria, le cui leggi formulate a priori non sono opportunamente derivate nell'esperienza empirica[246]. Un ultimo affondo critico è rivolto all'intuizione intellettuale. Il principio del frammentario sistema schellinghiano – che verrà poi sistematizzato da Hegel – è posto in modo «dogmatico» e richiede «una facoltà speciale, che egli chiamò *intuizione intellettuale*, a cui non è dato che agli spiriti eletti di elevarsi»[247]. In sostanza: dogmatico è il principio della filosofia dell'identità, individuale e soggettivo il mondo di conoscerlo.

Degno di nota è inoltre che anche questo testo si rifaccia implicitamente alla *Prefazione* di Schelling a Cousin del 1834[248] per rivolgersi criticamente alla filosofia di Hegel. L'elaborazione di un'immagine critica di Hegel come "razionalista" sembra risentire dunque della critica schellinghiana – seppur soltanto accennata in questo testo e approfondita nelle lezioni –proprio grazie alla grande risonanza della prefazione a Cousin nel contesto francese e italiano di questi anni. Come nel caso di Gatti, lo strumento teorico principale che ne viene tratto è la critica al «difetto fondamentale di Hegel»: aver sostituito il logico al reale e aver tentato la deduzione del secondo dal primo senza giustificarne il passaggio. Il sistema hegeliano «non è che una logica» quindi «non spiega d'onde ci venga la cognizione reale, i principi e la causa dell'esistente; e tuttavia esso pretende costruire la natura, la storia e l'arte *a priori*; ma questa non è che un'illusione, e non sono che elementi raccolti dall'esperienza che si

[245] Opposto è il giudizio che dà Mamiani tanto della filosofia della natura di Schelling, quanto rispetto ai suoi sviluppi (cfr. *infra* 3.2.2).
[246] Questo punto è criticato da Losacco che nota come il giudizio di Passerini sia opposto a quello che ne darà Piero Martinetti che della filosofia dell'identità contesta proprio l'assenza di una vera idealità della natura, la permanenza di un presupposto naturalistico. Cfr. Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia,* p. 17. La critica, così come quella all'intuizione intellettuale, potrebbe essere tratta dalla *Prefazione* alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel.
[247] Ivi, p. XVIII.
[248] Passerini non esplicita direttamente il riferimento alla prefazione ma indica il 1834.

presentano come idee *a priori*»[249]. Per chiarire questo aspetto Passerini, come Gatti, si sofferma sulla prima triade della *Scienza della logica* mostrando come resti ingiustificato che l'essere, uguale al niente, possa avere la forza di uscire da sé.

Dopo la morte di Hegel, e dopo il silenzio quarantennale di Schelling, la filosofia in Germania è caratterizzata – chiarisce Passerini – proprio dalle nuove dottrine di quest'ultimo: volte a compiere il suo «antico sistema», per risolverne le difficoltà e mettere «in armonia la scienza con la religione positiva»[250]. Tuttavia, la nuova filosofia delude ben presto le aspettative: «non si vide più nel nuovo sistema che gli inizi della decadenza di un grande ingegno»[251]. Passerini riporta, facendolo proprio, un giudizio essenzialmente negativo circa la *pars construens* di questa nuova dottrina: né filosofica, né storica, additata come il frutto di una fantasiosa immaginazione. L'unico guadagno speculativo è rappresentato dalla *pars destruens*, che costituisce una critica immanente alla filosofia hegeliana che ne consente – secondo la concezione hegeliana della storia della filosofia che Passerini fa propria – il superamento.

L'aspetto di maggior interesse del breve esame di Passerini sul pensiero di Schelling riguarda il resoconto fornito della filosofia berlinese, basato essenzialmente su quanto ne riportano gli uditori delle lezioni «sia partigiani sia avversari»[252]. La filosofia negativa e quella positiva vengono intese come «due generi di filosofia». La prima, che riguarda l'intera filosofia conosciuta, comprensiva della prima filosofia schellinghiana, si occupa del necessario e del generale, ossia dei «puri concetti» escludendo ciò che è esistente, individuale e libero. Essa «arriva bensì a stabilire il conetto supremo assoluto o della divinità ma da esso non può conchiudere che Dio esiste realmente, ma solo che se egli esiste deve esistere in tal modo». Al contrario la seconda, che costituisce «la nuova filosofia da lui attualmente professata», concerne l'esistente non tratto dall'esperienza ma ammesso «dogmaticamente con un atto *voluto* del pensiero». La filosofia positiva incomincia da un «cieco esistente», anteriore al suo concetto, «avanti di cui non si può pensare nulla, simile in qualche modo alla sostanza di Spinoza»[253]. In questa seconda concezione Dio come esistente antecede la propria

[249] Ivi, pp. XXII-XXIII. Di contro è valorizzato Bruno, la cui idea della creazione è più "verace".
[250] Ivi, p. XXVIII.
[251] *Ibidem.*
[252] Passerini chiarisce che a questa data non ci sono fonti pubblicate, oltre alla prima lezione e a quanto gli uditori hanno raccolto delle sue lezioni, ma non ne specifica la fonte. Cfr. ivi, p. XXX.
[253] Ivi, pp. XXIX- XXX.

divinità al pari del *brahm* degli indiani o del *bythos* degli gnostici[254]. Passerini giudica negativamente la mancanza di unità tra le due filosofie e l'assenza di giustificazione del passaggio dal concetto all'esistenza[255] – la stessa critica che Schelling rivolge a Hegel nella *Prefazione* e che Passerini rivolge a entrambi –, che resta appannaggio di un atto libero della volontà, evoluzione della 'dogmatica' intuizione intellettuale. Ne critica poi il concetto di divinità e quello di creazione: Schelling sostituisce alle potenze il nome delle tre persone divine e intende la creazione come un processo ottenuto per mezzo di potenze ma innescato da un atto libero del volere divino. In questa concezione manca – per Passerini che, come chiarito, sposa una visione immanentistica – un passaggio necessario dalla divinità alla creazione del mondo, rispetto a cui l'atto libero di creazione resta un presupposto ingiustificato e dogmatico da cui il mondo non è adeguatamente dedotto[256]. La concezione schellinghiana della creazione, dunque, disseminata di elementi tratti dalla "storia biblica" o di "erudizione profana" non soddisfa «né i credenti, né i filosofi, che non vedranno in ciò se non un gioco della fantasia dell'autore»[257].

La filosofia tedesca nel suo complesso, è questo il giudizio che emerge dalla prefazione, è nella sua linea essenziale un razionalismo che tende inevitabilmente all'idealismo, per descrivere il quale Passerini riprende la tripartizione di Michelet[258] di idealismo subiettivo (Fichte), obiettivo (Schelling) e assoluto (Hegel). È rispetto a questa tendenza che va compresa la reazione anti-razionalistica, cui Schelling «diede la prima spinta», che caratterizza la filosofia tedesca al tempo in cui egli scrive[259]. L'intento della traduzione è dunque quello di mostrare tanto l'orientamento essenziale di questa parabola, quanto quello della spinta critica che ne è conseguita per mostrare che, con la filosofia hegeliana, non è stata detta l'ultima parola[260].

---

[254] *Ibidem*.
[255] Anche nei *Pensieri* Passerini critica a Schelling e Hegel di non aver giustificato il passaggio dall'ideale al reale. La critica è la stessa sollevata da Gatti, probabilmente tratta dalla prefazione di Schelling a Cousin. Passerini, *Pensieri filosofici*, p 45; Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, pp. 105-107.
[256] «Dal quale tanto valeva l'incominciare dogmaticamente» Passerini, *Prefazione del traduttore*, p. XXX.
[257] *Ibidem*.
[258] K. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker und Humblot 1837-1838, 2 voll; vol 2.
[259] Passerini, *Prefazione del traduttore*, p. XXXII.
[260] Passerini indica due tendenze che descrivono l'andamento della filosofia contemporanea in Germania. Da un lato coloro che perseguono, integrandola e correggendola, la via dell'idealismo: come Weiss e il giovane Fichte che introducono il concetto di personalità divina nel metodo hegeliano;

L'intento programmatico della filosofia che consegue a questo percorso deve essere, da un lato, completare e sviluppare l'idea dell'assoluto, a fondamento della filosofia, individuandone l'elemento reale e dall'altro, valorizzare il legame tra cognizione a priori (il guadagno della filosofia kantiana) ed esperienza, «unire le due sorgenti della cognizione in un sol metodo»[261]. In tal senso la traduzione fornisce un quadro utile per individuarne i guadagni e le verità «inconcusse» della filosofia tedesca e chi voglia far progredire la scienza:

> E noi facciamo voti perché questo onore rivenga all'Italia, e perché essa, come a chiari indizi ora mostra di voler farlo, entri novamente nell'aringo filosofico da essa quasi abbandonato dopo il bel periodo della rinascenza e l'infelice destino di Bruno e di Campanella[262].

Nello stesso anno in cui viene pubblicata la traduzione di Passerini, la cui prefazione si chiude con questo richiamo alla filosofia di Bruno e Campanella, Silvio Spaventa nelle carceri borboniche elabora una prima formulazione di quella che diverrà nota, attribuita al fratello Bertrando, come la 'teoria della circolazione'[263]: per cui la filosofia italiana del Rinascimento – di Bruno e Campanella in particolare – avrebbe influito in modo significativo sulla filosofia moderna da cui l'idealismo tedesco è poi scaturito, senza potersi invece sviluppare in Italia, a causa delle condizioni politiche della Penisola. Il 1844, inoltre, è anche l'anno di pubblicazione delle prime traduzioni in italiano di testi schellinghiani, la cui scelta ricade non a caso – con l'intento precipuo

---

Braniss, Fischer e Gabler che assumono come punto di partenza non l'idea ma l'atto (*thun*) (i riferimenti sono a: Braniss, *Systeme der Metaphysik 1834;* Fischer*, Wissenschaft der Metaphysik 1834;* Gabler, *Die Hegelische philosophie,* Berlin 1843) e il sintetismo trascendentale di Krug. Dall'altro la tendenza, la cui spinta iniziale è stata impressa dalla nuova filosofia di Schelling, che valorizza la dimensione a posteriori e l'empirismo. A questa corrente afferiscono pensatori come Trendelenburg critico della logica hegeliana, Exner, critico della psicologia e Calibäus. Da quest'ultimo Passerini sembra riprendere la critica alla filosofia tedesca come puro idealismo (tra i testi citati: Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* Berlino 1840; Exner, *Die Psycologye der hegelschen Schule Leipzig 1842; Calibäus, Historische Entwickelung der Philosophie von Kant bis Hegel Dresda 1843*).

[261] Per Passerini questa è l'unica forma di dualismo contemplata e che anzi costituisce la vera filosofia, da non confondere con quello "antifilosofico" che consiste in una distinzione assoluta tra Dio e mondo. (Passerini, *Prefazione del traduttore*, p. LV; cfr. anche Passerini, *Pensieri filosofici*, p. 7). In questo punto è possibile individuare un altro elemento di vicinanza con Rosmini: entrambi guardano all'idea dell'assoluto come a un «elemento innato» che fa da base della filosofia, ma che non esaurisce l'intera indagine filosofica. Se la filosofia fosse fondata esclusivamente sull'apriori non avrebbe ragion d'essere il progresso graduale della storia della filosofia. L'errore della scuola tedesca è relegare la filosofia all'apriori. Analogamente a quanto considerato per Gatti, Passerini valorizza l'esperienza di contro all'apriorismo hegeliano: «la speculazione e l'empirismo devono andare insieme per far progredire la filosofia» (cfr. Passerini, *Pensieri filosofici*, p. 31).

[262] Passerini, *Prefazione del traduttore,* p. LVII.

[263] Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, p. 99.

di valorizzare lo scambio tra filosofia italiana e tedesca, per dare lustro a una tradizione di pensiero *nazionale* – sui due testi che Schelling consacra alle figure di Dante Alighieri e di Giordano Bruno.

3. Attraverso lo specchio di Dante e Bruno: le prime traduzioni italiane

Le prime due traduzioni italiane – che pure afferiscono a contesti differenti – risalgono entrambe al 1844: quella del testo *Über Dante in philosophischer Beziehung* del 1803 e quella del dialogo *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* del 1802, ripubblicate rispettivamente nel 1855 e nel 1859[264]. Non è un caso che, nel contesto storico e politico che caratterizza questi anni, l'attenzione nei confronti di Schelling passi soprattutto attraverso i saggi che lui stesso aveva dedicato a due pensatori 'italiani' come Dante e Giordano Bruno. Per questa ragione, con ogni probabilità, le traduzioni in italiano dei due testi precedono quelle francesi: si tratta di due casi in cui è la ricezione italiana a influenzare quella francese e non viceversa.

Nel processo di conoscenza, diffusione e traduzione del pensiero schellinghiano gioca un ruolo significativo il contesto del Granducato di Toscana[265], in cui l'interesse per la filosofia tedesca – e per il pensiero schellinghiano in particolare – penetra in un clima culturale sensistico e ideologico, di stampo tuttavia non materialistico, ma religioso ed essenzialmente orientato alla filosofia pratica[266], pertanto, in prima battuta, pregiudizialmente ostile alle «astruse speculazioni professate dai filosofi tedeschi»[267]. I nomi più significativi per la ricezione di Schelling, in questo ambiente, sono: Domenico Mazzoni, della cui influenza risentono Gino Capponi e Giovanni Giacomo Lorenzo Morelli, ma anche Giovan Pietro Vieusseux, e Giovan Battista Niccolini. A questo contesto appartengono due delle traduzioni di questi anni: quella delle *Considerazioni filosofiche sopra Dante* e quella del discorso *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura*, tenuto a Monaco il 12 ottobre 1807.

---

[264] Due nuove traduzioni di questi scritti saranno pubblicate rispettivamente nel 1905 e nel 1906: *Dante considerato sotto l'aspetto filosofico*, trad. e note di Guido Battelli, Firenze 1905; *Bruno, o il divino ed il naturale principio delle cose*, trad. pref. e note di Aldo Valori, Torino 1906.

[265] Per la ricostruzione di questo contesto, delle tradizioni filosofiche che ne permeavano l'ambiente culturale, la circolazione delle fonti e la nascita dell'interesse sempre più diffuso per la filosofia tedesca cfr. A. Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling in Toscana nella prima metà dell'Ottocento*, in «Archivio di Filosofia» 1976, pp. 161-172.

[266] Si tratta del movimento culturale espresso dal periodico «L'antologia», legato specialmente al sensismo di Condillac e all'ideologia di Destutt de Tracy. cfr. ivi, p. 161.

[267] *Ibidem*. Cfr. G. Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Vellecchi, Firenze 1922, p. 13.

Altra figura degna di nota fu Silvestro Centofanti, che insegnò storia della filosofia all'Università di Pisa, la sola nella regione che avesse un insegnamento filosofico, e che esercitò una certa influenza «più con l'insegnamento e con la parola, che con gli scritti» nella formazione di studenti e nello scambio con colleghi e uomini di cultura[268]. Da alcune testimonianze di Capponi che pure, come Tommaseo, ne aveva gran stima, emerge che Centofanti si fosse «avviluppato, pover uomo, nella filosofia trascendentale»[269]. Giovanni Gentile riporta, a proposito di questa figura, un documento degno di nota per la presente indagine: una lettera inviatagli da Nicolò Vineis[270], un suo giovane studente Piemontese, che, dopo aver frequentato il primo anno di insegnamento pisano di Centofanti, era rientrato a Torino. Nella lettera inviata al maestro da Asti l'8 novembre del 1842, Vineis scrive di aver fatto pubblica lettura di un testo dedicato al «panteismo alemanno», in cui a seguito di una ricognizione circa l'antichità del panteismo e della sua presenza nella filosofia antica, medievale e moderna, concludeva la trattazione riferendosi ai sistemi di Fichte, Schelling e Hegel. In aggiunta a ciò, Gentile riporta che l'anno successivo Vineis invierà a Schelling un proprio lavoro intitolato *Idee sopra la filosofia del sec. XIX*, che Schelling gli riconsegnerà attraverso la legazione prussiana a Torino, accompagnato da una lettera scritta interamente in latino in cui ne tesse le lodi e lo invita allo studio di Platone e Aristotele, di cui il popolo italiano – nonostante abbia «raggiunto le stelle» al tempo di Bruno, Campanella e Galileo – ha massimamente bisogno. Vineis scrive a Centofanti, circa questo scambio[271], che se solo conoscesse meglio il latino vorrebbe informare Schelling che l'Italia non è tuttavia così povera di filosofia e che avrebbe fatto stampare la propria dissertazione accompagnata dalla lettera di Schelling. La provocazione di Schelling serve a Vineis per esortare Centofanti a pubblicare le proprie lezioni di filosofia «onde dimostrare allo straniero che in Italia vi sono profondi filosofi; e richiamare dal letargo alcune menti filosofiche che si trovano nel bel paese dove il sì suona».

[268] Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana*, p 118.
[269] Ivi, p. 124. Cfr. N. Tommaseo, G. Capponi, *Carteggio inedito: dal 1833 al 1874*, Zanichelli, Bologna 1911-1932, I, p. 585.
[270] Vineis si distinse poi soprattutto come giornalista, tra i fondatori dell'*Opinione* e dal 1853 alla direzione di *La sentinella delle Alpi*, a Cuneo.
[271] Da questa lettera emerge anche che Centofanti avesse tenuto una lezione sulla filosofia tedesca. Gentile, *Capponi e la cultura* toscana, p. 122-124.

La traduzione del dialogo *Bruno* è invece a opera di Marianna Florenzi Waddington, ravennate stabilitasi a Perugia, presso la cui villa della Colombella convergeva un folto gruppo di intellettuali e politici; il testo si accompagna di una lunga prefazione di Terenzio Mamiani, in quegli anni esule in Francia. Altro contesto rilevante per gli studi schellinghiani in questi anni è quello napoletano a seguito dell'insediamento al trono di Ferdinando II di Borbone nel 1830[272]. In questa temperie culturale – in cui Cousin ricopre il ruolo essenziale di «anello di rannodamento tra l'intelletto italiano e la metafisica delle scuole alemanne»[273] – i nomi più significativi per la ricezione schellinghiana sono i già menzionati Pasquale Galluppi e Stanislao Gatti e, successivamente, Bertrando Spaventa.

3.1. Schelling nella Toscana dell'Ottocento, tra estetica e religione

3.1.1. L'hegelismo religioso di Domenico Mazzoni

La traduzione delle *Considerazioni filosofiche sopra Dante* viene pubblicata anonima in una miscellanea di altri brevi scritti da Giovanni Battista Niccolini a Firenze per Le Monnier. Il traduttore dell'opera, su iniziativa di Niccolini, è il filosofo e sacerdote Domenico Mazzoni[274] (1783-1853) che con i suoi lavori contribuisce alla «progressiva apertura della toscana alla filosofia idealistica tedesca»[275]. Conformemente a quanto avviene nel contesto napoletano – per quanto l'ambiente toscano non nutrisse più simpatie per l'eclettismo di quante ne avesse per l'idealismo tedesco –, Mazzoni si avvicina a Schelling grazie alla mediazione di Cousin, ai cui scritti si accosta per studiarne l'interpretazione di Dugald Stewart[276]. In un contesto segnato dall'empirismo, di matrice tanto sensistica (come quello di Condillac e Destutt de Tracy) che spiritualistica (come Reid e Stewart) e prima della diffusione del giobertismo del giornale *Filocattolico*, fondato nel 1846 da Giuseppe Silvestri, la

[272] F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana del secolo XIX*, Laterza**,** Bari 1953*,* II, p. 53*;* cfr. De Sanctis*, Schelling in Italia*, p. 183.
[273] Birindelli, *Domenico Mazzoni etc.*, p. 162.
[274] Per la biografia di Mazzoni si veda M. Losacco, *Domenico Mazzoni. Lettore di filosofia nel Collegio Forteguerri*, in «Bullettino storico pistoiese», a. XIII, 3, 1911 e a. XIV, 1, 1912.
[275] A. Birindelli, *Domenico Mazzoni* etc., p 162.
[276] Per le fonti cousiniane di Mazzoni cfr. ivi, p. 163. Per il tema di nostro interesse occorre rilevare che, tra le sue letture cousiniane, c'è anche la prefazione di Cousin alla seconda edizione dei propri frammenti, in cui tratta della filosofia di Schelling e Hegel.

filosofia tedesca, in prima battuta hegeliana, penetra proprio tramite la figura di Mazzoni[277].

Domenico Mazzoni, di Comeana (Prato), fu lettore di filosofia al Collegio Forteguerri di Pistoia, di cui fu anche rettore[278]. Losacco ne riassume come segue il percorso intellettuale:

> Dalle dottrine della scuola scozzese egli passò risolutamente all'hegelismo, attraverso l'eclettismo del Cousin. Non oserei di certo affermare che intendesse profondamente il novello sistema. Fornito, com'era, di salda cultura matematica, s'avvisò di avere scoperto nella dialettica un metodo, secondo il quale ciò che nella cognizione si ammette a puro titolo d'ipotesi e di opinione soggettiva acquistasse valore di necessità apodittica. Credette pertanto che anche certi dati della fede religiosa potessero in tal modo venir dimostrati[279].

Una prima fase dei suoi studi, dunque, è dedicata alla filosofia scozzese, in particolare di Reid, con attenzione al metodo sperimentale e al ruolo del senso comune. Nei suoi materiali sono rintracciabili estratti «da Bacone, da Leibniz, da Reid e Dugald Stewart, da riviste inglesi e francesi, ricopiando talora gli articoli nelle lingue originali», tra questi ve ne sono alcuni riguardanti la filosofia morale di Stewart, estrapolati da Cousin[280]. In questa fase, la filosofia è dunque intesa «al pari di una scienza naturale», come studio dell'«anatomia della mente», per determinare l'uso corretto o scorretto delle sue facoltà[281]. Attraverso questi studi, inizia però a maturare la ricerca di una critica della ragione e di una fondazione di quella «natura umana» in cui la filosofia scozzese si fondava così come il graduale distacco da questa scuola, attraverso la ricerca di una «una base solida alla cognizione»[282]. Mazzoni trova gli strumenti per superare l'*impasse* in cui si trova nella filosofia di Cousin e, in particolare, nella conciliazione tra psicologia e ontologia dei *Fragments philosophiques*. Di particolare interesse per lui è l'attenzione rivolta al ruolo delle facoltà attive, oltre i «fatti della sensibilità».

---

[277] M. Losacco, *Prefazione*, in D. Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, a cura di M. Losacco, Bari 1913, pp. 5-37, p. 5.
[278] *Ibidem*.
[279] Ivi, p. 36.
[280] Ivi, p. 6.
[281] *Ibidem*.
[282] Ivi, p. 12.

> Il Mazzoni lesse con molta attenzione questo libro, che dovette fargli una impressione profonda. Così, leggendo che il rapporto tra la volontà e la persona non è un rapporto di coesistenza, ma d'identità, e che volere, causare, esistere-per-noi sono tutte espressioni sinonime dello stesso fatto, annotava: «il modo della esistenza ce lo diamo noi stessi in tal caso. L'io senza la volontà diviene una cosa, e non è una persona. L'io esiste in quanto che si distingue da quel che non è lui, e si distingue per un atto volontario. L'io è la personalità che agisce, che vuole, che si dà un modo volontario di esistenza. La persona è l'esistenza attiva e volontaria, l'esistenza della persona è nella volontà»[283].

In particolare – sottolinea Losacco, con riferimento alle annotazioni di Mazzoni – è la seconda prefazione ai *Fragments* ad aver probabilmente rappresentato una fonte significativa, per il suo riferimento a una concezione impersonale della ragione e per la ricognizione che Cousin vi operava dei viaggi in Germania in cui aveva conosciuto Hegel e Schelling e per il chiarimento delle differenze tra la loro e la sua filosofia[284].

«Questi furono gl' incentivi – scrive Losacco – da cui il Mazzoni fu spinto a recarsi in Germania. Così, dall'ottobre 1835 fino all'estate del 1837 Mazzoni è a Berlino, probabilmente spinto – come ipotizza anche Birindelli – dall'influenza delle letture cousiniane e desideroso di trovare, nella filosofia tedesca, una risposta al «problema gnoseologico»[285]. Qui impara il tedesco e si dedica all'osservazione dei costumi prussiani, soprattutto in materia di istruzione e religione – i suoi interessi principali – visita delle chiese cattoliche e luterane, e si informa sui cattolici e gli evangelici a Berlino così come su biblioteche, ginnasi e istituti[286]. Un'osservazione interessate è riportata in una delle sue lettere circa l'attaccamento dei professori dell'università ai fondamenti del cristianesimo: «ho trovato generalmente i professori

---

[283] Ivi, p. 17.

[284] «Ma quale impressione non dové provare nel leggere le eloquenti pagine, che il Cousin opponeva a coloro che lo avevano accusato di leso patriottismo per aver introdotto in Francia la filosofia tedesca? Quivi parlava con entusiasmo del suo viaggio in Germania, dove, nella fine del 1817, aveva trovato, sola padrona del campo, la filosofia della natura. Passava poi a dire come a Heidelberg conobbe Hegel. (…) L'anno di poi si recò a Monaco per conoscere lo Schelling, e trovò che dal discepolo al maestro le dissomiglianze non potevano essere piú grandi. Ma il Cousin accentuava anche la differenza tra lui ed i suoi ispiratori tedeschi. Hegel muove da alcuni principii astratti, ma non dimostra per qual via ci sia venuto. Schelling muove dall'intuizione intellettuale, ma la mantiene fuori della coscienza e però la rende incomprensibile. Egli stesso, Cousin, invece, si attiene al metodo psicologico, facendo dell'intuizione intellettuale niente piú che un grado piú alto e piú puro della ragione»; ivi, pp. 18-19.

[285] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 164.

[286] Il resoconto del viaggio a Berlino è ricostruito da Losacco a partire da un diario di Mazzoni che va dall'ottobre del 1835 al dicembre del 1836 cfr. M. Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, XV, 1, 1913, pp. 1-16 e Id., *L'abbate Mazzoni in Germania*, XV, 2, 2013, pp. 84-97. Tra le personalità con cui Mazzoni entra in contatto ci sono: Strauss, Neander, Vatke, Gans, Gabler; Ranke, Leo (filosofi); Raumer, Müller, Wilken (storici); l'archeologo Gehrard, il filolofo Böckh e il giurista Savigny (ivi, p 6).

attaccatissimi per principi al Cristianesimo, e non hanno difficoltà di far sentire questo anche dallo loro cattedre»[287]. In ambito filosofico, rivolge i suoi interessi soprattutto al pensiero di Hegel e in particolare alla logica – l'opera «principale di Hegel, e quella che meriti di essere studiata e letta»[288], anche con l'intento di farla conoscere in Italia[289]:

> Ciò a cui io annetto maggiore importanza nella filosofia hegeliana è lo sviluppo logico, e di questa parte io procuro specialmente d'impossessarmi per poter poi farla conoscere ai miei compatriotti[290].

A guidarlo nei suoi studi è Ludwig Boumann, esponente della "destra" hegeliana: «uomo vivace, dotto e fornito di una tal perizia nelle lingue straniere, da poter dare lezioni in italiano»[291] . Boumann sarà, durante il soggiorno berlinese e negli anni a seguire, il suo «organo di comunicazione con la Germania»[292] – come testimoniato dal loro scambio epistolare (di cui sono rimaste soltanto le minute di Mazzoni[293]). Da queste possiamo dedurre che Boumann tenesse Mazzoni aggiornato sulle ultime novità scientifiche e che questi chiedesse costantemente notizie su pubblicazioni recenti o in procinto di essere stampate e in particolare sui sommovimenti interni agli "Hegeliani" e gli "anti-hegeliani": nelle lettere di Mazzoni vi sono riferimenti da un lato a opere di Strauss, Schaller, Erdmann, Rosenkranz, Michelet, Daub, Werder e dall'altro a Feuerbach, Baur e Leo[294]. L'intento di Mazzoni

---

[287] Cfr. *Appendice*, ivi, p. 89.
[288] Lettera a Boumann in *Appendice*, ivi, pp. 94-95.
[289]«(…) Ciò a cui io annetto maggiore importanza nella filosofia hegeliana è lo sviluppo logico, e di questa parte io procuro specialmente di impossessarmi per poter poi farla conoscere ai miei compatrioti». cfr. Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 164, nota 18.
[290] Lettera a Boumann, *Appendice*, in Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, p. 96.
[291] Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 1, p. 14.
[292] Lettera al Bouman, *Appendice* in Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, p. 92. In realtà da una lettera a Malvina Bruckert emerge anche, da parte di Mazzoni, una certa insoddisfazione per il metodo usato da Boumann. Cfr. ivi, p. 92.
[293] Ivi, p. 84. Tra le sue carte si trovano dei quaderni tra cui uno intitolato «Lezioni di filosofia incominciate il 26 dicembre 1836» che contiene la traduzione dei primi 130 paragrafi dell'*Enciclopedia*; un altro «Parte seconda-Fenomenologia dello spirito», con note a margine che chiariscono i concetti e la terminologia hegeliana. Losacco riporta interessanti annotazioni sulla logica, relative all'essere come indeterminato e indistinto, al contrario di Dio che è concetto, cioè la totalità delle determinazioni; cfr. Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 1, p. 14.
[294] Dice di aver letto la vita di Gesù e si mostra interessato alla *Dottrina cristiana* di Strauss, di cui chiede notizie, e chiede di ricevere Il *Cristo storico e la filosofia* di Schaller e *La psicologia* di Erdmann. In un'altra lettera del 12 agosto 1840 commenta positivamente la *Psicologia* di Rosenkranz: un «bellissimo lavoro ripieno della filosofia hegeliana» e ne chiede notizia circa un manuale di filosofia per i ginnasi di prossima pubblicazione e una nuova edizione della filosofia della religione da sostituire

era quello – spesso disatteso dal contenuto di queste opere – di trovare in questi lavori una conciliazione tra l'hegelismo e il cristianesimo[295]. In particolare, il pensiero hegeliano – rispetto a quello di Kant, Fichte, Jacobi e Schelling – che trovano in esso il loro compimento «non distrugge il Cristianesimo, ma soltanto ascolta, lo riceve e lo spiega qual è»[296] in quanto Hegel unisce «mondo» e «spirito» (Santo) per Mazzoni, nel sistema dell'assoluto. Alla cosiddetta "destra" hegeliana lo accomuna l'intento di individuare i temi della tradizione cristiana nel pensiero hegeliano, di conciliare l'una con l'altro, muovendo talvolta non solo oltre la lettera dell'autore, ma anche oltre l'interpretazione della "destra" stessa[297].

Nella logica hegeliana, e soprattutto nella dialettica, intesa come una concezione diveniente della realtà in grado di superare i dualismi, Mazzoni – che fino a quel momento si era occupato soprattutto di matematica e fisica e poco di filosofia, e in particolare di quella scozzese e di Cousin[298] – individua uno strumento per risolvere la problematica gnoseologica. Appronta così una riduzione e traduzione, rimasta inedita, dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* dell'eduzione arricchita di Henning del 1840, fino alla seconda sezione della logica[299], aiutato da Ludwig

al lavoro «infelice» di Marheineke. In questa lettera chiede anche conto delle due opere di Michelet *Die Ethick des Aristoteles* e *Geschichte der letzen System*; cfr. Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, pp. 94-95. In una terza lettera successiva Mazzoni ringrazia Boumann per avergli procurato la *Psicologia* di Daub e richiede il commentario alla *Logica* di Hegel di Weder insieme alla Psicologia di Erdmann, la spiegazione dei dogmi del cristianesimo di Strauss, l'Essenza del cristianesimo di Feuerbach e *la Dottrina cristiana della trinità* di Baur. Scrive Losacco che queste opere si trovano quasi tutte nella biblioteca forteguerriana (ivi, p. 86, nota 1). Per la ricostruzione di questo contesto cfr. Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, pp. 84-86.

[295] Ivi, p. 86.

[296] «Le dottrine filosofiche moderne sono nell'ordine che segue: Kant, Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel. La realtà non è la verità; il mondo è la realtà ma non è la verità. La verità è lo Spirito Santo, che si comunica all'uomo e per mezzo di esso l'uom conosce le verità che sono nel mondo. Senza di esso, l'uomo non conoscerebbe dette verità, e per conoscerle ha bisogno di ricevere il detto spirito, il quale ad esso le comunica, o, per dir meglio, egli le contiene e non sono che in lui. Kant e Fichte pongono soltanto lo spirito da una parte, senza il mondo, Schelling pone dall'altra solamente il mondo, del quale è parte integrante lo spirito stesso, giacchè è una sua produzione naturale. Lo spirito è nella natura come il disegno di una fabbrica; egli vi è come pietrificato. Hegel unisce insieme questi due elementi e forma il sistema dell'assoluto. La dottrina di Hegel non distrugge il cristianesimo, ma soltanto ascolta, lo riceve e lo spiega qual è». Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 1, p 8.

[297] Giustificando, ad esempio, la dottrina dell'eucarestia nel pensiero hegeliano. Cfr. Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 166.

[298] Ivi, p. 16.

[299] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p 164, nota 14; M. Losacco, *Prefazione*, p. 23.

Boumann[300]: ne resta un manoscritto che non è soltanto una traduzione ma anche un riassunto e un commento. Dalle lettere scritte al suo ritorno in Italia a Boumann, a partire dal 1840, emerge la difficoltà di far penetrare la logica hegeliana nel contesto italiano dov'è ancora in quel momento «poco o punto conosciuta» e soggetta talvolta a impedimenti materiali[301].

> Io fino a qui mi sono astenuto dal pubblicare cosa alcuna su tal materia, perché vedo prima di tutto esser necessario preparare il terreno, ove si vuol spargere il seme: il che faccio nelle lezioni procurando di condurre gradatamente i giovani a muoversi nella sfera del puro pensiero. Di poi considero che per farla ben accogliere in un paese straniero ove è poco o punto conosciuta, è necessario farle deporre l'abito forestiero e rivestirla all'uso del paese, altrimenti si corre il rischio che venga rigettata. Ora bisogna evitare questo caso, nel quale sarebbe facile incorrere senza usare di una somma prudenza[302].

La difficoltà per Mazzoni non è strutturale, dunque, ma può essere superata, a beneficio dell'Italia stessa, a seguito di un'adeguata e graduale preparazione alla comprensione della materia, che cercava di ottenere attraverso le sue lezioni:

> In quanto alla sua propagazione in Italia io non la credo cosa impossibile come la opina taluno, ma per altro di qualche difficoltà, attesi gli ostacoli che qua si frappongono e che bisogna superare. Anzi io credo che prima o poi questa scienza si debba estendere anche tra noi, giacché la luce non può rimanere oscura: e per accelerare questa epoca crederei utilissimo prepararle, come si dice, il terreno per mezzo di un frasario chiaro e facile di applicazioni nelle quali si contenesse lo sviluppo logico, e per poi passare da questa forma alla forma logica generale[303].

Ciò è possibile perché questa filosofia, secondo l'interpretazione di Mazzoni, non è incompatibile con la fede cristiana – nonostante l'opinione di molti vada nella direzione opposta:

> Qua abbiamo un professore di teologia dommatica il quale fa gran caso della filosofia alemanna per gli aiuti che ella dà agli studi teologici. Questa opinione è

[300] Si interesserà in particolare alla edizione dell'Enciclopedia curata da von Hennig, contente le aggiunte dei seguacii, di cui elaborò una traduzione quasi completa (cfr. Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 164). Cfr. Losacco, *Prefazione*, p. 33.
[301] Si veda su questo la testimonianza di Mazzoni in un'altra lettera a Boumann: «Io voleva far conoscere agli italiani i trattati del Dr. Teodoro Rötscher [allievo di Hegel], ma essendo qua poco conosciuti i principj su'quali si fondano le sue dottrine, non ho trovato libraio, che abbia voluto intreaprenderne la stampa», cfr. *Appendice* in Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, pp. 94-95.
[302] Ivi, p. 92. 96.
[303] Ivi, p. 96.

> fortemente contraddetta da altri, i quali vedono in detta filosofia tutto il contrario, e la riguardano anzi come la distruggitrice dei dommi della fede[304].

La sua elaborazione del pensiero di Hegel è concentrata nel testo *L'Educazione filosofica*, che costituisce una sorta di "propedeutica" all'hegelismo. Losacco, con riferimento a lettere di Mazzoni a Viesseux, Capponi e Boumann, mostra come l'intento di quest'opera, «lo scritto più notevole che il Mazzoni ci abbia lasciato»[305] fosse quello di fornire ai discenti una guida alla scienza, propedeutica alla comprensione della filosofia hegeliana. Negli esempi, Mazzoni dichiara di servirsi soprattutto di autori italiani, «per mostrare che il metodo moderno speculativo non era ignoto ai medesimi, ma anche messo in pratica»[306]. In definitiva, Mazzoni è paragonato da Losacco – per quanto concerne la comprensione e la funzione della filosofia di Hegel – a Carl Friedrich Göschel, esponente della destra hegeliana: egli tenta di mantenere saldi i dogmi tradizionali della religione affianco alla filosofia hegeliana, anche laddove l'interpretazione dell'autore tedesco non lo consenta.

L'opera di maggior interesse per la nostra trattazione, seppur anch'essa rimasta inedita, è la *Storia critica della filosofia moderna*[307], che presenta diversi sistemi filosofici, nella loro connessione intrinseca. Come scrive Mazzoni a Gino Capponi nel 1841:

> Nel fare un esame dei varii sistemi filosofici in una vista puramente scientifica, mi è avvenuto di mettere quasi insieme una storia critica della filosofia moderna, ove i sistemi sarebbero posti in una tal connessione, da formare piuttosto un trattato della scienza medesima, essendomi proposto di mostrare nei medesimi come il pensiero si sviluppa e percorre le sue sfere[308].

Nella lettera Mazzoni descrive l'andamento dell'opera come un percorso dal pensiero astratto al sapere: «mi pare che un sistema faccia scala all'altro, e che la forza della filosofia contenga uno sviluppo, ed un trattato della scienza stessa»[309]. Il disegno prende le mosse dalla filosofia di Rosmini – che alla domanda circa la natura delle idee

---

[304] Ivi, pp. 92-93, nota 1. Il professore in questione è, secondo Losacco, Giovanni Breschi di Serravalle (1804-1872), lettore di teologia dommatica e lingue orientali al seminario nonché vicario della diocesi.
[305] Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 1, p. 19.
[306] *Ibidem.*
[307] Scritto incompiuto e inedito pubblicato in appendice a Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*.
[308] In G. Capponi, *Lettere di Gino Capponi e di altri a lui*, 6 voll., Firenze, Le Monnier, 1882-1890; VI, p. 213.
[309] Ivi, p. 215.

fornisce «l'incongrua risposta ch'esse sono innate, (…) ed i gonzi se ne contentano» – e di Wolff[310], per poi passare all'empirismo «oggettivo» di Locke (nonostante l'inesattezza cronologica) e all'opposto e speculare apriorismo kantiano – che individua empiricamente ed enumera le categorie, ma non le deduce; a ciò segue il «vano» tentativo di Fichte di correggere il kantismo, la «dottrina di transizione» di Jacobi che valorizza il sapere immediato a scapito della riflessione, cadendo da ultimo nel «misticismo». Alla dimensione immediata del sapere Mazzoni riporta anche Spinoza e Schelling. Quest'ultimo nel suo «intuito intellettuale» congiunge il formalismo dell'Io fichtiano con la sostanza di Spinoza. Il culmine del percorso tracciato è prevedibilmente nella filosofia hegeliana, in cui il passaggio «dalla certezza alla verità, dalla fede al sapere» è compiuto[311].

Lo scopo dichiarato è mostrare la «non estraneità della filosofia hegeliana alla cultura italiana», rivelando un'essenziale istanza comune alle due, ovvero: il passaggio dalla certezza alla verità, rintracciabile al fondo della riflessione speculativa dei pensatori «dell'antica scienza italiana», quali Anselmo D'Aosta, Tommaso D'Aquino e Dante: «giacchè in tutti tre si trova dominante il pensiero hegeliano»[312]. Il tentativo è, in sintesi, come scrive Birindelli, «innestare la filosofia tedesca nel contesto culturale italiano»[313].

Il manoscritto è incompiuto e si interrompe dopo l'esposizione del pensiero di Schelling. Le ragioni possibili dell'incompiutezza sono diverse. Birindelli ipotizza che la sua trattazione termini con la filosofia schellinghiana in attesa di ulteriori notizie circa gli ultimi sviluppi della riflessione del pensatore tedesco[314], come scritto da Mazzoni stesso nella lettera a Capponi: «per pubblicarla mi manca di conoscere il nuovo Schelling, e di sentire la sua ultima parola, la quale egli non mancherà di dire, ora che si produce sopra un nuovo teatro filosofico»[315]. L'ipotesi di Losacco è, invece, che l'assenza di una trattazione dei rapporti tra Hegel e i pensatori scolastici sia da imputare al fatto che il manoscritto in questione – edito da Losacco – non coincida con quello indicato nella lettera a Capponi e costituisca piuttosto un «informe abbozzo» di

[310] La stessa accusa "Wolfianesimo" era stata rivolta da Schelling a Hegel nella prefazione a Cousin.
[311] Ivi, pp. 213-216.
[312] Cfr. Capponi, *Lettere di Gino Capponi e di altri a lui*, vol. VI, pp. 213-214.
[313] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling,* p. 166.
[314] Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, p. 280.
[315] Capponi, *Lettere di Gino Capponi*, VI, p. 216.

materiali preparatori alla stesura della *Storia critica della filosofia moderna*, che non ci sarebbe pervenuta. Ai motivi della mancata pubblicazione di quest'opera, Losacco aggiunge da un lato l'insoddisfazione di Mazzoni rispetto al risultato finale e dall'altro la prudenza, dal momento che l'ortodossia del sacerdote, tacciato di protestantesimo, era già stata messa in dubbio[316]. A titolo di esempio, Gentile riporta che per ricoprire la cattedra di storia della filosofia che venne istituita all'Università di Pisa, venne preferito Stefano Centofanti a Mazzoni, «di cui davan sospetto le dottrine tedesche onde sapevasi imbevuto»[317].

L'intento del testo, iniziato da Mazzoni probabilmente nei suoi anni berlinesi, è comprendere il dispiegamento del concetto nella storia della filosofia. Le fonti hegeliane principali di cui il lavoro si serve sono l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (nell'edizione del 1827) e le *Lezioni sulla storia della filosofia*[318] (l'edizione a cura di K.L. Michelet del 1836). Sia nell'interpretazione di Losacco che in quella di Birindelli, l'andamento risulta scarsamente originale e basato sui *Preliminari* dell'*Enciclopedia* hegeliana: «questo informe abbozzo, (…) si riduce niente più che ad un ricalco di cose dette da Hegel»[319] e ancora «l'autore, non fa altro che sviluppare ed ampliare quanto era stato detto da Hegel nei preliminari dell'*Enciclopedia*, trattando delle varie posizioni del pensiero in rapporto all'oggettività»[320]. In questa concezione, Schelling rappresenta una tappa necessaria di un percorso che culmina nella filosofia di Hegel. Ciononostante, secondo Birindelli, la trattazione di Fichte e Schelling, più approfondita di quella di altri autori, consente di ipotizzare una conoscenza diretta dei due. Ciò sarebbe confermato da una lettera di Mazzoni a Gino Capponi del 1841 in cui il primo attesta una conoscenza del pensiero schellinghiano che va dal 1797 al 1809; Mazzoni si mostra inoltre informato sull'evoluzione complessiva del suo percorso: dalla prima fase fichtiana, all'idealismo

[316] M. Losacco, *Prefazione*, p. 30.
[317] Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana*, p. 115.
[318] L'Enciclopedia nell'edizione del 1827.
[319] M. Losacco, *Prefazione*, p. 28.
[320] Ivi, p. 31.

trascendentale e la fisica speculativa[321], oltre che sull'assenza di scritti successiva alle *Ricerche*[322].

Nel testo Schelling è presentato come un pensatore poco sistematico, in continua «evoluzione», che ha «esposto gli elementi della sua filosofia in forme e terminologie sempre nuove», la cui filosofia consta soltanto di «alcuni pensieri geniali» e di cui pare non sia stata ancora detta «l'ultima parola». Schelling, nei suoi lavori sullo *Zeitschrift für Spekulative Physik*, si è mosso già oltre il sistema fichtiano – in cui il non-io è ancora qualcosa di «posto» ed «esterno» – teorizzando la razionalità della natura: coniugando «l'astrattamente infinita forma di Fichte» con la sostanza di Spinoza, intesa come intelligente, pensante e creante la natura. «Il suo principio è l'unità del pensare e dell'essere», i due attributi spinoziani, non postulati ma giustificati come autoproduzione necessaria. Il vero è «la viva unità delle opposte determinazioni» posta in Dio. Di conseguenza il sapere è fondato sulla «concordanza del pensare e dell'essere», di intelligenza e natura: la scienza dell'una è l'idealismo trascendentale, dell'altra la filosofia della natura, «ciascuna delle due spinge verso l'altra – anche se, in seguito, verrà a definire tutta la sua filosofia con questo secondo nome». Lo scopo della filosofia della natura è nella «spiritualizzazione» delle leggi della natura: «i fenomeni come tali devono svanire, e le leggi, le forme sole devono rimanere»[323]. La tensione all'intelligenza della natura – «immatura, impietrita, intirizzita intelligenza» – si realizza soltanto nell'essere umano o «ragione infinita». Solo seguendo questa tensione la scienza della natura può essere detta «filosofia della natura».

Il merito di Schelling è quello di «aver adoperato le forme del concetto, della ragione infinita, nella filosofia della natura», di aver «cercato di costruire la natura, di dedurla da un assoluto principio» e, più avanti aggiungerà 'hegelianamente' Mazzoni,

[321] Secondo Birindelli la trattazione di Fichte e Schelling denota una conoscenza diretta dei due autori in quanto più approfondita di quanto articolato nei passaggi precedenti che ricalcano l'andamento hegeliano nei *Preliminari* dell'*Enciclopedia*, cfr. Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p 167. Cfr. anche la lettera di Mazzoni a Capponi, del 17-5-1841 in Capponi, *Lettere di Gino* Capponi, VI, pp. 212-213.

[322] Invece nel manoscritto della *Storia critica della filosofia moderna* Mazzoni menziona anche lo scritto di Schelling su Jacobi del 1812: F.W.J. Schelling, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus Entstehung,* Cotta, Tübingen 1812. Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, p. 291, nota 1.

[323] Questo aspetto è inteso alla stessa maniera di Degérando, che lo criticava.

di aver «di nuovo introdotto un contenuto speculativo nella filosofia». Se questo in Kant e in Fichte restava soltanto un «inconoscibile al di à», in Schelling esso perviene alla realtà ed è conoscibile mediante l'«intellettuale intuito». L'andamento di questa ricognizione circa la presenza dello speculativo nella filosofia di Kant, Fichte e Schelling ricorda quello della *Differenzschrift* hegeliana – pur non indicata come fonte esplicita nel testo o dagli studi di Birindelli e Losacco[324].

Mazzoni si sofferma dunque sull'«intuito intellettuale», diverso da quello «sensibile», che porta con sé un carattere di estraneità, grazie al quale il percipiente si sa come identico con il percepito. Schelling muove dall'«intuito intellettuale» di Jacobi alla cui essenza indeterminata sostituisce l'assoluto concreto, unità di soggettivo e oggettivo. L'assoluto concetto di Dio non è proprio del sapere mediato, ma soltanto del «cristiano sapere immediato». Questa notazione di Mazzoni ci consente notare l'intenzione, rilevata da Birindelli e Losacco, di conciliare alcuni aspetti della filosofia tedesca – in questo caso schellinghiana – con la dimensione religiosa, seppure in modo non ortodosso: una simile considerazione, infatti, circa la possibilità di una conoscenza diretta dell'assoluto, potrebbe essere tacciata di ontologismo e appare piuttosto singolare se confrontata con quanto osserverà criticamente Rosmini circa questa figura. Dell'«intuito intellettuale» schellinghiano Mazzoni evidenzia poi gli aspetti critici: il fatto che si tratti di una modalità conoscitiva elitaria, accessibile soltanto «a pochi geni», come un «dono tutto particolare» che si oggettiva nell'arte. La filosofia di Schelling, dunque, tanto per la forma quanto per il contenuto «è separata dalla consapevolezza ordinaria»[325]. Un simile contenuto non può dunque «pervenire alla popolarità», essere diffuso: «la conseguenza si è che se uno dicesse ch'egli non intende la verità delle determinazioni attribuite all'assoluto, Schelling niente potrebbe rispondere se non: tu non hai l'intellettuale intuito»[326].

Da ultimo, l'interpretazione di Schelling in questo scritto inedito resta generalmente fedele a «schemi interpretativi» di matrice hegeliana: il riferimento al 'bisogno della filosofia', Schelling che cerca di conciliare la sostanza spinoziana e l'Io di Fichte, l'assoluto come punto di conciliazione degli opposti, il superamento di Kant e Fichte nell'individuazione del vero speculativo. Anche le obiezioni che Mazzoni

[324] Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, p. 284.
[325] Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, p. 285
[326] *Ibidem*.

rivolge al sistema schellinghiano ripropongono, secondo Birindelli, quelle hegeliane: l'arte come una rappresentazione meramente sensibile del concetto e dunque la sua inferiorità nei confronti della filosofia, l'accusa di formalismo mossa alla filosofia della natura, che propone schemi senza contenuto, e, soprattutto, la mancata dimostrazione dell'assoluto come identità[327] posta «in fronte del sistema come un oracolo»[328], giustificata per mezzo di un intuito riservato a pochi. In Schelling manca una dimostrazione razionale, il suo assoluto è soltanto «assicurato» e frutto di una «artificiale immaginazione». Anche laddove, nello *Zeitschrift für spekulative Physik* abbia usato un metodo geometrico à la Spinoza[329], questo è in ogni caso insufficiente per la filosofia. Di questo lavoro vengono criticate in particolare: l'indifferenza dell'assoluto, le potenze come meramente presupposte e una concezione «non essenziale» o «esterna» della differenza, intesa come meramente quantitativa. Il paradosso che ne deriva è che l'assoluta identità può essere reale soltanto attraverso ciò che è meramente apparente, cioè mediante l'apparenza delle cose finite; il singolare è al contempo «vana apparenza» e forma dell'identità assoluta:

> La forza del veramente infinito, del concreto generale, costringe Schelling a riconoscere tacitamente che quella vuota essenza dell'astratta identità, la quale essenza è dichiarata l'assoluto, è qualche cosa di non essenziale, di non reale da se, ma di perveniente alla realtà soltanto per la differenza esclusa dall'assoluto.

Nel suo sistema resta indimostrato il passaggio dall'assoluta identità alla realtà: anche Mazzoni rivolge a Schelling la medesima critica che Schelling, nella prefazione a Cousin, indirizza a Hegel. L'universo è congiunto con l'assoluto ma non posto o creato da questo: in Schelling manca «l'esternazione di sé», l'«incarnazione del verbo assoluto» a cui segue il suo toglimento e il ritorno a sé; così come manca un'adeguata distinzione tra Dio e universo. Da questi passaggi possiamo notare come l'ontologia hegeliana – con la sua insistenza anche metaforica sull'immaginario cristiano dell'incarnazione – soddisfacesse maggiormente la sensibilità religiosa di Mazzoni. C'è un aspetto però della filosofia di Schelling che viene valorizzato del rapporto tra

[327] Per il suo giudizio su Schelling cfr. la lettera a Gino Capponi del 1841: «il suo assoluto, da lui trovato nell'organismo animale, è sempre un presupposto, una costruzione molto ingegnosa, ma senza dimostrazione» (Capponi, Lettere, VI, 212 e ss.).
[328] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling,* p. 168.
[329] Il riferimento è probabilmente alla *Allgemeine deduktion des dynamischen prozesses* (1800).

assoluto e universo: comprendere che questo non possa costituirsi secondo una relazione causale. La causalità, che si instaura tra condizionante e condizionato, non può essere applicata alla sfera dell'infinito inteso – come Schelling e Hegel lo intendevano – come incondizionato producente se stesso.

In questo manoscritto ci appare interessante – se confrontato con testi a esso precedenti come quello di Cuoco o di Galluppi o di poco successivi, come la Prefazione di Mamiani al *Bruno* – è la presenza di alcuni calchi dal tedesco che rivelano l'uso di fonti dirette: "io" invece di "me" (da *moi*) per tradurre "ich", "intuito intellettuale" invece di "intuizione" (*intuition*) per tradurre "intellektuelle Anschauung", "consapevolezza" invece di "coscienza" (*conscience*) per tradurre "Bewusstsein", oltre l'impiego della terminologia hegeliana "in sé" e "per sé".

Mazzoni in questo testo propone un'immagine più ampia e complessa di quella che emerge dalle prime interpretazioni di Schelling analizzate (Cuoco e Galluppi) e ciò è probabilmente frutto dell'accesso a fonti dirette schellinghiane. Ne costituiscono un esempio l'enfasi sulla «evoluzione» del pensiero schellinghiano e l'attenzione alle differenze tra scritti diversi sul medesimo tema (ad esempio sulla filosofia della natura). Egli resta tuttavia fedele agli schemi interpretativi di matrice hegeliana, in una fase in cui la filosofia di Hegel era ancora poco conosciuta e non tradotta. Sono questi e a giocare un ruolo significativo soprattutto nelle critiche che Mazzoni rivolge a Schelling: la valorizzazione dell'applicazione di «forme del concetto» alla filosofia della natura, che fa implicitamente di Schelling un precursore di Hegel (aspetto pure criticato nei suoi risultati, secondo l'impostazione hegeliana); da ultimo la critica – anche questa di matrice hegeliana – a una concezione della differenza meramente quantitativa e non qualitativa.

Mazzoni, attraverso Bouman, era inoltre al corrente del nuovo andamento della filosofia schellinghiana: «tanto vero che tra le sue carte si trovano degli estratti (forse presi dai giornali tedeschi) di lezioni tenute dallo Schelling»[330] e che chiedesse a quest'ultimo di tenerlo informato «molto più adesso che Berlino per la presenza di Schelling diviene teatro di un nuovo moto filosofico»[331].

[330] Losacco, *Prefazione*, p. 29.
[331] Si veda l'appendice alla lettera a Boumann, in Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, p. 95.

A guidare il suo interesse per la seconda fase della filosofia schellinghiana è la sensibilità comune a quella della destra hegeliana, che si accostava alla nuova filosofia schellinghiana – interpretata come una messa in discussione delle sue posizioni pregresse e come un tentativo di conciliazione tra filosofia e cristianesimo – soprattutto in opposizione alle interpretazioni della sinistra hegeliana. La filosofia "positiva" di Schelling, che si proponeva di superare il razionalismo di quella "negativa" – non solo di quella hegeliana, ma anche della propria – sembrava così compiere quell'istanza di conciliazione tra filosofia e cristianesimo, dedicandosi al problema dell'esistenza di Dio[332] e rivolgendosi al cristianesimo e alla rivelazione come a dei "fatti". Dalla ricognizione operata da Birindelli, attraverso questi testi, sembra che Mazzoni conoscesse e avesse compreso, pur nella carenza di fonti, quantomeno l'istanza religiosa della seconda filosofia di Schelling.

Anche per Mazzoni vale quanto accennato per Galluppi, e quanto vedremo più avanti a proposito di Marianna Florenzi Waddington: la ricezione e trasmissione di Schelling in questi anni, soprattutto relativamente alla sua filosofia più tarda, è testimoniata principalmente da fonti manoscritte, di cui si richiederebbe una ricognizione più accurata. La maggior parte degli scritti di Mazzoni, compresi quelli menzionati, è infatti rimasta inedita negli anni considerati[333]. Cesa, nella sua ricognizione della ricezione di Fichte e Schelling in Italia, lo annovera tra «quegli autori minori sepolti da tempo» che però hanno avuto accesso diretto ai loro scritti[334]. Losacco scrive che:

> Il posto che gli spetta nella storia della cultura italiana è quello che gli viene dall'essere stato uno dei primissimi traduttori e commentatori di Hegel; dall'aver attinto direttamente alle fonti la conoscenza di una filosofia difficile e averla capita, mentre lo stesso Rosmini la fraintendeva; dall'essersi, con molto coraggio, provato a introdurla nel suo insegnamento, affrontando l'impopolarità e (sembra) anche la taccia di protestante[335].

[332] Birindelli rileva come la critica di Schelling a Hegel circa la mancanza di una filosofia "positiva", ovvero di essersi arrestato all'essenza senza dedicarsi alla questione dell'esistenza, sia messa in luce nel manoscritto.
[333] Losacco, *Prefazione*, p. 6.
[334] Cesa, *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862)* in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIX, 1, 1994, pp. 9-17; pp. 14-15.
[335] Losacco, *Prefazione*, p. 37.

A ciò aggiungiamo che questo non vale soltanto per Hegel: Losacco e Birindelli sostengono che Mazzoni attinga direttamente alle fonti[336] schellinghiane – è l'unico nel contesto considerato a menzionare lo scritto schellinghiano del 1812 dedicato a Jacobi[337] – appare informato sullo svolgimento del suo pensiero e comprende l'istanza religiosa della sua filosofia tarda. Inoltre, per quanto non possiamo definirlo un commentatore della filosofia di Schelling, è stato uno dei suoi primi traduttori. Tra i pochi scritti a stampa di Mazzoni troviamo, infatti, la traduzione delle *Considerazioni filosofiche sopra Dante*.

3.1.2. La traduzione delle Considerazioni filosofiche sopra Dante

L'interesse di Mazzoni per il pensiero di Schelling si sostanzia nel lavoro di traduzione del testo *Über Dante in philosophischer Beziehung*, con l'intento di – come scrive Birindelli - «indicare un punto di connessione tra la filosofia tedesca e la cultura italiana»[338]. Il testo di Schelling era stato procurato a Mazzoni, richiestogli da Giovanni Battista Niccolini, da Malvina Bruckert – prussiana con forti legami con l'Italia, in particolare con l'ambiente toscano (Viesseux, Giusti, Niccolini, Capponi e Mazzoni) e anche con quello napoletano[339].

Sebbene la paternità della traduzione sia stata ipotizzata di Giovanni Morelli[340], dalla lettera di Mazzoni a Malvina Bruckert – in cui le richiede il testo – e da una lettera di Capponi a Morelli possiamo condividere l'attribuzione a Mazzoni che sostengono Birindelli e Losacco. Scrive Capponi a Morelli: «la pregherei di rimandarmi quello scritto dello stesso Schelling sopra la filosofia di Dante, che mi viene qua richiesto dal proprietario di esso»; ciò ci consente di supporre che il

[336] Le fonti tedesche di Mazzoni, che non riguardano esclusivamente testi hegeliani e schellinghiani sono molteplici: tra queste segnaliamo anche la *Psychologie* di Rosenkranz (Königsberg, 1837), sul cui testo tradotto, riadattato e integrato con altre fonti, aveva impostato un lavoro, inedito, relativo al tema della coscienza. Aveva inoltre approntato una traduzione, incompleta e inedita, del *Lehrbuch der philosophischen Propädeutik* di Gabler, successore di Hegel a Berlino.
[337] Ciò non esclude che la notizia possa essere mediata da manuali come il *Grundris* di Tennemann (cfr. *infra*, II.3), che riportava un elenco delle opere di Schelling.
[338] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 172.
[339] A lei è dedicato uno dei dialoghi di scienza prima di Mamiani (1846). Cfr. lettera di Mazzoni a Malvina Bruckert, cfr. *Appendice*, in Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, pp. 90-91.
[340] Si veda ad esempio P. D'Angelo, *Giovanni Morelli e l'estetica positivistica in* P. D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica, vol. III: Dall'Ottocento a oggi*, Macerata, Quodlibet 2021, pp. 107-124

proprietario, dunque, fosse proprio Mazzoni[341]. Inoltre, una lettera di poco successiva testimonia che lo scritto (supponiamo tradotto) sia stato ritrovato da Capponi stesso e che dunque non fosse più, o non fosse mai stato, nelle mani di Morelli[342].

La traduzione – che Losacco giudica «pedestre»[343] – è pubblicata nelle prose di Giovanni Battista Niccolini senza particolari presentazioni o aggiunte al testo, salvo l'avvertenza che si tratta di uno scritto dal più «celebre filosofo della Germania quando era nel vigore degli anni»[344]. Verrà poi ripubblicata nella seconda edizione delle opere di Niccolini nel 1847 e poi nel 1852.

A innescare l'interesse di Niccolini, più vicino al sensismo, nei confronti della filosofia tedesca fu proprio Mazzoni:

> L'ho riconciliato con la filosofia tedesca alla quale era avversissimo, perché non avendo potuto attingere ai fonti originali, ignorando la lingua, e dovuto contentarsi delle relazioni date di essa dagli scrittori francesi se n'era formato una falsissima idea[345].

Questa testimonianza ci pare particolarmente interessante: come Niccolini, molti sono i pensatori italiani che, non potendo accedere ai fonti tedesche, costruiscono un'immagine pregiudizialmente ostile della filosofia tedesca, derivata da fonti francesi.

Come testimonia Mazzoni stesso in una lettera del 1841, lo scritto schellinghiano non era stato ben recepito dagli intellettuali berlinesi[346]:

> Rispetto al lavoro di Schelling su Dante, i dotti berlinesi non lo trovano degno nè del suo autore, nè del soggetto che imprende a trattare. Dicono che promette molto nel titolo, ma mantiene poco nella trattazione: la prima idea è anche felice, ma poco sviluppata.

Il testo su Dante aveva destato, infatti, da parte dei suoi contemporanei nell'ambiente tedesco, un interesse più circoscritto e legato all'ambito letterario o esclusivamente

---

[341] Lettera di Capponi a Morelli del 20 ottobre 1841, in Capponi, *Lettere di Gino Capponi,* II, p. 46.
[342] Lettera di Capponi a Morelli del 22 dicembre 1841, ivi, pp. 60-61.
[343] Loscacco, *Schelling in Italia*, p. 6.
[344] «Queste considerazioni filosofiche sopra Dante vennero scritte dal più celebre filosofo della Germania, E. G. G. Schelling, quando egli era nel vigore degli anni. Un amico mi fu tanto cortese, che volle farne una traduzione in italiano, e concedermi di renderla con le stampe di pubblica ragione». F.W.J. Schelling, *Considerazioni filosofiche di F.G.G. Schelling sopra Dante*, in G.B Niccolini, *Opere di G.-B. Niccolin*i, Le Monnier, Firenze 1844, pp. 261-272; p. 261.
[345] Losacco, *L'abbate Mazzoni in Germania*, 2, p. 91.
[346] V. Müller-Lüneschloß, P. Ziche., *Editorischer Bericht*, (AA I,12,1-2: Schriften 1802-1803).

agli studi danteschi[347]. Schelling stesso non fa riferimento a questo saggio nelle sue opere successive. Anche in Italia il quadro della ricezione di questo scritto non appare, tutto sommato, diverso: il testo non è quasi mai citato nel contesto filosofico o nei tentativi di ricognizione critica del pensiero di Schelling, soprattutto se paragonato, ad esempio, alla traduzione del *Bruno* dello stesso anno o ai riferimenti frequenti al *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Del testo era stata criticata in particolare, dai contemporanei tedeschi, la mescolanza di poesia, filosofia e teologia[348]. Non stupisce, tuttavia, che esso sia stato valorizzato da un lato in ambito estetico (Niccolini)[349] e da un autore come Mazzoni che – come chiarito – teneva in gran considerazione la conciliazione tra la filosofia tedesca e quella italiana e tra filosofia e cristianesimo.

Il testo affronta la questione del legame tra filosofia e arte e, in particolare, attraverso la figura di Dante, tra filosofia, poesia e religione. Dante è presentato come il creatore dell'arte moderna e «modello» della moderna poesia, in grado di congiungere insieme individuale e universale, «arbitrarietà» e «necessità», in una singolare combinazione dei materiali storici e scientifici del suo tempo – il «materiale mitologico» di cui disponeva. L'opera dantesca è dunque un «prototipo» di questa singolare congiunzione.

> Siccome l'arte richiede il circoscritto e il limitato, lo spirito universale poi cerca al contrario l'illimitato, e con irremissibile costanza abbatte ogni limite: l'individuo bisogna che entri in questa contesa, e con assoluta libertà procuri di guadagnare agli elementi esistenti nel tempo forme durevoli, e dia con assoluto potere alle immagini arbitrariamente delineate, al quadro di sua invenzione, e la necessità in sé e un valore universale per gli altri. Questo appunto ha fatto Dante[350].

L'opera dantesca coniuga in sé «i tre grandi oggetti della scienza e civiltà»: la natura – il punto di massima distanza dal centro che è Dio; la storia che è progresso graduale di «depuramento» verso uno stato assoluto; l'arte che «anticipa l'eternità»[351]. Particolare attenzione è rivolta poi al simbolismo e alla mitologia. Il carattere di assoluto è infatti fornito dalla forma simbolica che questi contenuti assumono,

[347] Ivi, pp. 591-596.
[348] Ad esempio da Rosenkranz, *Ibidem.*
[349] Niccolini, che pubblica questo testo tra le sue prose, era un anticlericale, mentre il traduttore un sacerdote cattolico.
[350] Schelling, *Considerazioni filosofiche di F.G.G. Schelling sopra Dante,* p. 265.
[351] Ivi, p. 268.

paradigmaticamente espresso nella relazione «poetica» che intercorre tra i delitti e le pene dell'inferno. La mitologia non è altro che il materiale del proprio tempo (storico, scientifico, filosofico) che assume un valore universale ed eterno. La filosofia (che non è solo Aristotelismo, ma anche platonismo), la storia e la fisica di Dante non sono interessanti in sé, secondo Schelling, ma per il modo in cui queste vengono dal poeta «ridotte a poesia», in quanto dotate di «colore mitologico». In questo modo, i personaggi tanto storici quanto da lui inventati ricevono una «specie di eternità».

La grandezza dell'opera dantesca – paradigma della moderna poesia – sta in particolare nel nesso unico e armonico, «organico», degli elementi che la compongono e – al contempo – nella «individualità» dell'opera. La concentrazione di un tutto armonico e organico in un'individualità irriducibile: «così la moderna età è il mondo degli individui»[352]. Ciò è esemplificato dalle tre parti della *Commedia*, ciascuna eccellente in corrispondenza con il tutto e ciascuna dunque da considerare insieme alle altre: l'inferno come parte «plastica» del poema, popolata dalle figure, il purgatorio come la parte «pittorica», per le descrizioni e i cambiamenti di paesaggi vedute, luci e colori; il paradiso come la parte «musicale», in cui «la poesia diventa musica», spariscono le figure e il «Poeta gradatamente s'innalza all'intuito della incolorata sostanza della divinità stessa»[353]. Il percorso si costituisce dunque come un movimento ascendente che culmina in un'intuizione del divino, che avviene al di sopra della sfera sensibile delle figure, al cospetto della «pura musica della luce».

Pur trattandosi di un'opera breve, di interesse estetico, e dedicata nello specifico a Dante, da questo testo possono nondimeno essere individuati alcuni elementi chiave della filosofia schellinghiana – riconducibili alla fase in cui l'opera è scritta, ma anche successivi ad essa – , come: il ruolo privilegiato dell'arte nel percorso verso l'assoluto, l'attenzione rivolta alla mitologia e alla tensione tra individuale e universale, così come tra empirico ed eterno e l'accento posto su un'intuizione sovrasensibile – musicale e pura – del divino. Tuttavia, non sembra che in Italia la traduzione di quest'opera riceva particolare riscontro al di fuori dell'ambiente in cui viene proposta, né che venga utilizzata per comprendere meglio e direttamente la

[352] Ivi, p. 264.
[353] Ivi, p. 271.

filosofia di Schelling – forse a causa dell'argomento troppo specifico della trattazione[354].

3.1.3. Morelli, Capponi e Niccolini: l'estetica di Schelling

Gli studi di Mazzoni sul pensiero schellinghiano influenzano l'ambiente culturale toscano in cui egli opera, come dimostrato dallo scambio epistolare con Gino Capponi, che pure nutrì un certo interesse per la *Spätphilosophie* di Schelling[355] e che aveva conosciuto Schelling a Monaco probabilmente nel 1841[356]. Legata a questo contesto è la figura di Giovanni Giacomo Lorenzo Morelli – che di Capponi era stato compagno di viaggio a Monaco[357]. Morelli è noto soprattutto nell'ambito della critica artistica per le sue innovazioni metodologiche e polemiche circa il procedimento attributivo; diverse sue opere sono pubblicate sotto pseudonimi, come Nicolaus Schäffer o Iwan Lermolieff. Nato nel 1816 a Verona da una famiglia protestante trapiantata in Svizzera di provenienza francese (è egli stesso a italianizzare il suo cognome "Morell" in "Morelli" negli anni Trenta), dopo aver studiato presso le scuole svizzere, studia medicina all'Università di Monaco di Baviera a partire dal 1833[358] e poi scienze naturali, a partire dal 1837, all'Università di Erlangen. Dalla sua corrispondenza degli anni monacensi «emerge la figura di uno studente nel quale gli interessi filosofici e letterari sembrano perfino prevalere su quelli scientifici. Si appassiona al poeta H. Rückert, viene influenzato dai romantici e in particolare da Schelling», di cui frequenta le lezioni e che probabilmente conosce direttamente in

---

[354] L'opera è citata da Marianna Florenzi Waddington in una sua traduzione del 1861. L'intento non è tuttavia speculativo, né di gettare luce sul pensiero schellinghiano, ma di enfatizzare i rapporti tra la filosofia italiana e il pensiero di Schelling (cfr. infra, I.5.2).

[355] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 172.

[356] Losacco, *La filosofia dello Schelling in Italia*, pp. 6-7.

[357] Capponi rimanda al loro soggiorno comune a monaco nella lettera del 25 gennaio del 1842, Capponi, *Lettere di Gino Capponi*, vol 2, pp. pp. 68-69.

[358] Per una ricostruzione di questi aspetti della vita e della formazione di Morelli, nonché per una discussione dettagliata circa il suo metodo di attribuzione in ambito artistico cfr. P. D'Angelo, *Giovanni Morelli e l'estetica positivistica in* P. D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica, vol. III: Dall'Ottocento a oggi*, Macerata, Quodlibet 2021, pp. 107-124; Cfr anche T. Casini, *Morelli, Giovanni Giacomo Lorenzo*, in «Dizionario Biografico Treccani», volume 76 (2012) consultabile on-line, URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-giacomo-lorenzo-morelli_(Dizionario-Biografico)/ (ultimo accesso 26/9/2026); G. Frizzoni, *Giovanni Morelli. Ein Lebensbild* (1893), tradotto in italiano in appendice a G. Morelli, *Della pittura italiana. Studii storico-critici,* a cura di J. Anderson, Milano, Adelphi,1991, pp. 337-373.

questi anni. Claudio Cesa riferisce che una copia della prima edizione delle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* che reca a penna la data «Monaco li 3 agosto 1836» fosse stata data a Morelli da Schelling stesso[359]. Dal 1838 Morelli viaggia in diverse capitali europee, dedicandosi ad approfondire i suoi interessi artistici. Nel 1840 si reca a Firenze ed entra in contatto con il contesto colto e letterario che mette capo a Gino Capponi, Giovan Pietro Viesseux e Giovan Battista Niccolini. Dal 1844 visse a Bergamo e nel 1860 la sua attività patriottica – aveva partecipato direttamente alla cinque giornate di Milano e come inviato del governo provvisorio di Milano a Francoforte nel 1848, per discutere la causa italiana, per cui aveva scritto un opuscolo in tedesco per l'indipendenza dell'Italia dall'Austria intitolato *Worte eines Lombarden an die Deutschen*[360] – si compie nella carriera politica, divenendo deputato in rappresentanza della città di Bergamo (rieletto nel 1865 e nel 1868 e poi come sentore dal 1873 fino alla morte avvenuta nel 1891). A questo proposito, è interessante notare, seppur per inciso, che l'attenzione nei confronti del mondo culturale tedesco da parte di Morelli e Capponi si tradusse, con le vicende del 1848 – allorché Morelli era inviato dal Governo Provvisorio di Milano all'Assemblea Nazionale di Francoforte –, anche in termini politici. Guardando a Francia e Inghilterra come nemiche e nel desiderio di vedere nella Germania un'«amica» e alleata nella guerra contro l'Austria: «le due nazioni [Italia e Germania] sono fatte per completarsi l'una l'altra; e chi ama la libertà e la grandezza della Germania bisogna che voglia assolutamente la libertà, l'indipendenza, e quindi la grandezza dell'Italia»[361].

Su sollecitazione di Capponi[362], Morelli, favorito dalla sua conoscenza diretta del tedesco, traduce lo scritto schellinghiano *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur,* la cui genesi può essere ripercorsa attraverso il loro scambio epistolare, in cui Capponi spesso intercede per Niccolini che esorta Morelli a tradurre diversi testi dal tedesco, come i pensieri e «scrittarelli» di Goethe al fine di «allargare

[359] E dal primo donata a Barzellotti (come testimoniato da una scritta a matita sulla copia conservata nella biblioteca del Circolo giuridico di Siena nel fondo Bonci-Casuccini). Cfr. C. Cesa, *Alle origini della concezione "organica" dello stato: le critiche di Schelling a Fichte*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», Vol. 24, 2, 1969, pp. 135-147.
[360] Cfr. scambio tra Capponi e Morelli in Capponi, *Lettere di Gino* Capponi, vol. 6, pp. 417-426.
[361] Cfr. Capponi, *Lettere di Gino* Capponi, vol. 6, pp. 417-427.
[362] Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling,* p 172. Cfr. Lettera di Capponi a Morelli del 24 aprile 1841 in Capponi, *Lettere di Gino* Capponi, vol. 2, p. 25.

con le idee tedesche le nostre»[363]. In una lettera datata 20 agosto 1841 Capponi ringrazia Morelli da parte di Niccolini per la traduzione di «cose tedesche» e fa menzione del discorso di Monaco: «Il discorso di Schelling sull'Arte ho paura sia cosa troppo lunga per lei, che a ragione vuole occuparsi esclusivamente della scienza sua. Purnonostante sarebbe quello un bel regalo fatto all'Italia, e per ciò che egli ci disse, un bel favore allo Schelling»[364]. La richiesta proviene dunque da Capponi e da Niccolini; quest'ultimo commento è inoltre significativo perché sembra attestare l'interesse di Schelling per la diffusione del suo pensiero in Italia (torneremo su questo punto parlando della traduzione italiana del *Bruno*). Capponi, intercedendo anche per Niccolini, continua a sollecitare Morelli alla traduzione dello scritto schellinghiano in numerose lettere di questi anni[365]. In una lettera a Morelli del gennaio 1842[366] Capponi scrive di aver sentito, probabilmente da Niccolini, che lo scritto schellinghiano era stato finalmente tradotto e ne suggerisce, d'accordo con Niccolini, la pubblicazione insieme a brani scelti di Goethe e Schleiermacher[367]. In questo scambio, inoltre, Capponi commenta le notizie circa l'arrivo di Schelling a Berlino:

> L'ingresso trionfale di Schelling a Berlino è un fatto importante per la Germania, e spero sentire da lei altre nuove di questo nuovo periodo nella storia filosofica di quel popolo, pel quale può dirsi che nella filosofia sia tutta la storia[368].

A queste notizie seguono quelle provenienti da una fonte diversa da Morelli, a cui pure Capponi chiede riscontro in una lettera del 30 settembre 1842:

> Ora mi annunziano che lo Schelling ha fatto a Berlino un gran fiasco, e torno a Monaco. Forse in quello che me ne fu detto è un poco d'esagerazione, ma, se è vero che il numero degli scolari sia ridotto a soli 40, il fiasco è positivo. A me ne duole; e quando ella sappia qualcosa di più certo, me lo avvisi[369].

In una lettera di due anni dopo, Capponi ritratta le informazioni ricevute: «datemi notizie dello Schelling e della sua scuola. Quel che io ve ne dissi, lo intesi da un giovine tedesco suo nimicissimo» – a ciò aggiunge con ironia: «è bello il vedere come i

[363] Lettera di Capponi a Morelli del giugno 1841, ivi, vol. 2, pp. 35-37.
[364] Lettera di Capponi a Morelli del 20 agosto 1841, ivi, vol. 2, pp. 41-43.
[365] In queste lettere, inoltre, Capponi mostra di avere dei contatti tramite cui farsi spedire dei libri («cose tedesche») a Firenze.
[366] Lettera di Capponi a Morelli del 25 gennaio 1842, ivi, vol. 2, pp. 68-69.
[367] *Ibidem*.
[368] *Ibidem.*
[369] Lettera di Capponi a Morelli del 30 settembre 1842, ivi, vol. 2., p. 106.

Tedeschi si riscaldino per la Filosofia, e vadano in collera per una definizione dell'Ente»[370]. In questa missiva inoltre chiede notizie circa la stampa delle traduzioni di Morelli: «vorrei, noiato dall'aspettare, le aveste già mandate allo stampatore, e non dispero che uno di questi giorni mi arrivi quel volumetto, che mi sarà carissimo»[371].

La traduzione, approntata almeno dall'inizio del 1842, viene pubblicata nel dicembre 1845 nella sezione di estetica dello *Spettatore industriale*[372]. Questa, come chiarito, si inserisce nel nascente interesse nei confronti dell'idealismo tedesco e, soprattutto, rispetto agli aspetti estetico-religiosi di questo, nel contesto della Toscana della prima metà dell'Ottocento.

I commenti di Morelli al testo, nelle note, sono per lo più chiarimenti, integrazioni e opinioni di argomento estetico o critiche alle interpretazioni che Schelling fornisce, talvolta traendo alcune considerazioni da Lamennais. Di quest'opera desta particolare interesse, seppur nella sua brevità, la prefazione che Morelli vi appone. Da essa si evince che la traduzione era stata preparata, grazie alla sua conoscenza del tedesco, «per due amici» (Capponi e Niccolini) che lo spingono a pubblicarla. «Federigo Schelling, di patria Vurtemburghese, di nome europeo» viene presentato come conosciuto in Italia «più per rinomanza che per le sue opere»[373]. In particolare, la filosofia della natura, che Morelli intende come una «rivoluzione» nel pensiero tedesco aveva avuto una qualche risonanza anche in Italia, dove tuttavia non era attecchita per ragioni storico-politiche: «in quei tempi la dea Pallade chiamava gl'Italiani più presto all'armi che al tranquillo meditare»[374]. Ci informa poi che dal 1812 Schelling non aveva pubblicato più nulla e piuttosto «operava con la viva parola» tra Erlangen, Würzburg e Monaco, eccezion fatta per *Über die Gottheiten von Samothracien*[375], testo tradotto in francese e diffuso, secondo Morelli, anche in Italia – anche se, come vedremo, si tratta di un testo poco presente negli studi italiani su

[370] Lettera di Capponi a Morelli del 1844, ivi, pp. 142-143.
[371] *Ibidem*.
[372] Poi ristampato in F. Ficker, *Estetica ossia teoria del bello e dell'arte di Francesco Ficker, preceduta dalla teoria del bello e dell'arte di Vittorio Cousin e F. Schelling prima versione con note di Vincenzo de Castro,* Venezia 1846.
[373] F.W.J. Schelling, *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura* in «Lo Spettatore industriale», Dispensa n° 22, dicembre 1845, pp. 285-320, p. 286. Anche questo è un *topos*.
[374] *Ibidem.*
[375] F.W.J. Schelling, *Ueber die Gottheiten von Samothrace: eine Abhandlung in der zur Feyer des allerhöchsten Namensfestes Sr. Majest. des Königes von Baiern gehaltenen öffentlichen Versammlung der Akademie der Wissenschaften, am 12. Oct. 1815,* Cotta, Tübingen 1815.

Schelling di questo periodo. Viene data notizia della sua presenza a Berlino, chiamato dal re di Prussia, a partire dal 1841 e che si attendeva un suo lavoro circa la «Filosofia della mitologia», che Schelling, per «amore della scienza», faticava a dare alla luce. Oltre alle lodi d'occasione all'ingegno schellinghiano, viene data notizia poi degli «opuscolucci» critici pubblicati nei suoi confronti, da considerare «più come calunnie che come opere scientifiche»: il riferimento potrebbe essere ai testi di Engels, sotto lo pseudonimo di Friedrich Oswald, scritti tra il 1841 e 1942, che avevano conosciuto una buona diffusione in Italia: ne sia da prova il fatto che di questi Rosmini conosce e cita direttamente, ad esempio, *Schelling und die Offenbarung* (1842). Un ultimo punto degno di nota è che Morelli presenta Schelling come «filosofo e poeta» colui che meglio, tra i moderni, può essere associato a Platone – rispetto all'«aridità» di Kant e Hegel. Questo aspetto era stato valorizzato anche nella traduzione del testo su Dante e, come vedremo, in quella del *Bruno*, pubblicata l'anno precedente. Su questo, infatti, punto Morelli cita proprio la prefazione di Mamiani al Bruno e, nella fattispecie, il paragrafo in cui viene valorizzata la filosofia di Schelling accostandola alla «filosofia primitiva» in cui si spiega il mondo in poemi attraverso «una specie di vaticinio» più che con una «lenta meditazione» (cfr. *infra*, I.3.2). L'attenzione filosofica che Schelling rivolge al ruolo dell'arte e della poesia sembrano dunque i temi che interessano questa fase della prima ricezione del suo pensiero, specialmente nel contesto toscano, e che consentono di valorizzare la specificità della sua posizione rispetto a Kant, Fichte e Hegel.

Il discorso, che era stato tenuto da Schelling il 12 ottobre del 1807[376] in onore dell'onomastico del re di Baviera, ebbe molto successo e gli aprì le porte dell'Accademia delle Scienze di Monaco, che in quel momento era presieduta da Jacobi. Il discorso, presentato a un pubblico numeroso, fa conoscere Schelling ai più come «filosofo dell'arte» e dell'estetica – secondo Tilliette, esso costituisce l'introduzione migliore alla filosofia dell'arte schellinghiana – e tuttavia, al contempo, decreta la fine della sua riflessione speculativa sull'estetica[377]. In questo testo, che

[376] Su questo discorso e sulla filosofia estetica di Schelling cfr. X. Tilliette, *Schelling als Philosoph der Kunst*, Rede, gehalten am 27. Januar 1975 in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, anläßlich des 200. Geburtstages Schellings.
[377] T. Griffero *A Monaco nel 1807: "morte dell'arte" e sopravvivenza dell'estetico?* in F.W.J. Schelling, *Le arti figurative e la natura*, T. Griffero e G. Moretti (ed.), Aesthetica Editore, Tonino 2020, pp. 34-45.

esplora il legame tra arte e natura oltre i problemi dell'estetica kantiana, utilizzando piuttosto una terminologia e dei concetti della tradizione platonica e neoplatonica, molte delle riflessioni della sua filosofia precedente sono presenti. Possiamo riscontrare infatti delle affinità con il testo su Dante (sui temi dell'"individualità", della "mitologia" e del ruolo "eternante" svolto dall'arte) e anche con il dialogo *Bruno* che, pur trattando questioni di ambito ontologico-metafisico, conserva una dimensione estetica significativa nella forma e nei contenuti; nonché con la filosofia della natura e le riflessioni antropologiche sviluppate in precedenza: in particolare riguardo alla produttività e poeticità della natura, regolata da una scienza immanente e inconsapevole di cui, stadio dopo stadio, si intravedono solo i "lampi" del "sole" che si schiude definitivamente soltanto nella coscienza umana. Solo in questo senso si può dire che l'arte imiti la natura: in quanto quest'ultima è la fonte primaria della creazione artistica, che ne riproduce la poieticità e la cui eternità si esprime per gradi, dall'asperità della forma fino alla "leggiadrìa" (come traduce Morelli), ovvero alla perfetta armonia tra il corpo (la forma) e l'anima della natura[378]. L'arte viene presentata come legame attivo tra l'anima e la natura, «mezzo vivente» (*lebendige Mitte*) di entrambe, a questa espressone Morelli fornisce la seguente definizione: «quell'indefinibile relazione fra l'oggetto e il subietto, che in tutti è indefinibile e diversa»[379]. L'arte è dunque intesa come un "mezzo" che rende visibile, oggettivandole, l'anima nella natura e quella dell'artista[380].

Particolare enfasi viene rivolta poi – nelle pagine finali – al ruolo dell'entusiasmo soprattutto nella sua dimensione pubblica e politica. L'arte dipende dallo "spirito pubblico", come una pianta dall'aria e dalla stagione: un «entusiasmo generale per tutto ciò che è eccellente e bello», diverso per ciascun secolo, segnato dalla compartecipazione di tutti a una meta «sublime». A questo proposito Schelling fa l'esempio del secolo mediceo e dell'Atene di Pericle: «solo quando la vita pubblica si muove per le medesime forze, per cui l'arte s'innalza, solo allora può questa trar profitto da quella», se non vuol compromettere la sua natura, l'arte infatti – come la scienza – non può essere eterodiretta, non può farsi «serva». Il testo si conclude con

[378] Sul testo schellinghiano cfr. Griffero, *A Monaco nel 1807* e G. Moretti, *La Rede del 1807. Sua natura essoterica ed esoterica*, ivi.
[379] Ivi, p. 289.
[380] Schelling, *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura*, pp. 306-308.

un'esortazione di speranza nei confronti di un nuovo entusiasmo che animi una nuova arte e mostri, come certa arte antica e moderna, la leggiadria e la grazia che promettono e anticipano l'eternità e necessità: «opere che nascono a questo modo, sono anche nella lor imperfezione primitiva già opere necessarie, eterne»[381].

L'esortazione a una scienza e un'arte politiche, insieme con il tema estetico, così come l'attenzione nei confronti dell'arte italiana, sembrano elementi di particolare interesse per i lettori nel contesto considerato. Gli aspetti relativi all'inquadramento dell'arte nel suo sistema vengono lasciati da parte da Schelling e i riferimenti sono piuttosto all'estetica di Winckelmann (in chiave anche critica), così come, più implicitamente di Schlegel e di Goethe e ad artisti del rinascimento e del barocco italiano, come Michelangelo, Correggio, Raffello e Guido Reni. Nonostante la rilevanza degli aspetti considerati, non sembra dunque che dal singolo discorso di Monaco possano cogliersi aspetti distintivi della filosofia schellinghiana dell'identità e le evoluzioni a essa successive, esso «resta essenzialmente un discorso di circostanza»[382]. È forse da attribuire a questa ragione, così come alla specificità dell'argomento trattato, in apparenza relegato all'ambito estetico, la scarsa influenza – esplicita e implicita – di questo lavoro per gli studi schellinghiani di questa prima metà di secolo.

Per quanto riguarda il contesto del Granducato di Toscana della prima metà dell'Ottocento, possiamo concludere che le due traduzioni considerate, così come il più generale interesse nei confronti di Schelling – da parte di Mazzoni così come di Nicolò Vineis e Morelli – passa per legami diretti: fatti di viaggi, visite, corrispondenze, di una rete di conoscenze nell'ambiente universitario (in particolare quello bavarese e quello prussiano), oltre che di una competenza linguistica adeguata a leggere e comprendere le fonti direttamente. In secondo lugo, questo interesse passa attraverso l'attenzione rivolta all'ambito estetico, al legame tra filosofia e poesia e tra filosofia e religione (visibile non solo negli studi di Mazzoni, ma anche nel testo su Dante) favorito da una personalità come Morelli, legata più al mondo dell'arte che a quello della filosofia. Questi aspetti vengono valorizzati anche in opposizione all'almeno apparente "aridità" del razionalismo kantiano ed hegeliano; o, nel caso di

[381] Schelling, *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura*, p. 329.
[382] Griffero, *A Monaco nel 1807*, pp. 34-35.

Mazzoni, alle derive antireligiose della sinistra hegeliana. Da ultimo, i testi che vengono tradotti fanno risaltare più o meno esplicitamente figure eminenti della cultura "italiana": da Dante a cui esplicitamente Schelling dedica il suo trattato, a Michelangelo, Raffaello e Reni menzionati nel suo scritto di estetica, e ancora a Bruno, su cui ci soffermeremo nel prossimo paragrafo. Ciononostante, tanto le due traduzioni, probabilmente a causa della specificità dell'argomento – poco citate a proposito della filosofia di Schelling in questi anni – quanto gli studi sulla filosofia schellinghiana svolti da Mazzoni, rimasti inediti, ebbero, ci sembra, scarsa influenza sulla diffusione del pensiero di Schelling nel contesto filosofico italiano. Tutt'altro possiamo dire della traduzione dialogo *Bruno,* rispetto alla quale molti degli aspetti qui rilevati (i legami diretti con l'area tedesca, l'attenzione alla dimensione estetica e religiosa, così come alla tradizione italiana, e un'immagine di Schelling "platonico") caratterizzano il contesto in cui è stata elaborata.

3.2. Da Bruno a Schelling (e ritorno)

3.2.1 Marianna Florenzi Waddington e la traduzione italiana del Bruno

La traduzione del dialogo *Bruno* nelle sue due edizioni, del 1844[383] e del 1859[384], costituisce il caso più significativo della diffusione del pensiero Schelling in Italia in questi anni. Il testo verrà pubblicato nella versione francese da Claude Husson[385] l'anno successivo: si tratta di un altro caso, come per il testo su Dante, in cui è la ricezione italiana a influenzare quella francese e non viceversa, a dimostrazione di uno scambio non solo unilaterale ma circolare e ramificato tra ricezione francese e italiana[386].

[383] F.W.J. Schelling, *Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose. Dialogo di Federico Schelling,* trad. it. Marchesa Florenzi Waddington, con una prefazione di T. Mamiani, Coi tipi di Paolo Andrea Molina, Milano 1844.
[384] F.W.J. Schelling, *Bruno. Dialogo di Federico Schelling*, edizione corretta e accresciuta, trad. it. M. Florenzi Waddington, con prefazione di T. Mamiani, Le Monnier, Firenze 1859.
[385] F.W.J. Schelling, *Bruno, ou du principe divin et naturel des choses*, traduit de l'allemand par C. Husson, Librairie philosophique de Ladrange, Paris 1845. L'edizione francese è criticata rispetto a quella italiana da Mamiani e dalla stessa Florenzi in nota alla seconda edizione del dialogo.
[386] In Francia il saggio di Schelling compare con il titolo *Sur Dante, considéré sous le rapport philosophique* in una raccolta di scritti di Schelling pubblicata nel 1847 a cui il curatore e traduttore Charles Magloire Bénard (1807-1898) antepone un'introduzione, in cui sono riassunte le principali tesi del saggio schellinghiano. Cfr. Müller-Lüneschloß, Ziche., *Editorischer Bericht*.

A differenza del testo su Dante che viene inserito in una miscellanea di scritti di un letterato italiano come Niccolini, e del discorso di Monaco, pubblicato su *Lo spettatore industriale*, la traduzione dialogo *Bruno* viene invece pubblicata a sé nel 1844, per i tipi di Molina, a opera di Marianna Florenzi-Waddington[387], corredato di una lunga prefazione commissionata a Terenzio Mamiani[388], che la marchesa aveva conosciuto durante il suo viaggio a Parigi nel 1842, dove Mamiani era in esilio. La traduzione gode di una buona circolazione tra gli intellettuali del tempo, sia in Italia che fuori[389]: Christian Bartholmèss, nella sua biografia di Bruno, sottolinea quanto il dialogo schellinghiano fosse conosciuto in tutta l'Europa grazie alle traduzioni in italiano e francese[390]. Per lo scopo di questa ricerca, è significativo rilevare che si tratta dell'unico testo di Schelling presente nella biblioteca di Rosmini – inviatogli dalla Florenzi stessa[391] – tutt'ora conservato presso il Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stressa, nell'edizione del 1844; la seconda edizione sarà invece pubblicata dopo la morte del Roveretano.

Marianna Florenzi, grazie al suo legame diretto con il re Ludwig I von Bayern prima, testimoniato da un fitto scambio epistolare, e con suo figlio, il principe e poi re

---

[387] Marianna Bacinetti Florenzi Waddington (Ravenna, 9 novembre 1802 – Firenze, 15 aprile 1870), è stata una pensatrice e traduttrice che, anche per la sua familiarità con la lingua tedesca, rappresenta uno dei canali privilegiati di questa prima ricezione di Schelling– soprattutto in termini di carteggi e materiale manoscritto. Grazie al suo legame personale con il re Ludwig I von Bayern prima, e con suo figlio principe e poi re Maximilian II von Bayern resta informata sull'ambiente filosofico e culturale bavarese e tedesco, anche per questo rappresenta un tramite significativo tra cultura tedesca e italiana del tempo. Su Marianna Florenzi Waddington si veda A. Plebe, Dizionario biografico degli Italiani, vol. 5, 1963; Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea*, pp. 37-38; M.A. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington; una traduttrice italiana di Schelling*, in AA.VV., «Archivio di filosofia», I/1976, Casa Editrice Dott. Antonio Milani, Padova 1976, pp.173-184; L. Pareyson, *Minima Schellingiana*, in Id., *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di F. Tomatis, Mursia Editore, Milano 2017; F. Valori, *Le Lettere filosofiche di Marianna Florenzi Waddington: panteismo o panenteismo?*, pp. 227-236, in «Il Pensare», N.7/2018, pp. 227-246; F. Valori, *Marianna Florenzi Waddington: dal panteismo all'idealismo, fra tensione neoplatonica e immortalità personale,* in G.W. Leibniz, *La Monadologia*, a cura di F. Valori, Eupolis, Fondi 2010, pp. 7-40.

[388] Terenzio Mamiani (1799-1885) esponente del cattolicesimo liberale matura però un ideale politico ostile al governo pontificio. Dopo il 1831 è esiliato in Francia, dove resta fino al 1847. Divulga il suo programma politico nel 1839 attraverso un opuscolo a stampa intitolato *Nostro parere intorno alle cose italiane*, pubblicato a Parigi. Qui pubblica anche il saggio filosofico *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (1834), che sarà poi fortemente criticato da Rosmini. Nel 1850 darà vita a Genova a un'Accademia di Filosofia Italica, avente come scopo l'educazione etico-politica degli italiani, a seguito del fallimento del 1848.

[389] Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, p. 178.

[390] Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, p 101. C. Bartholmèss, *Jordano Bruno*, 2 voll., Librarie philosophique de Ladrange, Paris 1846-47, I (1846), livre VII, *Posterité*, pp. 251-316, p. 313.

[391] Cfr. Lettera di A. Rosmini a Francesconi datata 8 luglio 1845 (EC, IX, n. 5406) e a M. Florenzi Waddington del 25 febbraio 1864 (EC, IX, n. 5302).

Maximilian II von Bayern poi, è informata sull'ambiente culturale bavarese, impara il tedesco dal pittore Theodor Rebhenitz[392] e si trova a Monaco in concomitanza con Schelling, sia nel 1831 che nel 1837[393]. Scrive Cesa a questo proposito che «quasi certamente furono proprio i rapporti con la Baviera che le permisero di sentir parlare di Schelling in modo diverso da quello che era corrente, all'inizio degli anni '40, in gran parte della Germania»[394]. Che avesse o meno conosciuto personalmente Schelling[395] è una questione dibattuta, ciò che è certo è che tra i due vi fu un legame epistolare degno di nota: ricco di apprezzamenti da parte del filosofo tedesco nei confronti della «novella Diotima»[396] che l'aveva reso noto al pubblico italiano. Il mancato incontro sembrerebbe documentato da una lettera di Schelling del 1845 in cui si riferisce alla marchesa come alla «donna ammirata da lontano»[397] e da una lettera della Florenzi a Ludwig von Bayern del 1846: «Che dispiacere non aver conosciuto Schelling! Che dispiacere non sia più nel tuo regno (…)!»[398].

L'interesse profondo che la Marchesa nutriva per Schelling così come per Bruno, il cui 'panteismo' sembrava prediligere a quello del primo[399], può essere riscontrato in molti dei suoi scritti filosofici, come *I filosofemi di cosmologia e ontologia*, che presentano un intreccio di ontologia schellinghiana e bruniana e viene riformulato, a partire dagli anni '60, da una viva attenzione per la filosofia di Hegel[400]. Su entrambi i filosofi, così come sui temi al centro del dibattito filosofico e politico dell'epoca si trova riscontro nelle sue lettere alle maggiori personalità europee del tempo e in alcuni quaderni di appunti di difficile decifrazione rimasti inediti[401].

---

[392] Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, p. 173.
[393] Ivi, p. 174. Sul rapporto della Florenzi con la Baviera cfr. A. Zucconi, *Lodovico innamorato,* Milano, 1944, p. 120; L. Colet, *L'Italie des Italiens, Paris, 1862, vol. II,* pp. 203, 213-219.
[394] Introduzione in Scritti Cesa, *Introduzione* in Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington*, p. 10.
[395] Sulla ricostruzione di questo dibattito cfr. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, pp. 174-175. Questo è sostenuto ad esempio in Gentile, *Le origini*, pp. 367-38 e F. Gentili, *All'ombra di uno stemma reale* in *«Nuova Antologia»,* 1915, p. 422., ma smentito da Pareyson, *Minima Schellingiana*, pp. 236-237. Degli Innocenti Venturini condivide la posizione di Pareyson.
[396] Schelling, *Bruno*, (ed. 1859), p. 214.
[397] Ivi, p. 213. Pareyson sostiene che questa espressione faccia riferimento a un ritratto della marchesa dipinto da J.K. Stieler nel 1831, presente nella Galleria delle Bellezze di Monaco. Pareyson, *Minima Schellingiana*, pp. 236-237, nota 17).
[398] Lettera pubblicata da Zucconi, *Lodovico innamorato,* p 398.
[399] F. Duranti, *La Marchesa Florenzi, Terenzio Mamiani e una traduzione italiana dello Schelling,* in «Rassegna storica del Risorgimento», 3, 1942, pp. 421—426.
[400] Cfr. lettera del 28.12.1864: «Hegel è ora il mio amore prediletto» (Cesa, *Introduzione*, p 14).
[401] Conservati presso la Biblioteca Nazionale di Napoli.

Complesso è il suo rapporto rispetto al panteismo, a cui non mancherà di esplicitare la sua adesione (cfr. *infra*, I.4.2)[402]. In generale si tratta di una figura di estrema importanza non solo per la diffusione del pensiero schellinghiano ma anche per l'influenza che il pensiero del filosofo tedesco – combinato alla filosofia di Platone, Bruno e infine di Hegel – ha esercitato sulle sue riflessioni filosofiche edite e inedite. Rispetto al contesto fin qui considerato, la Florenzi sembra dunque assumere la filosofia schellinghiana come vero e proprio punto di vista e schema teorico, di cui rielabora autonomamente la struttura, sebbene l'analisi delle modalità specifiche di tale trasformazione ecceda lo scopo della presente indagine.

Quanto i suoi lavori filosofici, al di là della traduzione del *Bruno*, abbiano contribuito alla diffusione del pensiero schellinghiano è, però, una questione complessa: per quanto lodati, i suoi scritti non sembrano occupare un ruolo di rilievo nei dibattiti e nelle controversie di questa prima metà di secolo – si pensi ad esempio a quelli tra Rosmini e Mamiani o tra Rosmini e Gioberti e più tardi, tra Rosmini e gli hegeliani napoletani. L'impressione che si ricava infatti dal contesto considerato è che l'opera della Florenzi sia stata ritenuta per lungo tempo il passatempo «dilettantistico» di una colta nobildonna[403]. Per quanto l'effettiva portata dell'influenza schellinghiana sulla concezione filosofica della Florenzi resti ancora da indagare, su questa pensatrice possiamo riproporre il giudizio di Cesa: «con tutti i limiti che si possono trovare, la sua lettura di Schelling resta la più intensa, la più intelligente, che ci abbia dato l'Ottocento italiano»[404].

---

[402] Su questo cfr. Valori, *Le Lettere filosofiche di Marianna Florenzi Waddington:* pp. 227-236; Valori, *Marianna Florenzi Waddington,* in Leibniz, *La Monadologia*, pp. 7-40.

[403] È per certi versi il giudizio che traspare anche da Cesa che fa di Marianna Florenzi una «intelligente dilettante», (cfr. Cesa, Introduzione) Gentile evidenzia che «Marianna Florenzi Waddington potrà apparire una luminosa e singolare figura, quando saranno conosciuti i suoi copiosi carteggi, tuttora inediti, e ne verrà illuminata da vicino la sua nobile e forte femminilità», (Gentile, *Le origini*, p. 36). Va rilevato che per oltre un secolo le carte della Florenzi, conservate alla BNN, inserite nel fondo Fiorentino, cui tutt'ora appartengono, non siano state distinte da quelle di quest'ultimo. Questa particolare vicenda archivistica ha senz'altro influito a mantenere nell'ombra un lavoro di ricezione testimoniato soprattutto da carteggi e appunti inediti. Sul problema della visibilità delle figure femminili in questo contesto si veda F. Cacciapuoti, *Catalogazione come visibilità: esperienze e scritture tra Otto e Novecento* in L. Guidi (a cura di), *Scritture femminili e storia*, Cliopress 2004, pp. 155-170; F. Cacciapuoti, *Marianna Florenzi Waddington tra panteismo e hegelismo nelle carte napoletane*, «Archivio per la storia delle donne», I, 2004, pp 219-226.

[404] Cesa, *Introduzione*, p. 16.

La traduzione del *Bruno*[405] è animata – da quanto leggiamo nella lettera della traduttrice pubblicata in apertura al dialogo e nella prefazione di Mamiani – non soltanto da una certa curiosità e interesse per Schelling[406] e per la sua opera «di alta filosofia» ancora «ignota all'Italia»[407], ma anche dal desiderio di portare l'attenzione su un filosofo "italiano" come Bruno, di cui Schelling avrebbe «rinnovato in parte la dottrina»[408]: il «sistema dell'indifferenza» schellinghiano avrebbe infatti, secondo la Florenzi, attinto «molte idee fondamentali» dalle opere di Bruno[409]. Questa indicazione non trova riscontro da un punto di vista storiografico: la fonte attraverso cui Schelling attinge a Bruno, pur risentendo di quel «brunismo aleggiante nell'ambiente romantico»[410], sono le *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi, che contenevano in appendice alla seconda edizione alcune parafrasi dal *De la causa, principio et Uno*[411]. Anche Mamiani nella *Prefazione* si sofferma sul modo in cui menti straniere, soprattutto in Germania, abbiano rinverdito «la caduta fama» di Bruno: non solo Schelling, che ha esplicitato con il suo dialogo il suo debito nei confronti del Nolano, ma anche Jacobi e Adolph H. Wagner[412], per la sua edizione degli scritti bruniani. Come notato circa i lavori e la traduzione di Mazzoni, l'intento che anima

[405] Su questo si veda Duranti, *La Marchesa Florenzi*, pp. 421-426. Sul *Bruno* si veda C. Tatasciore, *Introduzione*, in F.W.J. Schelling, *Bruno, ovvero Sul principio divino e naturale delle cose: un dialogo*, a cura di C. Tatasciore, Olschki, Firenze 2000., pp. V-XXXI.
[406] L'attenzione per Schelling si inserisce in un più generico interesse a partire dagli anni '40 per la filosofia. Pare che il suggerimento della traduzione di Schelling le arrivasse da Mamiani data la poca mole del dialogo e l'interesse che il tema aveva per il contesto italiano (cfr. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, p. 176 nota 13 e Zucconi, *Lodovico innamorato,* pp. 387-388).
[407] Florenzi sottolinea inoltre la "difficoltà" e "oscurità" di questo dialogo, così come Mamiani e non diversamente dalla ricezione tedesca di questo testo: «Mi mosse a leggerlo non solo naturale vaghezza di studio, ma nascente volontà di tradurre nella nostra nobilissima lingua un'opera di alta filosofia ignota all'Italia. Vero è che dell'ardua impresa mi accorsi assai presto, e vidi che non era da misurarsi colla tenue estensione del libro, ma con l'oscurità e difficoltà intrinseca della materia e della lingua», Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. IV.
[408] «(…) egli ha rinnovata in parte la dottrina di Giordano Bruno filosofo italiano del secolo XVI», ivi, p. IV.
[409] «Ora venendo a Schelling, vedrà ognuno riscontrando questo dialogo colle opere di Giordano Bruno, che il filosofo tedesco ha da quelle attinto molte idee fondamentali del suo sistema dell'indifferenza**,** nel quale certo si ammira la profondità ed arditezza non ordinaria, ma in quanto alla verità e sussistenza di esso, il lettore potrà giudicarne» ivi, p. 5.
[410] Tatasciore, *Introduzione*, p VIII. Sulla rinascita degli studi bruniani in area tedesca cfr. Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, pp. 45-91.
[411] Tatasciore, *Introduzione*, pp. V-X; Cesa, *Introduzione*, p. 11. Cfr. F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, trad. it. V. Verra, Laterza, Bari 1969. Cesa sostiene che probabilmente Schelling non lesse mai Bruno. Tuttavia, nell'elenco che ricostruisce la biblioteca schellinghiana sono presenti testi di Bruno e su Bruno, seppur si tratti di edizioni di gran lunga successive alla pubblicazione del *Bruno* nel 1802.
[412] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), pp. 14-15.

anche la traduzione del *Bruno* consiste nella «sprovincializzazione della cultura italiana mediante il recupero delle posizioni più note e significative cui era giunta la cultura europea durante l'era dell'illuminismo prima e del romanticismo poi»[413]. Come evidenziato da Cesa: «Il proposito di offrire un testo che documentasse l'influenza di un pensatore italiano su uno dei maggiori esponenti della filosofia contemporanea europea, è un modo indiretto per rimettere il circolazione anche il pensiero dello stesso Giordano Bruno»[414]. In tal senso va dunque compreso il gioco di specchi per cui la traduzione rappresenta un mezzo per dare lustro al pensatore "italiano" a cui il dialogo è dedicato, indicando un'autorevole filiazione di Schelling da Bruno.

Al nome di Bruno, tuttavia, si accompagna una certa cautela: si tratta di un autore che si è fissato nell'immaginario collettivo come "eretico" e "panteista" e – per quanto proprio il primo dei due aspetti giocherà un ruolo nella *Bruno-renaissance* della Napoli ottocentesca[415] – in questo contesto, egli viene ancora presentato dalla Florenzi come il promotore di una «falsa dottrina», che a causa di una prematura morte non ha potuto correggere i suoi passi[416]. In questa annotazione scorgiamo una certa cautela, condivisa con Mamiani – che sul dialogo si esprime criticamente – ma che mal si sposa con le dichiarazioni che la Florenzi avanzerà di lì a pochi anni, nelle *Lettere filosofiche* del 1848, in cui non esita a dichiarare il panteismo «il più grandioso di tutti i sistemi che i filosofi abbiano escogitati»[417] e con quanto scriverà il 2 maggio 1860 al barone Bunsen a proposito di Bruno «ingegno vastissimo e libero a cui troppo presto e troppo crudelmente fu tolta la vita»[418]. Dato il contesto considerato, ci pare dunque che l'accortezza adottata nell'introdurre il *Bruno*, sia da imputare alle difficoltà editoriali incontrate e al timore di incorrere nella censura. Non a caso, le *Lettere filosofiche* verranno messa all'indice.

La lettera introduttiva della Florenzi riporta poi la notizia che Schelling sta sviluppando proprio in quegli anni una «seconda filosofia», che si distanzia dalla

[413] Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, p. 176.
[414] Cesa, *Introduzione*, p. 11.
[415] Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, p. 99 e ss.
[416] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 5.
[417] Cfr. Lettera al Conte Ladislao Bielinkski, già senatore e antico castellano del regno di Polonia. M. Florenzi Waddington, *Lettere filosofiche della marchesa Marianna Florenzi Waddington*, Parigi 1848, p. 32.
[418] Il Barone Bunsen aveva sposato una sorella di Evelino Waddington, marito della marchesa. Cfr. Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi* Waddington, p. 28.

precedente e ne corregge alcune implicazioni, soprattutto rispetto alle conseguenze che sembrano derivare dalla sua prima filosofia – «soggette a false interpretazioni» e «di apparenza eterodossa»[419] –, con l'intento di conciliare la sua prima filosofia con le verità della morale e della fede[420]. Anche in queste righe è visibile l'accortezza della marchesa nel mostrare che la filosofia schellinghiana, circa le sue prime manifestazioni, può *apparire* non ortodossa o può incorrere in simili – ma *false* – interpretazioni, pur mostrando una certa attenzione alla conciliabilità con la verità e la fede dei nuovi e poco conosciuti sviluppi della filosofia schellinghiana.

Questa osservazione contestualizza la traduzione del *Bruno*, che – nonostante ne fosse stata ristampata una versione nel 1842 – presenta al pubblico italiano una riflessione risalente a oltre quarant'anni prima e ormai frutto di modifiche e ripensamenti da parte di Schelling stesso. È probabile che proprio la riedizione del 1842, in un periodo in cui Schelling non pubblicava più opere da diverso tempo, abbia influito sulla scelta di traduzione della Florenzi[421], che era a Parigi quando l'opera venne pubblicata. È proprio Schelling, d'altronde, nelle lettere inviate alla Florenzi a rilevare come – pur contento della diffusione del suo pensiero in Italia – avrebbe gradito vedere la traduzione di un'opera diversa, «più leggiadra e *piena di vita*»[422].

Quando la traduzione italiana viene pubblicata per i tipi di Molina a Milano, Schelling è impegnato a Berino – ricoprendo la cattedra che prima era di Hegel – nelle lezioni sulla filosofia della rivelazione, testimonianza dell'ultima fase del suo itinerario intellettuale. Di queste, così come di quelle svolte tra Monaco ed Erlangen, che verranno pubblicate postume con l'edizione dei *Sämmtliche Werke* da parte del figlio a partire dal 1856, esistevano diverse trascrizioni che trapelavano dalla Germania. A questa altezza temporale, pertanto, possiamo comprendere l'attenzione

[419] «Dirò solo essermi noto che ora Schelling sta comunicando al pubblico un sistema di metafisica chiamato da lui sua seconda filosofia, il quale pare contenere opinioni non poco diverse da quelle emesse nel suo primo sistema […]; e la diversità cade innanzi a tutto sulle conseguenze che sembran scendere dal primo sistema soggette troppo a false interpretazioni e di apparenza eterodossa» Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), pp. V-VI.

[420] «So però d'altra parte che Schelling non istima guari di abbandonare in tal sua seconda filosofia l'idee fondamentali della prima, ma procura invece di collegarle insieme ambedue, e di conciliarle perfettamente con le verità solenni e venerande della morale e della fede; è già si dice che non tarderà a comparire in luce un'opera di lui nella quale verrà dimostrata la connessione intima fra i due sistemi». Ivi, p. VI.

[421] Tatasciore, *Introduzione*, p. XI.

[422] «A me erano già troppo noti i mancamenti della composizione, che il conte Mamiani con tanta giustezza notò, per potermi insuperbire della *fortuna* che è toccata al mio Buno!». Schelling, *Bruno* (ed. 1859), p. 213.

rivolta alle notizie relative alla nuova filosofia che veniva elaborata dal filosofo tedesco nelle aule universitarie, di cui la Florenzi non dà – in questa prima edizione – che qualche breve e generico cenno.

3.2.2. La prefazione di Mamiani al Bruno: tra platonismo e panteismo

È significativo che tra le prime opere di Schelling tradotte in italiano figuri proprio il *Bruno*: per quanto tacciato di oscurità, astrattezza e misticismo, la forma dialogica poteva rendere accessibili i contenuti della filosofia schellinghiana più agevolmente che, ad esempio, il metodo geometrico della *Darstellung meines System* del 1801[423]. I quattro personaggi del dialogo, che discutono intorno a un «nucleo teorico già elaborato»[424] nei testi precedenti, impersonano quattro diversi punti di vista o sistemi filosofici: Anselmo rappresenta l'intellettualismo, Luciano l'idealismo fichtiano, Alessandro il materialismo classico, superato dalla posizione onnicomprensiva del realismo di Bruno, che sostanzialmente espone la posizione schellinghiana. Scegliendo di dedicare il suo dialogo alla figura di Giordano Bruno, Schelling inserisce la trattazione in forma dialogica della sua filosofia dell'identità in una tradizione di lungo periodo[425] più che indicare una reale influenza o filiazione, come invece sia Florenzi che Mamiani vorrebbero suggerire[426]. Con le parole del *Bruno* schellinghiano:

> Non è infatti evidente che in tutti i discorsi e in tutte le ricerche di filosofia domina l'inclinazione a porre l'infinito nel finito e, viceversa, questo in quello? Questa forma è da pensare eterna come l'essenza di ciò che si esprime in essa, e non è né iniziata adesso né cesserà mai. Essa è, come dice Socrate in Platone, la proprietà immortale, che mai invecchierà, di ogni ricerca[427].

[423] Tatasciore, *Introduzione*, p VII.
[424] Tatasciore, *Introduzione*, p. XI.
[425] Tatasciore, *Introduzione*, pp. XXIII-XXIX; Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, pp. 60-61. Secondo Ricci Schelling non svolge le premesse bruniane in direzione panteistica (cfr. ivi, p. 71).
[426] Sul posto del *Bruno* nella filosofia dell'identità di Schelling e sulla struttura del concetto di identità in questa fase cfr. Tatasciore, *Introduzione*, pp. XVIII – XXIX e cfr. W. Beierwaltes, *Absolute Identität. Neuplatonische Implikationen in Schellings "Bruno"* in «Philosophisches Jahrbuch», 80, 1973, pp 242-266 e Id., *Platonismo e Idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 113-159.
[427] Schelling, *Bruno, ovvero Sul principio divino e naturale delle cose: un dialogo* (trad. Tatasciore), p. 27.

Il dialogo incomincia laddove il *Sistema dell'idealismo trascendentale* si concludeva: i personaggi si interrogano sul rapporto tra filosofia, poesia, verità e bellezza – temi questi, come mostrato, centrali nelle opere estetiche che vengono tradotte in italiano negli stessi anni. Sebbene i contesti e le ragioni dietro a ciascuna delle traduzioni siano diverse, può essere individuata una certa continuità e coerenza tematica: di Schelling si predilige la riflessione estetica. Rispetto alle opere considerate, il *Bruno* è l'opera dal carattere più prettamente speculativo. Il dialogo è ricco di temi di matrice platonica (e neoplatonica)[428], a partire dalla questione iniziale: il rapporto tra l'originario e la sua immagine riflessa, così come la riflessione sull'uno. La questione al centro della speculazione riguarda il rapporto – di opposizione e al contempo inseparabilità nell'unità assoluta – di infinito e finito, così come la questione del passaggio dall'uno all'altro[429], attraverso la categoria dell'*Absonderung* – "separazione" o "diaspora"[430]. Il dialogo tocca quindi una tematica che poteva interessare particolarmente i filosofi della Penisola: quella metafisico-religiosa. Nella ricezione italiana della prima metà dell'Ottocento, a partire dalla stessa prefazione di Mamiani, gli aspetti messi in rilievo di questo testo sono la dimensione platonica ed estetica del dialogo e la tematizzazione esplicita dell'intuizione intellettuale (chiamata anche «intuizione immediata sovrasensibile»[431]), come sapere assoluto e visione dell'eternità[432]. Nozione che, guardando retrospettivamente alla propria filosofia, Schelling aveva peraltro rinnegato, indicando la *Darstellung* del 1801 – scritto in cui il concetto non compare – come il manifesto della filosofia dell'identità[433].

Il lungo lavoro che precede la pubblicazione della traduzione è testimoniato da una fitta corrispondenza, in parte inedita, tra Mamiani e la Florenzi, conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli e l'Archivio Silvestri di Perugia[434]. Da questo scambio emergono alcuni elementi di rilievo, come una certa difficoltà

[428] Cfr. Beierwaltes, *Platonismo e Idealismo*.
[429] Cfr. su questo tema G. Semerari, *il problema del finito nel Bruno di Schelling* in Id., *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958, p. 97 e ss.
[430] Tatasciore, *Introduzione*, p. XXII.
[431] Schelling, *Bruno, ovvero Sul principio divino e naturale delle cose: un dialogo* (trad. Tatasciore), p. 82.
[432] Ivi, pp. 99-100.
[433] SW I/10, pp. 106–112 e pp. 124–126.
[434] Alcune lettere di Mamiani alla Florenzi sono state raccolte e pubblicate in T. Mamiani, *Saggio di lettere di uomini illustri alla signora marchesa Florenzi Waddington*, in «L'Umbria e le Marche», S. Severino Marche, 1869, p. 7ss e in T. Mamiani, *Lettere dall'esilio*, Roma 1889, vol. I.

nell'individuare la giusta sede su cui pubblicare una materia «sottile e delicata» come quella del dialogo – viene esclusa Perugia, dove Mamiani ritiene di non essere ben visto e anche Firenze, troppo rigida in fatto di materie «religiose» –, oltre a qualche difficoltà con la censura[435]. Questi elementi sono significativi per due ragioni: anzitutto, testimoniano la già menzionata difficoltà di pubblicazione in cui incorrevano certe materie e, in secondo luogo, mostrano che il contenuto speculativo del dialogo schellinghiano venisse interpretato come "religioso" e passibile di censura.

Leggere la lunga prefazione al *Bruno* di Terenzio Mamiani – che costituisce quasi un testo a sé – ci consente di comprendere il contesto ed enucleare i motivi che si accompagnano alla prima ricezione di Schelling in Italia. Mamiani chiarisce, in apertura, che nella Penisola non si conosce molto della filosofia da Kant in poi, eppure ne «corrono voci e giudicj (come delle cose mal note si fa) i più diversi e i più strani del mondo»[436]. Lo scopo dichiarato della prefazione è dunque quello di «far abbeverare» gli italiani alle «fonti originali e non alterate»[437], a beneficio non solo dell'Italia ma anche dei Tedeschi, a cui risulterà proficuo conoscere quello che gli altri popoli pensano della loro filosofia[438] - ciò testimonia la rilevanza riconosciuta, in questo periodo, alla circolazione delle ide tra Italia e Germania.

Più critico appare invece Mamiani nello scrivere a Marianna Florenzi, la traduttrice, che la sua lunga prefazione serviva per «far meglio digerire agli italiani quell'intingolo tedesco dove c'è veramente più brodo nero spartano che salsa bianca francese»[439] e giudica il dialogo, in uno scambio di lettere successivo, un «libro sibillino» e «beato chi lo capisce tutto!»[440]. Per dare conto della dissonanza tra queste due affermazioni – l'una pubblica, l'altra privata – occorre comprendere quali fonti e interpretazioni, oltre che condizionamenti e scopi, guidano l'interpretazione che Mamiani elabora di Schelling.

---

[435] Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, p. 178, nota 20.
[436] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 1.
[437] Ivi, p. 2.
[438] «Presso di noi, dalle opere di Kant in fuori, nulla o poco si sa delle dottrine metafisiche, in sì gran copia e sì a lungo e profondamente escogitate di là dal Reno; e intanto ne corrono voci e giudicj (come delle cose mal note si fa) i più diversi e i più strani del mondo. Tempo è dunque che ne sia ri mosso qualunque velo; e ai Tedeschi medesimi dee riuscire grato e proficuo venire imparando quello che si pensa dagli altri popoli intorno alla filosofia loro». Ivi, p. 1.
[439] Lettera conservata nella BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).
[440] Lettera di Mamiani a Marianna Florenzi del 6/4/1849. Lettera conservata nella BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).

Il filosofo – che con tutta probabilità non conosceva il tedesco e che si era avvicinato al *Bruno* per adempiere a una promessa fatta alla marchesa[441]– traccia il suo quadro su Schelling e sul suo posto nello sviluppo recente della filosofia tedesca, a partire da fonti indirette, probabilmente in lingua francese, pur mostrandosi informato sulle pubblicazioni dei testi schellinghiani. Ciò è visibile anche dal calco francese "Me" e "Non-me" (da "Moi" e "Non-Moi") presente anche in altri pensatori italiani (come Cuoco o Galluppi). Risulta poi piuttosto singolare che solo una volta ultimata la prefazione, dopo molti mesi di lavoro, Mamiani chieda alla Florenzi di inviargli un sunto delle materie principali del dialogo[442].

Quando scrive la prefazione, mentre era in esilio a Parigi, Mamiani aveva già pubblicato, nel 1834, il saggio *Del rinnovamento della filosofia in Italia,* in cui sono già presenti diversi motivi che troviamo anche nella prefazione, poi ribaditi nelle *Confessioni di un metafisico* del 1865. Nel *Rinnovamento*, la questione politica è intrecciata a quella filosofica: la filosofia di un popolo ne testimonia l'identità morale e spirituale. In altre parole, all'unità nazionale, la filosofia è necessaria tanto quanto l'insurrezione. Per questo, Mamiani elabora un'idea di filosofia specificamente italiana – e ne ripercorre la "tradizione" individuandone le origini negli antichi filosofi eleatici, passando per il rinascimento, e la modernità – come di un pensiero essenzialmente realista, che valorizza i guadagni del senso comune in una chiave anti-scettica: una filosofia da lui definita "naturale" o "socratica". Già nel *Rinnovamento*, Mamiani aveva visto nello scetticismo, risultato del criticismo kantiano, l'errore fondamentale delle filosofie europee del suo tempo: si tratta, come mostrato, di un motivo molto diffuso questo contesto, a partire dal manuale di Degérando.

Questo è dunque lo sfondo culturale in cui la prefazione al *Bruno* viene scritta[443]: durante il periodo che precede la pubblicazione, Mamiani suggerisce alla Florenzi più di una volta, per i suoi studi futuri, di scrivere a proposito della filosofia italiana, anche a beneficio delle altre nazioni.

---

[441] Duranti, *La Marchesa Florenzi,* p. 422 e Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, p. 95. Pare che sia stato lui a suggerire alla marchesa di tradurre il Bruno (cfr. Degli Innocenti Venturini, *Marianna Florenzi Waddington*, p. 175).

[442] Cfr. Lettera del 9/5/1844, conservata nella BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).

[443] Su Mamiani e la sua lettura di Bruno cfr. L. Malusa, *La storiografia filosofica in Italia nella seconda metà dell'Ottocento,* Marzorati, Milano 1977, pp. 230-232.

Il *Bruno* aveva risentito di una ricezione piuttosto ambivalente in area tedesca – e nelle aree limitrofe e di confine, come quella svizzera e scandinava – sin dalla sua pubblicazione. In linea generale, il dialogo vale a Schelling l'appellativo di «secondo Platone» [444] o Platone della filosofia moderna, sia con intento dispregiativo che di apprezzamento. Tanto nelle recensioni quanto nelle lettere dei contemporanei, esso viene accolto come un testo significativo – non mancano infatti i pareri positivi –, e al contempo oscuro e difficile, la cui ibridazione di poesia e filosofia è talvolta lodata e talvolta criticata[445]. Nella fattispecie, alcune ne criticano l'eccessiva "fantasia" e "misticismo", così come l'oscurità di alcuni termini[446]. A essere presa di mira in modo particolare è il concetto dell'intuizione intellettuale: «sovraumano modo di conoscenza umano»[447]. Questi aspetti, che caratterizzano l'immediata ricezione tedesca del dialogo, – la difficile comprensibilità, la debolezza della forma, un misticismo quasi ridicolo – contraddistinguono anche la lettura che Mamiani ne presenta[448].

Mamiani, pur valorizzando il vigore speculativo dell'opera, ne critica l'ambiguità e il formalismo del linguaggio, del metodo e della trattazione, indebitamente prolissa e al contempo eccessivamente sintetica circa le questioni dirimenti[449], che lascia il lettore «più avviluppato che persuaso, e più stanco che istruito e illuminato»[450]. Il *Bruno*, da un punto di vista formale, è giudicato un cattivo dialogo, privo di vivacità, i cui personaggi sono astrazioni[451], criticato per aver trattato la cosmologia bruniana in modo anacronistico, la cui «poesia panteistica», a forza di «indiare» tutto, finisce

---

[444] È il caso della recensione di JJ. Wagner. Cfr. M. Durner, I. Randrizzani, *Editorischer Bericht*, AA I, 11, 1-2: Schriften 1802, p. 310. Sulla diffusione dell'accostamento tra romanticismo e platonismo anche in Italia si veda quanto scrive Gentile in Gentile, *Rosmini e Gioberti*, p. 9.

[445] Il poeta e diplomatico svedese Gustav von Brinckmann scrive del *Bruno* «lo ammiro più di quanto io lo capisca» ivi, p. 307.

[446] Bouterwek lo definisce una «mescolanza misteriosa di Platonismo, filosofia eleatica, filosofia bruniana, teoria dell'armonia prestabilita e idealismo di stampo fichtiano» (*ibidem*, trad. mia).

[447] L'espressione è tratta da una recensione di Franz Berg, professore di storia della chiesa a Würzburg e avversario di Schelling, sul Leipziger Litteraturzeitung (1803). *Ibidem*.

[448] Anche per F. Schlegel il *Bruno* era un tentativo ancora "grezzo e debole" nella forma dialogica: in esso mancano dei personaggi storici, di Bruno è presentata solo una "debole ombra" e l'intero dialogo è segnato da un "misticismo risibile". *Ibidem*.

[449] Una prevalenza eccessiva della sintesi sull'analisi è un difetto imputato anche da Rosmini a Schelling (cfr. *infra*, II).

[450] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 44. Come avvertito da Schelling stesso nella prefazione ai *Fragments* di Cousin, che Mamiani cita direttamente, il modo di argomentare "tedesco" era ormai divenuto estraneo agli altri popoli europei. Per Mamiani ciò è ben testimoniato dal *Bruno.*

[451] Sulla forma dialogica in generale nella filosofia schellinghiana e su quella del *Bruno* in particolare Tatasciore, *Introduzione*, pp. XI-XVII.

per risultate monotona: «le stelle, i fiori, le pietre gridano a tutta voce: siamo atti di Dio, forme di Dio, aspetti, trasfigurazioni, pensieri, sogni di Dio, e dall'altra, odi rispondere il coro non altra cosa se non i sogni, pensieri, trasformazioni, aspetti di Dio»[452].

La questione del panteismo è centrale nella prefazione, il cui obiettivo principale appare proprio una confutazione logica di questo sistema. Schelling viene presentato in una triade – più ideale che storica –, legato ai nomi di Bruno[453] e Spinoza. Alla connessione di queste tre dottrine viene dedicata particolare attenzione. La storiografia filosofica che circolava, al tempo, in Italia dipendeva significativamente da quella tedesca: i manuali di Buhle e di Tennemann, tradotti in italiano rispettivamente nel 1821-1825 e nel 1832-1836, veicolavano un'immagine di Bruno, derivata da Jacobi, come di un «precursore tanto fantasioso e vulcanico del panteismo spinoziano, quanto imperfetto e inconseguente dell'idealismo tedesco»[454], in particolare hegeliano; qui veniva inoltre proposta una certa linea di continuità tra Plotino, Bruno e Spinoza[455]. Possiamo leggere l'accostamento di Mamiani come essenzialmente derivato da queste fonti, allo stesso modo, l'indicazione per cui Bruno sarebbe un precursore della dialettica hegeliana va inserita in questo contesto interpretativo. Occorre rilevare che questo accostamento non ha necessariamente una valenza positiva: come già chiarito, secondo un *topos* già tedesco e francese diffuso anche in Italia, la triade è obiettivo polemico della *querelle* anti-panteistica. A questo proposito sottolinea Ricci:

[452] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 53.
[453] Bruno, così come Telesio e Campanella, viene presentato come un pensatore che ha rinnovato alcuni aspetti della «antica filosofia italica», questo «per amore delle cose natie, ovvero che il medesimo cielo nelle stirpi medesime suscitasse, benchè a gran distanza di secolo, una maniera molto conforme di meditare» ivi, p. 4. Con questo nome Mamiani si riferisce alla scuola pitagorica, ad Empedocle, e a quella eleatica. Bruno in particolare riprenderebbe dalla scuola eleatica una certa tendenza a confondere insieme il reale con l'ideale e la natura con Dio: due diverse forme di panteismo. L'immagine di Bruno nella prefazione non è univoca: è descritto come dotato di spirito metafisico e poetico, con capacità di astrazione e fantasia, ma anche ridonante e oscuro nel linguaggio. Rispetto ai difetti del pensatore nolano, Mamiani si sofferma anche sul contesto nel quale il suo pensiero si sviluppa: a suo tempo, il giogo spagnolo che impediva la libertà d'espressione aveva reso l'arte eccessiva e sregolata. L'allegoria, volta a mostrare la rilevanza del contesto storico-politico per la riflessione filosofica, è un *topos* frequente che verrà associato a Bruno negli anni successivi. Nella seconda edizione si aggiunge invece Bruno, a differenza di Spinoza che rinchiude la natura nelle angustie dei sillogismi, è attento alle altre forme del vero: l'autorità, il raziocinio, l'esperienza, l'evidenza e la fede. Schelling, *Bruno* (ed. 1859), p. XXXVII.
[454] Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, pp. 96- 98.
[455] Ivi, p. 59.

> Alla maggior parte dei traduttori e chiosatori di quei manuali, e infine ai più dei lettori di quelle traduzioni, quanto da Bruno percorso non suonava meno allarmante o respingente (…) così dell'idealismo o panteismo tedesco, come dei motivi che avevano condotto il filosofo al rogo: in forma esuberante, indisciplinata e finanche 'fanatica' egli aveva dato voce a un pensiero del tutto confliggente con l'insegnamento della Chiesa[456].

Ciò che Bruno, Spinoza e Schelling avrebbero in comune è l'aver messo a tema un'unificazione sostanziale del finito con l'infinito, da cui l'accusa di panteismo. Il panteismo viene presentato come l'esito inevitabile di ogni filosofia idealistica, non soltanto quella di scuola tedesca: «ogni idealismo assoluto coerente con sé stesso si risolve in panteismo; così fu degli Eleati, così avvenne del Fichte»[457]. Il culmine di questa tendenza – a cui lo spirito tedesco sarebbe particolarmente incline per ragioni tanto intrinseche quanto accidentali – può essere individuato nell'identificazione tra reale e ideale da parte di Hegel. Del panteismo di Schelling (così come si Bruno, Spinoza e Hegel) – criticato anche nelle sue conseguenze morali – viene fornita una confutazione come di un sistema «intrinsecamente contraddittorio», argomentando a proposito dell'impossibilità logica di identificare finito e infinito: due termini ontologicamente asimmetrici, per cui il finito domanda la preesistenza dell'infinito e non viceversa.

Attraverso questi motivi, Mamiani sviluppa una riflessione sulla distanza che intercorre tra l'"indole intellettuale" dei tedeschi e quella "italiana", che possono essere riscontrate nella storia della filosofia, nello stile e nella metodologia di ciascun popolo. Se la filosofia tedesca – per cui il pensiero dimentica di essere mezzo e non fine – è ingegnosa ma "fantastica" e poco ancorata ai "fatti", conducendo così all'assurdo e al paradosso[458]: come quello di un assoluto che limita se stesso (Fichte) o di un assoluto ignaro e cieco che acquista progressivamente coscienza di sé (Schelling); dall'altro la filosofia della "scuola italica" è radicata nel senso comune, piana nell'esposizione, ed è indirizzata a un perfezionamento civile, piuttosto che a un

[456] Ivi, p. 98
[457] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 34.
[458] «Da ciò si cava che la speculazione chiudendosi troppo in sè stessa e troppo dimenticando i fatti esteriori e le suggestioni del senso comune rischia di fabbricare di pure dottrine formali, vuote di realità e divi ta e solo splendidissime nell'aspetto». Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 24.

«teorema bello e difficile»[459] – circa questo ultimo aspetto va rilevato che l'"errore" panteistico è criticato da Mamiani anche nelle sue conseguenze morali[460].

Gli errori filosofici che in Germania seguono lo sviluppo del criticismo riguardano l'aver inteso i risultati negativi della filosofia kantiana come veri e definitivi: l'aver negato la possibilità di una dimostrazione apodittica del mondo esterno. Da ciò deriva uno svilimento della ragione in favore di facoltà superiori e "misteriose" su cui radicare la conoscenza: afferrando il vero mediante una «mistica intuizione» che consente una cognizione diretta dell'assoluto (alla maniera di Jacobi, iniziatore di questa tendenza cui Schelling fa seguito). Quest'ultimo propone un metodo paradossale a metà tra "l'ipotesi" e l'"induzione", tra il "dimostrare" e l'"indovinare"[461] che alla limitazione e impotenza dell'intelletto di matrice kantiana, oppone una ragione superiore a quella naturale, che «non induce, ma *costruisce* il Sapere»[462]. Antesignano di questa trasformazione della «psicologia in ontologia»[463] sarebbe Fichte, che rende il «me rappresentativo» di Kant un assoluto tetico. La filosofia di Fichte e dei suoi successori rivela così la «singolar natura della filosofia tedesca», iniziata da Leibniz e Kant. Ciò che la filosofia tedesca nei suoi sviluppi non riconosce è che il criticismo kantiano – che si limitava a negare la possibilità di una scienza dimostrativa delle verità somme – non aveva screditato il senso comune. Da questo occorreva ripartire, scandagliandone le credenze alla maniera socratica anziché cercare nuovi «misteriosi» principi. Era questo il «desiderabile avviamento di una nuova filosofia in Italia» con cui si conclude la prefazione. Come esplicitato da Ricci:

> il conte Mamiani, pur tributando patriotticamente merito a Schelling, dietro il quale vede ovviamente Jacobi, per aver rinverdito la memoria di un pensatore italiano di rango, finiva con l'escludere che il da tutti auspicato risorgimento della filosofia 'italiaca' dovesse passare attraverso il per lui ostico e astruso idealismo tedesco, del quale riconosceva le confuse radici nell'altrettanto torbido Bruno e nel suo inaccettabile 'panteismo'[464].

[459] Ivi, p. 33.
[460] Ivi, p. 41.
[461] Ivi, p. 29.
[462] Ivi, p. 30.
[463] *Ibidem*.
[464] Ivi, p. 95.

Il *Bruno* viene presentato come un dialogo che «compendia il sistema intero ontologico di quell'insigne pensatore»[465]. Nel fornire un quadro generale dei concetti della filosofia di Schelling, Mamiani sembra riproporre una struttura analoga a quelle sin qui considerate. La sua filosofia è suddivisa in due scienze corrispettive: quella che dal "me" deduce la natura esteriore – l'idealismo trascendentale –, e quella che viceversa dalla natura esteriore deduce il "me" – la filosofia della natura. Ad ogni potenza del mondo fisico corrisponde una potenza del mondo ideale analoga e antitetica, la «legge d'identità» è ciò che tiene insieme questa intima correlazione. Gli aspetti che Mamiani critica della filosofia schellinghiana sono tratti soprattutto dal *Sistema dell'idealismo trascendentale*, paradossalmente descritto in modo più dettagliato del *Bruno* stesso: come mostrato, gli estratti del *Sistema* circolavano da oltre quarant'anni in Italia e nel 1842 il teso era stato anche tradotto integralmente in francese.

Schelling risolve il problema dei metafisici del suo tempo: fondare in modo assoluto lo scibile umano, spiegare cosa siano soggetto e oggetto e quale «nodo» coniughi idee e cose. In questa impostazione Mamiani vede un tentativo di fondare il sapere in risposta all'esito scettico derivato dal criticismo kantiano e ne valorizza il realismo di fondo a partire da alcuni assiomi del senso comune con cui Schelling corregge il sistema troppo soggettivistico di Fichte.

L'Assoluto schellinghiano, inteso come ciò che trascende natura e spirito da cui il mondo deriva come sua manifestazione[466], non è vuoto come quello di Parmenide, ma «pieno, concreto e attivo» e si manifesta in una pluralità di atti e forme, come quello di Plotino e di Bruno[467]. In particolare, Schelling recupera da Bruno – secondo Mamiani – il «principio dinamico», ovvero l'idea della realtà come forza, vita e

[465] «In tale suo dettato sono pertanto i principj, i germi e i collegamenti della sua intera filosofia, e vi pajono meglio riassunti e coordinati che in altri scritti contemporanei da lui messi in luce». Ivi, pp. 45-46. In verità è oppurtuno notare, come fa Tatasciore, che quest'opera rappresenta un *unicum* nella riflessione schellinghiana e nello stesso «sistema dell'identità» che è da considerarsi un lavoro progressivo e differenziato e non un sistema fatto e finito. Cfr. Tatasciore, *Introduzione*, p VIII. Come notato da Ricci: «Quanto al *Bruno*, Mamiani per un verso ne coglie la finalità di 'compendio' della filosofia schellinghiana dell'Assoluto; per un altro poco distingue Schelling da Bruno, eletto a 'fonte' privilegiata del primo (…); salvo mettere in valore le dichiarazioni di Schelling sull'arte che sarebbero la parte più bella e originale della sua speculazione». Cfr. anche Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, p. 96.

[466] «Imperciò l'assoluto è la indifferenza del differente, ed è la medesimezza del subietto e dell'obbietto, del reale e dell'ideale, del finito e dell'infinito, e così prosiegui per l'altre antitesi», ivi, p. 36.

[467] *Ibidem*.

pensiero superiore alla sostanza «inerte e infeconda» di Spinoza[468]. Sulla vitalità dell'assoluto schellinghiano, conformemente a quello di Bruno e diversamente dalla staticità dell'assoluto di Spinoza e Parmenide, Mamiani si sofferma peraltro in più punti. Conforme a quella bruniana è in particolare la concezione schellinghiana dell'assoluto come «perfetta identità e perfetta indifferenza di tutti i diversi e contrarj»[469]: una concezione cosmologica secondo cui gradi di potenze opposte dipendono da una identica attività permanente; principio che si ritrova, per Mamiani, anche in alcuni naturalisti discepoli di Schelling (come Johann Baptist von Spix). Queste considerazioni denotano, tra le righe, una predilezione di Mamiani per la filosofia della natura di Schelling e una certa attenzione per le scienze naturali moderne. Ciò che è proprio di Schelling rispetto a questa impostazione è l'aver valorizzato una tra tutte le opposizioni, quella tra soggetto e oggetto, pensiero ed esistenza. Di questo principio, che in Bruno è presente solo in modo ancora latente, il filosofo tedesco fa il fondamento del proprio sistema, immaginando la diade uscire dall'indifferenza del tutto come «doppia e interminabile progressione d'idee e di cose».

Rispetto alla concezione fichtiana dell'assoluto, da cui il mondo deriverebbe come limitazione di se stesso – come una storia del "Me" e dei suoi pensieri – il sistema schellinghiano "compone" l'universo reale, come "esplicazione" o "manifestazione di Dio[470]. Schelling, dunque, da un lato mostra l'armonia della natura con il pensiero e dall'altro prova la certezza della realtà del mondo esterno: due facce della stessa medaglia[471]. Egli fornisce così una maggiore consistenza ontologica al reale e, grazie all'armonia tra natura e pensiero, fonda la certezza nei confronti del mondo esterno.

---

[468] Ivi, p. 46.
Su Bruno e Schelling cfr. Beierwaltes, *Identità e differenza*, pp. 261 e ss. Beierwaltes individua una convergenza di domande tra Bruno e Schelling che entrambi deriverebbero dalla mediazione neoplatonica.
[469]Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 46. A Bruno è anche attribuita una prima concezione della dialettica, in questo modo si attribuiscono al pensatore 'italiano' molte delle conquiste della filosofia tedesca: «quel metodo sillogistico che Schelling ereditava da Fichte, e il quale consiste in indagare fra due contrarie proposizioni il termine conciliativo; e se in questo discuoprasi nuova contrarietà, cercare di nuovo una più alta nozione che contenga nella sua sintesi i termini opposti, siccome quelli che intimamente non si distruggono, ma si risolvono di mano in mano in una superiore specie di identità. E tutto quello che scrisse poi l'Hegel intorno a cotal materia si stringe nella sentenza del Bruno *che le contraddittorie enunciazioni son tutte vere*». Ivi, pp. 47-48.
[470] Ivi, p. 38. Dio
[471] Più critico nei confronti dell'Assoluto Schellinghiano si mostra in un'aggiunta al paragrafo dedicato al pensiero di Schelling.

Un ultimo punto valorizzato concerne poi la dimensione estetica, «degna di Platone». Il "platonismo" di questo testo, oggetto di critiche in ambiente tedesco, viene letto positivamente da Mamiani, in particolare rispetto al tema del genio e dell'intuizione artistica, che coniuga attività consapevole e inconsapevole – aspetti che mostrano come la sua interpretazione sia basata più sul *Sistema* che sul Bruno.

L'intuizione intellettuale (chiamata anche "contemplazione intellettuale"[472]), è intesa da Mamiani, con un'espressione tratta dal *Sistema,* come «organo trascendentale», capace di afferrare l'identità e l'indifferenza dell'assoluto a priori. Il giudizio di Mamiani su questo concetto è ambiguo: da una parte, enfatizza come essa rappresenti quasi una «violenta reazione» all'impossibilità kantiana di dimostrare un soggetto sostanziale e al contempo una correzione alla vuota formula dell'identità fichtiana; con Schelling si tornerebbe insomma alla «primitiva filosofia» che con un rapido «vaticinio» riusciva attraverso i poemi a spiegare l'origine e il funzionamento del mondo[473]. Dall'altra, questa «facoltà portentosa» che si distacca dai «procedimenti della scienza ordinaria»[474] sembra richiamare un tempo lontano (o ancora a venire[475]) che non può soddisfare le esigenze di una ragione matura: manca un ragionamento apodittico a giustificare la concezione schellinghiana dell'assoluto come identità e indifferenza, così come del dispiegamento delle serie opposte, ideali e reali, che da esso si sviluppano[476] – come chiarito in precedenza, si tratta della critica tratta dalla prefazione di Schelling a Cousin e applicata a Schelling stesso.

L'assoluto come indifferenza e identità è contrario al senso comune, che in questi concetti vede piuttosto un «annientamento dell'essere», un «annichilamento dei

---

[472] Ivi, p. 39.

[473] «Colla mente di Schelling pur la nostra si alza per piacevole rapimento, e con lei profondasi nell'infinito, e crede risalire con lei a'tempi della primitiva filosofia, quando più presto una specie di vaticinio che di dotta e lenta meditazione, prendeva a spiegare la gran macchina del mondo in poemi luminosissimi tanto veri quanto la bellezza e la poesia sono verità». Ivi, p. 40.

[474] «Proclamando a posteriori la identità e l'indifferenza dell'assoluto e facendola oggetto immediato della contemplazione intellettuale, sorta d'organo trascendentale e solo capace d'afferrare il primo ed eterno vero, facoltà portentosa, non conseguibile per istudio, e distinta e scissa da tutti i procedimenti della scienza ordinaria», ivi, p. 39.

[475] Richiama il corollario del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (cap. VI), in cui le scienze faranno ritorno alla poesia.

[476] A questa critica della nozione di assoluto e dell'intuizione intellettuale viene aggiunto, nella seconda edizione, un ulteriore paragrafo volto a mostrare l'incompatibilità tra la nozione di assoluto e quella di divenire e progresso. Tanto per Mamiani quanto, come vedremo, per Florenzi, un assoluto incompiuto che non è ma diventa è ritenuto un assurdo attribuito tanto a Schelling quanto a Hegel. Schelling, *Bruno* (ed. 1859), p. LXIII.

contrari». Schelling così come Fichte e i «moderni speculatori dell'unità sostanziale di tutti gli enti» è, in ultima istanza, un pensatore che propone «sentenze» indimostrate, contrarie al senso comune universale. L'intuizione intellettuale – letta in sostanziale armonia con la posizione di Jacobi – è altresì criticata come una svalutazione ingiustificata della ragione, che non tiene conto di altre fonti della conoscenza – come il senso e la percezione, destinata a rovinare nell'assurdo. Senso e percezione, insieme alla ragione – è questa la posizione di Mamiani – sono sì manchevoli ma non per questo ingannevoli.

L'immagine di Schelling proposta nella prefazione del *Bruno* riguarda prevalentemente le tematiche al centro del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Questo quadro è derivato per la maggior parte da fonti francesi: traduzioni dirette di Schelling, come quella del *Sistema*, così come i manuali di Degérando, Ancillon e Cousin, di cui Mamiani riprende alcuni motivi come il ruolo costruttivo del sapere, il panteismo, l'annichilimento delle differenze nella filosofia schellinghiana e hegeliana. Come chiarito, è inoltre citata e utilizzata la prefazione di Schelling a Cousin.

Un intero paragrafo, che resta nella sostanza identico anche nella seconda edizione dell'opera, è dedicato alle notizie circa gli sviluppi della nuova filosofia di Schelling. Le maggiori novità rispetto al periodo di pubblicazione del *Bruno* riguarderebbero il modo in cui il filosofo tedesco riarticola la relazione del finito con l'infinito, per respingere l'accusa rivoltagli dai «suoi paesani» di panteismo; il riferimento è ai testi *Filosofia e religione* (1804) e alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), valorizzati come una riflessione sull'imputabilità degli atti morali: questo aspetto non è secondario perché scagionerebbe Schelling da quella concezione "fatalista", legata al suo presunto panteismo. La *Spätphilosophie* schellinghiana è descritta – al pari di quanto indicato dalla Florenzi – come una conciliazione con i dogmi rivelati del Cristianesimo e della sua prima filosofia – risultato della pura ragione dimostrativa – con questa seconda – frutto delle esperienze e delle comuni tradizioni:

> Sulla cattedra poi di Berlino (va ora pel terzo anno) lesse egli una sua nuova dottrina da lui dimandata seconda filosofia, in cui procacciò di adattare la speculazione metafisica a tutti i dogmi rivelati del cristianesimo, e in ispecie a quello della creazione del mondo nel tempo e dal nulla, e all'altro del peccato d'origine e della redenzione divina operata dal Verbo. Il termine poi di conciliazione tra la prima e seconda filosofia risiede (conforme il vedere di

> Schelling) nel considerar questa come frutto delle esperienze e delle comuni tradizioni e l'altra come risultamento della pura ragione dimostrativa, a cui non può venir fatto di non confondere insieme l'universo con l'assoluto e la libertà umana con l'ordine fatale ed irrevolubile del tutto[477].

La ridiscussione della prima filosofia razionale – che vede come sua conseguenza diretta il panteismo e il fatalismo – così come il recupero della ragione universale, attraverso le mitologie antiche, sono per Mamiani, aspetti da valorizzare. Quest'ultimo, in particolare, fa di Schelling, ancora una volta, un «fortunato emulo di Platone»[478]. In questa sommaria descrizione consistono i «nuovi pensamenti» del filosofo tedesco, quantomeno da ciò che si poteva evincere «dai saggi propalati già con le stampe»[479]. La fonte non è esplicitata, ma è possibile che il riferimento sia alla trascrizione pubblicata da Paulus delle lezioni sulla Filosofia della Rivelazione[480] di Berlino. Le materie elencate da Mamiani e i temi trattati nel testo di Paulus, infatti, coincidono così come l'aspetto qui enfatizzato, circa una conciliazione della nuova filosofia con i dogmi rivelati del cristianesimo, e il sottotitolo dell'opera «Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums».

Nella seconda edizione del *Bruno* Mamiani non apporta modifiche sostanziali alla parte dedicata alla nuova filosofia di Schelling[481]. Ciò è indicativo degli scopi di questa riedizione, che, come vedremo, fu tanto desiderata dal filosofo: si può dunque ipotizzare che fornire un'immagine più aggiornata, più dettagliata o rielaborata del pensatore tedesco dopo la sua morte, o alla luce delle nuove notizie e pubblicazioni sul suo pensiero, non fosse tra sue le intenzioni principali; molte delle aggiunte hanno piuttosto a che fare – criticamente – con la filosofia di Hegel. In particolare, Mamiani aggiunge un intero paragrafo sul concetto di ragione (§VIII *Si dimostra più alla distesa quello che è ragione*[482]) che prende di mira soprattutto Hegel, tra coloro che usano questo concetto in un modo contrario al senso comune: la polemica anti-jacobiana (e

[477] Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 50.
[478] Ivi, p. 51. Ma allo stesso tempo si rivolge criticamente al «popolo dei nuovi platoni» che fa correre a briglia sciolta la fantasia mettendo da parte i dati dell'esperienza.
[479] *Ibidem*.
[480] H.E.G., Paulus, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus von 1841/1842. Der allgemeinen Prüfung vorgelegt*, Leske, Darmstadt 1843.
[481] Persino l'espressione riferita alle lezioni berlinesi «va ora pel terzo anno» non è sostituita.
[482] In questa aggiunta convergono alcuni estratti della fine del paragrafo §VII della prima edizione.

anti-schellinghiana) diventa, così, nella seconda edizione, anche antihegeliana. Il testo di Mamiani, che conobbe una significativa diffusione è, dunque, sostanzialmente critico nei confronti della filosofia tedesca in generale:

> senza approfondire né Bruno, né in fondo neppure Schelling, e le differenze tra l'uno e l'altro, Mamiani profittava di quel 'rinnovamento' di Bruno e del *Bruno* procurato dalla marchesa Florenzi per tentare una critica delle più recenti speculazioni tedesche[483].

In questi passaggi, Mamiani pare tuttavia mostrare una sensibilità analoga ad alcuni motivi della filosofia positiva schellinghiana, pur senza riferirvisi direttamente. I puri concetti, che costruiscono solo relazioni astratte, non sono in grado di dimostrare tre cose sussistenti e positive (potremmo dire "tre fatti") come: la produzione, la contingenza e la libertà umana[484]. Queste realtà possono essere però derivate da altre fonti della cognizione come il senso, la percezione e la coscienza immediata di noi stessi. Mamiani giustifica questo punto a partire da una differenza essenziale tra idee e fatti: le une legate all'organo della cognizione e gli altri all'organo della percezione – che appare vicina a quella rosminiana tra essere ideale de essere reale, la cui mancata distinzione culmina per Mamiani, così come per il Roveretano, nei panteismi – pur diversi tra loro – di Spinoza e di Hegel. Si tratta probabilmente più di una sensibilità comune, che di vera e propria ricezione o assimilazione, se si considera che la tarda filosofia di Schelling era, a questa altezza temporale, poco conosciuta nei suoi contenuti specifici (cfr. *infra*, I.4).

Come accennato, una copia di questa traduzione verrà inviata da Marianna Florenzi, tramite Ludwig I von Bayern, a Schelling stesso, il quale si mostrerà particolarmente entusiasta di essere stato tradotto in italiano, pur confessandole di sentire quest'opera ormai come estranea e riconoscendo la legittimità dei giudizi negativi sulla composizione formale dell'opera che Mamiani gli aveva rivolto nella prefazione[485]. Ciò testimonia, da un lato, il suo vivo interesse per il modo in cui la sua filosofia veniva presentata al di qua delle Alpi e, dall'altro, il cambio di rotta che il suo itinerario speculativo aveva ormai preso negli ultimi decenni.

---

[483] Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani*, p. 97.
[484] La critica circa il mancato passaggio dalle idee ai fatti ricorda quella che Schelling svolge nei confronti di Hegel nella prefazione a Cousin, che Mamiani legge (probabilmente in traduzione francese) e cita in questo testo.
[485] Schelling, *Bruno* (ed. 1859), p. 213.

4. La Spätphilosophie di Schelling in Italia: problemi e tracce

Dopo la morte di Hegel, avvenuta nel 1831, e il lungo silenzio di Schelling, interrotto soltanto dalla pubblicazione della prefazione ai *Fragments* di Cousin che ne annunciava il cambio di rotta e il desiderio di confrontarsi con la filosofia hegeliana, Schelling è chiamato a Berlino dal Re di Prussia a ricoprire la cattedra che era stata di Hegel per estirpare «il seme del panteismo hegeliano»[486]. Il 15 novembre 1841, in un'aula gremita e alla presenza delle maggiori personalità della Germania[487], si tiene la prolusione inaugurale:

> Di questa serata memorabile, della quale Karl Jaspers dice che fu l'ultimo grande avvenimento pubblico dell'Università tedesca, esiste un numero notevole di resoconti, accompagnati da testimonianze. (…) Con diverse sfumature, uomini celebri o sconosciuti, ammiratori od ostili, dicono più o meno tutti la stessa cosa, cioè che fu un grande momento e, se non un trionfo, quantomeno un successo. (…) La sala era piena da scoppiare, fino ai piedi della cattedra. All'esterno gli uditori liberi, non ammessi perché i biglietti erano esauriti, facevano un gran frastuono e gridavano: nella sala grande! Gli studenti erano ammassati, compatti (…), e il parterre delle persone importanti non era in migliori condizioni, fra colleghi, giornalisti, militari, curiosi, un uditorio dei più disparati poiché riuniva (…) Engels, Kierkegaard e Bakunin, (…), Humboldt, Ranke... la crema dell'Università e della buona società[488].

La lezione, di cui Tilliette sottolinea l'aspetto retorico, verrà subito pubblicata per Cotta e diffusa anche attraverso trascrizioni e giornali. Si tratta di un testo di maggior importanza storica che teoretica, che non permette di conoscere le nuove istanze della filosofia positiva. Ciò nonostante, il carattere epocale dell'evento fa sì che molte delle espressioni pronunciate in quell'occasione entrino e si diffondano nel dibattito culturale dell'epoca:

> Essa è costellata di belle formule che suonano amiche alla memoria: il foglio che si gira per scrivere una nuova pagina, l'istitutore del tempo che non ha avuto l'ambizione d'esser tale, Berlino «metropoli della filosofia tedesca», la filosofia «angelo custode della mia vita», la «terra promessa» della filosofia, e soprattutto

[486] X. Tilliette, *Hegel e Schelling a Jena*, in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974., pp. 141-161, p. 142.
[487] Per una ricostruzione del contesto cfr. H. Pölcher, *Schellings Auftreten in Berlin (1841). Nach Hörerberichten*, in «Zeitschrift für Religions- und Geistgeschichte», 3, 1954, p. 195.
[488] X. Tilliette, *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012, pp. 783-785.

> una perorazione destinata a far scrosciare gli applausi: «(…) nella scienza [*Wissenschaft*] infatti sta la salvezza dei tedeschi[489].

Ciò che si evince dalla prolusione è l'intenzione di ridiscutere il proprio ruolo nella parabola filosofica appena trascorsa e, implicitamente, si comprende come l'obiettivo polemico vada individuato in Hegel, mai nominato direttamente:

> Certo io devo essere fastidioso, me ne rendo conto. Mi avevano sistemato, ero catalogato, si sapeva nel modo più esatto ciò che vi era in me. Ora si dovrà ricominciare da capo e riconoscere che c'era qualcosa in me che non si sapeva?[490]

Con la lezione inaugurale, come scrive Tilliette, «il guanto era gettato»[491]. Saranno proprio le due questioni – il ruolo di Schelling sia nella parabola post-kantiana che, in particolare, rispetto a Hegel – a occupare il centro del dibattito riguardo alla sua 'filosofia positiva'[492], non soltanto in area tedesca.

La nuova filosofia – le cui basi erano state gettate oltre vent'anni prima a Erlangen e poi nelle lezioni monacensi degli anni '30 – suscita attenzione e polemiche, tanto dal lato dei sostenitori quanto dei detrattori, ed è in questo periodo che gli studi su Schelling assumono carattere non solo critico ma storiografico[493]. Opere come *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht* (1830-1833) di F.J. Stahl, in Germania, avevano iniziato prima di questa data a far conoscere, non senza fraintendimenti riconosciuti da Schelling stesso, la filosofia monacense: enfatizzandone la componente antihegeliana e anti-razionalistica a favore di un apprezzamento dell'atto libero di creazione[494]. Ci furono poi scritti critici e polemici, come quelli di J. Frauenstädt e Paulus[495]. Entrambi riassunsero e divulgano il contenuto delle lezioni berlinesi del 1841-42, il primo nel 1842 e il secondo nel

---

[489] *Ibidem*.
[490] *Ibidem*.
[491] *Ibidem*.
[492] Sulla filosofia positiva di Schelling cfr. A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1965.
[493] A. Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 30. Per una sintetica ricostruzione del dibattito sulla *spätphilosophie* di Schelling tra XIX e XX secolo cfr. ivi, pp. 30-59.
[494] Ivi, p. 31. Con riferimento al periodo monacese si segnala anche uno scritto anonimo *Lettre de Munich, sur la nouvelle université de cette vill*. pubblicato in «Le Mémorial catholique» nel 1828 che ne enfatizzava il carattere storico e la difficile conciliazione col cristianesimo, nonostante la presunta conversione. Cfr. HSF, I, p. 179.
[495] J. Frauenstädt, *Schelling's Vorlesungen in Berlin, Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben, mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß zwischen Christenthum und Philosophie,*Hirschwald, Berlin 1842.

1843[496], entrambe le trascrizioni furono disapprovate da Schelling[497]. Significativo è il giudizio negativo, da parte hegeliana, fornito da C.L. Michelet, J.E. Erdmann e K. Rosenkranz: quest'ultimo in particolare vide nella filosofia positiva la perdita dell'unità raggiunta e messa a frutto da Hegel scissa in un'"astratta ontologica" e un "unilaterale empirismo". Al giudizio degli 'hegeliani' va aggiunto quello di M.J. Monrad che scredita la filosofia positiva rivolgendo contro Schelling la stessa strategia retorica che egli aveva adottato nei confronti di Hegel: questa non è nulla di originale rispetto agli sviluppi hegeliani[498]. L'alternativa, da parte della storiografia di matrice hegeliana, appare duplice: screditare le novità filosofiche di Schelling per lasciare l'ultima 'parola' a Hegel o, se anche la sua ultima filosofia deve essere ritenuta degna di attenzione, chiarire che «Schelling non può aver detto, salvo delle inutili complicazioni, quello che ha detto Hegel»[499]. Critiche nei confronti di Schelling furono anche le considerazioni da parte della 'sinistra hegeliana': Kierkegaard, Feuerbach, Engels[500]. Quest'ultimo in particolare, con i suoi testi, aveva contribuito alla diffusione in chiave critica delle lezioni berlinesi[501]. Un certo interesse per l'ultimo Schelling venne invece da parte dello *Spätidealismus* (A. Planck, I. H. Fichte e C.H. Weisse), e dall'attenzione di questa corrente nei confronti di una nozione personale, libera e creatrice di Dio. Una fonte da segnalare all'interno del contesto francese[502], rilevante come vedremo anche per quello italiano, è il saggio di Jacques Matter[503] del

[496] Paulus, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung* trad.it. *Filosofia della rivelazione 1841/1842*, in F.W.J. Schelling, *Sui principi sommi. Filosofia dellarivelazione 1841/1842*, a cura di F. Tomatis, Bompiani, Milano 2016, pp. 681-1342.
[497] Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, p. 32.
[498] Ivi, pp. 33-34.
[499] Ivi, p. 34.
[500] *Ibidem*.
[501] Si veda l'edizione critica: K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe*, a cura della Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, IV Ab.en, Dietz Verlag, Berlin 1975 (d'ora in poi GA). I testi in questione sono: F. Engels, *Schelling über Hegel*, in «Telegraph für Deutschland», 207, dicembre 1841 (in GA I,3, pp. 256-264); F. Engels, *Schelling der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit für gläubige Christen, denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist*, A. Eyssenhardt, Berlin 1842 (in GA I,3, pp. 315-338); F. Engels, *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, Binder, Leipzig 1842 (in GA I,3, pp. 265-314). Trad. it: F. Engels, *Anti-Schelling*, a cura di E. Floriani, Laterza Editori, Roma-Bari 1972.
[502] Altra fonte rilevante per il contesto francese è Pierre Leroux che in chiave antihegeliana aveva tradotto la lezione inaugurale di Schelling a Berlino e si era dedicato una descrizione della sua nuova dottrina. Leroux vede in Schelling il superamento del 'fatalismo' hegeliano. Cfr. P. Leroux, *Discours de Schelling à Berlin*; *Du cours de philosophie de Schelling*; *Du christianisme* in «La Revue indépendante». Su questi test cfr. HSF, I, pp. 94-98.
[503] Matter, alsaziano, trasferitosi a Parigi era un collaboratore della «Nouvelle Revue Germanique». Le sue conoscenze del mondo intellettuale tedesco gli consentono di attingere agli studi critici su Schelling, in particolare quelli di Marheineke. Cfr. HSF, I, p. 194.

1842, poi ampliato nel 1845 *Schelling ou la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation*[504]*,* la prima monografia francese dedicata unicamente al pensiero di Schelling, che fornisce una suddivisione cronologica più dettagliata della sua filosofia, presentendone tre tappe: filosofia della natura (1797-1802), filosofia dello spirito (identificata con lo scritto *Philosophie und Religion* del 1804) e filosofia di Dio (quella dal periodo monacense in poi). Ciò che emerge dalla ricostruzione di questo quadro è che «già prima della pubblicazione delle maggiori opere che la esponevano, la filosofia positiva era nota nei diversi circoli filosofici tedeschi, ed in essi ampiamente discussa con interpretazioni assai divergenti»[505] e, aggiungiamo, veniva divulgata attraverso trascrizioni e iniziava a essere conosciuta e discussa anche fuori dal contesto tedesco.

La questione, per quanto riguarda il lavoro qui proposto, è comprendere quanto di questo dibattito fosse penetrato, tra gli anni Quaranta e Cinquanta, nella Penisola, soprattutto se si considera che, come scrive Bausola: in questo periodo in Italia «faticosamente, Schelling cominciava ad essere conosciuto (ed era il primo Schelling)»[506]. Senz'altro la portata epocale delle lezioni berlinesi era echeggiata anche in Italia: si pensi, come si è detto, che Gino Capponi commenta la presenza di Schelling a Berlino come l'emblema di quel popolo per il quale può dirsi che «nella filosofia sia tutta la storia»[507]. Inoltre, la notizia di un cambio di rotta, da guardare per lo più positivamente[508], tanto per la sua istanza antihegeliana quanto per un generico recupero dei dogmi del cristianesimo, è data da tutti gli scritti qui considerati successivi al 1841, che dichiarano di apprenderla da quanto ne scrivono gli uditori delle lezioni – a conferma del fatto che le trascrizioni in questione circolassero anche nel territorio italiano.

Come mostrato, nel 1844 Passerini, rifacendosi a fonti tedesche, aveva fornito una breve ricognizione e una valutazione critica della nuova filosofia di Schelling, che ne valorizzava la *pars destruens* a discapito della *construens*. Si è poi già accennato all'interesse di Domenico Mazzoni proprio nei confronti della *Spätphilosophie* schellinghiana: ne conosce la prima lezione del 1841 e ne tratta in un manoscritto

[504] J. Matter, *Schelling ou la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation*, Comptoir, Paris 1845.
[505] Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, p. 32.
[506] Bausola, *Friedrich W. J. Schelling*, p. 31
[507] Capponi, *Lettere di Gino Capponi,* II*,* p. 69.
[508] Come chiarito, Passerini è l'unico a fare eccezione alla valutazione positiva.

intitolato *Estratti di alcune lezioni di Schelling*[509]. Inoltre, egli sembra essere a conoscenza di tutto il corso del semestre invernale dal 15 novembre del 41 al 28 marzo del 1842, attraverso qualche resoconto giornalistico di cui non abbiamo indicazioni ulteriori che ci permettano di individuarne la fonte precisa. Dalla ricognizione operata da Birindelli, attraverso il fondo manoscritto, sembra che Mazzoni avesse compreso, pur nella carenza di fonti dirette, quantomeno l'istanza religiosa della seconda filosofia di Schelling, quella a cui era maggiormente interessato.

4.1 «Filosofia ignotissima»: la Spätphilosophie di Schelling nella seconda edizione del Bruno

Alcune informazioni utili a comprendere la specificità della ricezione della tarda filosofia di Schelling nel contesto italiano possono essere rilevate dallo scambio di lettere tra Mamiani e Marianna Florenzi, che segue la pubblicazione della prima edizione del *Bruno* nel 1844 fino a quella della seconda edizione del 1859. La nuova edizione accresciuta comprende: oltre a un discorso preliminare, un apparato di note della traduttrice e una seconda ristampa della *Monadologia* di Leibniz che la Florenzi aveva tradotto, anche un'appendice contenente tre lettere di Schelling a lei indirizzate e tradotte in italiano[510] e, soprattutto, un breve sommario della seconda filosofia di Schelling. Composto da 98 tesi e tradotto in italiano da Marianna Florenzi, questo testo risale agli appunti presi durante le lezioni di Monaco degli anni '30 da Julius Hamberger[511]. Il testo fu rivisto da Schelling stesso, grazie alla mediazione del re Maximilian II von Bayern e trasmesso alla traduttrice italiana.

[509] Alcune affermazioni dell'edizione di Paulus sono, secondo Birindelli, «almeno adombrate» nei suoi appunti. Cfr. Birindelli, *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling*, p. 170.
[510] «Per accrescere ancora maggiore interesse a questa edizione, ho creduto a proposito corredarla di uno scritto dello stesso Schelling, quasi come un sommario, che la Marchesa Florenzi ha volgarizzato, e contiene le idee fondamentali delle sue dottrine, ordinate in quel miglior modo che la materia comporta. Sapendo inoltre che la signora Florenzi possedeva alcune lettere scrittele dallo Schelling, non aliene da questi filosofici argomenti, ed in una delle quali si parla anzi specialmente della traduzione del Bruno, allorchè fu stampata la prima volta in Milano, mossi preghiera affinchè mi fosse lecito pubblicarle. Cfr. F. Le Monnier, *Avviso dell'editore* in Schelling, *Bruno* (ed. 1859).
[511] Teologo luterano che frequenta le lezioni di Schelling a Monaco, seguace di Franz von Baader e studioso della mistica, in particolare di Jacob Böhme. Nel 1864 verrà tradotto in italiano da Florenzi Waddington un suo altro manoscritto: *I principali punti della filosofia della religione secondo i principi dello Schelling* (cfr. *infra*).

Soprattutto dal 1847 in poi, le lettere di Mamiani alla Florenzi esprimono costantemente il desiderio di ristampare il dialogo in una nuova edizione e di rivederne la prefazione – a suo dire un «lavoraccio difettoso e incompiuto»[512]. Anche negli anni in cui l'impegno politico prevale su quello filosofico – ad esempio quando è a Roma nel 1847 e scrive alla Florenzi «qui si ragiona di politica da mane a sera e la povera metafisica neppur oserebbe far capolino in queste veglie»[513] e poi a Genova, nel 1848 in un momento in cui «la politica ingoia ogni cosa»[514] – non cessa di incoraggiarla ad approntare una nuova edizione di questo dialogo così da stampare «un libro quasi nuovo»[515]. Con questo intento Mamiani scrive alla Florenzi da Genova, in datata 9 luglio 1850:

> Pregiatissima Signora ed amica.
> Io non voglio ricordare la data dell'ultima vostra carissima, perché l'indugio e il silenzio parrebbono mostruosi.
> Ma comechessia, nel lungo intervallo voi siete cresciuta di fama e di onori, e alla Germania corre obbligo di adottarvi ora per sua nobile allieva, dacché per amore alla filosofia di lì e segnatamente a quella del gran Ierofante Schelling avete assaggiato le romane censure e riprovazioni.
> Vi lodo e v'inanimo nel proposito di ristampare il Dialogo – Giordano Bruno – e quando verrete all'atto, pregovi darmene avviso, ché vi manderò aggiunte e correzioni non poche alla mia prefazione.
> Traducete infrattanto qualche compendio ovvero componetelo voi medesima della seconda filosofia di Schelling, ignotissima in fino al dì d'oggi in Italia.
> Spiacemi di sentire dal Professore Pennacchi che non vi esentano da molestie e da spie. Badate che non vi diventi capo grave di accusa il carteggio il qual meco tenete, benché la mia scortesia l'abbia rallentato e quasi interrotto. Vero è che parliamo o di Metafisica o di nonnulla e non mai di cospirazioni di cui non m'impaccio, come in nessun tempo me ne sono impacciato, essendo negozio da pazzi o da ciurmadori. Ma i partiti non ragionano. Ad ogni modo, datemi cenno che questa mia v'è giunta, disigillata o no poco importa. Durate nei vostri studi e sulla nebbia tedesca fate brillare il sole del buon giudizio italiano. Mille saluti ad Evelino al figliuolo alla sorella e agli amici comuni.
> Molto vostro T. Mamiani
> Genova li 9 di Luglio, 50[516].

La lettera, esemplificativa del lungo e frequente carteggio tra i due, costituisce un documento prezioso per questa indagine. La traduzione del dialogo – come si evince

[512] Lettera di Mamiani a Florenzi data luglio 1852. BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).
[513] BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).
[514] BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).
[515] Lettera di Mamiani a Florenzi del 6 dicembre 1852. BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37- 61).
[516] lettera di Mamiani a Florenzi datata 9 luglio1950, BNN – Carte Fiorentino, C247. Corsivo di chi scrive.

da queste righe e da quanto Schelling scrive alla Florenzi – era stata molto apprezzata non solo in Italia, ma anche in Germania. Tuttavia, come già chiarito, con il *Bruno* si è trattata una materia delicata, che ha costretto la Florenzi ad «assaggiare» le censure e le riprovazioni della chiesta. Il riferimento potrebbe riguardare anche le *Lettere filosofiche* della Florenzi, pubblicate nel 1848, in cui mostra la sua aperta adesione al panteismo e presenta alcuni motivi del tardo Schelling, a cui dedica il contenuto di un'intera lettera (cfr. *infra* 4.2.). La Florenzi è insomma controllata rispetto a ciò che scrive a tal punto che Mamiani avanza la possibilità che il carteggio tra i due – pur non trattando d'altro che di metafisica («o di Metafisica o di nonnulla e non mai di cospirazioni») – possa costituire un capo d'accusa. In questo documento, è poi opportuno evidenziare anche un motivo retorico, presente nelle ultime righe, che si riscontra trasversalmente nella prefazione – e, come chiarito, negli scritti di numerosi pensatori italiani di questo periodo – l'immagine della filosofia tedesca come "nebbiosa"[517], difficile e oscura, a dispetto della filosofia "italiana" luminosa, piana e radicata nel buon senso.

Da ultimo, risulta particolarmente rilevante il seguente passaggio: «Traducete infrattanto qualche compendio ovvero componetelo voi medesima della Seconda Filosofia di Schelling, ignotis//sima in fino al dì d'oggi in Italia»[518]. Mamiani, dunque, sollecita la Florenzi a tradurre o anche a comporre – a testimonianza del fatto che ne avesse una certa conoscenza – qualche compendio sulla seconda filosofia di Schelling, che fino a quel momento in Italia era, a suo dire, sconosciuta. Già in alcune lettere precedenti le suggeriva di aggiungere alla nuova versione del testo «i pieghi delle ultime lezioni di Schelling»[519]. Questo, da un lato, ci fa presumere che circolasse anche in Italia – o forse attraverso la mediazione privilegiata della Baviera – più di una trascrizione (o sommario) delle lezioni schellinghiane, dall'altro denota tanto l'interesse quanto la mancanza di fonti pubblicate, relative alla seconda filosofia di Schelling.

---

[517] Non a caso uno degli studi più recenti sulla ricezione della filosofia classica tedesca in Italia tra la fine del Settecento e i primi decenni del Novecento prende il titolo da una citazione di Bertrando Spaventa, che si riferisce a questa come a una filosofia «nebbiosa e selvaggia» (cfr. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, p. 11).
[518] *Ibidem*.
[519] Lettera di Mamiani a Florenzi datata 8 febbraio 1846. BNN, Carte Fiorentino, Ba C2 (26-33, 37-61).

Nonostante la scarsità di fonti, possiamo individuarne alcune di sicura circolazione nell'Italia in questo periodo. In ordine cronologico: la *Prefazione* che Schelling scrive all'edizione tradotta in tedesco dei *Fragments philosophiques* di Victor Cousin del 1834, che viene tradotta in francese l'anno successivo[520] e, come chiarito, rappresenta la fonte principale della diffusione della nuova filosofia di Schelling prima delle lezioni berlinesi; il sommario delle lezioni tenute da Schelling a Monaco intorno agli anni '30, trascritto da Julius Hamberger, che viene tradotto da Marianna Florenzi e accluso alla ristampa accresciuta del *Bruno* nel 1859 (ma che, come vedremo, circolava in Italia probabilmente ben prima di questa data e viene diffuso a partire già dal 1848 attraverso le *Lettere Filosofiche* della Florenzi); la lezione inaugurale tenuta a Berlino 1841 pubblicata per Cotta che, come già menzionato, vede una circolazione europea anche attraverso i giornali (e che tuttavia è più rilevante per comprendere il contesto storico-polemico di questa vicenda che la riflessione che Schelling stava sviluppando); il testo satirico *Schelling und die Offenbarung* del 1842, pubblicato da Engels, sotto lo pseudonimo di Friedrich Oswald (citato, ad esempio, da Rosmini nel *Saggio storico critico sulle categorie*); la trascrizione delle lezioni sulla filosofia della rivelazione pubblicate da Paulus nel 1843[521], che, pur non citata direttamente, come rilevato, potrebbe costituire la fonte (o una delle fonti) a cui Mamiani si riferisce nel fornire qualche informazione sulla filosofia berlinese. Nel prossimo paragrafo ci limiteremo a soffermarci su uno dei documenti, la cui storia si intreccia alla pubblicazione della seconda edizione del *Bruno*: il sommario redatto da Hamberger e tradotto in italiano da Florenzi Waddington. La rilevanza della prefazione a Cousin sarà approfondita nella seconda parte della tesi (cfr. *infra*, II.4; II.5). Le altre fonti verranno invece richiamate e discusse a seconda dell'utilizzo che ne fa Rosmini[522].

4.2. Il sommario di Julius Hamberger in Italia

Delle fonti elencate, l'unica ad essere tradotta in italiano e, anzi, ad essere pubblicata prima in traduzione italiana che in tedesco – con qualche lieve differenza

[520] La prefazione era stata tradotta in francese in diverse riviste, cfr. HSF, I, cap. VI.
[521] Paulus, *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung*.
[522] In particolare riguardo a Engels cfr. *infra*, II.4.6; II.4.7.

tra le due versioni[523] – è il sommario delle lezioni monacensi di Schelling sulla mitologia e sulla rivelazione trascritto Julius Hamberger, teologo luterano che frequenta le lezioni di Schelling a Monaco. Questo testo, che testimonia uno scambio singolare tra Germania e Italia, viene revisionato da Schelling stesso – grazie alla mediazione di Maximilian II von Bayern – e poi inviato a Marianna Florenzi, la quale lo traduce e lo acclude alla seconda edizione accresciuta del *Bruno* del 1859:

> Alla presente versione del Bruno mi è sembrato non inopportuno aggiungere altra mia versione di un manoscritto di Schelling, da lui stesso presentato ad illustre personaggio, e da questo con molta bontà a me trasmesso. Il manoscritto tocca a guisa di sommario i principj della dottrina di Schelling, la quale esprime le idee più profonde ed astratte del filosofo alemanno. Ognuno comprende quanto sia malagevole spiegare in poche parole tanti e si gravi pensamenti quanti ne contiene la filosofia di Schelling; perciò ho pensato di lasciarlo nella sua integrità senza tentare altre spiegazioni, nella certezza che coloro i quali imprenderanno tale lettura, saranno profondi conoscitori delle più alte dottrine filosofiche. Per lo che io debbo facilmente concepire nell'animo la fiducia della loro benigna accoglienza[524].

Il sommario verrà pubblicato in tedesco solo nel 1861 con il titolo *Schellings Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung*[525]. Di questo testo scrive il barone C. K. J. Bunsen alla marchesa Florenzi:

> Noi altri alemanni dobbiamo a Lei il conoscere quel Manoscritto misterioso che Schelling scrisse per l'uso personale del Re Massimiliano, Suo allievo. Io ne conobbi l'esistenza per le comunicazioni del mio povero Re a cui il suo real nipote l'aveva letto, senza lasciargliene copia. Ho letti e riletti molte volte i novantotto paragrafi, e mene sono fatto in margine un piccolo commento[526].

---

[523] Pareyson, *Minima Schellingiana*, p. 430.

[524] Cfr. p 189 Avvertimento della traduttrice. (cfr. avviso dell'editore).

[525] J. Hamberger, *Schelling's Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung,* von Dr. Julius Hamberger, Professor in Müncheen, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik», 1, 1861, 1, pp. 500—530. Confluirà poi nel primo volume di J. Hamberger, *Christentum und moderne Cultur,* Erlangen 1863, pp. 148-164, riprodotto con il titolo *Hauptsätze aus Schelling's Vorlesungen über Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung.* Secondo K. F. A. Schelling, il testo fu scritto dal padre stesso (Cfr. (Bayerische Staatsbibliothek, Monaco. Nachlaß H. Beckers. Lettera di K. F. A. Schelling a H. Beckers il 17 settembre 1860: «Dato l'atteggiamento genuinamente scientifico, cioè entusiasta, di Re Maximilian nei confronti della scienza, ritengo molto probabile che mi permetterà di utilizzare tutto ciò che ha ricevuto da mio padre. Quest'ultimo include un breve abbozzo dei suoi insegnamenti filosofici, che una volta scrisse per il Re, e che il Re trasmise alla traduttrice di Bruno, l'italiana Marchesa Florenzi, che lo inserì immediatamente in una nuova edizione della traduzione di Bruno in appendice (naturalmente e anche in italiano)». E lettera di K. F. A. Schelling a H. Beckers del 2 novembre 1860: «Il Re ha promesso di consegnare il manoscritto di mio padre tradotto in italiano»).

[526]cfr. la lettera del barone Bunsen a Marianna Florenzi Waddington in. Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington*, pp. 30-32.

Hamberger ricostruisce la vicenda legata al suo "sommario" nel testo autobiografico *Erinnerung aus meinem Leben*:

> All'inizio del 1840, il mio amico Emil Braun venne di nuovo qui, con mia grande gioia. Era in viaggio verso Roma, dove voleva stabilirsi definitivamente (…) Incontrò anche l'allora principe ereditario Maximilian von Bayern e il suo rapporto con questo alto gentiluomo divenne particolarmente intimo, poiché il principe aveva un profondo desiderio di avere la massima chiarezza possibile sulla natura effettiva della verità rivelata, ma Braun era in grado di aiutarlo proprio in questo senso. Durante queste trattative si parlò anche di Schelling e delle sue lezioni sulla filosofia della mitologia e sulla filosofia della rivelazione, e Braun presentò al principe ereditario il resoconto di questa conferenza, che io avevo riassunto in brevi frasi. Al suo ritorno a Monaco, il principe si mise in contatto con Schelling, che non solo approvò il mio piccolo lavoro, ma vi basò anche le sue lezioni[527].

A mediare tra Hamberger e Schelling – oltre a Maximilian von Bayern – c'è dunque Emil Braun, che dal 1840 sarà il primo segretario dell'Istituto di corrispondenza archeologica di Roma. Alcuni passaggi precedenti di *Erinnerung aus meinem Leben*, descrivono la nascita dell'amicizia tra Hamberger e Braun e testimoniano la presenza di entrambi alle lezioni di Schelling sulla filosofia della mitologia e della rivelazione, in occasione delle quali Hamberger aveva redatto il breve testo:

> In quel periodo [1830] era arrivato dalla mia città natale, Gotha, un giovane di nome Emil Braun, nel quale trovai un ottimo compagno e che nel tempo mi avrebbe portato a stringere rapporti molto importanti (…). Allo stesso tempo, Schelling tenne delle lezioni sulla filosofia della mitologia e della rivelazione. Braun e io assistemmo a queste lezioni con grande piacere. In seguito mi impegnai a riassumerne il contenuto essenziale in brevi frasi, e questo mio lavoro piacque così tanto a Braun che, alla sua partenza per Roma, me ne chiese una copia, il cui desiderio fui naturalmente ben felice di soddisfare[528].

Braun nell'autunno del 1833 si reca a Roma, dove poi vivrà dal 1840 al 1856, lavorando presso l'Istituto di corrispondenza archeologica, diventato poi Istituto archeologico germanico. Ai fini della ricostruzione del contesto della ricezione italiana del tardo Schelling risulta significativo che Braun[529], in procinto di partire per Roma

---

[527] J. Hamberger, *Erinnerungen aus meinem Leben von Dr. Julius Hamberger*, J.F. Steinkopf Verlag, Stuttgardt 1883, p. 42. Trad. mia.
[528] Ivi, pp. 32-33. Trad mia.
[529] Braun, che inizialmente aveva studiato archeologia, aveva seguito con lui le lezioni di Schelling. Nell'autunno del 1833 accompagna l'archeologo Eduard Gerhard Roma dove diventerà prima libraio e poi sottosegretario 1840 al 1856, dell'Istituto di corrispondenza archeologica, diventato poi Istituto archeologico germanico, fondato nel 1855 da Christian Karl Josias Bunsen, diplomatico e archeologo

– probabilmente nel 1833[530] – ottenga da Hamberger una copia del sommario. Il manoscritto, che solo dal 1859 verrà pubblicato in traduzione italiana[531], potrebbe rappresentare dunque una testimonianza inedita della filosofia monacense di Schelling che circola in Italia grazie alla mediazione di Braun già a partire 1833 e, dunque, ancor prima della pubblicazione della *Prefazione* a Cousin. La storia dell'eventuale circolazione nella Penisola del manoscritto meriterebbe senza dubbio un'ulteriore indagine, che non è possibile svolgere in queste pagine.

Ciò su cui occorre soffermarsi è che il sommario era probabilmente in possesso della Florenzi almeno da prima del 1848. Su questo resoconto della filosofia schellinghiana è infatti basata l'ottava delle sue *Lettere filosofiche*[532], dichiaratamente scritta a partire da un «ristretto» della filosofia «nuova» di Schelling inviatole da Maximilian von Bayern, a cui la lettera è indirizzata:

> Ho letto e riletto il ristretto della filosofia nuova di Schelling che l'A. V. R. ha degnato inviarmi, e benché talvolta quella lettura sospenda la mia mente e mi renda alquanto pensierosa ed incerta, pure in quell'insieme meraviglioso ed armonico ravviso ed ammiro la sublimità d'ingegno del sommo filosofo, nelle cui produzioni traluce sempre un non so che d'incantevole che alletta e persuade[533].

Dal confronto dei due testi – i 98 punti del sommario tradotto in italiano, da un lato, e la lettera, dall'altro – emergono somiglianze strutturali e la ripetizione di alcune espressioni. Nonostante la perplessità dichiarata, tuttavia, la lettera della Florenzi costituisce un semplice resoconto di quanto tratto dal "ristretto" di Hamberger, senza particolari osservazioni critiche. Queste sono invece esplicitate nelle note che accompagnano la traduzione del sommario nella seconda edizione del *Bruno*.

La filosofia della mitologia di Schelling – secondo quanto riportato da entrambe le fonti – si propone come una teogonia[534], che si sviluppa secondo tre potenze: l'essere potenziale o, inteso in senso attivo, la potenza del volere, il puro

---

tedesco nonché marito di una sorella di Evelino Waddington, marito della marchesa Marianna Florenzi Waddington (cfr. *Scritti inediti sul panteismo* p. 30 nota 1).

[530] La data del primo invio non è specificata. I riferimenti precedenti nel testo sono agli anni '30; successivamente scrive che Braun torna da lui negli anni '40. Possiamo dunque ipotizzare che la data dell'invio coincida con il viaggio a Roma di Braun del 1833.

[531] J. Hamberger, *Principj della Dottrina di Schelling* in Schelling, *Bruno* (ed. 1859), pp. 189-210.

[532] M.F. Waddington, *Alcune osservazioni sui Principj della filosofia di Schelling (Lettera VIII) a S. A. R. Il principe ereditario di baviera*, in Waddington, *Lettere filosofiche*, pp. 61-71.

[533] Florenzi Waddington, *Lettere filosofiche*, p. 61.

[534] Il termine è nostro.

esistente come puro atto e che la Florenzi corregge come "puro essere"[535], e una terza che le contiene entrambe, al contempo potenza e atto. Le tre potenze descrivono uno «spirito perfetto», «un'essenza quasi con tre facce»[536]: stanno una nell'altra in unità. In esse c'è la facoltà di creare, intesa ancora soltanto come la possibilità di un essere futuro: il principio del cominciamento della cosmogonia che ne scaturisce[537] è nell'unità divina come nascosto o latente. È soltanto mediante la volontà di trarre da sé l'esistenza che l'unità divina si fa «assoluta personalità» creatrice: il «padre» che pone l'origine materiale del mondo[538]. Probabilmente per questa ragione la Florenzi indica la terza potenza con il nome di "libertà"[539]. La divinità si invera dunque innescando un processo cosmogonico in cui le tre potenze divengono tre cause mondiali: il padre che pone la causa materiale, il figlio come causa formale e lo spirito santo come causa finale[540]. Esse partecipano variamente alla formazione dell'esistenza, dallo stadio più imperfetto come semplici agenti naturali o "potenze cosmiche" allo stadio più elevato, nell'essere umano, secondo un'eguale partecipazione delle tre.

La lettera della Florenzi mantiene lo stesso andamento del sommario rispetto alle tappe del processo cosmogonico[541]; tuttavia, sembra leggere la nuova dottrina schellinghiana attraverso le categorie della sua filosofia precedente: le tre potenze scaturiscono dall'indifferenza e stanno nella sua unità. Nel processo creativo esse diventano "potenze cosmiche" indicate secondo la terminologia della *Naturphilosophie*: espansione, attrazione e copula – Florenzi ne sottolinea in particolare la struttura formale per cui due principi opposti "copulati" in un terzo generano la vita[542]. Della componente mitologica e misterica presentata nel sommario, Florenzi non sembra cogliere che delle somiglianze o dei parallelismi con la filosofia schellinghiana, in particolare rispetto alle dottrine indiane dei Veda e al culto di

[535] Hamberger, *Principj della Dottrina di Schelling*, p. 193, nota della traduttrice.
[536] Ivi, p. 194.
[537] Il termine è della Florenzi.
[538] Ivi, p. 196.
[539] Waddington, *Alcune osservazioni sui Principj della filosofia di Schelling*, p. 62.
[540] Hamberger, *Principj della Dottrina di Schelling*, p. 196.
[541] Waddington, *Alcune osservazioni sui Principj della filosofia di Schelling*, pp. 61-67.
[542] «Perciò da qualunque lato si riguardino le cose, risulta sempre che due principi copulati da un terzo sono l'origine della vita e dell'intero visibile universo. Sia pure l'ideale ed il reale, il finito e l'infinito, sia la possibilità e l'attualità, l'espansione e la contrazione, la materia e lo spirito; certo è che queste energie nel loro terzo principio che le abbraccia in sé e ne forma l'unità, sono la determinazione e decisione di ogni ente possibile». Ivi, p. 67.

"Brama, Sciva e Visnù", cui Hamberger accenna soltanto tra gli altri. Manca tuttavia, nella lettera, l'aspetto teosofico per cui la mitologia e i misteri testimoniano il progressivo svolgimento storico della rivelazione divina nella coscienza umana.

Il sommario di Hamberger si sofferma poi sul tema della caduta dell'uomo. L'essere umano è posto in «immediata attenenza col creatore» ma senza alcun sentimento della «divina custodia» in cui si trova. È il desiderio di essere simile a Dio che eccita nella creatura un principio di morte che innesca un'alterazione delle potenze: comincia così nella coscienza umana un processo non divino ma cosmico, di cui viene descritto l'andamento secondo l'apparato mitologico di diverse civiltà sino al paganesimo e al monoteismo. La seconda parte del testo, dedicata alla filosofia della rivelazione, si concentra soprattutto sul riscatto della colpa, attraverso l'incarnazione del figlio e la sua morte e risurrezione fino al compimento della vera volontà di Dio: l'annullamento delle tensioni fin qui sviluppatesi. In ciò consiste l'annuncio di redenzione. Le ultime notazioni sono dedicate alla descrizione di Satana e degli angeli, che non sono da intendere come spiriti finiti o creature ma come «forze e potenze», sia maligne che benigne, che appartengono al «regno della possibilità». Attraverso il processo descritto, le forze maligne vengono ricondotte «al loro primitivo non essere», mentre per l'essere si è ricostituita la «possibilità di diventare nuovamente figlio di Dio»: questo è il momento della *Himousia*, in cui le tre persone divine non si ricongiungono in uno, ma ciascuna «porta *in sé* l'intero divino dominio»[543].

Anche rispetto al tema della caduta Florenzi segue grossomodo l'andamento del sommario[544], probabilmente rifacendosi per alcuni aspetti alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà*: si riferisce alla caduta come a un momento necessario,[545] dovuto alla condizione dell'essere umano nel suo primo stato, ove ha il sentimento della divinità – qui la differenza esplicita con il sommario – ma non la potenza[546]. Gelosa di ciò – desiderando più di quanto possa ottenere – la creatura si individua e si rende indipendente, distaccandosi dalla divinità. Si innescano così, tanto nella sua coscienza che nello svolgimento del mondo, nuove forze: il tempo, nella coscienza, e

[543] Hamberger, *Principj della Dottrina di* Schelling, p. 210.
[544] Waddington, *Alcune osservazioni sui Principj della filosofia di Schelling*, pp. 68-71.
[545] «La caduta fu necessaria, perchè o il desiderio suo doveva rimanere inattivo, oppure doveva ricorrere, come abbiamo detto a mezzi erronei». Ivi, p. 69.
[546] Altri aspetti come il ruolo della decisione nell'innescare il processo creativo sembrano fare eco alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà.*

la distruzione, nel mondo, cui corrispondono imperfezione e debolezza. La caduta, momento necessario, è prevista *ab aeterno* così come *ab aeterno* è previsto, dall'onniscienza divina, il suo riscatto mediante la discesa del Figlio. Le leggi della corruzione, così come quella della generazione, della conservazione e della riproduzione insieme allo spazio e al tempo, e finanche alla determinazione e alla limitazione, sono innescate dalla ribellione dell'uomo: la riproduzione non poteva infatti darsi *ab aeterno*, ma segue alla caduta, «perché l'atto di riproduzione è un atto esclusivo, un atto finito, transitorio, che ammette un termine, ed ammette ancora un tempo finito e transitorio»[547].

Le note della Florenzi che accompagnano il sommario consentono di comprendere l'enfasi su quest'ultimo aspetto: la sua critica ricade in particolare sulla concezione di un assoluto diveniente, che si sviluppa e diventa divino nel processo di creazione[548]. Lo sviluppo dinamico pertiene agli enti contingenti e sarebbe assurdo attribuirlo a Dio, che non ha «né cominciamento né fine»[549]. In primo luogo, critica il punto di partenza schellinghiano stabilito in una concezione della divinità come «incompleta e inconsapevole», nella "potenza del volere" o in un essere potenziale privo di coscienza e attività. Volontà, pensiero e azione vanno invece intese come in Dio *ab aeterno* così come eterno è l'atto con il quale egli si "estrinseca". È questa la seconda critica che Florenzi rivolge al filosofo tedesco: egli considera la creazione come un processo che ha inizio nel tempo: «Schelling gravemente erra portando nell'essere divino le forme della esplicazione dinamica degli esseri contingenti, nei quali solo esiste un periodo di svolgimento nel tempo», mentre «nell'essere divino non può aver luogo veruna esplicazione dinamica»[550]. La transitorietà e il dinamismo pertengono soltanto alle cause relative della creazione mondana – ovvero gli «esseri che hanno ricevuta l'essenza, la sussistenza e la norma» e che si esplicano nel tempo

[547] Ivi, p. 71.
[548] Questa posizione è testimoniata dallo scambio tra la Marchesa e il Barone Bunsen, che ne condivide l'istanza: «Schelling pone una natura piena di vita e di forza in cui è contenuto e da cui si sviluppa un Dio fanciullo che progredisce come l'uomo ed infine diventa ragione nella quale raggiunge il suo compimento e la sua perfezione. Un tale iddio non può essere il vero Dio» (cfr. Lettera di M. Florenzi Waddington al Barone Bunsen in Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington*, pp. 25-26. Si veda anche la risposta di Bunsen alla Marchesa: «Ella ha sentito bene quello che pure a me sta fiso nella mente, cioè che (come dice benissimo il venerabile Mamiani) l'eresia del Sistema è e rimane il dire: [che (l'Essere) assoluto *non è*, ma diventa» (*ibidem*). Questa era la posizione anche di Mamiani.
[549] Hamberger, *Principj della Dottrina di Schelling,* pp. 191-193, nota 1 della traduttrice.
[550] *Ibidem*.

–, ma non a quella assoluta che le determina: «immutabile è dunque l'autocrata (sic.) divino delle cose e degli esseri, mentre che mutabili, temporarie e contingenti sono le cose, gli esseri stessi sotto l'immutabile indistruttibile archetipo della eterna idea creatrice»[551].

5. Il posto di Schelling nella parabola filosofia tedesca: due paradigmi

5.1. Bertrando Spaventa: Schelling "compagno e precursore" di Hegel

Nell'agosto del 1854 Schelling muore a Bad Regaz, in Svizzera. Nell'ottobre dello stesso anno Bertrando Spaventa pubblica senza firma un articolo commemorativo sul «Cimento»[552], per dare una metaforica degna "sepoltura"[553] al filosofo tedesco, celebrandone la vita e l'opera. Questo documento singolare, l'unico in cui Spaventa si dedichi integralmente al pensiero di Schelling[554], a metà «tra giornalismo e critica»[555], rappresenta un'utile fonte per comprendere l'immagine che di Schelling si codifica nella storiografia filosofica italiana influenzata da fonti di matrice hegeliana (i riferimenti espliciti di Spaventa sono a Rosenkranz e a K.L. Michelet).

---

[551] *Ibidem*.

[552] *Schelling*, in «Cimento», IV, ottobre 1854, pp. 521-532. Poi ripubblicato da D. D'Orsi in B. Spaventa, *Scritti inediti e rari*, a cura di d. D'Orsi, CEDAM, Padova 1966, pp. 47-58 e da G. Landolfi Petrone in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca (Kant, Fichte, Schelling, Hegel),* a cura di G. Landolfi Petrone, Il Prato, Saonara 2015, pp. 191-207.

[553] L'espressione richiama la citazione di Rosenkranz citata da Spaventa in apertura, cfr. B. Spaventa, *Friedrich Schelling*, in B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca,* p.191.

[554] Spaventa si esprime su Schelling negli *Studii sopra filosofia di Hegel*, come colui che codifica l'identità dell'assoluto (cfr. B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*. *Le prime categorie della logica di Hegel*, a cura di E.A. Colombo, CUSL, Milano 2001); ne discute criticamente il sistema dell'identità nelle pagine dell'appendice alla *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2003); ne commenta la filosofia della natura nell'appendice al proemio degli *Studi sull'etica di Hegel* in Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*. Per una ricognizione della presenza di Schelling negli scritti di Spaventa cfr. ivi, p. 38.

[555] Ivi, p. 36.

L'articolo presenta, nella prima parte, le tappe essenziali della vita di Schelling, attraverso lo «specchio» dell'amicizia e della corrispondenza epistolare con Hegel[556] e, nella seconda, ne viene descritto il pensiero attraverso le opere, raggruppate in diverse fasi. Maggior attenzione è rivolta alla fase che mette capo agli scritti del «sistema dell'identità», dalle cui mancanze si è sviluppata la filosofia hegeliana: Hegel e Schelling «saranno sempre venerati come due eroi del mondo intelligibile dai liberi e leali cultori della filosofia»[557]. Nei confronti della *Spätphilosophie* il giudizio è invece lapidario: a partire dalla «strana» prefazione a Cousin – nata come «sforzo di reazione contro tutto il razionalismo»[558] e critica *post-mortem* al sistema di Hegel – sino alle lezioni berlinesi, questa è da intendersi come il sintomo della «decadenza» e della «vecchiaia anticipata del genio»[559]. Un sistema dell'arbitrio ingiustificato, privo di necessità filosofica.

La filosofia di Schelling, scrive Spaventa, non si compone in modo organico ma si sviluppa secondo una successione di gradi, testimoniati dalla serie delle sue opere[560]: *Dell'io come principio della filosofia* e le *Lettere filosofiche sul dogmatismo e criticismo*[561] costituiscono gli scritti di una fase ancora legata al punto di vista fichtiano; a questa segue la prima forma della sua filosofia, il «sistema dell'identità assoluta» che, pur adottando un diverso punto di vista, mantiene una metodologia fichtiana di fondo. Secondo questa concezione, Schelling articola l'universo «come una calamita, le cui differenze sono contenute immediatamente nell'unità, cioè nell'assoluto»[562]. Spaventa indica come afferenti a questa fase gli scritti dal 1797 al 1801: le *Idee per servire d'introduzione a una filosofia della natura* (1797), *Dell'anima del mondo* (1798), *Abbozzo di un sistema della filosofia della natura (1799)*, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800), *Esposizione del mio sistema filosofico* (1801). I due errori, concatenati tra loro, commessi da Schelling sin da questa fase consistono, da un alto, in un'idea scorretta dell'assoluto e, dall'altro, nella conseguente mancanza di deduzione delle differenze dall'identità. Alla vana ricerca

[556] Spaventa cita una lettera di Hegel a Schelling riportata da Rosenkranz.
[557] Ivi, 207.
[558] Ivi, pp. 192-193.
[559] *Ibidem*.
[560] Ivi, pp. 198-199.
[561] I titoli sono riportati da Spaventa in italiano.
[562] Ivi, p. 201.

del "metodo della scienza" per derivare gli opposti dall'assoluto sarebbero dedicate le opere pubblicate sullo *Zeitschrift für spekulative Physik* (1802-1803) e le *Lezioni sugli studi accademici*; metodo che, tuttavia, non è messo in pratica negli scritti degli stessi anni, come il *Bruno* e *Filosofia e religione*.

In queste righe è solo accennata la critica alla concezione schellinghiana dell'assoluto, che verrà meglio sviluppata nel testo spaventiano dedicato alla "tesi della circolazione"[563]. In questa fase, Schelling identificherebbe l'assoluto con una concezione ampia del concetto di natura, che raccoglie al suo interno anche lo spirito. Nell'«idealismo oggettivo» di Schelling, contrapposto a quello «soggettivo» di Hegel[564], l'assoluto mantiene «tutto il difetto della sostanza spinoziana», ovvero di non potersi «esporre per se stesso razionalmente»[565]: la natura e il conoscere vengono considerati da Schelling due attributi dell'assoluto, non dedotti ma presupposti. Da ultimo, l'organo che consente l'accesso a questa concezione dogmatica, l'intuizione intellettuale, è anch'essa un postulato. Nell'appendice alla *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in cui Spaventa traccia una «brevissima storia della filosofia», «dal punto di vista logico», le critiche all'identità schellinghiana sono riproposte e approfondite. Superando le mancanze di Fichte, Schelling sviluppa la sua nozione di identità assoluta (o ragione assoluta) come identità reale di io e non-io, a partire dal «postulato» indimostrato della realtà del non-io. Per Spaventa la natura, nel sistema di Schelling, non è che un «presupposto» o un «falso primo», così come il conoscere. Presupposta è anche la pretesa di immediatezza dell'organo che consente l'accesso all'identità: la «logica non logica» dell'intuizione intellettuale. Così facendo, Schelling tradisce il guadagno fichtiano dell'intrascendibilità del pensiero, per cui la "mentalità" non può derivare da altro che da sé. Per uscire dall'impasse era dunque necessario «conservare» il progresso ottenuto con la filosofia schellinghiana, l'identità, riscattandone il carattere di presupposto. È qui che si inserisce la filosofia hegeliana che giustifica l'identità «facendoci assistere alla sua generazione per se stessa»[566]. Queste poche pagine dedicate a Schelling nell'appendice, pur successive al periodo da noi considerato, chiariscono il suo ruolo nella parabola post-kantiana. In

[563] B. Spaventa, *Appendice* in *La filosofia italiana*, pp 162-166.
[564] La terminologia, come chiarito per Passerini, è tratta da Michelet, cfr. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, vol. 2.
[565] Spaventa, *Friedrich Schelling*, p. 204.
[566] Spaventa, *Appendice* in *La filosofia italiana*, pp. 162-167.

quest'andamento non c'è posto per la filosofia della rivelazione, su cui Spaventa si era espresso invece nell'articolo del «Cimento», volto a fornire un quadro onnicomprensivo del filosofo tedesco.

Nell'articolo, Spaventa chiarisce come la filosofia della rivelazione costituisca uno sviluppo dell'idealismo oggettivo: la dimensione della rivelazione che travalica quella della ragione apparteneva infatti già alla sua concezione dell'intuizione. Afferiscono a questa fase non solo le lezioni berlinesi in cui questa è da ultimo sviluppata, ma anche alcuni scritti di gran lunga precedenti, come: le *Dissertazioni di filosofia della natura* stampate negli *Annali di Medicina* (1806-1808), la *Esposizione della vera relazione della filosofia della natura con la dottrina di Fichte riformata* (1806), il *Discorso sulla relazione dell'arti del disegno con la natura* (1807)[567], le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana (1809)*, la *Risposta a Jacobi* (1812), la *Dissertazione sulle divinità di Samotracia* (1815) e la *Prefazione* alla traduzione tedesca dei *Fragments* di Cousin.

In questa fase – quella su cui il giudizio di Spaventa è maggiormente negativo – Schelling viene accostato a Jacobi, estremizzandone le conseguenze: a differenza di quest'ultimo, egli considera la rivelazione come «positiva ed esteriore» rispetto alla ragione. La nuova filosofia di Schelling non è così che un «puro empirismo», che si sviluppa a partire da un elemento che travalica il pensiero. Così l'assoluto non coincide con la ragione o il pensiero assoluti, ma li eccede: è «volontà assolutamente libera o arbitrio divino». Questa concezione manca, per Spaventa, dello sviluppo necessario e immanente che le varrebbe il nome di filosofia.

Criticando la nuova filosofia di Schelling, Spaventa prende posizione nella «guerra aperta» dilagante in Germania tra gli hegeliani che «gridavano all'apostasia» e i seguaci di Schelling che facevano di Hegel un pensatore poco originale e attribuivano la paternità degli aspetti virtuosi della sua filosofia a Schelling[568]. Per Spaventa, la critica del vecchio Schelling non è che la ricaduta dogmatica di un genio in decadenza che fallisce nell'intento di riformare dall'interno la filosofia hegeliana. In questo modo, diviene esplicito il ruolo che Spaventa attribuisce a Schelling nella

[567] Spaventa non sembra riferirsi alla traduzione di Morelli, ne cita il titolo in modo diverso e non menziona neppure lo scritto su Dante tradotto in italiano.
[568] *Ibidem.*

parabola dell'idealismo tedesco: quello di «compagno e precursore»[569] di Hegel. Quest'ultimo è colui che ha inverato e fornito sistematicità organica – e dunque dato valore di scienza – alla filosofia schellinghiana: egli ne è l'unico legittimo seguace, l'Aristotele della Germania, al cui sistema la filosofia della rivelazione non ha inferto alcun colpo decisivo[570]. Questa impostazione è ben esemplificata, secondo Spaventa, della ripresa che Schelling fa di Bruno: il filosofo tedesco ne trae l'impostazione dialettica (che «il vero *metodo* filosofico, *consiste nel trarre il contrario dopo aver trovato il punto d'unione*») senza riuscire tuttavia a superarne il «vuoto formalismo» e a elaborare un concetto adeguato di assoluto da cui dedurre le differenze. A inverare la filosofia bruniana è stato invece Hegel: «nel nostro tempo il solo Hegel ha fatto quella deduzione»[571].

In questo modo, lo scritto d'occasione che celebra la morte dell'ultimo esponente della rivoluzione filosofica iniziata da Kant consente a Spaventa, sin dall'incipit del testo, di pronunciare l'ultima parola su quella parabola, conclusasi con Hegel: «Schelling moriva di vecchiaia lo scorso mese di settembre, senza aver potuto aggiungere una nuova pagina alla storia della filosofia»[572].

5.2. Un'ultima traduzione: Schelling pensatore del «mezzogiorno»

Dieci anni dopo la morte del filosofo tedesco, e dopo la pubblicazione dei *Sämmtliche Werke* curata dal figlio di Schelling e completata nel 1861, Marianna Florenzi Waddington traduce nel 1864 un altro testo di Julius Hamberger, più esteso del breve sommario, che aveva ricevuto manoscritto da Maximilian von Bayern, dedicato alla filosofia della religione di Schelling:

> Il Re Massimiliano dopo la morte di Schelling mi fece pervenire un manoscritto molto interessante contenendo tutta la filosofia di Schelling compilata dal suo

[569] Ivi, p. 192.
[570] *Ibidem.* La medesima impostazione vale per Fichte: la nuova esposizione della dottrina della scienza non è considerata perché non è rilevante per la storia della filosofia tedesca nel suo sviluppo 'speculativo'. Cfr. *Fichte (1859)*, ivi, p. 185.
[571] Ivi, p. 203.
[572] Ivi, p 191. Nel suo giudizio Spaventa riprende criticamente l'espressione di Schelling nella lezione inaugurale del 1841.

> migliore scolare di cui ora non rammento il nome. Se lo avessi avuto prima avrei ordinato diversamente il mio Bruno[573].

Questo episodio, rintracciabile nelle lettere, è esplicitato anche nella prefazione che accompagna *I principali punti della filosofia della religione secondo i principi dello Schelling*[574]:

> Per quella grande devozione che io ho al sommo filosofo, mi sento doverosamente portata a partecipare agli altri tutto ciò che può maggiormente chiarire la sua filosofia. Mi sono perciò posta a voltare nella nostra favella un manoscritto che con molta cortesia mi fu donato da un regale filosofo [in nota: il dottore Massimiliano di Baviera] composto già a sua domanda dal professor Hamberger, il più illustre scolare di Schelling[575].

La prefazione che – a cui si aggiunge un'appendice storico-critica sullo sviluppo del razionalismo religioso – mira a chiarire il ruolo di Schelling «in relazione agli altri suoi valorosi compatrioti» e a proporre un quadro dell'intero svolgimento, ormai concluso, della sua filosofia[576].

Schelling è presentato come il filosofo della parabola post-criticistica che più di tutti si allontana da Kant. L'andamento descritto è analogo all'impostazione generalmente condivisa dai pensatori sin qui considerati: al soggettivismo di Kant segue Fichte che, pur meritevole di riunificare in un unico principio ideale e reale, disconosce la realtà esistente fuori dallo spirito. Il guadagno di Schelling in questo percorso è aver messo a frutto un'istanza realistica, «rendendo all'idea la sua obiettività» e «sostanzialità»[577]. Guadagno, scrive la marchesa, derivato dall'influsso che su di lui ha esercitato il pensiero di Bruno, che Schelling ha avuto il merito di innalzare a nuova valenza speculativa[578]:

---

[573] Degli Innocenti Venturini, *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington*, p. 29.
[574] J. Hamberger, *I principali punti della filosofia della religione secondo i principi dello Schelling. Diciotto discorsi del Professore Hamberger tradotti dal tedesco dalla Marchesa Marianna Florenzi Waddington con una introduzione e note della stessa*, Le Monnier, Firenze, 1864.
[575] Ivi, pp. 4-5.
[576] Ivi, p. 5. Il testo, così come l'articolo di Spaventa, ci consente di indagare anche le nuove fonti su cui si basa questa interpretazione. Ne è un esempio il testo di Matter sulla filosofia della rivelazione che era già stato nella seconda edizione del Bruno: Matter, *Schelling ou la philosophie de la nature et la philosophie de la révélation*.
[577] Hamberger, *I principali punti della filosofia della religione*, p. 5.
[578] Abbiamo già visto come questa filiazione di Schelling da Bruno non abbia una giustificazione storica, ma costituisce piuttosto un accostamento concettuale attraverso cui i due filosofi, insieme a Spinoza, incominciano a essere presentati sin dalla pubblicazione del *Bruno*. Nel contesto storico-politico in cui Florenzi scrive risulta chiaro come l'enfasi su questo elemento diventi una strategia retorica per fare di Schelling – specularmente e all'opposto di quanto fa Spaventa – colui che invera in forma compiuta la

> La sua mente parve lasciare le nordiche regioni, e si famigliarizzò non solo con le dottrine dei greci filosofi, ma ancora con quelli del mezzogiorno d'Italia, uomini tutti ardenti come il loro suolo vulcanico, il cui ardore compenetrò il petto di Schelling che si sarebbe detto partecipare anch'egli alla vita ed al calore meridionale. Schelling però agevolmente afferrate quelle dottrine, e compenetratane nel suo spirito la natura intima, seppe poi farla talmente sua da imprimerle un'impronta individua ed originale[579].

In questo modo, Schelling restituisce all'idea ciò le era stato indebitamente tolto: «il suo valore ontologico»[580]. L'aspetto che la Florenzi tiene a valorizzare della sua parabola speculativa è l'aver individuato il principio ontologico e del sapere in un'unità suprema, che tiene insieme ideale e reale. La sua predilezione è accordata alla filosofia della natura, la parte viva del sistema, i cui guadagni speculativi permangono anche nell'idealismo trascendentale: Schelling non subordina "l'obiettività" – intesa per Florenzi come unione nell'Uno di ideale e reale – alla soggettività. È solo da un principio oggettivo nel senso chiarito – «ideale e reale, pieno di vita e di potenza»[581] che il mondo può essere creato[582]. L'assoluto può essere è colto, per Schelling, mediante un atto di intuizione spontanea («atto primo dello spirito»[583]): esso consente la conoscenza dell'universale e dà accesso alle «verità incontrastabili»[584] in esso contenute che divengono, solo in un secondo momento, oggetto di riflessione. La parabola del pensiero schellinghiano, che dalla filosofia della natura muove all'idealismo trascendentale e poi alla filosofia della rivelazione è sintetizzata in questo modo:

> Dunque la prima filosofia di Schelling si fonda principalmente sopra l'identità delle tre potenze dell'essere. La seconda filosofia dell'idealismo trascendentale è principalmente fondata su l'unità dell'idea dell'Eterno, ragione intrinseca delle cose; perciò l'identità del reale e dell'ideale, dell'infinito e del finito, della forma e della materia. E col medesimo processo Schelling viene alla sua filosofia della rivelazione, ch'è la terza, in cui l'idea mantiene il suo dominio, e sottopone anche

filosofia bruniana, la tappa della filosofia moderna attraverso cui passare per dare nuovo lustro alla tradizione italiana.

[579] Ivi, p. 5.

[580] Ivi, pp. 10-11.

[581] Ivi, p. 17.

[582] Più che di creazione sarebbe più opportuno parlare per Florenzi di un'emanazione necessaria dalla sovrabbondanza dell'assoluto, un'impostazione di stampo neoplatonico.

[583] Ivi, p. 13.

[584] Ivi, p. 12.

> qui le potenze dell'essere, e si assicura il mondo come ultima destinazione finale[585].

Sulla tarda filosofia schellinghiana il giudizio è, seppur appena accennato, non particolarmente positivo[586]. Della filosofia della rivelazione, descritta essenzialmente secondo quanto delineato dal sommario di Hamberger, la marchesa enfatizza soprattutto la linea di continuità con la filosofia precedente[587]. Ne valorizza gli aspetti che, come chiarito, le sembrano maggiormente degni di nota: la continuità è individuata nel processo delle tre potenze, la cui azione creatrice è data dall'antitesi delle prime due congiunte nella terza e che si compie «nell'unità dell'eterna idea»[588].

Nel discutere il rapporto tra Schelling e Hegel, Florenzi sembra poi sposare il partito opposto a quello di Spaventa, enfatizzando la somiglianza tra i due, a discapito dell'originalità di Hegel; Hegel è colui che più di ogni altro si è attenuto ai principi della filosofia schellinghiana, il suo movimento dialettico, che prende avvio dall'essere indeterminato o potenziale, è derivata da Schelling

> Noi vediamo ora, che i tre momenti del movimento del puro essere hegeliano corrispondono ai tre momenti o alle tre potenze di Schelling, ed alle sue tre coscienze; la terza delle quali è anche per questo l'Idea dell'Assoluto. Anche per Schelling l'indeterminato è il principio del suo essere puro[589].

Il suo giudizio sulla conclusione del cammino della filosofia tedesca capovolge quello di Spaventa: se per quest'ultimo Schelling non è che il "compagno" e "precursore" di Hegel – a tal punto che la *Spätphilosophie* è ridotta a un'insensatezza di poco conto – , Florenzi descrive all'opposto Hegel come lo «scolare divenuto poi antagonista ed emule» di Schelling[590].

Ciononostante, non solo a Hegel ma anche a Schelling rivolge, anche in questo testo, la sua critica nei confronti di un cominciamento soltanto possibile e di un assoluto che diviene se stesso[591]: sono le cose empiriche che si sviluppano e

[585] Ivi, p. 23.
[586] «Peccato che l'uomo a cui balenò la luce, si vegga quasi obbligato di ritornare nell'oscurità» ivi, p. 18.
[587] «Il ponte che pareva insormontabile fu pure varcato», ivi, p. 21.
[588] Ivi, p. 23.
[589] Ivi, p. 16.
[590] Ivi, p. 17
[591] «Or questo essere così astratto e quasi nullo è quello che a me non pare di ammettere», ivi, p. 16.

divengono, l'assoluto è invece eterno[592]. L'assoluto diveniente di Hegel, che si sviluppa a partire dal puro essere, è preso di mira secondo l'impostazione schellinghiana della prefazione a Cousin: Hegel confonde logica e metafisica, il piano ideale con quello reale. In altre parole: il mondo non può essere dedotto dall'idea[593].

La prefazione si conclude sottolineando il ruolo che la filosofia di Schelling ha avuto per l'Italia; il pensatore tedesco ha infatti rinnovato la tradizione nazionale, non soltanto attraverso Bruno, ma anche tramite Dante:

> La stessa considerazione profonda ch' egli ebbe pei nostri grandi Italiani mi attrae verso di lui con un abbandono infinito. Chi seppe meglio di lui rilevare con tanto acume i principj della riposta sapienza dei secoli?[594]

Una simile considerazione è indirizzata a Francesco Fiorentino, suo amico e corrispondente, a cui la traduzione è dedicata: pur consapevole che egli non condivida il punto di vista schellinghiano, nondimeno ciò che li accomuna è l'amor patrio nei confronti l'Italia[595].

> Penso anzi che vi si renderà tenero il pensiero che il sommo filosofo abbia trovato un fecondo principio di sapere in un vostro ardente, ma troppo infelice compatriotta, Giordano Bruno; e che in esso ispirandosi, abbia reso famoso e venerato al mondo anche il suo nome stesso. E questo nordico peregrino ingegno non lasciò neppure d'ispirarsi nella divina luce di Dante, come ne attesta un suo eloquente ed ammirando discorso. Questo amore, ch'egli sotto tanti riguardi mostra verso l'Italia, e che voi ugualmente sentite, mi pare novello titolo che meriti il vostro aggradimento[596].

Florenzi ricambiava con questo gesto la dedica che Fiorentino le aveva rivolto del suo testo *Il panteismo di Giordano Bruno*, pubblicato nel 1861, in cui il pensiero del Nolano, veniva confrontato – tra gli altri – con il pensiero tanto di Schelling quanto di Spinoza. Le «mutate condizioni della penisola», cui accenna Fiorentino nella dedica all'indomani dell'Unità raggiunta, sembrano accendere un entusiasmo più esplicito per

---

[592] «Dissento grandemente dall'uno e dall'altro. Imperocchè io penso che l'Assoluto, o il Dio universale, è stato sempre grande ed eguale a sè stesso in ogni tempo, contenendo in sè grandezza ed onnipotenza increata, e con esse tutte le cose che diventavano». Ivi, p. 17.
[593] La fonte dichiarata non è però la prefazione a Cousin, ma P. Janet, *Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Ladrange, paris 1861, in partivcolare il capitolo VI. Secondo Janet, Hegel, rispetto a Platone, aggiunge al processo ideale un elemento empirico 'surrettizio' derivato dall'esperienza. Ciò a testimonianza del fatto che nuove fonti rispetto a quelle sin qui considerate formano il contesto della ricezione di Schelling nella seconda metà dell'Ottocento.
[594] Hamberger, *I principali punti della filosofia della religione*, p. 24
[595] Ivi, pp. 2-3.
[596] *Ibidem*

quelle genealogie – più ideali che storiche – che lentamente e cautamente avevano cominciato a diffondersi nel contesto italiano, attraverso traduzioni e commenti, già vent'anni prima. Il gioco di specchi che vede per protagonisti Schelling e Bruno (insieme a Spinoza), come anche Schelling e Dante, attraverso cui in questa prima metà di secolo si articola lo scambio tra la tradizione di pensiero italiana e quella tedesca, aveva ormai consentito di recuperare e valorizzare una tradizione nazionale, che ora poteva concretizzarsi nell'intenzione di «cooperare» con i propri avi «al bene della patria comune»[597].

[597] F. Fiorentino, *Alla egregia Signora Marchesa Marianna Florenzi Waddington* in F. Fiorentino, Il *panteismo di Giordano Bruno*, Tip. Di M. Lombardi, Napoli 1861.

Parte II
Schelling nell'opera di Antonio Rosmini: fonti, ricezione, funzione

1. Rosmini, Schelling e la 'scuola tedesca'

Pur inserito nell'alveo della 'scuola tedesca' come epigono del criticismo e interpretato a partire da una precisa lettura del kantismo, Schelling sembra occupare una posizione *sui generis* rispetto agli altri pensatori della parabola idealistica con cui Rosmini si confronta. Posizione 'eccentrica' che emerge, per certi versi, anche dalla ricostruzione della sua ricezione nel contesto italiano della prima metà dell'Ottocento. Da un lato, del pensatore di Leonberg, si evidenzia il realismo che devia l'andamento imposto dal primo Fichte e inaugura un nuovo cammino in direzione ontologica; dall'altro, Schelling, che sopravvive a Hegel, è colui che pronuncia un giudizio definitivo sulla conclusione della stagione filosofica percorsa – giudizio che, come si è mostrato, è talvolta accolto in chiave antihegeliana e talaltra screditato come il vaneggiamento di un genio ormai decaduto. Entrambe le istanze possono essere rintracciate, in momenti diversi, nel cammino di pensiero di Rosmini.

Come vedremo più dettagliatamente, il Roveretano si forma filosoficamente su manuali che seguono un'impostazione essenzialmente critica del kantismo. Sin dagli scritti giovanili che precedono l'elaborazione del *Nuovo Saggio*, il riferimento a Kant è infatti costante e spesso critico, in particolare circa il modo di intendere l'a priori[598]. Già negli anni della formazione è inoltre possibile riscontrare un intreccio e una sovrapposizione di fonti e questioni speculative, coniugate con l'urgenza di conciliare verità filosofica e verità religiosa[599]. Ai riferimenti classici come Platone e Aristotele, e poi Agostino e Tommaso, ma anche Duns Scoto e Suarez, si affiancano fonti moderne, come Locke, Spinoza e Malebranche – attraverso la mediazione critica di Pierre Bayle – così come Voltaire, Rousseau e gli enciclopedisti[600]. A queste si accompagnano trattati apologetici e studi teologici.

[598] Il confronto con la questione dell'a priori si sviluppa, come vedremo, sin dallo scritto giovanile *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*, proseguendo in *Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza* del 1826 e confluisce in maniera più sistematica nel *Nuovo Saggio*.

[599] Sin dagli anni della formazione Rosmini frequenta associazioni dedicate a una restaurazione culturale di impronta cattolica, come la roveretana Società degli amici e la torinese Amicizia Cattolica, a cui si associa a partire dal 1821.

[600] Dall'episodio dell'acquisizione da parte di Rosmini dei libri del Barone Gaudenti di Rovereto che comprendevano molti di questi autori (172 tomi tra cui: Rousseau, Voltaire, Pilati, d'Holbac, Pilati, etc.) si evince che essi fossero proibiti dalla censura austriaca. Rosmini, che si propone di utilizzarli a

L'interesse per Schelling, soprattutto in gioventù, si inserisce in quello più ampio riguardo al pensiero tedesco. Rosmini vede in Schelling un seguace di Kant, per questa ragione la sua interpretazione passa attraverso i paradigmi interpretativi e i luoghi comuni che filtrano la ricezione in Francia della filosofia post-kantiana in generale (l'uso indebito della fantasia e dell'immaginazione, l'oscurità espressiva, l'eccesso di sintesi) oltre che quella specificamente schellinghiana (come la categoria di 'panteismo'); la sua lettura del pensatore di Leonberg è guidata inoltre dalla sua personale interpretazione del criticismo che vede dell'a priori kantiano un residuo soggettivista. Ciò nonostante, in questo quadro concettuale si può riscontrare – sin dai primi lavori di Rosmini – una certa difformità o 'eccedenza' di Schelling rispetto a Kant e Fichte[601].

Se negli scritti giovanili qualche riferimento si trova allo Schelling 'panteista' della filosofia della natura e in particolare all'anima del mondo, guardata con una certa benevolenza come uno di quegli errori che più di altri vela al fondo una comprensione parziale della verità, nel *Nuovo Saggio* egli è presentato come il meno idealista tra gli idealisti: colui che individua il punto di partenza del sapere non nella cognizione e tantomeno nell'autocoscienza, ma in una forza cieca dello spirito che li precede entrambi. Nel *Rinnovamento della filosofia in Italia*, poi, il filosofo tedesco – pur inserito nella più ampia tendenza erronea della sua 'scuola' – appare come colui che tenta invano di emanciparsene: egli, nel contraddirsi, mostra dall'interno i limiti di quella impostazione filosofica. La posizione nei confronti di Schelling resta dunque ambivalente lungo tutta la trattazione del Roveretano, oscillando sul crinale tra soggettivismo e oggettivismo.

Nell'interpretazione di Rosmini, pur rimodulato a seconda dei contesti e degli scopi argomentativi, emerge un nucleo concettuale costante nel corso del tempo, critico di quello che – con una terminologia già presente in Degérando e nei manuali

vantaggio 'della religione e dello stato' confutandone gli aspetti irreligiosi, nel 1824 ottiene la licenza dal governo austriaco per acquistarli per solo uso personale (AAR, III, p. 229). L'episodio esemplifica il clima repressivo degli anni in oggetto.

[601] Fichte compare essenzialmente come un epigono di Kant, eccetto due riferimenti critici nella *Storia dell'empietà*, mentre di Hegel, fino al *Nuovo Saggio*, non v'è traccia. Su Rosmini e Fichte si veda M. Ivaldo, *La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*, in *Rosmini nella prospettiva europea*, a cura di V. Parisi, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015, pp. 109-124; Id., *Rosmini su Fichte,* in «Divus Thomas», 123, 2020, pp. 127-142.

tedeschi dell'epoca, diffusa poi nel contesto italiano – egli denomina il 'sistema dell'identità assoluta'[602]. Ciononostante, Schelling è presentato come colui che tenta, invano, di affrancarsi dall'errore che accomuna la 'scuola tedesca', che consiste nel tentativo di superare la separazione kantiana tra pensiero ed esistenza, confondendo indebitamente il reale con l'ideale, l'essere universale o ideale con l'essere assoluto.

A questo proposito, una variazione significativa nella lettura rosminiana di Schelling è riscontrabile alla fine degli anni Quaranta. La trattazione più approfondita del pensiero di Schelling si rintraccia infatti nelle opere incompiute e pubblicate postume, come la *Teosofia* e il *Saggio storico critico sulle categorie*, in cui Rosmini si esprime anche sulle nozioni di filosofia negativa e positiva. Nel 1847 egli scrive a Francesco Francesconi che «la recente dottrina di Schelling men trista del suo antico e celebre sistema, non provvede ancora alle esigenze di una mente filosofica»[603] mostrando di aver recepito, almeno in parte, il cambio di rotta del pensiero schellinghiano. Ancor più benevolo è il giudizio che rivolge a Schelling nel 1851 allorché scrive, nel *Preliminare alle opere ideologiche*, che la sua nuova filosofia, abbia «ritratto il piede dal baratro» del soggettivismo e dello psicologismo in cui era precipitata la filosofia tedesca[604]. È in questo testo, inoltre, che egli dichiara esplicitamente il suo maggior debito nei confronti della filosofia schellinghiana: la distinzione tra 'filosofia regressiva' e 'filosofia progressiva' – un punto, peraltro, del tutto ignorato negli studi critici sul pensiero di Schelling anche successivi – rielaborata per articolare la relazione organica che intercorre tra le varie parti del suo pensiero.

Le fonti e i dibattiti con cui Rosmini si confronta soprattutto negli ultimi anni di vita, dalla metà degli anni Quaranta alla metà degli anni Cinquanta, sembrano dunque consentirgli di tracciare un'immagine diversa di Schelling, che tenga conto del cambio di rotta della sua filosofia e che lo riscatti almeno in parte. Si tratta di aspetti rilevanti se è vero che, come chiarito, la *Spätphilosophie* schellinghiana alla fine della prima metà dell'Ottocento è ancora 'ignotissima' in Italia, con l'eccezione di alcune testimonianze che sotterraneamente iniziano a essere prese in considerazione,

[602] Come chiarito, Spaventa indica come afferenti a questa fase gli scritti dal 1797 al 1801; cfr. Spaventa, *Friedrich Schelling*, p. 201.
[603] Lettera di Rosmini a F. Francesconi del 17 febbraio 1847, EC 9, n. 5813, pp. 746-747.
[604] *Prel. op. id.,* ENC 3, n. 27, p. 83-84.

soprattutto grazie alla *Cousinschrift* del 1834. Lo studio delle opere tarde (e postume) di Rosmini, dunque, fornisce una testimonianza utile per arricchire la riflessione più ampia sulla ricezione della tarda filosofia di Schelling in Italia. Si cercherà pertanto di indagare – conformemente a quanto analizzato nella prima parte – a partire da quali testimonianze e da quali controversie e dibattiti culturali (come quelli tra destra e sinistra hegeliana e la polemica anti-razionalistica) Rosmini modifichi il suo giudizio, valorizzando esplicitamente alcuni elementi della filosofia schellinghiana.

A meno di un anno dalla morte di Schelling, nel luglio 1855, Rosmini muore a Stresa. Le opere di Schelling dedicate alla filosofia della mitologia e della rivelazione sono pubblicate soltanto postume, a partire dal 1856. Per questa ragione, resta precluso al Roveretano un confronto testualmente fondato e sistematico con la filosofia più tarda di Schelling, la fase maggiormente valorizzata in ambito cristiano e, più specificamente, cattolico. Pertanto, sull'ultima riflessione di Schelling – di cui Rosmini sembra aver intravisto qualche scampolo – non può pronunciare una parola definitiva.

2. Tracce schellinghiane negli anni giovanili (1814-1826)

2.1. La formazione roveretana (1814-1816)

Nel guardare retrospettivamente alla genesi del proprio sistema filosofico Rosmini si riferisce agli anni della formazione giovanile, nella nativa Rovereto, come ai «semi» della sua speculazione successiva[605]. Figura chiave di questi anni, in particolare dal 1814 al 1816, è il sacerdote Pietro Orsi, che impartiva lezioni ai giovani che, come Rosmini, proseguivano sotto la sua guida l'istruzione ginnasiale[606]. Il precettore si serviva, per le lezioni filosofiche, del manuale di F. S. Karpe[607] *Institutiones Philosophiae Dogmaticae Perpetuae Kantianae Disciplonae Ratione Habita*, dall'impostazione critica nei confronti della filosofia kantiana, e di quello di Tito Benvenuto Buonafede *Della istoria e dell'indole di ogni filosofia*[608], con il quale integrava l'esposizione sintetica del primo[609]. Del manuale di Karpe Rosmini aveva redatto nel 1814 un breve compendio[610]. Pur criticandone lo stile 'oscuro' e

[605] IF, ENC 2, n. 52, p. 101. Si veda anche AAR, II, p. 54.
[606] L'incontro tra Orsi e Rosmini era avvenuto alla fine dell'anno scolastico 1811-1812, in occasione dell'esame finale della classe di Grammatica Superiore presso il ginnasio di Rovereto. A causa dell'incerta situazione politica del Tirolo meridionale Rosmini, come altri figli di insigni famiglie roveretane, non proseguì gli studi a Trento, ma venne istruito, in preparazione dell'esame liceale, da Orsi a Rovereto. L'amicizia tra i due è testimoniata dal fitto carteggio del biennio considerato. Sulla cronologia del loro rapporto e sul ruolo di Pietro Orsi nella formazione di Rosmini cfr. S. Bornacin, *Il maestro di Rosmini,* in «Rosmini Studies», N. 3, 2016, pp. 217-245.
[607] F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua Kantianae disciplinae ratione habita*, 3 voll., Wappler et Beck, Vienna 1804. Il manuale si compone di tre tomi: il primo concernente l'ambito psicologico, il secondo quello logico e il terzo quello metafisico. Il manuale è conservato presso il CISR di Stresa (D VII 26-28; E IV 53-54), dove è disponibile anche il testo F.S. Karpe, *Institutiones philosophiae* moralis, 3 voll. Wappler e Beck, Vienna 1804 (D VII 29; E IV 55-57). Cfr. Zanardi, *La presenza di Schelling nelle lettere e negli scritti di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», CXVI, 2022, pp 237-289; p. 274, nota 2.
[608] T.B. Buonafede (1766-1781) è presentato da Rosmini nel compendio su Karpe come Agatopisto Cromazioni e lodato come una delle sue fonti principali: «per l'erudizione e la solidità del suo critico ragionare, e per la forza ed eleganza del dire e per la sua moderazione nel confutare, va innanzi a tutte le altre». (Compendio della filosofia di Francesco Samuele Karpe in *Scritti inediti di Antonio Rosmini: (con un fac-simile). Per 75° dalla morte di Antonio Rosmini*, a cura di G. Esposito, Arti Grafiche A. Scotoni, 1930, pp. 3-8 (d'ora in poi *Comp. Karpe*, p. 4). Rosmini dice di leggere questa storia della filosofia nel 1814 (AARI, p. 146) e ne acquista l'edizione del 1788 nel 1814 (AARI, p. 163). Il guidizio è quasi opposto a quello che Rosmini rivolge a Karpe, di cui – pur gradendo l'impostazione – critica lo stile.
[609] AAR, I, p. 237.
[610] Il quaderno che lo contiene titola *Compendio della filosofia di Francesco Samuele Karpe*, cfr. *Comp. Karpe*. Un estratto è riportato in Zanardi, *La presenza di Schelling*, p. 278.

mantenendo una certa distanza, egli sembra apprezzare complessivamente l'opera più dello stesso Orsi:

> Non è de' più recenti ma ha tuttavia sempre sotto l'esame le teoriche di Kant, e non è pur dé vecchi. Credo che generalmente poco s'estimi, e in gran parte appunto per la maniera dello scrivere oscura, abbindolata, contorta. A me che si può dire non ne conosca altri piacque assai sebbene in moltissimi canti non mi possa adattare a lui; sopra la qual cosa quanti contrasti non abbiamo avuto con D[on] Pietro! quante volte siamo stati in calda zuffa![611]

Il compendio, che corrisponde probabilmente alla trascrizione di un dettato o di un sommario dello stesso Orsi[612], è suddiviso in due parti: la prima, di 204 paragrafi, tratta della storia della filosofia dai presocratici alla filosofia trascendentale di Kant[613]; la seconda, composta da 63 paragrafi di difficile lettura, è dedicata alla psicologia empirica[614]. Della prima parte, gli ultimi paragrafi, dal 195 al 203[615], sono dedicati alla «filosofia trascendentale» di Kant, di cui viene riassunto il sistema attraverso le seguenti linee generali: la critica del dogmatismo, l'esame della ragione, la ricerca delle leggi e dei limiti della conoscenza, oltre che la tripartizione della ricerca rispetto agli ambiti della conoscenza, del «volere» e del giudizio. Molti dei *topoi* interpretativi presenti nei manuali dell'epoca vengono qui riproposti. Sia quelli più critici circa l'oscurità e ambiguità della lingua kantiana e la nascita di fazioni discordanti derivate dal suo sistema, che viene accostato talvolta alla filosofia di Leibniz, talaltra a un idealismo «ancora più chimerico» di quello di Berkeley; sia la nota di merito per cui si attribuisce alla Germania un primato nella scienza e nella filosofia contrapposto all'arretratezza dell'Italia:

> Questo intervenne; di qui l'amore de Germani alle scienze; di qui il gran numero de dotti; di qui i rapidi avanzamenti d'ogni scienza e sopra tutto della filosofia, sì

[611] Questo giudizio è due anni successivo alla redazione del compendio ed è tratto da una lettera di Rosmini a Giovanni Fedrigotti datata 31 gennaio 1816. Cfr. *Lett* I, ENC 61, p. 387.
[612] A metà del quaderno è annotata la seguente osservazione: «Finisce qui la istoria della filosofia, fatta e composta e compilata dal savio maestro Pietro Orso Da Roverè, ancoi quattordici Dicembre anno Domini MDCCCXIV» cfr. *Comp. Karpe*, p. 4, nota 1.
[613] Il manoscritto inizia dal par. 102, dedicato ai presocratici. I primi fogli, che probabilmente contenevano un'introduzione, sono mancanti. Manca anche un foglio intermedio sulla scolastica. Cfr. *Comp. Karpe*, p. 4.
[614] Anche questo era argomento delle lezioni di Orsi.
[615] Riportati integralmente in Zanardi, *La presenza di Schelling*, p. 278.

> fattamente che in breve la Germania non pure giunse, ma trapassò d'un secolo e più, la gloriosa un tempo, e ora lenta ed effeminata Italia[616].

A tal proposito Rosmini menziona la risonanza che il sistema di Kant ha avuto in Germania e la riforma in tutti gli ambiti delle scienze che conseguì ad esso e a quelli dei suoi epigoni: Fichte e Schelling[617]. È qui che il nome di Schelling fa la sua prima comparsa – finora nota – nel *corpus* di testi rosminiani: mettendo in luce come il suo sistema, assieme a quello di Fichte, avesse contribuito a una riforma delle scienze nel contesto tedesco[618]. È assente in questa trattazione, e così sarà fino al *Nuovo Saggio*, il nome di Hegel che, come già rilevato, non era presente nelle esposizioni della filosofia post-kantiana dei primi decenni dell'Ottocento, come quella di Degérando (cfr. *supra* I.2)[619]. Il testo, oltre a testimoniare una conoscenza quantomeno nominale dei due principali seguaci della filosofia kantiana e a presentare alcuni motivi diffusi della sua ricezione nel contesto culturale dei primi decenni dell'Ottocento in Francia e in Italia, consente inoltre di rilevare – per quanto qui appena accennata – una delle istanze che guidano la riflessione rosminiana negli anni della formazione, sostenuta dagli imminenti studi teologici: la conciliazione tra filosofia e cristianesimo[620].

Il compendio, dunque – probabilmente una trasposizione delle indicazioni di Orsi – risulta più utile per rintracciare le prime influenze della formazione rosminiana – come il manuale di Bonafede e quello di Karpe, mediati dall'insegnamento di Orsi[621] – che come testimonianza delle riflessioni del giovane Rosmini. Nonostante ciò, esso

---

[616] *Comp. Karpe*, § 203, p. 8.
[617] «Fece gran rumore in Germania, e sono librerie intere di comenti sopra esso; ciò riformò in Germania quasi tutte le scienze, che si conformarono a' principi del Kant, ovvero alla forma del suo Sistema, o a quello di Fichte, e di Schelling, a cui diede origine quello di Kant». *Ivi*, § 201, p. 7.
[618] *Ivi*, p. 7.
[619] Cfr. HSF, I, p. 26.
[620] Nei paragrafi dedicati ai neoplatonici Rosmini critica i loro «falsi sistemi», che tentano di coniugare filosofia platonica e cristianesimo, contrapponendo ad essi S. Agostino e S. Paolo come esempi di perfetta conciliazione di filosofia e cristianesimo: «Tali cose rinfocolarono i Vescovi cristiani contro le filosofie di que'tempi; e, nota, non contro la filosofia, ma conto que' falsi sistemi che miravano a far male al Cristianesimo. Ma poter essere cristiano e filosofo sommo a un tempo i luminosi esempi d'Agostino e di Paolo chiaro il gridano e l'abbajano (*sic.*)». Cfr. *Comp. Karpe*, p. 5.
[621] In questi anni Rosmini si forma su fonti classiche e moderne e su diversi manuali di storia della filosofia moderna, prevalentemente in latino o francese, come: la *Philosophia generalis* di Theophilus Gale, la *Historia critica philosophiae* di Bruker, la *Histoire critique de la philosophie* di Boureau-Deslandes e la *Histoire abrégée de la philosophie* di Formey. Tra le fonti in italiano è presente il testo di impostazione cristiana del presbitero Lodovico Muratori *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*. Per un resoconto dettagliato delle fonti menzionate o acquistate negli anni considerati si vedano le voci *Biblioteca Rosminiana* in AAR, I.

costituisce un primo accenno a motivi su cui Rosmini tornerà ripetutamente negli anni successivi: il primato scientifico della Germania sull'Italia[622], l'oscurità della filosofia tedesca, l'intento di conciliare religione e filosofia e anzi, di fare della prima il sigillo di verità della seconda[623].

È riguardo a quest'ultimo aspetto, infatti, che può essere rintracciata la prima occorrenza del nome di Schelling nell'epistolario rosminiano[624], in una lettera di risposta al cugino Giovanni Fedrigotti[625], studente a Vienna, datata 31 gennaio 1816. Alle rimostranze di quest'ultimo nei confronti dello stato della filosofia a Vienna – a causa da sia della censura del governo austriaco che dell'insegnamento in latino della materia, che rendeva difficile diffondere le novità terminologiche della filosofia tedesca[626], Rosmini, che ne condivide la critica, risponde esaltando il ruolo della filosofia come «studio sommo», e auspicandone la congiunzione – come si leggeva già nel compendio del Karpe – con la morale e la religione cristiana[627]. Sin da questi anni emerge dunque l'istanza che verrà più esplicitamente perseguita con il *Nuovo Saggio* e, più in generale, con il suo 'organismo' delle scienze[628]; l'unità e la relazione di tutte le cognizioni, comprese quelle religiose che, anzi, in questi anni, ricoprono un ruolo preminente e conciliatore:

> Io desidererei (quello che non si è mai veduto insino a qui malgrado tanti scritti sopra ciò) un libro, che mostrasse in tutte le cognizioni umane, comprese anco come gran parte religiose quella bellissima unità, quel tutto formato dal gran fine,

[622] Cfr. *Lett.* I*,* ENC 61, pp. 386-390.
[623] «E veramente la religion cristiana (chi bene la sua forza e spirito estima) non fa che rattenere dentro a termini la ragione, non permettendole di cercare che il vero e il retto, e a ciò aiutandola e confortandola, e imporle di bene esaminare il suo potere per non farla schiava di falsi sistemi, d'inani autorità, e delle illusioni della fantasia». AAR I, pp. 275-276.
[624] Per una ricognizione della presenza di Schelling nell'epistolario edito e una panoramica dei luoghi in cui il filosofo tedesco viene menzionato negli scritti rosminiani, cfr. S. Zanardi, *La presenza di Schelling nelle lettere e negli scritti di Rosmini*, pp. 273-289.
[625] Su Giovanni Fedrigotti, Fratello di Antonio e Lodovico e cugino di Rosmini, le notizie sono scarse. Studiò a Vienna e si laureò in Giurisprudenza, si desume che avesse interessi filosofici ed estetici. Cfr. *Dizionario dei corrispondenti*, in *Lett I*, ENC 61, p. 494; cfr. anche AARII, pp. 49, 205, 206.
[626] «Malgrado le grandi rivoluzioni Filosofiche della Germania negli scorsi decenni, ella non si scosse e restò quello che era» cfr. lettera da Giovanni Fedrigotti a Rosmini, del 16 gennaio 1816, cfr. AAR II, p. 205.
[627] «Deh come a me parrebbe che bene si congiungessero la più sublime umana teorica, colla morale, colla religione, colla dottrina santissima di Cristo!» cfr. *Lett. I*, Enc 61, p. 388. Va inoltre rilevato che, in questi anni, Rosmini si forma su fonti di stampo apologetico, le cui argomentazioni a sostegno della fede cristiana contro impostazioni materialiste o atee confluiscono nello scritto *Pensieri sopra gli errori dell'uomo*. Menzioniamo a titolo di esempio, *Examen du matérialisme* di di Nicolas-Sylvestre Bergier (1771) e il *Traité de l'athéisme et de la superstition* di Johann Franz Buddeus (1740).
[628] P. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. Bellelli-G. Gabbi (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 123-177.

> e scopo comune da quello cioè dove mettono capo tutti gli altri fini particulrai, mezzani, soggetti! Come si schiarirebbe per questa la vera idea che si dee avere di ciascuna scienza! Come si vedrebbe l'ajuto, che una porge all'altra le relazioni, che hanno fra loro i confini di tutte, e però quello, che hanno di particulare, e di comune, preso sotto varj sembianti o sotto il medesimo! Ma qual dignità e qual luogo non occuperebbe la religione! Qui apparrebbe con tutta la maestà sua, essa medesima non pure ajuterebbe, e darebbe il pregio alle scienze ma le congiungerebbe e le rapacificherebbe fra di loro. Qui sarebbe sgannato l'ignorante, che non la conosce, sarebbe convinto e sbuggiardato il superbo filosofo, che non vuol conoscerla[629].

Circa questo tema Rosmini scrive al cugino di aver letto soltanto «quel poco» che Pietro Orsi aveva tradotto in italiano di Joseph Weber[630] e, nel commentarne l'impostazione, si serve di un paragone con Schelling. Entrambi i filosofi si contraddistinguono per un filosofare guidato dalla fantasia (da contrapporsi a quello guidato dal ragionamento e dal senso comune, come verrà esplicitato poi), da una «sensazione sublime» mossa da principi imponderabili e dunque, in ultima istanza, per aver elaborato un sistema arbitrario e falso, che dà esito a conseguenze «bestiali»:

> Uomo [Weber] come si comprende profondo ma forse di quelli, che tengono per fonte della Filosofia la fantasia come il Schelling, e che si lasciano trasportare da una certa sensazione sublime, che loro par di sentire in certi oscuri, e misteriosi principj e fondamenti ne'quali per ciò stesso sono sì ostinati e conficcati, che non temono nessuna bestial conseguenza, né hanno occhi per vedere la verità altro, che in questi oscuramente sublimi pensieri[631].

In questo breve passaggio – in cui Schelling guadagna una sua autonomia rispetto a Fichte e a Kant – possiamo rintracciare molti dei motivi critici canonici della prima ricezione schellinghiana. Assieme a questo giudizio negativo – sproporzionato rispetto alla conoscenza che Rosmini sembra avere della filosofia tedesca fino a questo momento – egli esprime pure curiosità e desiderio di conoscenza, costante negli anni della formazione, nei confronti delle novità filosofiche della Germania cui attribuisce

---

[629] *Lett. I*, ENC 61, p. 389. In una lettera a Luigi Sonn del 1816 Rosmini ritorna sullo stesso argomento, affermando che «tutto lo scibile è una unità […] , ciascuna scienza è parte di un medesimo tutto» (EC, I, n. 60, p. 152).

[630] Joseph Weber (Rhain,1753-Augsburg, 1831), scienziato, sacerdote, teologo cattolico e filosofo, insegnò fisica e Chimica a Dillingen, Ingolstadt e Landshut. Il riferimento è probabilmente a J. Weber, *Philosophie, Religion und Christentum im Bunde, zur Veredelung und Beseligung der Menschen*, Lentner, München 1808-1811, 7 vol. (cf. BCRR. U.3.10-13). Nella biblioteca di Casa Rosmini a Rovereto è presente anche J. Weber, *Physik als Wissenschaft, oder, Die Dynamik der gesamten Natur*, Landshut 1819, I vol.: *Algemeine Dynamik der Natur* (cf. BCRR. U.6.25). Presso il CISR è presente: J. Weber, *Vom dynamischen Leben der Natur überhaupt, und vom elektrischen Leben in doppellektrophor insbesondere, Weberschen Buchhandlung*, Landshut 1816, 4 voll. (cf. BAR, A III 41).

[631] *Lett. I*, ENC 61, p. 389.

– come già enunciato nel compendio del manuale di Karpe, – un primato filosofico sulle altre nazioni[632]. Per questa ragione, chiede a Fedrigotti di tenerlo informato sulle notizie che apparivano sulla rivista «Göttingischen Gelehrte Anzeigen», redatta sotto la direzione dell'Accademia delle Scienze di Gottinga, che forniva resoconti delle pubblicazioni in ambito sia filosofico che letterario[633] e condivide con lui il proposito di apprendere il tedesco per avvicinarsi direttamente alle opere in questa lingua[634]:

> Di questi dì mi son risoluto di scorrere la Gram[atic]a tedesca necessarissima per gustare tante opere illustri. A me par di fare una mortal fatica ad apprendere una lingua, ma pure confido, che durando forte intenderò quanto mi basta[635].

Da ciò possiamo dedurre che, in questa prima fase, Rosmini non potesse avere una conoscenza diretta della filosofia tedesca e che quanto ne scrive sia basato piuttosto sul materiale di studio fornito e trasmesso criticamente da Orsi (le cui fonti esplicite sono i testi di Karpe e Weber) e da quanto potesse raggiungerlo per via epistolare da Oltralpe (attraverso giudizi o indicazioni di riviste e opere).

La tensione evidenziata tra un atteggiamento esplicitamente critico e il desiderio di una conoscenza più profonda del pensiero tedesco, può essere riscontrata, con particolare riferimento a Schelling, nel breve scritto degli stessi anni, redatto probabilmente tra il 1815 e il 1816[636], *Pensieri sopra gli errori dell'uomo*[637]. Qui Rosmini abbozza la concezione del rapporto tra verità ed errore che avrebbe delineato con maggiore precisione negli scritti successivi, per cui l'errore si inscrive necessariamente nella comprensione parziale di una verità che è stata in qualche modo intravista ma fraintesa. Nell'indicare, dunque, il labile confine tra verità ed errore, che proprio per questo possono essere facilmente scambiati, egli annovera il sistema di Schelling – assieme a quelli di Cartesio, Malebranche, Spinoza e Berkeley – tra i

---

[632] «Il giornale di Goettingen non dubito, che ci darà del divertimento, e v'istruirà della storia filosofica de'nostri tempi nella Germania almeno, che di presente tanto s'innalza sopra tutte le altre nazioni. Se voi alcuna volta me ne farete assaggiare per lettera qualche tratto mi sarà carissimo». *Ivi*, p. 388.
[633] Ivi, p. 388 nota 29. Rosmini acquista il *Göttingischen Gelehrte Anzeigen* nel 1816. Nelle tre edizioni del 1816 non si riscontrano riferimenti a Schelling. Le varie edizioni del periodico sono accessibili qui in versione digitale: https://de.wikisource.org/wiki/G%C3%B6ttingische_Gelehrte_Anzeigen
[634] Proposito, peraltro, già emerso in una lettera dell'anno precedente, datata 14 settembre 1815, indirizzata agli amici Michele Tevini e Luigi Sonn: «Questo tempo di risquitto almeno buona parte vo' darlo alla lingua tedesca, ora importantissima per tutti». EC, I, n. 43, p. 80; cfr. AAR I, p. 231.
[635] *Lett I*, ENC 61, p. 155; AAR I p, 265.
[636] Per la datazione cfr. la prefazione di V. Sala in ENC 11, pp. 11-14, p. 13. Cfr. anche AAR I, pp. 239-240.
[637] Pubblicato in ENC 11, pp. 239-241.

sistemi che, seppur interamente falsi, confinano con la verità. Essi sono proprio per questo ingannevoli, poiché mantengono, anche per chi ne conosca l'infondatezza, «un non so che d'attraente e di lusinghevole». Rosmini ne incoraggia lo studio proprio al fine di comprendere, attraverso le argomentazioni errate, la verità che essi celano:

> L'esame minuto di essi ne farebbe vedere colle ragioni degli errori le ragioni di questa valida (*aliqua ex parte*) apparenza. Quindi io credo si debbano non isfuggire, ma altamente studiare appunto perché confinano colla *verità*[638].

Una simile operazione di confronto viene svolta, come si mostrerà, nel *Nuovo Saggio*. In questa prima fase in cui, come chiarito, le informazioni che Rosmini doveva possedere su Schelling erano scarse e prevalentemente di natura indiretta, possiamo ipotizzare – a partire dal novero in cui il nome del filosofo tedesco è inserito (Cartesio, Malebranche, Spinoza[639] e Berkeley) – che a guidare il suo giudizio ci sia la generale «insofferenza […] al soggettivismo»[640] che troverà la sua espressione sistematica nella formulazione del «principio oggettivo della sua filosofia»[641] e in una critica esplicita al presupposto soggettivistico della filosofia tedesca nel *Nuovo Saggio*[642].

Nel manoscritto viene abbozzata, inoltre, una tassonomia di errori filosofici: il caso in cui si invertano due facoltà distinte e si creda «parte dell'una quel che è parte dell'altra»; quello in cui si considera ciò che si conosce in modo incompleto o impreciso come un nulla; o, ancora, in cui si reputi l'assoluto – in quanto totalmente altro da ogni ente determinato – come un nulla[643]. In questa sede non vi sono riferimenti espliciti a singoli pensatori, eppure è a partire da queste tre principali tipologie di errore che Rosmini si esprimerà poi su Fichte e Schelling nella *Pneumallogica o Psicoallogica* prima e nel *Nuovo Saggio* poi. Si rileva inoltre, da ultimo, che il tema dell'errore viene qui accostato a un'accezione 'patologica', con riferimenti alla follia, alla «fantasia negli individui melanconici»[644], alla stregoneria e

---

[638] *Err.*, ENC 11, p. 239
[639] Con riferimento a Cartesio, Spinoza e Malebranche, tra le fonti adoperate sin dal 1814 c'è il *Dictionnaire historique er critique* di Pierre Bayle.
[640] ENC 11, p. 14.
[641] *Ibidem*.
[642] Più lusinghiero diverrà invece il giudizio su Malebranche nel *Nuovo Saggio.* Nonostante Rosmini anche in quella sede ne giudichi il sistema come erroneo nel suo esito ultimo, egli lo inserisce pure tra coloro che maggiormente si sono avvicinati alla verità dell'idea dell'essere. Cfr. NS, ENC 4, nn. 1032-1037, pp. 437-443.
[643] *Err.*, ENC 11, p. 240
[644] *Ibidem.*

alla possessione demoniaca[645]. Anche questo accostamento verrà rielaborato più esplicitamente nello scritto giovanile *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*. Inoltre, l'accostamento tra errore e fantasia è costante, come si mostrerà, negli scritti successivi.

2.2. Schelling nel Piano Generale delle Scienze

Negli anni in cui compie gli studi teologici a Padova, a partire dal novembre del 1816, Rosmini mantiene il proposito di conoscere più da vicino la filosofia tedesca. Questi anni sono inoltre ricchi di nuove sollecitazioni culturali, grazie alle lezioni universitarie[646], all'accessibilità di biblioteche[647] e librerie[648] e all'incontro con nuove personalità che indirizzano la sua formazione. Tra queste la più influente è senz'altro Cesare Baldinotti (1747-1821)[649], monaco benedettino-olivetano, già professore di logica e metafisica all'università di Padova, conosciuto, ormai anziano, da Rosmini. Baldinotti pubblica nel 1817 *De recta humanae mentis institutione* – che Rosmini legge «con incredibile piacere»[650] nell'agosto del 1817 - e *Tentaminum metaphysicorum libri III*, al quale appone un'appendice dedicata alla filosofia di Kant: *De Kantii philosophandi ratione et placitis ut ad Metaphysicam Generalem referuntur.*

[645] Fa riferimento in particolare dell'opera di C. Sprengel, *Storia della medicina*, t. VI, Venezia 1813 e di J. Weyer, *Storia della pazzia umana*, Lipsia 1785.
[646] Per le notizie sui corsi seguiti da Rosmini in ambito teologico (tra gli altri sotto la guida di Tommaso Tommasoni, allievo dell'apologista Antonio Valsecchi) e filosofico (ad esempio quelli di logica e metafisica) di Giambattista Zandonella cfr. AARII, p. 16ss. Questo contesto contribuisce alla formazione apologetica di Rosmini.
[647] A Padova frequenta probabilmente la Biblioteca Universitaria (sulle acquisizioni e la storia della Biblioteca Universitaria cfr. URL: https://bupd.cultura.gov.it/la-biblioteca/storia/ ultimo accesso 26/9/26), la Biblioteca della Pontificia Biblioteca Antoniana e la Biblioteca del Seminario Vescovile. Nell'ottobre del 1822 Rosmini visita la Biblioteca di Innsbruck.
[648] AAR II, p. 15.
[649] «Professore di Filosofia, aveva cercato di reagire, anche se non completamente, al sensismo ed all'empirismo, dominanti nella sua epoca, ed assieme aveva combattuto il kantismo, che stava sostituendo le precedenti teorie» cfr. AAR II, pp. 25-27, 128. Rosmini ne tratta nello scritto giovanile «Prove di alcuni caratteri d'uomini ch'io conosco» con enfasi: «il più grande filosofo che n'abbia conosciuto fino ad adesso 28 Giugno 1818 a Padova – eran le una e un quarto» cfr. *Ibidem*. Su Baldinotti si vedano anche: E. Troilo, *Un maestro di A. Rosmini a Padova. Cesare Baldinotti*, in AA.VV., *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova*, La Garangola, Padova 1922, pp. 429 441; S. Gori Savellini, 'Cesare Baldinotti, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Treccani, Roma 1963, vol. 5; Cfr. G.P. Soliani, *Rosmini e la seconda scolastica. Osservazioni introduttive,* in «Rosmini Studies», N. 11, 2024, p. 262 nota 31.
[650] AAR II, p. 49. Si veda la lettera di Rosmini a Baldinotti del 4 agosto 1817 (EC I, CIV).

In risposta a quest'ultimo testo Rosmini abbozza, nel settembre del 1817, un dialogo di metafisica rimasto incompiuto[651].

Nel luglio dello stesso anno[652] il Roveretano mette a frutto l'istanza – documentabile sin dal 1815[653] – di ricerca di un principio unitario della scienza, elaborando un *Sistema delle cognizioni umane* o *Contemplazione del Piano generale delle Scienze* a guida dell'elaborazione concettuale di questi anni[654]. Le intenzioni e le istanze alla base del Piano possono essere rintracciate in una successiva lettera del 1819 indirizzata a Nicolò Tommaseo, in cui Rosmini ne riformula la struttura e chiarisce che, sin dagli studi ginnasiali, l'istanza a guida dei suoi studi sia stata quella di una concezione unitaria delle scienze, tra loro intimamente connesse e rette da un principio assoluto[655]. Negli anni successivi, tra il 1818 e il 1820 egli sviluppa alcune parti del piano attraverso scritti filosofici, teologici[656] storici e linguistici: si tratta di materiale frammentario che verrà rielaborato nelle opere successive, grazie al quale nel 1821 Rosmini riterrà di aver ideato e scritto gran parte di una «restaurazione della filosofia»[657].

Il *Piano* ci consente di avere una visione d'insieme dell'eterogeneità degli argomenti che intessano gli studi e i lavori degli anni universitari, si sviluppa da un punto di partenza 'soggettivo', che guarda alle relazioni tra gli enti per come esse vengono elaborate dalle facoltà della mente. Il punto di partenza della scienza, secondo questa impostazione, concerne dunque il modo in cui si articolano le cognizioni[658].

Il Piano è suddiviso in una prima parte dedicata all'anima umana considerata in se stessa, nel suo stadio primitivo e nel suo sviluppo (data l'impostazione 'soggettiva', Rosmini inserisce in questo punto anche gli oggetti dell'anima: se stessi, la natura, Dio), e una seconda parte, più ampia, dedicata alle opere dell'anima, che comprende tanto la vita contemplativa quanto la «vita attiva», ovvero le opere

[651] Cfr. AAR II, pp 68-69 e G. Radice, *Abbozzo incompiuto ed inedito di un dialogo di Antonio Rosmini sulla metafisica*, La Scuola Cattolica, Venegono inferiore, 1967.
[652] AAR II, p. 56.
[653] AAR II, pp. 54-55. Cfr. La lettera a Sonn e Tevini, datata18 agosto 1815 (EC I, XXXII).
[654] Lo schema è riportato in AAR II, pp. 56-63.
[655] AAR II, p. 57.
[656] Tra il 1819 e il 1821 Rosmini fa confluire gli interessi teologici di matrice tomistica nel piano, inserendoli della terza parte dello schema. Cfr. AAR II, p. 63.
[657] *Ibidem*.
[658] Il punto di partenza «soggettivo» a cui Rosmini fa riferimento nella lettera a Sonn e Tevini del 18 agosto 1815 (EC I, XXXII). Cfr. AAR II, p. 55.

dell'anima unita al corpo: «il perfezionamento comune, colle cose anche fuori di sé»[659]. All'interno di quest'ultima partizione, Rosmini inserisce una disamina delle facoltà del conoscere suddivise in 'rappresentante' (percezione, memoria e fantasia[660]) e 'regolante' (ragione, intelletto, libertà). Riguardo all'intelletto, e in particolare riguardo alla capacità intellettuale nello scoprire ciò che è incognito, egli si sofferma sulle scienze di raziocinio che possono riguardare tre oggetti: l'anima stessa, la natura, Dio. È a proposito della natura – e «delle proprietà delle cose naturali rispetto alla qualità» che egli inserisce il seguente appunto sulla *Naturphilosophie* di Schelling:

> Qualità. Metafisica della natura, Filosofia di Schelling ecc. rettificata; prima questa metafisica fu ideata da Kant (non però ignota agli antichi)[661].

L'interesse di Rosmini nei confronti di Schelling, nell'ambito della costruzione del proprio sistema generale delle scienze, sembra riguardare dunque la filosofia della natura. L'attenzione per questa fase del pensiero schellinghiano è documentata, inoltre, negli anni successivi, da una lettera del 1819 all'amico trentino Luigi Sonn[662], a cui viene chiesto di procurarsi, tramite padre Giovampio della Giacoma[663] – che si occupava della biblioteca di casa Rosmini[664] – le *Ideen zu einer Philosophie der Natur* di Schelling[665]. Per quanto episodici, si tratta di due riferimenti singolari se si considera che la filosofia della natura di Schelling è a lungo rimasta in secondo piano negli studi italiani otto-novecenteschi sul pensatore di Leonberg[666].

---

[659] Ivi, p. 59.
[660] Qui la fantasia attribuita all'ambito della creazione artistica e non appare negativamente connotata.
[661] AAR II, p. 60.
[662] Cfr. lettera del 28 febbraio 1819 a L. Sonn (*Lett. II*, ENC 62, pp. 258-259). Per Sonn (1792-1878) si veda la nota biografia a cura di L. Malusa in ENC 61, p. 507.
[663] Per Giovampio della Giacoma (1780-1852) si veda la nota biografica di M. Bonazza in ENC 61, p. 495: tra i francescani minori riformati di Trento, egli fu – per il periodo in cui Rosmini studiava a Padova – "segretario" della biblioteca di Casa Rosmini; dal settembre 1820 fu aggregato alla Società degli amici. Cfr. AAR II p. 334.
[664] Insieme a un'opera di linguistica comparata: J.C. Adelung-J.S. Vater, *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser in Bey nahe füf hundert Sprachen und Mindarten*, Voss, Berlin 1806-1817, 4 voll.
[665] Radice inserisce questo testo, nell'edizione del 1797, nella sezione degli Annali dedicata *Biblioteca Rosminiana* dell'anno 1819 (AAR II, p. 251, nota 373). Non si rilevano tuttavia testimonianza, in questi anni, che possano comprovarne l'avvenuta acquisizione che può solo essere ipotizzata assieme a quella, avvenuta, del *Mithridates*. Non è inoltre ipotizzabile, qualora l'acquisto sia avvenuto, di quale delle due edizioni, del 1797 o 1803, si trattasse.
[666] Eccezion fatta per i testi di filosofia della natura di Marianna Florenzi Waddington e, nel Novecento, dei lavori di Moiso e Semerari.

Tra il 1817 e il 1818 Rosmini si dedica prevalentemente all'elaborazione della prima parte del piano – con lo scritto del 1818 *Dell'Anima Umana Pura, o sia della Coscienza Pura o…Ontologia del pensare* – , allo sviluppo di alcuni punti della trattazione politica[667] e all'elaborazione di tre parti del piano, a sua volta riarticolato in una nuova formulazione dal titolo *Delle Scienze*[668]: l'origine delle lingue, gli effetti dello studio, il completamento delle biografie da proporre al «Dizionario degli Uomini Illustri della Storia»[669]. Quest'ultimo aspetto fa riferimento alla parte seconda del piano generale, dedicata alle opere dell'anima unita al corpo e, in particolare, alla sottosezione «Dell'uomo singolo, Biografia». A tal proposito Rosmini elabora, a partire da settembre del 1818[670], cinque pagine dal titolo «Num. 61. Del dizionario bassanese. A' dì 29 settembre 1818. Rovereto BB» dedicate ad articoli da inserire o migliorare nel rispettivo dizionario. Qui, rispetto all'intenzione di inserire o migliorare alcuni articoli, accanto ad altri autori tedeschi, figura ancora il nome di Schelling, l'unico vivente tra quelli proposti:

> Articoli da inserirsi o da migliorarsi nel dizionario degli uomini illustri stamp. a Bassano l'anno 1796. I. Gli autori moderni tedeschi come sarebbe Kant, Fichte, Schelling (vivente però), Klopstok, Lutz, Wieland, Bode e in una parola infiniti (…)[671].

Rosmini aggiunge, inoltre, che a questo fine sarebbe necessario ricorre a manuali di storia della filosofia tedeschi e ne indica programmaticamente due: il dizionario degli scrittori tedeschi di Eich e, senza specificarne ulteriormente il riferimento testuale, a Tennemann, fornendo così un'ulteriore indicazione programmatica per gli studi a venire[672]. Come vedremo in seguito, Tennemann rappresenta una delle fonti principali attraverso cui il Roveretano si informa sulla filosofia tedesca.

---

667 AAR II, p. 63.
668 Ivi, pp. 150-152.
669 Ivi, p. 147.
670 Ivi, p. 163.
671 Ivi, p. 151. Cfr. AA.VV., *Nuovo dizionario istorico, ovvero storia in compendio di tutti gli uomini che si sono resi illustri ... dal principio del mondo fino ai nostri giorni ... con tavole cronologiche*, Vol. 1, Remondini, Bassano 1796.
672 Cfr. lettera ad Antonio Fedrigotti a Innsbruck del 13 maggio 1818: «Desidererei che comperassi un'operetta per me, vale a dire l'Indice dell'Eich delle opere tedesche stampate da una certa epoca fino a noi». (EC, I n. 131, pp. 286-287). Un *Indice delle opere tedesche* di Eich è inserito anche nella sezione *Biblioteca Rosminiana* degli Annali di Radice (AAR, II, p. 160), tuttavia non è chiaro a quale opera si faccia qui riferimento. Programmatica è l'indicazione di Tennemann, una delle fonti principali per l'elaborazione del *Nuovo Saggio*, come si mostrerà in seguito.

Pur tenendo conto della natura schematica e frammentaria dei due appunti considerati, è possibile rilevare che, nello schema abbozzato nel 1817 – suddiviso per materie anziché per autori – Kant e Schelling rappresentano gli unici due riferimenti espliciti indicati da Rosmini, mentre nella sua rielaborazione del 1818, Schelling – ancora vivente – è inserito nel novero delle personalità tedesche illustri che devono arricchire meritevoli di arricchire e completare il dizionario bassanese.

2.3. Tra verità ed errore: sentimento fondamentale e anima del mondo

Dopo la morte del padre nel 1819 e dopo essergli succeduto alla guida e all'amministrazione dei beni della famiglia e dopo l'ordinazione sacerdotale e la laurea, in Sacra Teologia e Diritto Canonico[673], tornato nella nativa Rovereto, egli continua a lavorare alla *Metafisica prima*[674] a cui lavorava già dal 1814 e che, in questa fase, riguarda principalmente il punto di partenza soggettivo del Piano delle Scienze, ovvero la «Scienza dell'anima pura»[675].

Nonostante in questi anni il punto di partenza sia 'soggettivo' esso è al contempo ontologico: l'indagine prende avvio dal soggetto non considerato nella sua condizione empirica o psicologica ma rispetto al suo fondamento oggettivo, come ontologicamente fondato. Con le parole di Rosmini: l'indagine muove dall'«Assoluto delle umane cognizioni, cioè da ciò, che immutabile è nell'anima, come la sua esistenza»[676]. Per questo, egli denomina il progetto metafisico giovanile «ontologia del pensare»[677]. Prescindendo per un istante dalla conoscenza che Rosmini potesse avere di Schelling in questi anni si può notare, in merito a questa prima fase, quantomeno un'istanza comune ai due pensatori: muovere oltre Kant, fondando ontologicamente la critica della ragione.

[673] In questi anni Rosmini si dedica agli studi teologici e alla traduzione delle prime cinque *quaestiones* della *Summa Theologiae.* Sono anche gli anni dei moti del 1820-21 che incontrano l'ostilità del Roveretano (approfondiremo questo aspetto nel prossimo paragrafo).
[674] Per le varie redazioni e il piano dell'opera cfr. AAR, II, pp. 460-464. Dagli indici si deduce che Rosmini progettava di confutare anche le teorie psicologiche di Kant, Spinoza e D'Alembert.
[675] AAR, II, p. 460. Cfr. anche I. Mancini, *Il giovane Rosmini. I: La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963.
[676] AAR, II, p. 461.
[677] *Ibidem*.

All'interno di questo orizzonte si inserisce lo scritto rosminiano *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*[678], di datazione incerta[679], in cui viene abbozzata la seconda parte dello schema generale, che tratta della natura dell'anima prima di ogni intendimento o raziocinio. In questo testo sono discussi *in nuce* i concetti fondamentali che Rosmini metterà a tema nel *Nuovo Saggio* e, soprattutto, si rintraccia ancora una volta un giudizio oscillante nei confronti di Schelling.

L'intento di questo breve scritto è chiarire come la forza della creazione divina operi sull'anima antecedentemente ad ogni altro atto percettivo e dunque costituisca una cognizione obiettiva. Pur rinnegando, in questa sede, l'ipotesi delle idee innate[680], è possibile rintracciare in questa riflessione molti degli elementi che costituiscono da un lato la concezione rosminiana dell'idea dell'essere e, dall'altro, del sentimento fondamentale» che espliciterà e approfondirà nel *Nuovo Saggio*[681] e nelle opere successive. Egli chiarisce che l'essere umano senta originariamente un'insufficienza di esistenza e, al contempo, di esistere «per una forza che non è in noi»[682]. Una forza del tutto peculiare, dissimile a quelle ordinarie che operano nel mondo, che agisce negli enti senza modificarli, consentendone l'esistenza:

> opera dentro tutti noi, che non percipiamo altro che come una forza (coscienza) in quella viviamo, ci moviamo e siamo; e quella forza, sebbene causa, è contemporanea all'effetto, cioè appena che è quella forza che ci crea, noi siamo; appena cessa, noi siamo annullato, appunto perché in essa esistiamo[683].

---

[678] *Pneumallogica ovvero Psicoallogica* in A. Rosmini, *Saggi Inediti giovanili* ENC 11/A, pp. 191-219. Il titolo fa probabilmente riferimento all'anima in rapporto alla logica: *Pneuma ad logicam* (AAAR, II, p. 461).

[679] Radice negli annali non ne fa menzione prima del 1822 (AAR, II, p. 463), mentre nell'Edizione Nazionale e Critica lo si colloca, per i temi trattati, tra il 1817 e il 1823, probabilmente redatto in due tempi (ENC 11/A, p. 14). Stando alla presenza di Schelling si tratta, tra gli scritti giovanili, del testo più complesso, sembra dunque plausibile l'ipotesi che sia successivo a quelli sin qui considerati in cui si contengono soltanto brevi accenni al pensatore tedesco.

[680] *Pneumall*, ENC 11/A, pp. 209-210. In questo testo Rosmini confuta la teoria delle idee innate e quella delle forme a priori kantiane (che associa a sua volta a una forma di innatismo), sostenendo una posizione che potremmo definire 'nominalista', per cui idee generali e astratte sono il risultato dell'unione di vari particolari e non costituiscono un reale in sé. Sulla questione dell'innatismo in Rosmini e Kant cfr. F. Fabbianelli, *Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, in «Divus Thomas», vol. 123, n. 2 (maggio-agosto 2020), pp. 143-164.

[681] In questa sede Rosmini elabora anche una prima versione dell''esperimento mentale' attraverso cui spiega l'evidenza sentimento fondamentale nel *Nuovo Saggio. Pneumall*, p. 204.

[682] *Pneumall.*, p. 192.

[683] *Ivi.*, pp. 192-193.

Si tratta di un «sentimento di esistere» o «sentimento della vita» che precede ogni altra percezione e, anzi, si distingue qualitativamente da ogni percezione determinata, a tal punto da poter essere ignorato da taluni: è ciò che accade, ad esempio, ai materialisti[684]. Esso è descritto come un sentimento 'obiettivo' (oggettivo)[685], che è espressione dell'esistenza[686] e della «forza divina». In questo modo, Rosmini intende mostrare come sia possibile che alcuni sistemi rinneghino una verità così «facile e luminosa», che ha la pretesa di essere evidente [687]. Nell'esistenza di ciascuno il «sentimento della divinità», intimamente legato ad essa, resta implicito e può esserne separato (o, utilizzando la terminologia rosminiana successiva, 'astratto'), soltanto in un secondo momento, mediante una riflessione ulteriore. L'intrinseca 'oscurità' di questo sentimento insieme alla condizione postlapsaria[688], fanno sì che pur essendo l'unica cognizione obiettiva»[689] questo si presenti, nella vita terrena, come un enigma che può essere sciolto soltanto mediante un atto positivo dell'intelletto nel suo pieno sviluppo. Interpretando qui le parole di Rosmini: l'enigma può essere sciolto soltanto in modo *mediato* e non diretto, attraverso l'ipotesi dell'esistenza di un Dio creatore, che ne chiarisca la natura.

La caratterizzazione 'chiaroscurale' del sentimento della divinità – che Rosmini chiama anche 'cognizione negativa'[690] – è ciò che gli consente, secondo l'andamento già percorso negli *Errori*, di difenderne l'evidenza anche rispetto a quei sistemi

---

[684] *Ivi.*, pp. 211-214. Nei *Pensieri sopra gli errori dell'uomo* Rosmini aveva già descritto questo tipo di mancanza, laddove si scambi qualcosa di relativo per un nulla. Analogamente al sentimento, anche l'essere ideale verrà descritto – nel *Nuovo Saggio* - come qualcosa di talmente implicito che difficilmente giugne a coscienza. A proposito di questo aspetto tornerà a riflettere su una tipologia di cognizione che denomina già in questa sede «cognizione negativa», per mostrarne lo scarto rispetto alle cognizioni determinate.

[685] *Pneumall*., p. 204. Rosmini chiarisce che il sentimento ha valenza 'oggettiva' perché «se leviamo il sentimento di noi, sono levati tutti i modi; se leviamo questi resta quello». Su questo aspetto Rosmini appunta sul testo «vedi bene» a testimonianza della rilevanza di questo aspetto (*Pneumall.*, p. 195). Il medesimo nesso tra oggettività e necessità verrà infatti attribuito nel *Nuovo Saggio* all'idea dell'essere.

[686] In questo scritto, pur con qualche ambiguità, il sentimento sembra coincidere con la coscienza e con il vocabolo io (AAR, II, pp 195-198, 214)., mentre nella riflessione matura elaborata soprattutto nella *Psicologia* Rosmini distingue esplicitamente tra coscienza e sentimento fondamentale, che la precede.

[687] *Pneumall.,* p. 192.

[688] Ivi, p. 194.

[689] «Questa cognizione della forza in cui noi siamo dicola obiettiva» (*Ivi*, p. 194). Rosmini chiarisce che una cognizione obiettiva non è tale per chiarezza o appagamento, ma perché non è condizionata né determinata dal soggetto. Nel caso specifico considerato, nessun ente può intervenire sulla forza che lo fa esistere (*ivi*, p. 200).

[690] Per Rosmini c'è un difetto del linguaggio nell'esprimere la condizione obiettiva di «perfetta nudità» del sentimento, che si differenzia da qualunque altro ente determinato. Per la sua 'cognizione negativa' esso può essere frainteso come qualcosa di non esistente, un nulla. (AAR, II, p. 204). Per la distinzione tra cognizione positiva e negativa cfr. (AAR II, p. 215).

filosofici ne ignorino o travisino la natura. In tal senso, passare in rassegna i diversi fraintendimenti in cui il «sentimento» può incorrere obiettiva, consente al Roveretano di mostrarne, per via elenctica, l'ineludibilità.

> Qual meraviglia dunque se moltissimi, sebbene della falsità delle altre idee sieno persuasi, tuttavia non possino recedere dal non ammettere innata l'idea della divinità, mentre sì forte sentimento ne abbiano indissolubilmente collegato colla nostra esistenza? Qual meraviglia se tutti i popoli del mondo una divinità ammisero, dove questa è per ciò stesso la cognizione agli uomini più facile a percepirsi, e d'altronde ne hanno tutti tante occasioni di staccarsela da sé e per gli altri argomenti somministrati dall'intelletto, e molto più per le primissime tradizioni in questo punto essenziale e facilissimo così fermamente e costantemente come le storie tutte comprovano, da tutti i popoli e da tutti i tempi conservate? L'idealismo dunque, lo spinozismo, quelli che non possono accomodarsi a non ammettere innata l'idea di Dio, il fatto, le ragioni, son tutti fenomeni spiegati dalla esposta dottrina e ne faremo quindi altrettante prove[691].

Nella rassegna di errori sono indicati, in primo luogo, coloro che errano per eccesso: non paghi del poco che riescono a intendere, pretendono di vedere troppo del sentimento, sostenendo la coincidenza di tutte le creature con la sostanza divina. Questo è, ad esempio, l'errore di Spinoza[692]. Nonostante l'errore, costoro mostrano, tuttavia, di avvertire la forza di quel sentimento a tal punto da scambiarlo per la sostanza divina[693]. A queste considerazioni seguono alcune aggiunte[694], per lo più tratte dalla premessa *Historiae philosophiae prima et expeditissima aumbratio* al testo *De recta humane mentis institutione* di Baldinotti.

Rosmini si sofferma poi sulla concezione della vita annessa alla materia[695], anch'essa degna di osservazione, poiché mette in luce, anche in questo caso attraverso

---

[691] *Pneumall.*, p. 193-194.

[692] Spinoza sembra dunque annoverato tra coloro che intravidero la verità, piuttosto che tra i suoi detrattori. Sulla lettura rosminiana delle fallacie categoriali della metafisica di Spinoza e sulla loro ricaduta nella critica al panteismo moderno, cfr. F. Fabbianelli, *Antonio Rosmini e gli errori categoriali del panteismo spinoziano*, in F. Cerrato - A. Lembo (a cura di), *L'immanenza come radicalità. Contributi per la storia dello spinozismo italiano*, «Isonomia», Urbino 2025, pp. 21-33.

[693] A Schelling, come vedremo, verrà imputato un errore per eccesso anche nel *Nuovo Saggio*. La distinzione di errori per eccesso e per difetto verrà poi riproposta in *Rinn* II, nn. 336-362, pp. 39-66. Anche in quell'opera Rosmini accosta Schelling e Platone.

[694] Rosmini si riferisce inoltre ad alcune concezioni che seppur in modo parziale o errando ancora per eccesso intravedono qualcosa di verso: la concezione del verbo di Malebranche (*De la recherche de la vérité* e *Meditations chretiennes et métaphysiques* e *Entretiens sur la métaphysique*), e il "lume di Dio" di Giamblico.

[695] Rosmini si soffermerà nuovamente nella *Psicologia* sull'elemento vitalistico della filosofia della natura di Schelling, con riferimento all'influenza delle sue *Ideen* nel contesto tedesco. (PS, ENC 9, n. 424, p. 252). Cfr. *infra.*

l'errore, l'ineludibilità di una forza che permea l'esistenza: «Osservabili sono que' filosofi che ammettevano l'anima del mondo, per cui si dimostravano persuasi che il mondo almeno non essere sempre in moto senza una forza misteriosa e divina»[696]. Qui, seguendo l'impostazione di Baldinotti, annovera tra i sostenitori di questa concezione diverse tipologie di sistemi filosofici: coloro che intendono il mondo come emanazione di Dio; coloro che considerano – secondo un'argomentazione *ex contingentia* – che senza Dio tutto sarebbe corruttibile; coloro che sostennero la concezione di un «Dio diffuso ovunque e l'anima del mondo»; i panteisti, il platonismo e, nuovamente considerati congiuntamente, Schelling e Weber[697]. La rassegna culmina con il riferimento ad alcuni passi dal Vangelo di Giovanni[698], da San Paolo e da Seneca. Per quanto Schelling sia, ancora una volta, soltanto menzionato, egli è inserito tra coloro che riconobbero nel mondo, pur fraintendendone la natura, un'intrinseca forza vitale divina. Da un lato, egli è accostato all'emanatismo, al platonismo, al panteismo e allo stoicismo – giustapposizioni rintracciabili anche nel contesto tedesco e francese, e che, nel caso di Rosmini, persistono anche nelle opere successive; dall'altro, tuttavia, nello stesso novero compaiono fonti tratte dalla Rivelazione, come San Paolo e San Giovanni.

Qui Rosmini – a differenza di quanto scriverà nelle opere successive – distingue tra panteismo e fatalismo: il primo, assimilato alle varie concezioni dell'anima del mondo, è degno di osservazione perché dimostra, pur nell'errore, che sia impossibile non intravedere il sentimento della divinità; il secondo – cieco di fronte al sentimento della vita – è associato piuttosto al materialismo e all'ateismo. Rosmini risponde a questa seconda posizione procedendo, anche in questo caso, secondo una modalità argomentativa di tipo elenctico e dunque chiarendo che anche coloro che sostengono questa visione del mondo non possano esimersi dal sentire un simile sentimento, per quanto non ne siano necessariamente consapevoli: come chiarito, si tratta di un sentimento a tal punto sovrapponibile alla propria esistenza che può rimanere, nell'esperienza che si fa di sé stessi, implicito e inosservato. Anche le

[696] *Pneumall.,* p. 195.
[697] *Pneumall*., p. 196.
[698] A proposito del Vangelo di Giovanni, Rosmini torna sull'istanza già menzionata circa la necessità unità tra filosofia e cristianesimo: «Mi par di vedere in questo tratto raffigurato il gran tutto assoluto, e i veri fondamenti dell'unione della filosofia, religione e dottrina di Cristo ecc. Iddio, creando noi, ci crea quali siamo. Ecco il gran principio che scaturisce dalla *verità eterna*» (*Ibidem*).

obiezioni materialiste e atee finiscono dunque per riconfermare più che «disprovare» la sua tesi[699].

In merito alla trattazione dell'errore possiamo dunque rilevare due aspetti già presenti nel testo giovanile dedicato a questo tema: da un lato, l'errore si costituisce mediante un rapporto intrinseco con la verità, ne rappresenta una parzialità o un travisamento per eccesso o difetto; dall'altro esso è descritto facendo riferimento all'immaginazione, alla fantasia al sonno o alla patologia[700]. Entrambi gli aspetti caratterizzeranno anche le trattazioni polemiche successive.

2.4. Tracce schellinghiane nella Politica Prima

Rosmini, che si era dedicato alla sezione politica del suo sistema per diversi anni, tra il dicembre del 1821 e il gennaio del 1822 ne pubblica, per prudenza, soltanto un breve estratto: il *Saggio sopra la Felicità*[701], a cui l'anno successivo aggiunge alcune «Annotazioni». Le riflessioni del Roveretano, che sorgevano dalle condizioni politiche degli anni Venti, sostenevano istanze di restaurazione religiosa per contrastare la 'barbarie' dell'irreligiosità, metafisica e politica, in cui vedeva attanagliata l'Europa post-rivoluzionaria[702]. Il saggio, dai toni polemici e apologetici, prende di mira la concezione goethiana e foscoliana della coincidenza tra felicità e speranza di un bene irraggiungibile, con l'intendo di arginare la 'mania suicida' dilagata tra i giovani dopo la pubblicazione dei *Dolori del giovane Werther* e delle *Ultime Lettere di Jacopo Ortis*, contrapponendo ad essa una visione religiosa.

---

[699] Entrambi gli errori derivano, per Rosmini, dalla libertà umana di poter rivolgere l'attenzione su certi oggetti del pensiero, trascurandone altri.

[700] Rosmini descrive in particolare i casi in cui si possano avvertire sensazioni o discorsi, veritieri in sé stessi, ma parziali, che possono trarre in errore se male interpretati. L'errore non è dunque nelle sensazioni di partenza ma nell'interpretazione complessiva che se ne fornisce. Egli riporta in particolare alcuni esempi che riguardano il sogno o l'uso indebito della fantasia. Allo stesso modo il sentimento di Dio è correttamente avvertito in sé da molti filosofi, ma male interpretato. (*Psicoall*., p. 199).

[701] Il *Saggio* era stato concepito come introduzione a un'opera sull'ordine delle scienze (AAR, II, p. 397, nota 293). Sui contenuti del saggio cfr. AAR, II, pp. AII 395-398. Tra il 1827 e il 128 il testo verrà ripubblicato negli *Opuscoli filosofici*. Qui si fa riferimento all'Edizione Nazionale e critica: SF, ENC 54.

[702] La stessa istanza – di restaurazione rispetto alla dimensione anti-ecclesiastica dell'illuminismo e della Rivoluzione Francese – guida l'elaborazione delle riflessioni di ambito politico negli anni successivi e si basa sulle opere di pensatori come Bonald, De Maistre e Haller. Cfr. *Politica Prima*, ENC, 35, p. 403.

Gianfranco Radice sostiene che in quest'opera vi siano dei riferimenti al testo di Schelling *Erster Entwurf Eines Systems Der Naturphilosophie* (1799) che viene inserito, per questa ragione, nella rassegna *Biblioteca rosminiana* – ovvero nell'elenco dei testi presumibilmente letti, acquistati o consultati da Rosmini[703] – del secondo volume dei suoi *Annali di Antonio Rosmini Serbati* (all'anno 1822) e che, per questa ragione, viene indicato anche da Fenu come una delle sue fonti dirette[704]. La supposizione è motivata da Radice a partire dalle menzioni nel testo del non ulteriormente precisato «autore del sistema della natura». Nel libro II, *Del timore che si mesce alla speranza degli empi*, Rosmini ne contesta la concezione epicureo-lucreziana secondo cui, la felicità diventa possibile soltanto rimuovendo il timore nei confronti di Dio (libro II) e, al contempo, che questo possa esser vinto da una maggiore conoscenza scientifica delle leggi della natura[705]. Si tratta di posizioni di stampo epicureo e materialista che Rosmini taccia di 'empietà' e di cui contesta non solo i presupposti teorici, ma anche le conseguenze in ambito morale e politico[706]. Raffrontando tali punti polemici, tuttavia, con l'*Entwurf* schellinghiano – in cui sono elaborate le idee principali della sua *Naturphilosophie*, senza riferimenti alla questione 'morale' del timore e della speranza – l'identificazione risulta problematica. Nell'ENC del *Saggio sopra la Felicità*[707] curata da Ottonello, d'altronde, scompare ogni riferimento a Schelling e l'«Autore» in questione è identificato con Diderot, con particolare riferimento alla *Lettre sur les spectacles*[708]. L'Autore può, tuttavia, essere identificato con un'altra fonte che chiarisca l'obiettivo polemico del Roveretano. Scrive, a tal proposito, Rosmini: «Differisce ancora l'autor del *Sistema della Natura* da Epicuro nell'ammettere una necessità, di cui Mirabeau rende schiavo l'uomo con

[703] AAR, II, p. 490. Qui Radice ne giustifica l'indicazione con alcuni riferimenti che sarebbero presenti, per l'appunto, nel *Saggio sopra la Felicità*.
[704] Fenu si basa sul lavoro di Radice. Cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 43.
[705] «Tutto il *Sistema della Natura*, e i libri simili a quello, protestano con tutta la immaginabile semplicità di non aver altro fine che torre il timore di Dio agli uomini; perché allora (secondo essi) diverrebbero felici. Convengono in questo con Epicuro». SF, ENC 54, p. 87, nota 77.
[706] Occorre rilevare che Rosmini aveva condannato moti del 1820-1821, che ricordavano troppo da vicino lo spirito 'irreligioso' e gli esiti della Rivoluzione francese, sia per condizione nobiliare della famiglia di appartenenza che per posizione ecclesiastica. Già questo testo Rosmini si esprime criticamente contro il teismo e il materialismo e contro una più generale corruzione dei costumi: «la medesima causa che forma i nemici della religione [tra cui indica i riformatori: Lutero, Calvino e Zwingli], è quella che forma altresì o nemici dell'ordine politico» (SF, EC 54, p. 102, nota 102).
[707] ENC 54, pp. 135-119.
[708] Ottonello scrive: «in particolare l'opera uscita presso Compagnie, L'Aia 1764». (EC, 54, p. 86, nota 46 del curatore).

tutte l'altre cose (…). Epicuro all'incontro vedeva, che questo altresì era un contraddirsi»[709]. Nell'Edizione Nazionale e Critica l'Autore – identificato con Diderot – e Mirabau – identificato con Victor de Riqueti Mirabeau (1715-1789) vengono considerati come due riferimenti distinti. L'ipotesi qui proposta è che invece in questi passaggi il riferimento sia a un unico soggetto e che 'Mirabau' costituisca una trascrizione scorretta; l'autore del *Sistema della natura* sarebbe dunque da individuarsi in Jean-Baptiste de Mirabaud, pseudonimo del filosofo francese Paul Henri Thiry d'Holbach, che nel 1770 con l'aiuto di Diderot, aveva pubblicato in due volumi un *Systeme de la Nature des loix du monde Physique et moral*[710]. Ciò può essere corroborato dal fatto che le argomentazioni contro cui Rosmini prende posizione, così come le citazioni che egli riporta, possono essere rintracciate nel testo di d'Holbach[711]. Nel *Saggio sopra la speranza*, dunque, non vi sono riferimenti al filosofo di Leonberg e l'*Ester Entwurf* schellinghiano non può essere detto legittimamente, in questa fase, una fonte diretta di Rosmini.

Ciononostante, una menzione esplicita può essere invece individuata nelle riflessioni di filosofia della politica a cui Rosmini lavora a partire dal dicembre del 1822 fino agli inizi del 1826[712] e che poi, durante i soggiorni milanesi, tra il 1826 e il 1827, riformulerà secondo un nuovo schema[713]. Della formulazione 1826-1827 sono permasti soltanto sette frammenti[714], che documentano la genesi del pensiero politico rosminiano e il suo nesso con le altre branche del sapere[715], testimoniando la «fase di passaggio dalla *Politica prima* alla *Filosofia della Politica* del 1839»[716] in cui confluiranno, riformulati, alcuni dei materiali di questi anni. Tali studi contengono inoltre alcune riflessioni di stampo gnoseologico che verranno rielaborate nel *Nuovo*

[709] *Ivi*, p. 88 nota 77.
[710] P. H. T. d'Holbach, *Système de la nature, ou des loix du monde physique & du monde moral*, 2 voll., [Rey, Amsterdam] Londres 1770.
[711] Rosmini torna a riferirsi all'«Autore del sistema della natura» nel *Nuovo Saggio*. In questo caso il riferimento è attribuito dal curatore dell'ENC dell'opera a d'Holbac (NS, ENC 3, n. 177, nota 103 del curatore, p. 250).
[712] Cfr. l'introduzione a cura di D'Addio, in *Politica Prima*, ENC 35, pp. 11-13.
[713] B. Muscherà, *Antonio Rosmini. Scritti di politica giovanile*, in «Fenomenologia e società», n. 3 (2009).
[714] Cfr. Introduzione in *Politica Prima*, ENC 35, p. 76. Sul manoscritto della Politica Prima conservato presso il CISR di Stresa e le sue edizioni cfr. Introduzione a cura di D'Addio, ENC 35, pp 81-83.
[715] *Politica Prima*, ENC 35, p. 15.
[716] *Ivi*, p. 78. Una riflessione rispetto alla facoltà di pensiero e astrazione e al ruolo diverso che queste ricoprono nel promuovere il progresso umano può essere rintracciata nella *Filosofia della Politica* del 1839. Cfr. ENC 33, pp 506-508. Sulla *Filosofia della politica* si veda lo schema in AAR, III, p. 566.

Saggio, in cui il confronto con Schelling e la filosofia tedesca si fa più esplicito e sistematico[717].

Il riferimento a Schelling compare nel secondo frammento[718] risalente alla formulazione del 1826-1827, che riguarda i rapporti fra la ragione – con particolare attenzione alla facoltà di pensiero e alla facoltà di astrazione – e la felicità, nella sua dimensione sociale e in quella escatologica e soprannaturale. Qui Rosmini chiarisce che lo scopo della vita politica deve essere non la felicità naturale – irraggiungibile nella vita terrena, a causa della corruzione della natura umana – ma quella soprannaturale, che inizia nella vita mondana e termina in quella ultramondana. La felicità dev'essere dunque intesa, per il cristiano, tanto come un dovere religioso, quanto come un diritto inalienabile che la politica deve sostenere e promuovere. La questione è affrontata da un punto di vista gnoseologico: l'oggetto della felicità – che è Dio – conosciuto mediante la Rivelazione, è anche, a suo modo, oggetto dell'intelletto. Come tale esso va considerato come segue:

> (…) sciolto da tutti i limiti, e perciò INFINITO. Perocchè nulla si fa oggetto dell'intelletto se non in quanto ne possiamo chiamare una specie generale mediante la quale conoscere i particolari. Egli è dunque la *specie* generale l'oggetto immediato dell'intelletto. Ora in tutte le cose finite *tale specie* non può sussistere: onde essa non è in tal caso se non un ente di ragione, una creazione del nostro intelletto. Ma tale non debbe essere l'oggetto che ci beatifica: il quale vuol essere sussistente, e non solo idea vana. Egli bisogna dunque per poter essere atto a comunicarsi al nostro intelletto, che egli sia altrettanto esteso, quante sono le specie o idee che il nostro intelletto percepisce. Ordunque non avendo limite la specie del nostro intelletto, né pur debbe aver limite l'oggetto che al nostro intelletto si comunica: altrimenti noi non potremmo già coll'intelletto nostro vedere questo oggetto immediatamente, ma solo mediante una specie dell'intelletto stesso creata a quel modo che possiamo conoscere tutti gli altri oggetti limitati. Ed ecco perché nessuna cosa può operare sull'intelligenza, quando non sia francata da tutti i limiti: ecco perché noi abbisogniamo di specie per conoscere le cose materiali, le quali pur da sé non hanno alcuna esistenza: mentre all'incontro il senso corporeo può toccare e percepire gli stessi oggetti particolari[719].

---

[717] «Gli anni del primo soggiorno milanese (1826-28) vedono la maturazione delle tesi filosofiche fondamentali formulate nel Nuovo Saggio e nel contempo registrano un marcato incremento dell'interesse per Fichte e Schelling». Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 44.

[718] Il manoscritto del secondo frammento presenta 39 fogli. Questo doveva probabilmente afferire alla prima delle due parti in cui Rosmini aveva diviso la trattazione. Il manoscritto si trova in ASIC, A.2, 35/Q, foll. 41r-78bisc con correzioni e aggiunte autografe dell'autore. La parte che concerne il senso dell'intelletto e la nota su Schelling è dal 51v-55v.

[719] *Politica Prima*, ENC 35, pp. 585-586. Qui l'equazione tra illimitato e infinito si avvicina molto alla riflessione del primo Schelling sul concetto di *unbedingt*. Cfr. F. W. J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip*

La facoltà rispondente all'ampiezza infinita (o universalità) dell'oggetto dell'intelletto è denominata da Rosmini 'senso dell'intelletto'. Così come il senso corporeo riceve l'impressione degli oggetti esterni – poiché la sensazione è sempre connessa direttamente a un oggetto particolare – sul senso dell'intelletto si imprime invece un «oggetto spirituale illimitato»[720]. La cognizione naturale, ovvero l'operazione intellettuale che media tra gli oggetti determinati percepiti con il senso corporeo rapportandoli alle specie generali, è dunque l'«anello medio fra il senso del corpo e il senso dell'intelletto»[721]. Il senso dell'intelletto – informato da «un oggetto intellettuale sussistente», che è il criterio della verità – è dunque l''anello' tra la dimensione naturale e quella soprannaturale. Esso innesca un «appetito soprannaturale» che indirizza verso l'oggetto della felicità (Dio).

Per questa ragione, senza il senso dell'intelletto non v'è scienza: voler parlare di cognizioni determinate prescindendo dall'apertura della mente sull'oggetto infinito dell'intelletto, sarebbe come – utilizzando la metafora rosminiana – per un cieco, voler parlare dei colori. Quanti trascurano questa condizione essenziale sono costretti, per sopperirvi, ad affidarsi a una «fantasia impotente», che tuttavia, assemblando tra loro oggetti determinati, non è in grado di giungere neppure surrettiziamente una fonte della cognizione che prescinda dalla sensibilità.

A proposito di questi sistemi, che peccano di orgoglio, il Roveretano menziona «i nuovi sistemi di panteismo, come quelli di Schelling» e «quella che si potrebbe chiamare *scuola dei novelli stoici*»[722]. Questi condividono un errore fondamentale: il «il grande sistema del tutto» non si può inventare, ma solo 'ricevere', a partire dal senso dell'intelletto[723].

L'espressione 'senso dell'intelletto' appare come una prima formulazione di quella predisposizione della mente all'intelligibilità dell'oggetto universale, che nel *Nuovo Saggio* verrà denominata 'essere intuìto' o 'idea dell'essere'. È infatti proprio

---

der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, Bilguer, Tübingen 1795. (SW I/1, pp. 149-242).

[720] Nel frammento considerato Rosmini è ambiguo su questo punto. Si esprime anche riferendosi a: «un oggetto intellettuale sussistente».

[721] *Politica Prima*, ENC 35, p. 586.

[722] Circa la questione dell'accostamento di Schelling allo stoicismo e al panteismo una possibile fonte corrisponde all'articolo di Ferdinand von Eckstein pubblicato sulla rivista francese «Le Catholique» nel 1827. HSF, I, p. 179 (cfr. *infra* II.3.5)

[723] *Politica Prima*, ENC 35, pp 586-587, nota 1.

riguardo al fraintendimento di questo punto che Rosmini torna a soffermarsi su Schelling in quell'opera.

Il frammento considerato consente dunque di rilevare che l'attenzione critica che Rosmini rivolge a Schelling, a partire dalla fine degli anni Venti, riguarda l'ambito gnoseologico e, nello specifico, il modo in cui il filosofo tedesco intende (e fraintende) il punto di partenza oggettivo della cognizione e le derive panteistiche che ne conseguono – riproponendo, circa questo secondo punto, un motivo caratteristico della ricezione schellinghiana tedesca e francese. Gli esiti panteistici, derivati da un errore gnoseologico, assieme all'uso indebito della fantasia per sopperirvi costituiranno i principali motivi di confronto con la filosofia tedesca negli anni successivi.

2.5. Fonti e presenza di Schelling negli anni 1814-1826

Gli scritti inediti a cui Rosmini lavora durante gli anni della formazione tra Rovereto e Padova e negli anni successivi, durante i soggiorni milanesi, rappresentano un cantiere di lavoro che evidenzia alcune delle tensioni irrisolte che hanno caratterizzato la *Wirkungsgeschichte* del pensiero rosminiano: tra soggettivismo e oggettivismo, tra fervore apostolico e ontologismo o panteismo, tra ortodossia e eterodossia, tra aderenza alle fonti classiche della tradizione (Platone, Agostino, Tommaso) e attenzione alle fonti moderne (Spinoza, Malebranche, Kant, Fichte, Schelling). Nonostante la loro natura frammentaria, si tratta infatti di schemi programmatici, appunti preparatori o testi confluiti in opere successive, essi documentano la presenza di riferimenti espliciti a Schelling sin dagli anni della formazione ginnasiale. Lungo il decennio considerato, Schelling appare più menzionato che effettivamente conosciuto: la sua presenza è significativa ma scarsamente articolata. Non si può pertanto parlare, in questa fase, di una vera e propria ricezione del suo pensiero ma, piuttosto, di un interesse programmatico che riguarda probabilmente, in un primo momento, a partire dal 1819, la filosofia della natura[724] e, attorno al 1826, si sposta all'ambito gnoseologico.

[724] Con ogni probabilità Rosmini era quantomeno a conoscenza del fatto che Schelling avesse scritto a proposito dell'anima del mondo.

Pur nel contesto del più generale interesse per la filosofia tedesca, a cui Rosmini accorda un primato culturale rispetto alle altre nazioni europee[725], l'interesse rivolto a Schelling non può essere genericamente assimilabile a quello per Kant – che, attraverso Orsi e il manuale di Karpe, segna l'andamento della formazione rosminiana – o per Fichte, e ancor meno per altri pensatori della parabola idealistica, del tutto assenti in questa fase. I paradigmi interpretativi schematici e genericamente critici di Orsi nei confronti della filosofia tedesca, riproposti da Rosmini durante gli studi roveretani, appaiono successivamente approfonditi e arricchiti, negli anni patavini, grazie alla mediazione di Baldinotti e, quantomeno nel caso di Kant, dallo studio diretto delle fonti[726]. In particolare, Baldinotti si rifà esplicitamente al manuale di storia comparata di Degèrando (cfr. *supra*, I.2) nell'appendice *De Kantii philosophandi ratione*; ciò giustificherebbe, almeno in parte, la riproposizione da parte di Rosmini dei paradigmi interpretativi e dei motivi retorici presenti soprattutto nel dibattito francese dell'epoca e che, di lì a poco, si sarebbero diffusi capillarmente anche in Italia. Rosmini è guidato, da un lato, da un filtro critico legato ai pregiudizi interpretativi relativi all'oscurità della forma, all'uso improprio e fallace della fantasia e, in ultimo, dall'immagine dello 'Schelling panteista'; dall'altro, la ricerca di fonti dirette (le *Ideen*) e di nuove fonti indirette in tedesco (l'indicazione programmatica, anche se non meglio precisata, a Tennemann) oltre che l'interesse programmatico per Schelling nelle varie rielaborazioni del piano di lavoro testimoniano un'attenzione particolare per il pensatore di Leonberg, inserito nel novero di coloro che hanno intravisto la verità.

L'interesse per la filosofia tedesca e per Schelling, in questi anni, si manifesta dunque come una tensione irrisolta tra il desiderio di conoscenza e la consapevolezza dell'incompatibilità di questi sistemi con la verità, che per Rosmini è filosofica e insieme religiosa.

---

[725] Fenu evidenzia il medesimo punto a partire da alcune testimonianze epistolari, tra cui quelle qui considerate. Cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 43-44.

[726] Circa Schelling non sappiamo se Rosmini legga effettivamente le *Ideen* in questi anni. Nel 1823 il vescovo di Treviso Giuseppe Grasser, in quel periodo a Innsbruck, si fa spedire dall'Austria un elenco di opere di autori tedeschi, tra cui figurano anche Herder e Fichte, che invia a Rosmini. Non sappiamo se Rosmini riceva effettivamente le opere o soltanto l'elenco, anche se Radice elenca le opere di Fichte elencate tra quelle acquistate o ricevute in omaggio da Rosmini nel 1823 (cfr. AAR, III, p. 125; 170). Cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 43.

I documenti finora analizzati sono utili anche per comprendere il posizionamento filosofico giovanile di Rosmini, guidato dall'esigenza di mostrare l'unità del sapere e, al suo interno, l'accordo tra verità filosofica e verità religiosa, nonché il ruolo preminente e unificante attribuito a quest'ultima. È in tal senso emblematico quanto Rosmini scrive a Tommaseo nel 1822 rispetto al valore della filosofia speculativa, laddove chiarisce che quest'ultima è sempre informata e illuminata da Dio. Questa considerazione ben riassume lo spirito degli anni presi in esame: attento alla filosofia così come alla religione, da considerarsi in intima e reciproca unità[727]. Un'istanza, tuttavia, perseguita non senza oscillazioni tra fervore apostolico e toni apologetici[728], da un lato, e una certa vicinanza o condiscendenza per alcune espressioni o concezioni eterodosse, dall'altro[729].

Oltre alle fonti indirette e alle indicazioni programmatiche fin qui rilevate si segnala, tra le riviste italiane, la «Biblioteca Germanica di Lettere Arti e Scienze»[730]: una rivista bimensile volta informare il pubblico italiano delle produzioni della Germania nei diversi ambiti del sapere (chimica, matematica, astronomia, fisica sperimentale, mineralogica, botanica, zoologia, medicina, ma anche teatro, belle arti, filosofia e letteratura)[731]. La rivista sembra soddisfare il desiderio di Rosmini, coltivato in questi anni, di conoscere più da vicino la cultura tedesca, non soltanto come modello di riferimento, ma anche in un'ottica di dialogo reciproco e transnazionale:

---

[727] AAR, II, P 443.

[728] Senza voler ridurre la filosofia rosminiana a un dogmatismo confessionale, va tenuto conto della formazione teologica e dell'esperienza giovanile nelle associazioni che si dedicavano a una restaurazione culturale di stampo cattolico come la roveretana Società degli Amici e la torinese Amicizia Cattolica (sotto la guida di D'Azeglio). Come chiarito, l'attenzione in questi anni è rivolta a una visione unitaria del sapere che concili filosofia e religione. Diversi luoghi dell'epistolario testimoniano la pervasività di questa istanza: si veda a titolo d'esempio la lettera del 1822 al triestino Giuseppe Lugnani con cui Rosmini condivideva ideali di restaurazione cattolica, in cui il Roveretano descrive l'incredulità come un male proteiforme da confutare in modo diverso a seconda delle sue sembianze: è diverso, ad esempio, confutare un seguace di Kant da uno di Voltaire (EC, I, n. 223, p. 424-427). Da ciò si evince come la questione gnoseologica e l'istanza confessionale si intreccino l'una all'altra. Non a caso alcuni 'errori' di ambito gnoseologico vengono denominati 'empietà' e i sistemi tedeschi 'sette'.

[729] Già in questi anni alcuni suoi lavori vengono interpretati in chiave eterodossa: è questo il caso dell'Epistola poetica a Tommaseo del 1819 pubblicata nel 1820 e giudicata vicina allo spinozismo e al materialismo democriteo dall'amico Tevini. Per la ricostruzione di questa polemica si veda AAR, II, pp 283-284.

[730] AAAR III, p. 141.

[731] Si veda l'avviso in *Biblioteca germanica di lettere, arti e scienze*, Vol. I (gennaio-febbraio 1822), Padova 1822, quarta di copertina.

> La Biblioteca Germanica è senza dubbio un bellissimo assunto ed utilissimo all'Italia, che ancor abbastanza non conosce i tesori tedeschi di scienza, sebbene da qualche anno abbia cominciato ad assaggiarli. E tanto più ci debbe interessare, quanto il conoscersi delle due Nazioni non può che accrescere loro vicendevolmente la stima e stringerle meglio insieme a comune felicità[732].

Rosmini era stato probabilmente invitato a parteciparvi con degli articoli, ma a causa degli impegni politici e religiosi e delle molte fatiche letterarie di questi anni si sia limitato ad associarvisi[733]. Dei fascicoli della rivista, si segnala, in particolare, nel primo volume del gennaio-febbraio 1822 una sezione dedicata a Kant e 'la sua scuola' che si concentra essenzialmente sulla teoria kantiana dell'apriori nella *Kritik der Reinen Vernunft* – tema caro a Rosmini e con cui si confronta a più riprese, fino al *Nuovo Saggio* – e una sezione intitolata *Idea del sistema medico Schellinghiano, ossia de' Filosofi della natura*[734]. Questo testo approfondisce la riforma della medicina operata da Brown, a cui presero parte dapprima Kant e poi Schelling. Più che un'indagine su Schelling questo testo fa riferimento ai membri una generica scuola di 'medici filosofi della natura', tra cui figurano Kilian Tozler, Görres, Wagner, Bartele, Eschenmayer, Walther, Zimmermann, Oken, Bährens, Treviranus, e persino lo stesso Hegel[735]. Nell'articolo vengono chiariti alcuni principi generali della concezione schellinghiana della natura, senza riferimenti a opere specifiche: le due forze di espansione e repulsione, dal cui conflitto derivano le differenti configurazioni fenomeniche; il sistema di forze opposte che agisce anche nell'organismo animale e la nozione stessa di 'organismo' come «complesso di pile fornite di poli insieme concatenati, e fra loro relativi»[736]; l'attenzione ai processi elettro-galvanici; oltre ad alcune notazioni critiche sul funzionamento del sistema nervoso e sul funzionamento psichico, rivolte più ai 'seguaci' dell'impostazione schellinghiana (Alix, Sömmering, Reil, Wutzer) che a Schelling stesso. È possibile che Rosmini avesse dunque, anche grazie a questa fonte, una qualche conoscenza generica dei lineamenti della filosofia della natura schellinghiana.

---

[732] AAR, III, p. 119.
[733] EC, I, n. 263, pp. 461-462.
[734] *Biblioteca germanica di lettere, arti e scienze*, Vol. I (gennaio-febbraio 1822), Padova 1822, pp. 171-175.
[735] *Ivi*, pp. 169-170.
[736] *Ivi*, p. 173.

Concludendo il bilancio complessivo circa gli anni in oggetto (1816-1826) un ultimo punto di rilievo, che vuole prescindere dalla ricognizione operata sulle fonti, riguarda la vicinanza di intenti che sembra guidare Rosmini in questi anni e la fase schellinghiana della 'filosofia dell'Io': un'attenzione al fondamento ontologico e oggettivo del sapere, la ricerca di un incondizionato che prescinda da ogni limitazione o determinazione – per quanto per Schelling questo sia individuato nell'assoluto e per Rosmini nell'oggetto della scienza – e l'attenzione a una dimensione del pensiero antecedente alle cognizioni determinate e al giudizio, che può essere detta 'precategoriale'. Come rilevato nel 1844 da Stanislao Gatti, questa istanza essenzialmente antidealistica avvicina i due pensatori nell'andamento della parabola post-kantiana.

3. Pensare oggettivamente: la presenza di Schelling nelle opere degli anni Trenta

3.1. Tra gli Opuscoli filosofici e il Nuovo Saggio

Tra il 1827 e il 1828, oltre a elaborare la riflessione di ambito politico, Rosmini raccoglie i saggi scritti fino a quel momento, insieme ad alcuni inediti, negli *Opuscoli filosofici.* Da questi scritti, in cui l'interesse verso la filosofia tedesca riguarda essenzialmente il pensiero di Kant, è possibile rilevare l'evoluzione di alcuni motivi religiosi che confluiranno nel *Nuovo Saggio* e faranno da sfondo al confronto più esteso, in quella sede, anche con Fichte e Schelling. Per questa ragione, è opportuno evidenziarne i principali.

Il primo progetto del *Nuovo Saggio* è accennato nella lunga lettera a Luigi Bonelli del 1825 confluita poi nella *Introduzione alla filosofia* (1850)[737]. Qui Rosmini esplicita come ciascuna parte del suo edificio filosofico venga ulteriormente illuminata dalla conoscenza delle altre. Egli ribadirà questa concezione per chiarire come mai, con il *Nuovo* Saggio, abbia scelto di dedicarsi a una singola questione, quella gnoseologica, e come dalla corretta delucidazione di essa si ricavi una conoscenza più chiara del tutto[738].

La lettera è dedicata alla classificazione dei sistemi filosofici, ordinati a partire dal principio da cui ciascuno di essi si sviluppa in risposta a un'unica questione, quella maggiormente diffusa a suo tempo: l'origine delle idee[739]. Si di una classificazione che

[737] Si veda la lettera di Rosmini a Bonelli del 1 ottobre 1825. (EC, I, n. 432, pp. 672-686). Cfr. IF, pp. 337-351.

[738] Cfr. la lettera di Rosmini a D'Apollonia del 30 giugno 1830 (EC, III, n. 1181, pp. 358-359); cfr. AAR, III, p. 250. Nella lettera a Bonelli la sua impostazione – che tenta di ridurre le scienze filosofiche a un unico principio – sembra rifarsi a un'impostazione sistematica (cfr. AAR, III, p. 674, nota 1). Rosmini cercherà in seguito di smarcarsi dall'impostazione sistematica, proponendo un modello organico del sapere. Il distacco più esplicito dall'impostazione sistematica, che Rosmini matura negli anni successivi, può essere ricondotto al confronto critico con Bejamin Constant, sviluppato a partire dal 1829, di cui Rosmini prende di mira il 'vedere sistematico'. (cfr. AAR, IV, pp. 147-150). Sul rapporto tra le scienze proposto da Rosmini e sulla nozione di 'organismo' cfr. P. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, pp. 123-177.

[739] Un'altra classificazione dei sistemi può essere ricondotta, secondo Rosmini, al criterio di certezza che ciascuno di essi assume. In questa sede egli ipotizza che le due classificazioni, a partire dall'origine delle idee e dal criterio della certezza, potrebbero essere parti di un sistema maggiore che le ricomprende entrambe (cfr. AAAR, III, p. 683). Nel *Nuovo Saggio* Rosmini tenta una classificazione che tenga conto di entrambi i criteri congiuntamente.

muove da una precisa questione, mentre per elaborarne una completa sarebbe necessario aver raggiunto la verità – che, secondo la concezione del rapporto tra verità ed errore già chiarita, è «giudice dell'errore» – e raffrontare ad essa ciascun sistema, per valutarne di caso in caso la distanza. Da questo appunto sembra dunque che, in questa fase, Rosmini stia ancora cercando un *tutto vero* da cui procedere per confrontarsi appieno con i vari 'errori' filosofici.

Nella lettera è elaborata una prima tassonomia bipartita tra i sistemi in cui le idee derivano unicamente dalla potenza conoscere e quelli che invece le ritengono derivate da mezzi o aiuti 'esterni', necessari alla potenza di conoscere per operare, ma non dipendenti da essa. Tra i primi figurano tanto sistemi dalle coordinate empiriste, che muovono dalle sensazioni, quanto quelli di stampo innatista, che muovono dalle idee innate – entrambi differenziati a loro volta secondo varie specifiche[740]. A questa prima schiera appartengono anche le «forme innate» kantiane, che Rosmini considera provenienti dalla potenza di conoscere e dunque 'subiettive'.

All'altra partizione appartengono invece i sistemi che muovono a partire da 'oggetti' o 'aiuti' necessari alla facoltà di conoscere per potersi formare, che si differenziano a loro volta in base alla varietà degli oggetti considerati. Tra questi figurano: il Cappuccino Padre Giovenale Annaniense[741] della Val di Non, Louis Thommassin, e Nicolas Malebranche che individuano il principio della conoscenza nel lume continuo della divinità. Si tratta dei tre nomi che Rosmini annovera nelle pagine finali del *Nuovo Saggio* tra le sue influenze principali – seppur non esenti da errori a loro volta – per la sua idea dell'essere.

L'epistola a Bonelli ci permette dunque di evidenziare un punto essenziale che farà da sfondo alla trattazione del *Nuovo Saggio*: la filosofia kantiana i sistemi che ad essa fanno seguito, tra cui quello di Schelling – per quanto qui non ancora menzionati – attribuiscono l'origine delle idee alla potenza di conoscere: sono sistemi *soggettivi.* Rosmini, invece, sembra parteggiare per la seconda fazione, che vede l'origine della conoscenza in un ausilio indipendente da essa[742].

---

[740] EC, I, n. 432, p. 679, nota 49.
[741] Al secolo Giovan Battista Ruffini (1635-1713). Sulla sua figura e sulla scuola francescana del Tirolo e la sua influenza sul pensiero di Rosmini si veda S. Capelli, *Una scuola francescana di confine. Un Bonaventura platonizzante ispiratore di Rosmini*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2022.
[742] AAR, III, pp. 298-302.

La questione del punto di partenza kantiano è elaborata in due scritti del 1826 confluiti anch'essi negli *Opuscoli Filosofici* e dedicati al tema della provvidenza divina. Nel primo, *Sulla divina provvidenza*, il limite della filosofia kantiana – pur lodato come più profonda di quella di Locke, Hume, Condillac e Berkeley – è che essa resti ingiustificata: la filosofia di Kant è soltanto «un'ipotesi»[743]. Nell'altra opera dello stesso anno *Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza*, in cui Rosmini intende stabilire i limiti dell'intelligenza umana attraverso la sola autorità delle Scritture, egli riflette sui confini invalicabili delle intelligenze finite (o «create»), evidenziando limitazioni che verranno riprese, pochi anni dopo, nella teoria della conoscenza elaborata nel *Nuovo Saggio*. Oltre a chiarire che un'intelligenza finita non possa perfettamente conoscere l'assoluto neppure in modo derivato o mediato – cioè a partire da altri esseri limitati, diversi *toto genere* da Dio, egli specifica che la condizione necessaria e logicamente preliminare alla conoscenza è che vi siano degli 'oggetti' della scienza. Come mostrato, l'ipoteca del punto di partenza kantiano – che per Rosmini muove dalla ragione umana e dalle sue proprietà – preclude una conoscenza apodittica della realtà. Il sistema kantiano, infatti, impedisce la conoscenza della realtà in sé stessa e dell'esistenza di Dio, che reintroduce come postulato – e dunque come presupposto ingiustificato – della ragion pratica. Secondo queste coordinate, la teoria kantiana è considerata da Rosmini 'atea' e 'materialista', cioè incapace di concepire un oggetto che prescinda dalla materialità dell'esperienza: un oggetto puramente *ideale*.

Rosmini, al contrario, considerare la verità come una 'forma' che risplende continuamente all'intelligenza e «per la quale l'intelligenza si crea». L'oggetto della scienza è una proprietà divina che non coincide Dio o, meglio, potrebbe dirsi coincidente con Dio solo se considerata non isolatamente ma in unità con tutte le altre proprietà che a Dio competono e nella concreta e semplice unità[744]. La mancanza di un oggetto della scienza insieme all'infondatezza e all'esito scettico e materialistico

[743] Si sottolinea in questa nota critica una questione analoga a quella affrontata da Schelling negli scritti giovanili, come si evince dal suo scambio epistolare con Hegel: l'idea che la rivoluzione kantiana andasse adeguatamente fondata, che di essa si avessero solo i «risultati» ma mancassero ancora «le premesse». cfr. G.W.F. Hegel, Epistolario, Guida, Napoli 1983, vol I, pp. 106-108.

[744] Cfr. la lettera di risposta del 31 agosto 1827 di Rosmini alle obiezioni agli *Opuscoli Filosofici* sollevate da Stapf, professore a Bressanone, che aveva accostato la sua filosofia a quella di Locke (EC, II, n. 685, pp. 310-31; AAAR, III, pp. 546-547).

del sistema kantiano verranno riproposti – e accompagnati da approfondite analisi critiche – nel *Nuovo Saggio* e costituiscono la cornice interpretativa in cui si presenta in quella sede anche il confronto con Schelling.

Occorre rilevare un ultimo punto: se nel saggio *Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza* Rosmini sviluppa la sua riflessione a partire dalla Rivelazione, diversamente invece svolge la sua indagine nel *Nuovo Saggio* in cui, come vedremo, egli prende le mosse dalla semplice osservazione dell'esperienza, che antepone a qualsivoglia concezione cosmologico-metafisica prestabilita. Eppure, le due riflessioni si incontrano sulle medesime istanze teoretiche e critiche. È opportuno dunque tener presente che il Roveretano metta metodologicamente da parte, nel percorso gnoseologico del *Nuovo Saggio*, ogni istanza confessionale; al contempo, tuttavia, la conciliazione tra ragione e rivelazione auspicata negli anni giovanili opera sotterraneamente e indirizza la sua riflessione[745]. A guidare la stesura del *Nuovo Saggio*, per cui Rosmini sospende i suoi lavori sulla filosofia della politica[746] – è infatti il progetto di una 'restaurazione' della filosofia in chiave cristiana[747], già avviata con la pubblicazione degli *Opuscoli filosofici*, con la quale si intende confutare «tutti i sistemi cardinali dell'empietà ridotti a questi quattro, lo *scetticismo*, il *materialismo*, l'*idealismo*, il *panteismo*»[748].

Rosmini elabora la struttura dell'opera sin dalla già menzionata lettera a Bonelli del 1825 e, grazie al materiale accumulato, compone il *Nuovo Saggio* in un anno, dal maggio 1828 – nello stesso anno di fondazione dell'Istituto della Carità –

[745] L'8 novembre del 1827 Rosmini scrive all'amico Tommaseo: «tutta la filosofia è una vanità se ella non è ancella alla Religione; e se ella debba gonfiarci anziché edificarci e umiliarci. Questo solo pericolo dell'orgoglio che si mescola nelle speculazioni naturali dell'ingegno mi spaventa talora; ma rinvengo da questo orrore col confidare abbondantemente nella grazia del Signore» (EC, II, n. 714, pp. 340-342).
[746] Seguendo il consiglio di Tommaseo, Rosmini decide di premettere alla filosofia della politica un trattato che chiarisca le questioni di logica e metafisica (AAR, IV, p. 57). Circa quanto emerge dall'epistolario sulla genesi delle idee poi raccolte nel *Nuovo Saggio* cfr. AAR, IV, pp. 57-65).
[747] La questione sull'origine delle idee doveva avere una funzione fondativa nell'ottica di una riforma della 'filosofia cristiana', che non avesse a che fare esplicitamente con i dogmi della religione, «ma una filosofia sana, dalla quale non possano che venire conseguenze favorevoli alla religione, e nello stesso tempo una filosofia *solida*, che somministri le armi valide a combattere le false e temerarie filosofie, e metta i fondamenti di una teologia piena e soddisfacente» (EC, III, n. 962, pp. 52-55 ; AAR, IV, p. 61). Si veda la lettera con cui Rosmini accompagna l'invio degli *Opuscoli filosofici* a Galluppi dell'11 novembre 1827, in cui si complimentava dei lavori del filosofo di Tropea: «Ella ha arricchita la filosofia, quella scienza avvilita e profanata nei nostri tempi, anzi distrutta; il che io risguardo come un merito verso la scienza non solo, ma verso la stessa religione a cui serve la vera filosofia». (EC, II, n. 716, p. 343).
[748] Si veda la lettera di Rosmini a Zamboni del 31 agosto 1830 (EC, III, 1222, pp. 410-412.).

fino al maggio del 1829[749], pubblicandone i primi tre tomi nello stesso anno, seguiti dal quarto nel 1830.

Nel giugno 1831 l'opera riceve una recensione sul «Tiroler-Bothe», che nel novembre dello stesso anno viene tradotta da Bartolomeo Stoffella sul «Messaggero Tirolese» di Rovereto[750]. In questo testo è messa in luce la capacità di Rosmini di ragionare incisivamente sulla filosofia post-kantiana nel *Nuovo Saggio*: «e specialmente di Fichte, Reinhold e Schelling», filosofi – si legge nella recensione – di difficile comprensione, tanto per la loro profondità quanto per il linguaggio che essi utilizzano, di contro alla lodata chiarezza di Rosmini, che «potrebbe proporsi per modello ai filosofi tedeschi». Pur rilevando la mancanza di una trattazione approfondita dei sistemi con cui si confronta «perché il suo scopo nol domandava», il recensore riconosce a Rosmini il merito di averli resi noti nel contesto di arrivo. Un contesto, quello italiano, che dopo «i grandi ingegni del medioevo» era rimasto incolto e in cui ci si cibava delle «bricciole della mensa franzese, anch'essa scarsamente imbandita»[751]. Questa recensione, proveniente dal contesto tirolese, documenta il ruolo di mediazione culturale che il *Nuovo Saggio* ricoprì per la ricezione della filosofia tedesca nella Penisola – valorizzando proprio il confronto con Fichte, Reinhold e Schelling, oltre a quello con Kant. Come già rilevato, infatti, è proprio l'interpretazione rosminiana di Schelling a influenzare la lettura che Stanislao Gatti propone del filosofo tedesco (cfr. *supra* I.2).

Se fino a questo momento il Roveretano si era concentrato prevalentemente sul confronto con Kant, nel *Nuovo Saggio* egli si esprime sistematicamente sul punto di partenza di Fichte, Schelling Reinhold, Bouterwek e Bardili. Lo scopo di questo capitolo è dunque analizzare i nuclei concettuali dell'interpretazione rosminiana, nel solco dell'interpretazione «soggettivista» di Kant, cui si è già accennato – e comprendere quali siano le sue fonti principali.

---

[749] Il manoscritto è consegnato nell'aprile 1829 alla Censura Pontificia, da cui Rosmini ottiene il permesso alla pubblicazione. Questa circostanza consente di evidenziare ancora una volta il contesto politico e religioso in cui l'opera è stata concepita (cfr. AAR, IV, p. 63). Sulle tappe di pubblicazione dell'opera cfr. AAR, IV, p. 145.

[750] Cfr. Zanardi, *La presenza di Schelling*, p. 275. La recensione, tradotta in italiano da Giuseppe Bartolomeo Stoffella, è riportata in appendice alla lettera del 5 dicembre 1831 di Rosmini a Don Pietro Orsi. (EC, IV, n. 1564, pp. 133-135).

[751] Ivi, p. 133.

Al centro del *Nuovo Saggio* c'è la questione dell'origine della conoscenza umana[752]. L'opera – come già il testo giovanile sugli *Errori* e come la *Pneumallogica ovvero Psicoallogica* – prende le mosse dall'osservazione della cognizione comune[753], guidata dal criterio dell'evidenza, con lo scopo di chiarie quale sia il punto di partenza ineludibile della conoscenza. Paradossalmente, dunque, l'indagine volta a individuare un principio *a priori* della conoscenza muove *a posteriori*.

Nel confronto con la filosofia tedesca, dunque, qualunque punto di partenza venga assunto senza essere giustificato mediante la metodologia rosminiana (l'osservazione empirica e il criterio dell'evidenza) viene ritenuto infondato. Ne consegue che, la stessa nozione di 'postulato', usata in particolare in ambito morale, tradisce per Rosmini l'infondatezza dei sistemi considerati[754]. Nel confronto con le dottrine gnoseologiche altrui, egli adotta un andamento elenctico: volto a mostrare l'ineludibilità (e dunque l'evidenza) della propria tesi. Per questa ragione – come già rilevato in merito agli *Errori* e all'epistola a Bonelli – nei sistemi altrui egli individua, di volta in volta, un accenno di verità, scorta ma fraintesa.

Il testo si compone di una *pars destruens*, dedicata alle teorie della cognizione antiche e moderne, e da una *pars construens*, in cui il Roveretano elabora la propria teoria. In particolare, una prima parte è dedicata alle teorie false per difetto (Locke, Condillac, Reid, Dugald Stewart) e a quelle false per eccesso (Platone, l'aristotelismo, Leibniz e Kant). Di entrambe le tipologie il Roveretano evidenzia, oltre alle mancanze, anche gli avanzamenti che ciascuno di questi sistemi determina per il discorso filosofico. Di particolare interesse per la *Wirkungsgeschichte* del rosminianesimo è il suo confronto con il criticismo di Kant: la riduzione delle dodici categorie kantiane a una sola forma (l'idea dell'essere indeterminato) e la rielaborazione del concetto stesso di a priori.

---

[752] Rosmini dichiara di lavorare su una singola parte, quella gnoseologica, per guadagnare una visione maggiore del tutto (EC, III, n. 1181, pp. 358-359).

[753] «L'opera presente non appartiene alla filosofia inquisitiva di nuove verità, ma più tosto a quel genere che travaglia di aggiungere chiarezza e sviluppamento a delle verità già universalmente conosciute. E di vero, in lavorando il presente Saggio, non fu altro il mio intendimento, se non di richiamare gli uomini ad osservare ciò che hanno in se medesimi, ciò che già sanno per natura, senza però aver contratta l'abitudine di riflettervi» NS, ENC 3, n. 1, p. 91. Questo metodo è stato recentemente accostato a quello fenomenologico di matrice husserliana cfr. l'editoriale e la sezione 'focus' di «Rosmini Studies», N. 3, 2016, pp. 1-307; M. Nobile (a cura di), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli Studi di Trento. Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2020.

[754] Questo aspetto è esplicitato a proposito di Bardili in NS, ENC 5, n. 1413, p. 282.

Nella *pars construens*, Rosmini elabora la propria teoria sull'origine delle idee e, a partire dalle nozioni di idea dell'essere, sentimento fondamentale e percezione intellettiva, getta i fondamenti della sua gnoseologia. Da ultimo, egli ne chiarisce alcuni aspetti specifici: in merito all'idea dell'essere come criterio della certezza, al punto di partenza della cognizione, al ragionamento a priori e alla divisione delle scienze. È nella sezione dedicata al ragionamento a priori che egli si sofferma sul punto di partenza di alcuni pensatori della scuola tedesca, approfondendo il tema della lettera a Bonelli del 1825. Qui troviamo la riflessione più sistematica nei confronti della filosofia post-kantiana[755].

3.2. Il 'peccato originale' della filosofia tedesca: sul ragionamento a priori

Rosmini afferma esplicitamente di intendere la cognizione *a priori* secondo un significato 'ristretto'. Si dice tale quella cognizione contenuta:

> *nella causa formale della cognizione* e della ragione, o [che] da questa sola si deduce; chè questo è il *primo fatto*, anteriore a tutti gli altri nell'ordine delle cognizioni; ed è per ciò che la cognizione *a priori* in questo significato è fornita di necessità e d'universalità[756].

La natura dell'a priori è anzitutto, dunque, nell'essere *forma* e non materia della cognizione e del ragionamento e nell'avere carattere di universalità e necessità; materia della cognizione può dirsi invece tutto ciò che deriva – a posteriori – dalle sensazioni, ovvero, rosminianamente, dalle modificazioni del sentimento corporeo che, in sintesi con la forma dell'essere in universale, consente le percezioni intellettive, le unità minime della cognizione vera e propria.

Analogamente a quanto intravisto dallo stesso Kant, dunque, per Rosmini, la cognizione a priori ha natura formale. Intercorre, tuttavia, una distinzione essenziale tra la cognizione a priori kantiana e quella rosminiana. Per il Roveretano, «Kant trova la cognizione *a priori* nelle forme che lo spirito aggiunge del suo nelle percezioni delle cose sensibili», ne consegue che «la cognizione *a priori* del Kant è propriamente

[755] NS, ENC 5, nn. 1378-1460, pp 250-318.
[756] NS, ENC 5, n. 1380, p. 251.

acquisita, sebbene nascente dallo spirito»[757]. In sintesi: per Rosmini Kant intende la cognizione a priori come acquisita: una potenza o attività che deriva da un «atto accidentale» dello spirito. L'indagine kantiana sulla conoscenza è pertanto segnata da un 'peccato originale' che si estende sui suoi seguaci e riformatori: aver individuato il punto di partenza della cognizione in un atto soggettivo, anziché in un *fatto* «senza possibilità d'opposizione»[758]. La concezione kantiana delle forme a priori – è questa l'interpretazione critica di Rosmini, che riconferma quanto asserito nella Lettera a Bonelli e negli *Opuscoli Filosofici* – pecca di 'soggettivismo'. Ne consegue che la filosofia di Fichte, Schelling, Reinhold, Bouterwek e Bardili (e del francese Cousin, che molto trae dalla filosofia tedesca) si sviluppa nel solco di questo 'errore': intendere il principio della cognizione essenzialmente come un atto del pensiero, «senz'accorgersi che a quest'atto dovea precedere l'oggetto, e che l'atto si conosceva asolo per l'oggetto e non viceversa l'oggetto per l'atto»[759]. Al contrario, il principio della cognizione elaborato da Rosmini, cioè l'idea dell'essere, è un 'oggetto'[760] «inteso essenzialmente innanzi a tutti gli atti accidentali dello spirito stesso»[761].

Sarà lo stesso Rosmini a riferire che l'idea dell'essere è il risultato di un'intuizione durante gli studi ginnasiali a Rovereto. L'idea dell'essere è conosciuta mediante un'operazione mentale che, spogliando ogni ente determinato progressivamente ciascuna delle sue determinazioni particolari, incontra un oggetto primo – «svestito di qualunque determinazione», universale, indeterminato – dal quale non si può ulteriormente astrarre senza annullare con esso lo stesso pensiero: «allora fu ch'io mi persuasi dover essere l'Essere ideale indeterminato la verità prima, naturalmente conosciuta, il primo noto per l'immediata intuizione, e il gran mezzo d'ogni conoscenza percettiva o intuitiva che sia»[762]. L'idea dell'essere, o essere in universale, è dunque oggetto[763] in un senso del tutto differente da ciò che è

[757] NS, ENC 5, n. 1380 nota 4, pp. 251-252.
[758] NS, ENC 5, n. 1458, p. 316.
[759] NS, ENC 5, n. 1382, p. 253.
[760] «Tutti que'sottili ingegni che, massime in Germania, hanno trattata questa questione, "qual sia il principio della cognizione", indicarono questo principio nell'*atto* dello spirito, e non nel suo oggetto». *Ibidem*.
[761] NS, ENC 5, n. 1380, nota 4, pp. 251-252.
[762] F. Paoli, *Della vita di Antonio Rosmini-Serbati. Memorie pubblicate dall'Accademia di Rovereto*, Paravia, Torino 1880, vol. I, pp 20-21.
[763] Sull'accezione di 'oggettività' (e oggetto) attribuita all'idea si veda F. Fabbianelli, *Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, «Divus Thomas», Vol. 123, N. 2, 2020, pp. 143-164.

'estrasggettivo', che è il modo in cui Rosmini denomina ciò che è differente da sé, limitato e non senziente: gli oggetti esterni[764]. Si dice 'oggetto', invece, da un lato, ciò che non è una modificazione del soggetto che lo intuisce, ma radicalmente altro da esso; dall'altro, di ciò afferisce unicamente alla sfera ideale (o logica) e non a quella reale. L'idea dell'essere non va confusa infatti con il giudizio di sussistenza che si accompagna a un ente reale, di cui costituisce piuttosto la possibilità[765]:

> L'*essere* in universale, pensato per natura dall'umana mente, è di così fatta natura, abbiam detto, che da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori della mente, e quindi si può denominare *essere logico*; e dall'altra ripugna che sia una modificazione del nostro spirito; anzi spiega tale autorità, a cui il nostro spirito è interamente suddito: noi siamo conscî a noi medesimi di nulla potere contro l'essere; di non poterlo immutare menomamente: di più egli è assolutamente immutabile, egli è l'atto conoscibile di tutte le cose, il fonte di tutte le cognizioni: non ha nulla che sia contingente, come noi siamo: è un lume, che noi percepiamo naturalmente ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sé. Oltracciò noi possiamo pensare che noi non fossimo; sarebbe impossibile pensare che l'essere in universale, cioè la possibilità, la verità non fosse[766].

Se l'idea dell'essere non va confusa con alcun tipo di sussistenza, tantomeno essa può coincidere con l'*ens subsistens*. In tal senso si può dire che nel *Nuovo Saggio* Rosmini recuperi appieno l'istanza del criticismo: il discorso gnoseologico dev'essere anteposto a quello ontologico. La distinzione tra l'ambito ideale e quello reale, tra gnoseologia e ontologia, tra idea dell'essere e Assoluto sussistente sono i punti essenziali su cui si instaura il confronto critico con la filosofia tedesca, che implicano – come mostrato – una diversa concezione dello spirito e dell'a priori.

Se nella *Pneumallogica ovvero Psicoallogica* Rosmini si esprimeva criticamente tanto sulla concezione delle idee innate, quanto sulle forme kantiane, nel *Nuovo Saggio*, proprio stabilendo l'idea dell'essere 'innata'[767] e immutabile come

---

[764] «In una parola, noi siamo il fonte della parte soggettiva della cognizione, come l'essere è il fonte della cognizione oggettiva. (…) Le altre cose differenti da noi e limitate, se sono simili a noi per una potenza di sentire o d'intendere sono soggetti; ma se sono insensitive, né sono *oggetto* per sé, né *soggetto.* Che cosa dunque sono? Siamo obbligati a denominarle con una parola negativa, chiamandole *estrasoggetto*». NS, ENC 5, n. 1228, p. 148.

[765] Su questo punto si vedano le pagine in cui Rosmini chiarisce le divisioni essenziali alla base del suo impianto filosofico; cfr. NS, ENC 4, nn. 1038-1039, pp. 443-444.

[766] NS, ENC 5, n. 1458, p. 315.

[767] Per quanto la questione circa l'innatismo di Rosmini sia dibattuta ed egli stesso riveda questo punto nelle opere della maturità.

principio della conoscenza, egli ambisce a presentare una concezione dell'apriori che sia oggettivamente fondata. In tal senso, troviamo qui riproposta l'istanza giovanile volta coniugare un'indagine che prenda avvio *soggettivamente* – che fondi le condizioni della conoscenza prima di addentrarsi nelle questioni ontologiche – ma che, nondimeno, sia fondata *oggettivamente*, in qualcosa che prescinde e quasi domina il soggetto. Attraverso l'elaborazione dell'idea dell'essere Rosmini tenta, da un lato, di smarcarsi e al contempo di dialogare con l'empirismo e il sensismo, teorizzando un a priori che, pur prescindendo dalle sensazioni o percezioni empiriche, in atto si accompagna sinteticamente ad esse; dall'altro, egli abbraccia l'istanza criticistica della fondazione della conoscenza, rinnegando tuttavia che l'a priori possa essere considerato una funzione del soggetto – come invece sarebbe, nella sua interpretazione, quello kantiano. Sin da quest'opera, dunque, si può riscontrare l'assimilazione e la rielaborazione critica di fonti 'classiche' (alcuni elementi platonico-agostiniani, in un'impostazione al fondo aristotelico-tomista) unita a un'attenzione alle problematiche sollevate dal pensiero moderno, di scuola tedesca.

A fare da sfondo al confronto con la filosofia tedesca vi è la questione se sia possibile un ragionamento a priori, intendendo per tale quello che «si fa sull'idea dell'essere in universale, senza che nel ragionare s'introduca alcun altro elemento»[768]. L'idea dell'essere, come chiarito, in quanto «possibilità, fonte di tutto ciò che di necessario e d'universale si trova nella cognizione umana» funge da criterio di ogni certezza [769]. Con questo dato primitivo è pertanto possibile svolgere un ragionamento puro a priori (senza aggiungervi dati acquisiti dall'esperienza interna o esterna[770]), che può condurre fino a una dimostrazione dell'esistenza di Dio[771]. In questo modo, Rosmini vuole mostrare come Dio possa essere dimostrato a priori – come vorrebbero in certa misura anche Schelling, Bardili e Bouterwek – eppure non mediante un'intuizione diretta, bensì attraverso un ragionamento mediato, che muove dell'idea dell'essere. Attraverso la dimostrazione a priori, tuttavia, di Dio si ottiene soltanto una conoscenza negativa e formale, riguardo cioè alla sua esistenza. In tal modo, il

[768] NS, ENC 5, n. 1381, p. 252.
[769] NS, ENC 5, n. 1379, p. 251. Sul rapporto tra possibilità e necessità nell'opera cfr. cfr. anche NS, ENC I, n. 378-384, pp. 462-465.
[770] NS, ENC 5, n. 1447, p. 309.
[771] NS, ENC 5, nn. 1457-1460, pp. 315-318.

Roveretano media tra l'impossibilità Kantiana di conoscere l'ambito noumenico e l'intuizione diretta dell'assoluto teorizzata da Schelling, introducendo la possibilità di una conoscenza 'media', unicamente formale, dell'esistenza di Dio. Secondo Rosmini, infatti, Kant e i suoi epigoni intenderebbero la cognizione secondo una modalità, derivata dagli enciclopedisti francesi, per cui non vi sono gradi intermedi tra conoscere perfettamente e ignorare del tutto, a cui egli si contrappone, appunto, insistendo sulla possibilità di una 'conoscenza media' e graduale. Va inoltre precisato che il cominciamento che Rosmini ricerca non è esclusivamente quello della ragione, né della ragione filosofica, ma quello dello 'spirito umano' in generale. Rosmini muove infatti dal punto di vista della cosiddetta 'filosofia umana': mira cioè a comprendere come si articoli la cognizione di qualunque essere umano ('cognizione popolare')[772], tanto negli ambiti quotidiani quanto in quelli speculativi. Molti degli errori che egli imputa alla scuola tedesca consistono proprio nell'aver ricercato, invece, un *primum* nell'ordine delle 'avvertenze' – ovvero di ciò che si apprende consapevolmente – trascurando le cognizioni dirette che, proprio in quanto immediate e antecedenti alla coscienza, possono essere portate a consapevolezza solo mediante un atto di riflessione successivo [773].

Per le ragioni chiarite, il capitolo si sviluppa nell'ottica di una 'difesa' del primato dell'idea dell'essere, come punto di partenza della cognizione umana, contro «i più sottili sistemi dei giorni nostri, i quali tutti traggono la loro origine da quella studiosa nazione della Germania»[774]. A tal fine Rosmini elabora un confronto critico con il punto di partenza delle umane cognizioni secondo i principali esponenti della 'scuola tedesca': Kant, Fichte, Reinhold, Schelling, Bouterwek, Bardili (a cui aggiunge anche Cousin). Tali pensatori fraintendono le distinzioni chiarite – tra atto e oggetto del pensiero, tra cognizione e 'avvertenza' di una cognizione, tra conoscenza 'media' e ignoranza, tra idea dell'essere e assoluto sussistente, tra gnoseologia e ontologia – che costituiscono l'ossatura del discorso rosminiano. La scuola tedesca,

[772] NS, ENC 4, n. 1032, p. 437.
[773] NS, ENC 5, n. 1391, p. 261. Per Rosmini, Fichte e Reinhold in particolare incorrono in questo errore.
[774] NS, ENC 5, n. 1381, p. 252.

infatti, si distingue, tra gli altri aspetti, per un 'eccesso di sintesi'[775]: un'incapacità di distinguere accuratamente tra i vari elementi in gioco nella questione della conoscenza.

Ciò che il Roveretano enfatizza dell'andamento della filosofia tedesca da Kant in poi – in modo simile alla trattazione di Degèrando– è l'impostazione soggettivistica, di cui rimarca e critica in particolare gli aspetti poietici e tetici (cfr. *supra*)[776]. Il confronto con Kant, sviluppato lungo tutto il primo tomo dell'opera, è in questa sezione brevemente ripreso[777], secondo le coordinate già chiarite: Kant intravede opportunamente alcuni aspetti della teoria dell'idea dell'essere, riconoscendo la natura formale del principio della cognizione[778]; tuttavia, lo identifica con un atto dello spirito: «per questo difetto il filosofo prussiano in luogo di scoprire la *suprema forma della ragione*, s'arrestò a certe forme inferiori e dipendenti da quella prima, impure, restrittive, soggettive»[779]. Il criticismo muove, dunque, da un punto di partenza subordinato e soggettivo[780] che esclude ogni conoscenza noumenica. La teoria della conoscenza kantiana si rivela così nel suo esito contraddittorio: additando, con gli strumenti della conoscenza fenomenica, la 'provincia ignota all'uomo' del noumeno[781]. Come chiarito, ciò avverrebbe a causa della mancanza, nell'impianto kantiano, della possibilità di una 'conoscenza media', unicamente formale e differenziata per gradi, dei noumeni.

Gli epigoni del kantismo, poi, ne ereditano e radicalizzano i vizi. Reinhold, che individua il principio della cognizione nel 'fatto della coscienza' – e dunque, secondo il quadro teorico rosminiano, in un *atto* dello spirito –, ricade nel peccato di soggettivismo. Inoltre, il suo 'fatto della coscienza', in quanto termine di un atto autoriflessivo che lo precede, non può costituire, per Rosmini, il *primum cognitionis*.

---

[775] Mamiani, come visto, rivolgerà la stessa accusa alla filosofia tedesca nella prefazione alla traduzione del *Bruno* (cfr. *supra*, I.3.2). Per la critica di Rosmini al metodo della filosofia tedesca cfr. NS, ENC 5, n. 1402, nota 19, p. 273.

[776] Per le fonti francesi che guidano questo tipo di interpretazione si veda quanto chiarito nella sezione dedicata all'interpretazione di Galluppi nella prima parte di questo elaborato (cfr. *supra*, I.2).

[777] NS, ENC 5, nn. 1383-1386, pp. 254-257.

[778] Come chiarito, Rosmini intende il primato della forma sulla materia da un punto di vista logico, intendendo la prima come condizione di possibilità trascendentale della seconda; da un punto di vista cronologico invece, la forma è avvertita solo secondariamente rispetto alla materia della cognizione: «chè l'ordine cronologico delle *avvertenze* è il contrario dell'ordine logico delle conoscenze dirette». NS, ENC 5, n. 1383, nota 5, p. 254.

[779] NS, ENC 5, n. 1384, p. 255.

[780] Nella prima parte dell'opera Rosmini intende mostrare come le categorie kantiane si riducano all'idea dell'essere che è oggetto e non soggetto. NS, ENC 3, nn. 368-384, pp. 456-465.

[781] NS, ENC 5, n. 1385, nota 10, p. 256.

Fichte, d'altro canto, ha il merito di individuare un atto anteriore alla coscienza, che la pone. Eppure, attribuisce a sua volta il principio della cognizione a una modificazione del soggetto[782]. Prendendo le mosse da un atto di autoriflessione che pone al contempo sé e tutta la realtà, egli elimina – secondo Rosmini – i residui inconsapevoli di passività ancora presenti nella teoria kantiana[783]. Fichte ignora la vera condizione di possibilità della cognizione – ovvero: la sintesi tra sentimento primitivo e cognizione diretta dell'idea dell'essere – e assume come punto di partenza un momento secondario e condizionato a essa, quello della autoriflessione. Se Fichte rintraccia l'a priori della conoscenza a partire dalla riflessione – dalla prima 'avvertenza' dell'Io=Io –, Rosmini muove invece a posteriori e quasi a ritroso; non a caso, come vedremo, chiamerà questa parte della sua filosofia 'regressiva'. Per il fatto stesso che la cognizione diretta dell'essere, che sta in un rapporto di sintesi con il sentimento primitivo, non è primieramente avvertita, ma solo secondariamente dedotta, 'smontando' la cognizione complessa e riflessa, Fichte – così come molti altri – ha scambiato quest'incognita come qualcosa di non esistente e ha indicato il punto di partenza della cognizione in un pensiero produttivo. Ciò avviene – come indicato già negli *Errori* e nella *Pneumallogica* – poiché «lo stato dell'uomo anteriore alla riflessione sopra se stesso è uno stato (…) impossibile ad essere osservato; perciò sembra una vera non esistenza, mentre non è che uno stato a noi incognito»[784]. L'interpretazione di Fichte che Rosmini elabora su questo punto, simile a quella di Galluppi[785] e derivata anch'essa da fonti francesi, esaspera la componente tetica e poietica del pensiero: «l'attività dell'Io in questo sistema fu il punto di partenza, il mezzo, e la fine della filosofia che fu detta *idealismo trascendentale*»[786]. Da un lato

[782] Sulla questione del soggettivismo nella filosofia tedesca e sull'interpretazione di Rosmini si veda Fabbianelli, *Soggettività e oggettività dell'idea*, pp. 143-164.
[783] NS, ENC 5, n. 1389, nota 13, p. 259. Rosmini si era già espresso criticamente sulla facoltà produttrice dell'Io fichtiano nei *Frammenti di una storia dell'empietà* del 1829 (cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo* tedesco, p. 44). Inoltre, il Roveretano critica del sistema fichtiano – lo farà in modo più sistematico nella *Psicologia* – l'identificazione di tra soggetto ed autocoscienza. Egli contesta che l'atto primo del soggetto sia, al contempo un atto di autocoscienza e autoposizione. NS, ENC 5, n. 1389, nota 12, p. 259.
[784] NS, ENC 5, n. 1395, pp. 263-264.
[785] A Galluppi imputa lo stesso errore, l'aver mosso da un atto anziché da un oggetto. Sulla possibile influenza dell'interpretazione della filosofia tedesca (in particolare di Kant) esercitata da Galluppi sul Roveretano in questa frase (cfr. *infra* II. 3.5).
[786] NS, ENC 5, n. 1388, p. 250.

egli contesta l'autocontraddittorietà di un pensiero che si pone da sé[787], dall'altro egli la intende come una indebita posizione-creazione, da parte dello spirito, del mondo esteriore e di Dio:

> L'esistenza, dunque, di tutte le cose pensabili scaturisce dall'attività primitiva dell'*Io*. Tra le cose pensabili c'è Dio stesso, e appartiene al *Non-Io* secondo il Fichte. Indi quella espressione così singolare, così strana, colla quale il Fichte un giorno promise ai suoi uditori, che nella prossima lezione "si sarebbe accinto a creare Iddio"[788].

In merito a questo punto, rispetto al quale le ragioni speculative e quelle apologetiche si intrecciano, Rosmini è particolarmente severo nel tacciare di falsità e, al contempo, di 'eresia' un sistema in cui sia l'Io a porre Dio. Se il soggettivismo è 'il peccato originale' della filosofia tedesca, la concezione fichtiana è un'impresa empia e tracotante, da «angelo riprovato».

3.3. Il morso di Adamo e il salto mortale: sul 'punto di partenza' di Schelling

Rosmini si sofferma poi su Schelling e, nel trattare poco dopo della filosofia di Bouterwek e Bardili, critica dei loro sistemi proprio gli aspetti che questi ultimi hanno in comune con il filosofo di Leonberg. Nel delineare le caratteristiche del 'sistema dell'identità assoluta' schellinghiano il Roveretano sembra basarsi, per diversi aspetti, sulla trattazione di Degérando (cfr. *supra* pt. I):

> [Schelling] Negò dunque quella specie di dualità introdotta dal Fichte; ma presunse di trovare, che di queste due cose poste in opposizione tra loro dal Fichte, l'*Io* e il *Non-Io*, ci avea un germe comune, ove s'identificavano perfettamente: di che diede nome alla sua dottrina di sistema dell'*identità assoluta*. In questa radice ultima delle cose tutte egli pose il mistero della vita, e denominò quella vita prima e radicale, *dinamica*, cioè consistente in una forza primitiva, alla quale tolse tutti i confini. All'*Io* del Fichte sembra che sostituisse il nome di *ideale*, al *Non-Io* quello di *reale*. L'Io dello Schelling dunque primitivo

[787] Rosmini contesta la contraddittorietà di questa nozione: ogni atto di riflessione si riprega sopra un atto preesistente oggettivato. Per Rosmini, dunque, anche la riflessione necessita dunque di un oggetto nella conoscenza. NS, ENC 5, n. 1393, p. 262.
[788] NS, ENC 5, n. 1389, pp. 259-260.

> ed infinito armonizza e crea in sé di sé l'*ideale* e il *reale*: quindi ne fa uscire una trinità nella unità, secondo il veder suo, sublime e maravigliosa[789].

Nel confronto con quella fichtiana, l'impostazione di Schelling sembra, quantomeno *prima facie,* apprezzata e valorizzata. Fichte aveva identificato lo spirito con il pensiero, ignorandone la componente 'cieca e ignota'[790]: «l'*Io* non è originalmente un pensiero di sé, ma un *sentimento*: e l'avere fatto assorbire dal pensiero in sentimento, senza aver notata la distanza di questo da quello, condusse il Fichte a sì strani e sì profondi errori»[791]. L'errore di Fichte, per Rosmini, mostra che «anche ne' visceri dell'Idealismo trascendentale il sensismo ha deposto il suo ovo»[792]. La paradossale derivazione dell'idealismo dal sensismo consiste nell'aver entrambi identificato il piano cognitivo con quello sensitivo, il pensiero con il sentimento. Schelling, al contrario, «nota giustamente»[793] che il sistema fichtiano resta infondato e «siasi in parte avveduto»[794] dell'errore del suo predecessore che riduce lo spirito – che, come chiarito, per Rosmini è una struttura relazionale – al solo pensiero determinato.

In primo luogo, dunque, Schelling riconosce che la radice essenziale dell'Io non è l'autoriflessione ma una componente dello spirito che precede ogni cognizione determinata, che Rosmini denomina 'sentimento': «Ciò che non ha oggetto cessa d'esser pensiero; egli è sentimento; ed è per questo che io dicevo essere il punto di partenza dello Schelling nel sentimento»[795]. Il sentimento, come chiarito da Rosmini a proposito della propria teoria della cognizione, si accompagna sempre all'intuizione dell'essere e antecede qualunque cognizione o riflessione determinata, compresa l'autoriflessione:

> nell'uomo avanti all'esistenza di pensiero v'ha l'esistenza di sentimento, e quindi che l'*Io* può esistere radicalmente prima d'alcuna riflessione sopra

[789] NS, ENC 5, n. 1396, pp. 264-265.
[790] NS, ENC 5, n. 1394, p. 263.
[791] NS, ENC 5, n. 1395, p. 264.
[792] NS, ENC 5, n. 1392, p. 261. In una lettera a Orsi del 1831 Rosmini dichiara di aver tratto l'interpretazione della derivazione sensistico-materialistica del kantismo da Galluppi (EC, III, n. 1392, 686-687; AAR, IV, p. 428).
[793] NS, ENC 5, n. 1397, p. 266.
[794] Ivi, n. 1396, p. 264.
[795] NS, ENC 5, n. 1414, nota 22, p 282.

> se stesso, pur con l'atto diretto ond'egli è un sentimento animale e intuente l'essere[796].

Ciò che viene valorizzato di Schelling, in questa sede, è l'aver messo a tema una dimensione 'incognita', antecedente alla riflessione e all'autoriflessione dell'Io, rispetto a cui lo spirito è subordinato e 'passivo'. Il punto di partenza di Schelling – non dissimile, per questi aspetti, dal sentimento primitivo rosminiano – sembrerebbe dunque recuperare quella componente 'passiva' dello spirito che Rosmini segnalava essere assente in Fichte[797]. Come rilevato, Stanislao Gatti riprenderà da Rosmini questa interpretazione del 'sentimento' schellinghiano, riconducendola alla distinzione cousiniana tra pensiero spontaneo e pensiero riflesso, per valorizzare – attraverso questi tre pensatori – una dimensione preriflessiva dello spirito. In questa riflessione, Gatti vede la possibilità di correggere il soggettivismo fichtiano e di reindirizzare la parabola idealistica dalla psicologia all'ontologia.

Per Rosmini, tuttavia, Schelling non si redime del tutto dal peccato che insidia la scuola tedesca. Poiché egli assume come punto di partenza soltanto un 'sentimento', che preso isolatamente – senza l'idea dell'essere – è 'cieco', Schelling finisce a sua volta per indicare un punto di partenza della cognizione che è un 'atto' e non un oggetto. La distanza su questo punto, come nel confronto con Kant, è data da una concezione radicalmente diversa della nozione di 'oggetto'. Rosmini si avvede che per Schelling, così come per Fichte, l'oggetto è inteso come condizione e limite rispetto a cui lo spirito, per potersi affermare come incondizionato, deve affrancarsi, ponendosi e determinandosi da sé[798]. In merito a questo punto, Schelling pone a Fichte l'«obiezione ragionevole*:* "che c'è qualche cosa di ripugnante in un *Io* che limita necessariamente se stesso"»[799], e gli contrappone – come vero incondizionato – un assoluto «da nulla limitato». Per Rosmini, al contrario, un pensiero 'puro' senza oggetti sarebbe una mera astrazione. L'oggetto intellettuale – che ha natura formale e

[796] NS, ENC 5, n. 1396, p. 264. Il 'prima' è qui da intendersi da un punto di vista logico e non temporale. Una simile questione interpretativa è affrontata già da Gentile (cfr. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, pp. 351-354.).
[797] «Il sentimento differisce appunto dal pensiero in questo, che non ha *oggetti*, che è tutt'uno e semplice». NS, ENC 5, n. 1396, nota 14 p. 265; Su astrazione e riflessione cfr. anche NS, ENC 4, n. 488- 489 pp. 80-81.
[798] Su questo punto sembra che Rosmini abbia colto – per quanto attraverso fonti indirette – le istanze principali delle prime opere di Schelling (cfr. SW I/1, pp. 161–177).
[799] NS, ENC 5, n. 1397, p. 267.

non materiale – non limita ma *informa* e struttura la mente che lo intuisce e possiede una superiorità tale rispetto a essa da soggiogarla. Questa relazione è descritta dal Roveretano attraverso un immaginario che richiama alla passività[800], all'umiltà, all'adorazione e alla devozione[801]. Voler dunque prescindere dagli oggetti, come tentato dalla 'scuola tedesca', risulta in una concezione dimidiata del pensiero anziché emancipata. Il sentimento di Schelling, se accompagnato all'idea dell'essere, è una cieca astrazione:

> Credo che l'*oggetto intellettuale* sia *sempre* essenzialmente più nobile del *soggetto* che lo percepisce: che quindi rimovere da noi tutti gli oggetti dell'intendimento sia ridurci in uno stato di perfetta ignoranza, in uno stato di puro sentimento, dove l'attività nostra si trova assai minore che prima non era[802].

Schelling, inoltre, erra 'per eccesso': egli concede troppo al 'sentimento' da cui fa scaturire, alla maniera fichtiana, la totalità del reale e dell'ideale, dell'Io e del Non-Io[803]. Questo passaggio da uno spirito privo di oggetti (o sentimento) a un assoluto generativo è per il Roveretano un'asserzione gratuita e indimostrata, «un salto mortale col quale si tenta di lanciarsi dall'ordine psicologico nel mare dell'ontologia»[804]. In tal senso l'assoluto schellinghiano è visto come un'evoluzione del Non-Io di Fichte e in particolare dalla riflessione in ambito pratico di quest'ultimo: se per Fichte la realtà del mondo e di Dio sono da considerarsi postulati necessari per la fede[805], in Schelling l'assoluto – che dovrebbe fondare l'Io – è anch'esso un presupposto infondato. Se ingiustificato è l'assoluto schellinghiano, tale è anche il sistema di 'emanazioni' che

---

[800] Rosmini dedica particolare attenzione a una dimensione di passività che testimonia l'agire sul mondo dell'attività di Dio. A titolo di esempio si veda la lettera a D'Apollonia del 29 aprile 1827: «Tutto ciò che si vede, o che si esperimenta non possono essere che fatti: la causa adunque si rimane sempre invisibile; bisogna supporla colla ragione; e perché vorremo immaginarcela negli esseri, che hanno tutti i caratteri di passività, anziché trovarla in Dio che è un ente la cui nozione consiste nell'essere tutto attività, nulla di passività? Fino che a un tale ente non arriviamo, resterà sempre qualche cosa non esplicata, perché resterà sempre qualche cosa di passivo» (EC, II, n. 621, pp. 237-238; AAR, III, pp. 549-550). Sulla passività in Rosmini si veda M. Ferronato, *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini*, CEDAM, Padova 2023.

[801] Si veda a titolo di esempio NS, ENC 5, n. 1406, p. 277.

[802] NS, ENC 5, n. 1396, nota 14 p. 265.

[803] «L'errore dello Schelling consiste nel dare a quell'atto primo del sentimento maggiore attività che non gli competa; nel che peccò allo stesso modo del Fichte, salvoché questi esagerò l'attività della *riflessione*, e lo Schelling quella del *sentimento*». NS, ENC 5, n. 1396, nota 14 p. 265.

[804] NS, ENC II, n. 1396, nota 14 p. 265. Questo passaggio critico è ripreso da Gatti in chiave positiva (cfr. *supra*, I.2). È singolare che la stessa critica (il salto indebito dalla psicologia all'ontologia) sarà imputato a Schelling, come vedremo, da Cousin.

[805] NS, ENC 5, n. 1398, pp. 268-269.

da esso deriva: «così l'individuo si assorbe e perisce nella natura immensa di Dio, presso a poco come dicevano gli Stoici»[806]. Nel confrontarsi con la concezione schellinghiana dell'assoluto, Rosmini torna ad attribuire a Schelling la categoria di 'panteismo', avvicinandolo su questo aspetto Giordano Bruno. Con questo accostamento – tratto probabilmente dal *Grundriss* der *Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* di Tennemann[807] – Rosmini anticipa, nel contesto italiano, il *topos* che fa di Bruno e Schelling alfieri dell'eresia panteistica (cfr. *supra*, I.3.2)[808].

L'esito panteistico della filosofia tedesca deriva dall'impossibilità di portare a compimento le due esigenze a guida della filosofia tedesca: pervenire all'assoluto infinito e averne una conoscenza positiva, cui sopperisce la facoltà dell'immaginazione[809] che produce un assoluto 'fantoccio', consistente in un ibrido di uomo e mondo:

> L'uomo dunque nel suo viaggio filosofico era guidato dal desiderio di raggiar luce fuori di sé in tutte le regioni a cui pervenisse. Ci erano dunque da conciliare questi suoi due divisamenti, 1° pervenire all'infinito, 2° e pervenirvi siccome a cosa cognita. E l'infinito era incomprensibile. Che rimaneva. Tu, o immaginazione, soccorri al pensiero che vacilla e manca! Invocata, ella coniò sul fatto un infinito, un assoluto, un Dio, composto di tutto ciò che ella sapea figurare, effigiare, conoscere. Che conoscea l'uomo? Che conoscea l'immaginazione dell'uomo? Il mondo, e se stesso. L'assoluto de'filosofi non fu e non potè essere che una composizione, un rimpasto del mondo e dell'uomo: ecco il Dio, o veramente l'idolo della Filosofia, l'opera delle mani degli uomini: os *habet, et non loquetur*[810].

Se Kant aveva posto un veto all'ambito noumenico, negando una conoscenza positiva anche della sola esistenza di Dio, Schelling, all'opposto, si spinge a sostenere che dell'assoluto si possa conoscere per intuizione la stessa essenza reale. Per questa

[806] NS, ENC 5, n. 1400, p. 271.
[807] W. G. Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Barth 1812, p. 349.
[808] «E io credo per fermo, che lo Schelling non si sarebbe mai gittato a mescolare insieme tutte le cose, e a definir Iddio presso a poco secondo il verso del sofista di Nola, "*est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*", ov'egli, invece di precipitarsi subito in quelle estreme speculazionim avesse prima tolto a decifrare e sciogliere i problemi più elementari del sapere umano». NS, ENC 5, n. 1402, pp. 273.
[809] Rosmini riflette sull'uso lecito e indebito dell'immaginazione almeno sin dal 1825. Si veda la lettera a Tommaseo del novembre 1825 in cui chiarisce che l'immaginazione regolata dall'intelletto è da stimare, mentre priva di regole si perde in chimere (EC, I, n. 440, pp. 695-697; AAR, III, p. 303). Si tratta di un topos, come chiarito, piuttosto diffuso nel contesto francese nei confronti della filosofia tedesca (cfr. *supra*).
[810] NS, ENC 5, n. 1406, pp 277-278.

ragione, l'assoluto schellinghiano non è che un idolo, un prodotto dell'immaginazione che tenta invano di colmare l'abisso – anche gnoseologico – che intercorre tra creatura e creatore[811].

Per Rosmini, dunque, il panteismo schellinghiano deriva da un errore gnoseologico: non comprendere adeguatamente la natura dell'oggetto, confonderne il carattere formale e 'fecondo' (come origine indeterminata delle possibilità determinate) con la sussistenza reale assoluta e, infine, ritenere che questa possa essere conosciuta positivamente:

> Ponendo che l'oggetto del pensiero fosse l'essere sussistente assoluto quant'egli è, si porrebbe una comprensione piena di Dio: ma chi comprende Dio, è Dio, eccoci nel panteismo[812].

Se il panteismo si radica in una cattiva comprensione di che cosa sia 'oggetto' del pensiero, si comprende in che senso l'aver inteso come punto di partenza della cognizione il sentimento privo di oggetti conduca Schelling a questo esito inevitabile[813]. Anche Bouterweck[814]e Bardili, d'altronde, pur operando alcuni passi avanti rispetto al suo sistema, incappano a loro volta nel medesimo errore: da un lato, assumendo l'essere assoluto sussistente come punto di partenza della cognizione e dall'altro ritenendone possibile una cognizione diretta e positiva. L'errore panteistico appare come il punto di maggior distanza tra Rosmini e i filosofi tedeschi, in cui motivazioni di carattere religioso ragioni speculative e si intrecciano. A differenza di quanto riscontrato in precedenza, per cui il panteismo – pur ritenuto un sistema erroneo – era considerato un errore che più di altri poteva avvicinarsi alla verità rosminiana, nel *Nuovo Saggio* la critica si inasprisce, facendo uso di fonti e argomentazioni di tipo apologetico nonché servendosi di un lessico che afferisce alla sfera dell'eterodossia e

[811] NS, ENC 5, n. 1405, p. 277.
[812] *Ivi*, n. 1411, p. 281.
[813] *Ivi*, n. 1414, nota 22.
[814] *Ivi*, n. 1410, p. 280. Il seguente passaggio su Bouterweck chiarisce la distanza che Rosmini esplicita tra la propria concezione e l'errore panteistico. Quest'ultimo incorre laddove manchi o si violi la distinzione tra il pensiero (l'ideale) e la realtà (il reale): «Se [Bouterwek] avesse detto che l'intelligenza è essenzialmente legata e formata coll'essere in universale, che rispetto alla sua applicazione si dice poi *comunissimo*, egli sarebbe entrato nel nostro sistema, ma avendo preso di mira l'*essere assoluto* in lugo della semplice *nozione dell'essere*, rovesciò, senza volerlo, cogli altri nel panteismo; poiché dall'essere reale e attuale e del pensiero tornò a fare una mescolanza, una cotale sostanza unica» (NS, ENC 5, n. 1412, p. 281).

dell'idolatria[815]. Nonostante la critica esplicita, la ricezione del *Nuovo Saggio* – anch'esso accusato di ontologismo e panteismo – testimonia la permanenza di una certa ambivalenza di Rosmini nei confronti di questa categoria.

Questi aspetti sono ulteriormente precisati nel breve dialogo filosofico, che Rosmini appone alla trattazione di Schelling, i cui protagonisti sono lo stesso Schelling e un anonimo oppositore che adotta il punto di vista rosminiano[816]. L'oppositore concede a Schelling che sia necessario un assoluto che dia principio all'esistenza e funga da fondamento della conoscenza, di questo si può avere però – egli obietta – soltanto una cognizione negativa (che riguarda l'esistenza e l''essenza nominale' o 'di relazione' di qualcosa) e non positiva (che riguarda oltre all'esistenza, l'essenza distinta)[817]. L'oppositore sembra persino concedere che di Dio si possa sperimentare «una manifestazione, a cui corrisponde una facoltà intuitiva dell'uomo». Anche per Rosmini, infatti, si accede all'idea dell'essere con un'intuizione (o cognizione diretta) a partire dalla quale, attraverso un ragionamento a priori basato sulla relazione di necessità tra causa ed effetto, è possibile dimostrare l'esistenza di Dio, senza tuttavia conoscerne l'essenza distinta (o, che è lo stesso, senza averne una cognizione positiva). Ciò che si può conoscere per cognizione diretta o intuitivamente non coincide, dunque, come vorrebbe Schelling, con l'assoluto, ne è soltanto un 'segno'. Così come aveva insistito sull'elemento passivo e ricettivo dello spirito, il Roveretano insiste dunque sui limiti della conoscenza umana fondati in una differenza 'ontologica' o *toto genere*[818] che separa l'infinito, di cui si può avere soltanto una cognizione 'negativa', dal finito. Una maggiore osservazione dei fatti e un'analisi adeguata della struttura cognizione avrebbero dunque potuto salvare Schelling dai suoi stessi errori a cui è

[815] NS, 5, n. 1415, p. 284. Il panteismo, a cui Rosmini si riferisce come alla 'filosofia del secolo', è descritto come un'«idolatria vestita di filosofiche forme» (NS, ENC 5, n. 1415, p. 284).
[816] NS, ENC 5, n. 1404, pp. 274-278.
[817] Le argomentazioni dell'oppositore contestano che di Dio si possa avere una nozione positiva, poiché la sua essenza distinta non è conosciuta in quanto tale ma in relazione ad altro («determinata da relazioni»). Se ne ha dunque soltanto una conoscenza negativa ovvero in relazione a qualcos'altro di noto. (NS, ENC 5, n. 1237, p. 155). È probabile che Rosmini tragga e valorizzi una simile dimensione della conoscenza a partire da fonti aristoteliche come Jacopo Zabarella, che nell'opera *De Regressu* aveva parlato di una conoscenza intermedia ('confusa) tra quella perfetta e scientifica e la completa ignoranza. Come vedremo in seguito, Rosmini dichiara nella *Logica* il suo debito esplicito nei confronti di alcuni procedimenti argomentativi contenuti in quell'opera.
[818] Il lemma 'differenza ontologica' compare esplicitamente nel *corpus rosminiano*, per le sue accezioni si veda Fabbianelli, *Soggettività e oggettività dell'idea*, pp. 149-150; si veda inoltre F. Biscardi, *Rosmini e Heidegger. Trascendentalità dell'essere e differenza ontologica,* in «The Rosmini Society», III, 1-2 (2022), p. 305-335.

stato invece spinto dalla brama di ricondurre la sua teoria a una «scienza con un solo principio»[819], interpretata come un atto di tracotanza[820], quasi un tentativo di imitazione divina, anche in questo caso descritto facendo riferimento alla sfera tematica e semantica del peccato originale.

In conclusione, Rosmini sembra concedere due meriti alla filosofia di Schelling, emersi *in nuce* negli scritti giovanili considerati: in primo luogo, entrambi – come rilevato da Gatti – stabiliscono il primato di una dimensione intuitiva dello spirito che antecede la cognizione determinata, il giudizio, la riflessione e l'autoriflessione; in secondo luogo, entrambi indicano la necessità di un fondamento ontologico della conoscenza. Nonostante gli essenziali motivi di vicinanza, la sentenza rosminiana sul 'sistema dell'identità assoluta' di Schelling è che questo, da ultimo, non riesca a rendere conto della differenza tra creatore e creatura, nonché della essenziale opposizione tra Natura e Dio[821], tra assoluto e contingente, nozioni dai caratteri tra loro contraddittori. Il 'peccato originale' del soggettivismo si è compiuto**,** con Schelling, nelle sue conseguenze panteistiche.

Chiarita l'interpretazione che Rosmini elabora di Schelling nel *Nuovo Saggio*, occorre soffermarsi brevemente su due aspetti: comprendere la vicinanza di istanze e l'incompatibilità di esiti che Rosmini mette a tema in queste pagine e individuare quali fonti di riferimento guidino e condizionino la sua interpretazione. A partire da queste ultime riflessioni si tenterà di ipotizzare quale sia la funzione che Schelling ricopre nella costruzione della prima grande opera filosofica del Roveretano.

3.4. «…ma le penne mancarono il volo»: Schelling tra sentimento e intuizione

Nell'accostarsi alla filosofia di Schelling Rosmini valorizza, sin dagli scritti giovanili, la dimensione della sensazione e del sentimento, piuttosto che su quella della cognizione. Le prime notazioni sulla filosofia di Schelling – che «muove da una

[819] Qui Rosmini non parla esplicitamente di sistema ma di «una scienza con un solo principio». (NS, ENC 5, n. 1402, p. 272).
[820] Si veda la lettera al Conte Mellerio del 15 giugno 1829 in cui si esplicita la speranza che dal *Nuovo Saggio* si ricavasse quante verità vi siano nei padri e mei dottori della chiesa rispetto ai 'filosofi del secolo' tacciati di 'cieco orgoglio' e di follia (EC, III, n. 997, pp. 101-102; AAR, IV, p. 117).
[821] NS, ENC 5, 1402, pp. 272-274.

sensazione sublime»[822] e che pur erroneamente, attraverso l'anima del mondo, coglie il «sentimento della vita» vengono approfondite nel *Nuovo Saggio*, in cui si chiarisce come Schelling, che assume come punto di partenza «un 'pensiero' primo *indifferente* all'oggettivo e al soggettivo» muova *de facto* da una dimensione dello spirito cieca e senza oggetti, denominata 'sentimento'. Lo sguardo retrospettivo che negli anni Trenta lo stesso Schelling rivolge alla propria filosofia giovanile sembra legittimare in parte questa lettura. Egli infatti – in polemica con Hegel e per smarcarsi da quest'ultimo – individua la specificità della propria filosofia nell'aver preso avvio, anche in gioventù, da un «elemento empirico»[823].

Gatti, attraverso la lettura del *Nuovo Saggio* e consapevole dell'interpretazione fornita da Schelling della sua filosofia precedente, riconosce in questa dimensione preriflessiva il maggior punto di contatto tra i due pensatori. Ciò è particolarmente significativo se si considera che, a partire dallo scritto *Pneumallogica ovvero Psicoallogica*, Rosmini insiste a sua volta proprio sulla esperienza immediata del sentimento della vita e, nel *Nuovo Saggio*, mette a tema una concezione dello 'spirito' che antecede la cognizione determinata e che coniughi insieme sentimento e intuizione dell'essere, tra loro in una sintesi primitiva. Il punto essenziale per cui la vicinanza a Schelling sulla questione del sentimento resta sottotraccia, ecclissata dalla più esplicita accusa di soggettivismo e panteismo, si deve al fatto che l'intuizione dell'essere rosminiana, pur non essendo immediatamente 'avvertita'[824] o consapevole, è sempre rivolta a un oggetto da essa indipendente, che la informa – un oggetto intellettuale che è testimonianza e segno divino, ma non coincide con Dio nella sua realtà sussistente.

Questo è l'altro punto in cui la distanza con Schelling, pur nella vicinanza di intenti, è avvertita come inconciliabile. Entrambi sembrano muovere da un'istanza comune: rischiarare la 'regione dei noumeni' dalle nebbie del kantismo e arginarne le derive scettiche[825]. In altre parole: fondare *oggettivamente* e *ontologicamente* il criticismo. Rosmini stesso riconosce questa vicinanza allorché dichiara che il tentativo

[822] *Lett. I*, ENC 61, p. 389.
[823] SW I/10, p. 212; trad. it. Schelling, *Per una nuova filosofia*, p. 57. Si precisa che quando Rosmini scrive il *Nuovo Saggio* non poteva aver presente questo scritto del 1834.
[824] NS, ENC 4, n. 548, p. 123-125. Rosmini inserisce la distinzione tra atto e 'avvertenza' di un atto anche nelle pagine dedicate alle distinzioni essenziali che conducono all'elaborazione alla sua teoria. NS, ENC 4, n. 1039, p. 444.
[825] NS, ENC 5, n. 1400-1401, pp. 270-271.

schellinghiano di fondare la certezza dei fenomeni ('delle cose tutte') nell'assoluto «ha qualcosa di solido»[826]. Ancora una volta, dunque, Schelling appare come il più prossimo alle sue istanze dei filosofi tedeschi. Se Kant ha mostrato la necessità di una cognizione a priori formale Schelling ha tentato di elaborarne la relazione necessaria con l'assoluto: stabilendo il criterio della certezza e dell'evidenza nell'assoluto.

Rosmini concede a sua volta una relazione necessaria, di causa, tra l'idea dell'essere e Dio, grazie alla quale può essere dedotta non immediatamente, ma mediante un *ragionamento* a priori, che non necessita dell'ausilio dell'esperienza l'esistenza di Dio. L'assoluto è infatti compreso solo implicitamente nell'idea dell'essere rosminiana e viene esplicitato con il «progresso del ragionamento» o la «facoltà integratrice dell'intendimento»[827]; egli si riferirà infatti a questo ambito di indagine con la dicitura schellinghiana 'filosofia progressiva'. La conoscenza dell'esistenza di Dio può dirsi, inoltre, soltanto formale o negativa.

Schelling, al contrario, pecca 'per eccesso' in due sensi. Da un lato, ritenendo che dell'assoluto si possa avere una cognizione diretta e immediata, per via di intuizione: «il gran peccato dello Schelling rimproveratogli da tutta la Germania, massimamente poi dall'Hegel»[828]. Dall'altro, egli pretende che da questa cognizione immediata derivi una conoscenza positiva. Il tentativo di superare i limiti della cognizione umana è vano: il Dio di Schelling, frutto della tracotanza creatrice dell'immaginazione, non è che un rimpasto Dio e mondo. Da qui, la lettura panteistica della sua 'natura spirituale'. Gli errori di Schelling possono essere sintetizzati in questo modo: da un lato il 'salto mortale' dalla gnoseologia alla ontologia (un errore metodologico) e, dall'altro, sua conseguenza, una concezione infondata e contraddittoria dell'assoluto. Infondata perché la facoltà dell'intuizione è un presupposto gratuito e indimostrato; contraddittoria perché in essa si confondono l'indeterminato con l'assoluto sussistente.

Rosmini, pur concedendo che il principio della cognizione sia ontologicamente fondato sull'assoluto, tiene ben distinti gli ambiti di indagine: quello gnoseologico e quello ontologico o, come egli si esprime, 'l'ordine delle cognizioni' e 'l'ordine dei

[826] NS, ENC 5, n. 1399, p. 270.
[827] NS, ENC 4**,** n. 624-650, pp. 189-204; NS, ENC 5, n. 1414, p. 283.
[828] NS, ENC 5, n. 1407, p. 278.

reali'[829]. Questo, anche per evitare di incappare in derive ontologistiche o panteistiche, che pure gli saranno imputate. Schelling, che confonde il 'segno dell'assoluto' con l'assoluto stesso, 'salta' invece dall'ordine dei reali senza aver preliminarmente indagato in modo adeguato l'ordine della cognizione. Pochi anni dopo, Cousin rivolgerà al pensatore di Leonberg la stessa critica.

3.5. Fonti e funzione dell'interpretazione di Schelling nel Nuovo Saggio

Nella disamina del pensiero schellinghiano svolta nel *Nuovo Saggio*, Rosmini fa riferimento ai seguenti testi del pensatore tedesco: *System des transzendentalen Idealismus*; *Von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus,* alcuni estratti del «Giornale filosofico che il nostro autore pubblicava insieme coll'Hegel» (in particolare il riferimento è al «vol. VI, fasc. II, [1797]»)[830] e un testo indicato, senza ulteriori specifiche, con il titolo di 'Natur wissenschaft'[831]. La conoscenza diretta che Rosmini parrebbe avere della filosofia della natura e dell'identità del pensatore tedesco è tuttavia da attribuirsi sostanzialmente alla mediazione di fonti indirette, in particolare a manuali di storia della filosofia, come quelli di Degérando e di Tennemann[832]. L'impostazione del

[829] NS, ENC 5, n. 1407, pp. 278-279. I due ordini sono separati ma tenuti insieme da una visione univocistica dell'essere che, negli anni successivi, sarà chiarita dalla 'legge del sintesismo' (NS, ENC 5, n. 1460, p. 317).

[830] Degérando nella *Histoire Comparée* riporta un lungo brano affiancato dal medesimo riferimento testuale: «Philos. Jurnal, tom. 6, deuxième cahier, pag. 200 (Degérando, *Histoire Comparèe*, I ed., pp. 303-3034, nota 1). molte delle citazioni riportate da Rosmini sono tratte da questo e da altri brani riportati dal filosofo francese in appendice. Degérando rappresenta dunque la fonte principale tramite cui Rosmini attinge, in quest'opera, ai testi di Schelling. Il curatore dell'Edizione Critica attribuisce questo riferimento al *Philosophisches Journal einer Gesellschaft der Teutscher Gelehrten*, diretto da Fichte e Niethammer (NS, ENC 5, n. 1397, nota 14, nota 131 del curatore, p. 266) e il brano citato all'articolo *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur*, in «Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten», V, n. 1 (1797), pp. 50-66; trad. it. (a cura di C. Tatasciore), *Criticismo e idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, Roma-Bari 1996, p. 54.

[831] NS, ENC 5, n. 1422, nota 30, p. 291. Il curatore dell'ENC del NS individua il riferimento in *Ester Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). Per un'ipotesi in merito al testo al quale Rosmini potrebbe riferirsi si veda la pagina seguente.

[832] Possiamo ipotizzare, in questi anni, una conoscenza ancora limitata del tedesco da parte di Rosmini. Ciò può essere dedotto dalla lettera di Rosmini a Rigler del 10 novembre 1830, in cui egli esplicita che senza l'aiuto di Lowenbruck non avrebbe potuto comprendere adeguatamente la lettera inviatagli in tedesco e in cui prega il suo destinatario di scrivergli preferibilmente in italiano o in latino (EC, III, n. 1275, p. 484-4877). Comprendiamo inoltre dall'epistolario che Rosmini veniva percepito come un'intellettuale di mediazione tra il contesto italiano e quello tedesco, pur non avendo contatti diretti con la Prussia, ma prevalentemente con l'area tirolese e austriaca, come si evince dallo scambio con

discorso, la scelta degli autori presi in considerazione, così come i punti critici individuati per ciascuno, rimandano infatti al manuale di storia della filosofia comparata di Degèrando (cfr. *supra* I.2)[833] e al *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* di Tennemann[834], che presenta una trattazione della filosofia tedesca, per quanto per più aggiornata, simile al primo. Rosmini sembra risentire dell'impostazione di Degèrando in particolare per i seguenti aspetti: il soggettivismo di Kant, l'enfasi sulla potenza creatrice (*puissance créatrice)* e produttiva dell'io di Fichte e Schelling, il 'sistema dell'identità assoluta' di Schelling che muove da una prima volizione autonoma, l'identità come conciliazione delle opposizioni, l'assoluto *en germe* criticato per la sua astrattezza[835] e l'accusa di panteismo; nella trattazione del filosofo francese sono inoltre presenti i motivi polemici, a cui si è fatto riferimento nelle pagine precedenti, che dipingono la filosofia tedesca come oscura, immaginifica e fantasiosa. Alcuni dei testi schellinghiani menzionati da Rosmini sono i medesimi di cui, come indicato, Degérando riporta lunghi brani tradotti in francese: il *System des transzendentalen Idealismus* e il testo non meglio precisato da entrambi con la dicitura '*Naturwissenschaft'*, che si è

Galluppi del 1830: il filosofo di Tropea aveva chiesto a Rosmini di essere messo in contatto con i circoli tedeschi e in particolare con l'Accademia delle Scienze di Berlino e con Ancillon; Rosmini scrive a Galluppi di aver fatto conoscere in Germania le sue opere ma di non intrattenere alcun legame con Ancillon (EC, III, n. 1136, pp 154-155).

[833] In questa tesi ci si è soffermati a delineare i punti salienti dell'interpretazione di Degérando elaborati nella prima edizione del manuale di storia comparata (1804) in quanto si tratta di un testo che, come rilevato per Cuoco e per Baldinotti, informa diffusamente la ricezione della filosofia tedesca in Francia (HSF, I, pp. 26-30) e Italia. Occorre però rilevare che Rosmini possedeva la seconda edizione rivista e ampliata in quattro tomi del manuale *Histoire de la philosophie moderne à partir de la renaissance des lettres jusq'à la fin du XVIII siècle*, 3 voll. Paris 1822, conservata e disponibile presso il CISR di Stresa alla collocazione C VI 12-15 (cfr. *Bib. Rosm. II*, p. 78). Nel *Nuovo Saggio* esplicita soltanto in un caso di usare la seconda edizione, mentre nelle altre occorrenze non vi sono simili precisazioni. In una lettera di Rosmini a Fener del 26 ottobre 1828 egli scrive «Ho ricevuto il Degerando tutto in ordine», non esplicita tuttavia a quale edizione faccia qui riferimento (EC II, n. 914, p. 586).

[834] W. G. Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Barth, Leipzig 1812. In merito a Schelling cfr § 374ss. Rosmini ne possiede una copia in lingua originale nell'edizione 1812 (Tomo I), senza le aggiunte di Wendel, conservata presso il CISR di Stresa, alla collocazione C VII 19. Radice menzione questa fonte nella *Biblioteca Rosminiana* a partire dal 1827 (AAR, III, p 585).

[835] Degérando, *Hoistoire Comparée* (I ed.), p. 311. È probabile che a Degérando si debba la lettura del 'sentimento' schellinghiano. Il filosofo francese menziona infatti una 'sensazione originaria' (*sensation originelle*), fa riferimento all'attività del *moi* privo di coscienza orientato a uno sviluppo infinito e al senso interiore (*sens interieur*), strumento della filosofia trascendentale, che produce da sé liberamente i propri oggetti (Degérando, *Hoistoire Comparée,* I ed., p. 309, nota).

ricondotto precedentemente ad un articolo dello «Zeitschrift für spekulative Physik» (cfr. *supra* pt. I.2)[836].

Anche il *Grundriss* di Tennemann tratta dei medesimi autori menzionati da Degèrando e da Rosmini nella disamina dell'a priori (non solo Kant, Fichte e Schelling, ma anche Reinhold, Bouterwek e Bardili). È probabile che Rosmini possedesse questo testo in lingua originale ben prima degli anni in cui si dedica alla stesura del *Nuovo Saggio*. Due testimonianze epistolari ci permettono di ricostruire questo aspetto: nel novembre del 1827 Rosmini chiede da Milano ai fratelli Pietro e Paolo Orsi a Rovereto di recuperare dalla sua libreria una copia di questo volume[837], oltre che di procurarsi, tramite Jacob[838], l'altro testo di Tennemann intitolato *Geschichte der Philosophie*[839], in questi anni non ancora tradotto in francese o italiano. In una seconda lettera da Domodossola ai fratelli Orsi, scritta nel febbraio 1828, Rosmini sollecita l'invio del *Grundriss* e specifica che, invece, non acquisterà per il momento la *Geschichte der Philosophie* in quanto troppo cara «per un libro che mal intendo»[840], a testimonianza del fatto che, in questi anni, la sua conoscenza del tedesco fosse ancora limitata.

La trattazione che Tennemann propone nel *Grundriss* si arricchisce, per ciascuno degli autori menzionati, di un elenco di fonti aggiornate che per Schelling includono anche opere come *Philosophie und Religion* (1804), *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1806), fornendo così un quadro abbastanza aggiornato dell'evoluzione del pensiero schellinghiano. Tra queste è possibile rintracciare anche quelle menzionate da Rosmini, e non presenti in Degérando, come *Von der Weltseele* e i riferimenti al Kritisches Jurnal di Hegel e Schelling (che Rosmini sovrappone probabilmente al *Philosophisches Journal* citato da Degérando).

---

[836] Sui luoghi di Degérando maggiormente diffusi nel contesto francese cfr. HSF, I, p. 28.
[837] Si veda la lettera ai fratelli Pietro e Paolo Orsi a Rovereto del 10 novembre 1828. (EC, II, n. 715, pp. 342-343).
[838] Probabilmente Luigi Jacob (1795-1850), libraio e cartaio roveretano.
[839] «Prego ancora don Paolo d'un servigio: di commettere al Jacob la storia tedesca della filosofia del Tennemann perché me la faccia venir tosto, di che mi cale assai». (EC, II, n. 715, pp. 342-343).
[840] «Il Tenneman (*sic.*) l'aspetto, dico quello che trovaste in libreria: quell'altro costa troppo per libro che male intendo». (EC, III, n. 769, pp. 405-406).

Anche nel testo di Tennemann è possibile individuare una serie di motivi che Rosmini intercetta anticipatamente e ripropone, a partire dal *Nuovo Saggio*, che si diffonderanno in maniera significativa nel contesto italiano degli anni Quaranta: l'uguaglianza tra Dio e mondo, la natura viva e divina, la differenza solo quantitativa e non qualitativa che intercorre tra gli enti, l'accostamento di Schelling a Bruno, Spinoza, Platone e all''entusiasmo' del neoplatonismo, l'attenzione critica rivolta all'intuizione intellettuale, la mancanza nel sistema schellinghiano di un fondamento adeguato che, da ultimo, resta un presupposto (*Voraussetzung*) ingiustificato, frutto della poesia più che della ragione. Tennemann insiste, inoltre, sull'idea che Schelling, mediante l'intuizione intellettuale, consenta una conoscenza illimitata e una comprensione perfetta anche degli oggetti tradizionalmente ad appannaggio della fede, come l'Assoluto. È probabile, dunque, che Rosmini si rifaccia a questa lettura per elaborare uno dei principali snodi critici del *Nuovo Saggio*. Come chiarito, in questa fase, Rosmini non si esprime su Hegel, di cui si limita a condividere la critica all'intuizione schellinghiana[841]. Il filosofo di Stoccarda è d'altro canto quasi assente sia nella trattazione di *Degèrando* che in quella di Tennemann. Quest'ultimo si limita menzionarlo tra gli epigoni di Schelling e a citarne alcune opere nella bibliografia critica a lui dedicata.

Il testo di Tennemann, inoltre, nell'edizione del 1825 contenente alcune aggiunte di Amadeus Wendt in merito agli sviluppi della filosofia tedesca, era stato tradotto in francese da Cousin nel 1829[842]. Di Victor Cousin, che in questa fase rappresenta un'importante fonte di mediazione del pensiero tedesco, nel *Nuovo Saggio* sono menzionati in special modo i *Fragments philosophique* e le lezioni contenute nel *Cours de l'histoire de la philosophie*. Se è vero che, negli anni considerati, Cousin rappresentava la mediazione diretta principale tra la cultura tedesca e la francese – grazie ai suoi viaggi in Germania e agli scambi epistolari con Schelling e Hegel[843] – i

[841] Cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 50. Negli anni Trenta il pensiero di Hegel era scarsamente conosciuto anche in Italia (cfr. Fabbianelli, *Una filosofia nebbiosa e selvaggia*, pp. 87-107). Sebbene in Francia Hegel inizi a essere conosciuto grazie a Cousin, fino almeno al 1835 il suo nome resta legato a quello di Schelling, cfr. HSF, I, p. 26.

[842] Degli articoli aggiornati in merito agli sviluppi della filosofia tedesca Cousin aveva tradotto principalmente la parte bibliografica, dedicando a Hegel solo qualche pagina. Di Schelling, invece, aveva tradotto integralmente la lunga sezione che conteneva la ricostruzione del suo sistema dell'identità. HSF, I, p. 44.

[843] Cfr. HSF, I, pp. 40-51.

lavori di questi anni si limitano tuttavia a introdurre la filosofia tedesca in Francia soltanto «timidamente e clandestinamente»[844]. La prima edizione dei *Fragments philosophique* (1826)[845] risente dell'influenza di Schelling e Hegel sull'impostazione di Cousin, ma nel testo non vi è una trattazione sistematica del pensiero dei due autori. Lo stesso può essere detto del *Cours de l'histoire de la philosophie*[846], che adotta un'impostazione hegeliana rispetto alla storia della filosofia e che, dell'andamento della filosofia tedesca, evidenzia soprattutto – pur senza menzionare esplicitamente Schelling – il ruolo ricoperto dalla 'filosofia della natura', che aveva riportato sulla scena filosofica un'istanza di realismo dopo la parabola dell''idealismo soggettivo'. Pertanto, rispetto a queste due opere cousiniane in questa fase, si potrebbe parlare semmai di una ricezione indiretta di alcuni motivi e problemi schellinghiani ed hegeliani, più che di fonti che, pur indirettamente, consentissero al Roveretano di conoscere l'andamento della filosofia al di là del Reno[847].

Tra le altre fonti significative per la lettura rosminiana della filosofia tedesca in generale si segnala la traduzione francese della *Geschichte der neueren philosophie* (1800-1805) di J.G. Buhle a opera di J.L. Jourdan del 1816[848]. In questo testo Buhle ricostruisce, in sei tomi, l'andamento della storia della filosofia giungendo fino a Kant, al kantismo (in particolare Reinhold, Schulze e Maimon) e a Fichte, senza tuttavia soffermarsi su Schelling[849]. Jourdan traduce in francese il testo di Buhle che, per delle

---

[844] HSF, I, p. 41. La citazione è tratta da E. Puisais, *La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870*, L'Harmattan, Paris 2005, p. 45.

[845] V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Sautelet, Paris 1826. L'pera ebbe numerose ristampe con significative differenze. Se ne tratterà in seguito (cfr. *Infra*). I riferimenti principali a Schelling sono nella prefazione della seconda edizione (1833); nella terza (1838) è presente una critica dell'intuizione intellettuale. Cfr. HSF, I, pp. 40-54.

[846] V. Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 2 vols., Pichon et Didier, Paris 1829. Del secondo testo, Rosmini cita – non a proposito della filosofia tedesca - le lezioni del 17 aprile 1828, del 21 maggio 1828 e dell'8 maggio 1829. Rosmini menziona le lezioni di Cousin nella lettera del 13 dicembre 1828 al Conte Mellerio da cui si evince che le avrebbe ricevute da Manzoni, tramite lo stesso Mellerio e l'editore Pogliani. (EC, II, n. 926, pp. 597-598). Sia Schelling che Hegel saranno concordi nel ritenere che in questo testo Cousin non abbia colto la portata della filosofia schellinghiana oltre la *naturphilosophie* (HSF, I, p. 45).

[847] HSF, I, pp. 40-46.

[848] J. G. Buhle, *Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant*, Vol. 6, F. I. Fournier, Paris 1816. Rosmini si riferisce a questo testo soltanto a proposito dell'interpretazione di Reid (cfr. NS, ENC 3, n. 323, pp 407-408). Presso il CISR è conservata in traduzione italiana del testo (A IV 19-28). di cui tratteremo in seguito. Dal momento che nel *Nuovo Saggio* il riferimento è all'edizione in francese si può ipotizzare che la traduzione italiana sia stata acquisita successivamente alla stesura del *Nuovo Saggio.*

[849] Sui manuali di Tennemann e le sue traduzioni italiane cfr. AA.VV., *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello e G. Piaia, Vol. IV: *L'età hegeliana*, Antenore, Roma-Padova 1995-2004, tomo I, pp. 25-134; tomo II, pp. 211-216.

contingenze storiche ed editoriali, si interrompeva trattando della filosofia di Fichte quando, invece, nel suo *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* (8 volumi, 1796-1804) si tratta anche della filosofia schellinghiana.

Per quanto riguarda le fonti in italiano, inoltre, si segnalano i seguenti testi di Pasquale Galluppi: *Elementi di filosofia* (ed. 1820)[850], *Saggio filosofico sull'origine della conoscenza*[851] e *Lettere filosofiche sulle vicende della filosofia relativamente ai principi della conoscenza umana da Cartesio a Kant* (ed. 1827)[852]. Si tratta di fonti rilevanti per la mediazione e l'interpretazione della filosofia Kant – soprattutto il *Saggio filosofico sull'origine della conoscenza*, in cui i riferimenti storico-filosofici fanno spesso riferimento alla trattazione di Degèrando – e per l'esposizione della galluppiana 'filosofia dell'esperienza', con cui Rosmini si confronta, a partire da questi anni, ponendola in dialogo con la filosofia tedesca, con particolare attenzione al ruolo della coscienza, dell'esperienza e del soggettivismo[853]. Anche in questo secondo caso, non risulta invece dalle fonti menzionate, nelle edizioni specificate, una presenza significativa di Schelling. Come dimostrato nella prima parte di questo elaborato, infatti, Galluppi incomincia a dedicarsi al pensiero di Schelling solo negli anni Quaranta, servendosi prevalentemente di fonti francesi (cfr. *supra* I.2).

Bisogna poi ribadire che negli anni considerati, che interessano la stesura degli *Opuscoli filosofici* e del *Nuovo Saggio*, Rosmini viaggia e risiede in diversi luoghi oltre alla nativa Rovereto, come Milano, Domodossola e Roma. Lì usufruisce di biblioteche pubbliche e private, messegli a disposizione da amici e conoscenti (come egli stesso aveva fatto con la sua collezione libraria a Rovereto). Esula dal compito di questa ricerca una ricognizione complessiva delle biblioteche frequentate da Rosmini,

---

[850] P. Galluppi, *Elementi di filosofia*, 6 tomi in 3 voll., Pappalardo, Messina, tt. I e II, 1820; tt. III-V, 1826; t. VI, 1827.

[851] P. Galluppi, *Saggio filosofico sull'origine della conoscenza*, *o sia analisi distinta del pensiere umano*, Mantelli, Napoli 1819. Rosmini possiede l'opera in due copie, una incompleta in due tomi e l'altra completa in cinque, conservate presso il CISR di Stresa (D IV 51-52), cfr. *Bib. Rosm. II*, p. 116.

[852] P. Galluppi, *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia, relativamente a' principj delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, Pappalardo, Messina 1827. Dalla lettera inviata a Galluppi in 9 gennaio 1830 si evince che il filosofo di Tropea avesse omaggiato Rosmini con gli *Elementi di filosofia* e le *Lettere filosofiche* e che Rosmini si fosse fatto prestate il *Saggio sulla critica della conoscenza* (EC, III, n. 1080, pp. 215-216).

[853] Complice anche la corrispondenza epistolare incominciata tra Rosmini e il filosofo di Tropea proprio in questi anni.

come fu il caso, ad esempio, della Biblioteca Ambrosiana di Milano[854], e di quella del Conte Mellerio a Domodossola[855].

Molte notizie sulla filosofia tedesca circolavano poi attraverso le riviste italiane[856], tedesche[857] e francesi dell'epoca. Anche in questo caso, non rientra nello scopo di questa tesi operarne una ricognizione complessiva[858]. Per quanto riguarda la ricezione di Schelling, alcuni casi significativi sono i seguenti: sulla rivista francese «Le Catholique», Ferdinand von Eckstein aveva trattato di sfuggita, nel 1827, della filosofia di Schelling, con un'impostazione simile a quella di Degérando, accostando il panteismo schellinghiano a quello degli stoici, con particolare attenzione alla dottrina dell'anima del mondo. L'autore guarda con benevolenza a questo errore che, rettamente indirizzato, avrebbe potuto ricondurre al dogma della Creazione e al cattolicesimo[859]. L'accusa di panteismo e l'accostamento allo stoicismo, oltre che l'indirizzo esplicitamente cattolica della rivista, ci consentono di ipotizzare che sia questa una delle fonti che indirizzano la riflessione critica di Rosmini nei frammenti giovanili di filosofia politica (cfr. *supra* II.2.4).

Su «Le Globe»[860] era stata pubblicata nel 1828 una recensione anonima che tacciava di 'puro razionalismo' la filosofia della natura di Schelling e della sua scuola[861] e nel 1829 una recensione del testo di W. Menzel *Die Deutsche Literatur*, in cui si faceva riferimento allo 'spinozismo' dell'identità assoluta di Schelling e del suo ruolo di capostipite del panteismo germanico. Ciò ci consente di comprendere la circolazione ad ampio raggio, attraverso fonti di vario genere, e di difficile ricognizione di molti dei motivi intercettati dallo stesso Rosmini.

---

[854] Come si evince dalla lettera alla madre del 1826 (EC, II, n. 506, pp. 72-73) e di quella a Stoffella del gennaio 1828 (EC II, n. 750, pp. 384-385).
[855] «Qui uso de' libri della vostra libreria. La scarsezza però de' libri or m'indugia un po', avendone bisogno». Cfr. la lettera al conte Mellerio del maggio 1828 (EC, II, n. 825, pp. 480-481):
[856] Come la già menzionata «Biblioteca Germanica»; importante in questi anni è anche la «Biblioteca Italiana» che, come chiarito da Gentile, rappresentava l'organo della restaurazione e posizioni filoaustriache. (Gentile, *Rosmini e Gioberti*, p. 24). In merito a questa rivista sarebbe opportuna un'indagine ulteriore che rintracci le fonti e le interpretazioni critiche della filosofia tedesca.
[857] Abbiamo già fatto riferimento a *Göttingischen Gelehrte Anzeigen*; Rosmini inoltre menziona (in francese) gli «*Archives Diplomatiques etc. di Stuttgard e Tubingue*», di cui dichiara di possedere il terzo volume del 1823 (EC, II, n. 597, p. 195).
[858] Per i casi più significativi circa la presenza di Schelling nelle riviste francesi di questo periodo si veda la sezione *Landmarks* in HSF, I, pp. 180ss.
[859] HSF, I, p. 179.
[860] Sulla rivista «Le Globe» cfr. HSF, I, p. 180 e J.J. Goblot, *La jeune France libérale: Le Globe et son groupe littéraire*, Plon, Paris 1995, pp.1824–1830.
[861] HSF, I, p. 179.

Alcuni cenni circa la *Spätphilosophie* schellinghiana – di cui non si trova riscontro negli scritti rosminiani di questo periodo – vengono pubblicati su «Le Mémorial catholique» nel 1828, in cui si riporta la notizia del cambio di rotta della filosofia di Schelling, più favorevole al cristianesimo, ma di difficile conciliazione con il suo primo sistema[862].

L'andamento delle pagine rosminiane – ridondante e allo stesso tempo non sempre sistematico nella ricognizione del pensiero schellinghiano – tradisce la molteplicità di fonti in gioco. Rispetto alla fase considerata, non pare lecito affermare che la ricezione di Schelling si basi su fonti dirette[863]. Il Roveretano mostra una conoscenza panoramica del pensiero schellinghiano, tratta da alcuni dei principali manuali tedeschi e francesi del tempo, allorché non sempre nelle edizioni più aggiornate. Ciò è particolarmente significativo se si considera che fino agli anni Quaranta, con la sola eccezione di Cuoco, non risultano lavori in lingua italiana che si occupino del pensatore di Leonberg[864]. Attraverso queste fonti egli intercetta e diffonde anticipatamente nel contesto italiano le coordinate essenziali del dibattito transnazionale (tedesco e francese soprattutto) che si era sviluppato nei primi tre decenni dell'Ottocento intorno alla figura di Schelling e al generale andamento della filosofia tedesca. Come chiarito è proprio la lettura rosminiana a informare e guidare l'interpretazione che Stanislao Gatti offre di Schelling in uno dei primi scritti interamente dedicati al pensatore di Leonberg.

Rosmini coglie e ripropone i principali motivi, anche critici, delle fonti di cui si serve e si confronta con essi per delineare e precisare il proprio assetto filosofico, che nel *Nuovo Saggio* iniziava a presentarsi compiutamente. In questo contesto la funzione di Schelling è quella di incarnare due istanze critiche che incontrano il suo favore: la necessità di fondare ontologicamente la conoscenza e la ricerca del punto di partenza del sapere in una dimensione dello spirito immediata e antepredicativa. Già a questa altezza temporale, Rosmini sembra scorgere in Schelling colui che reindirizza

---

[862] *Ibidem*.

[863] Al contrario di quanto sembra implicare Fenu, quantomeno rispetto al brano citato del *Kritisches Journal*. Cfr. Fenu *Rosmini e l'idealismo tedesco,* pp. 46-47.

[864] Un caso a parte e che richiederebbe ulteriori indagini è quello di Vincenzo Gioberti, di cui è stata ritrovata una sintesi italiana ricca di annotazioni critiche dalla *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), risalente a sua volta probabilmente agli anni Trenta dell'Ottocento. Cfr. V. Gioberti, *Il Sistema dell'identità di Schelling*, a cura di G. Cuozzo, «Annuario filosofico», N. 11, 1995, pp. 315-345.

il cammino del criticismo fuori dallo scetticismo, dal materialismo e dall'ateismo. Tuttavia, come riformatore dell'istanza kantiana, Schelling prende su di sé il vizio di quella filosofia – il soggettivismo – che fa sì che le sue istanze si traducano da ultimo in un inevitabile e superbo panteismo.

Nei vent'anni successivi, due eventi avrebbero segnato il dibattito europeo in questione: da un lato, la morte di Hegel nel 1831, con il conseguente proliferare di interpretazioni diverse sul suo lascito e sul compimento della parabola idealistica e, dall'altro, il riesame da parte di Schelling del percorso compiuto sino a quel momento dalla filosofia tedesca, il suo confronto critico con il 'razionalismo' hegeliano' e l'elaborazione della 'filosofia positiva' – un percorso incominciato con le lezioni di Erlangen ma reso noto mediante la pubblicazione della prefazione del 1834 alla traduzione tedesca dei *Fragments philosophiques* di Cousin. Si mostrerà in seguito come le fonti di cui Rosmini si serve negli anni a seguire per elaborare la sua interpretazione della filosofia tedesca, e in particolare di Schelling risentano significativamente di entrambe le circostanze.

3.6. Pensare oggettivamente. Schelling, Hegel e Krug nel Rinnovamento della filosofia in Italia

A seguito della pubblicazione del *Nuovo Saggio*, che ottiene una buona circolazione italiana ed europea[865], il lavoro di Rosmini è oggetto di osservazioni e critiche che in alcuni casi prendono la forma di vere e priorie controversie culturali, filosofiche e metodologiche[866]. Esemplare è quella inaugurata da Terenzio Mamiani, che nel 1834 dall'esilio parigino pubblica *Del Rinnovamento della filosofia antica italiana* che prende di mira diversi aspetti del *Nuovo Saggio*, tra cui, soprattutto l'idea dell'essere[867]. Rosmini risponde alle accuse scrivendo *Il Rinnovamento della filosofia in Italia: proposto dal C.T. Mamiani della Rovere, ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbati*, elaborato alla fine del 1835[868] e pubblicato nel 1836. L'opera, dall'intento polemico, si rivolge criticamente alla filosofia di Mamiani e si propone di rigettarne le accuse[869]. La risposta alle critiche di Mamiani diventa così un'occasione per approfondire e specificare quanto elaborato con il *Nuovo Saggio,* estendendo l'indagine storiografica ad altri pensatori, come i presocratici, Campanella, Romagnosi e, per quanto riguarda la filosofia tedesca, anche Hegel[870]. La trattazione approfondita di alcuni aspetti della filosofia hegeliana, accompagnata da citazioni dirette tratta dalla *Wissenschaft der Logik*[871] rappresenta una novità significativa di quest'opera, che inaugura l'interesse critico di Rosmini per il pensatore di Stoccarda.

---

[865] Tramite Manzoni, Rosmini aveva mandato una copia dell'opera a Cousin. Il *Nuovo Saggio* nell'edizione Salviucci del 1830 è inoltre presente nella ricostruzione dei testi posseduti da Schelling. Cfr. *Schellings Bibliothek. Die Verzeichnisse von F.W.J. Schellings Buchnachlaß*, hrsg. von A.-L. Müller-Bergen unter Mitwirkung von P. Ziche, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2007, p. 222.

[866] Dal 1830 prende avvio anche la polemica con Galluppi. Sul riscontro ottenuto dal *Nuovo Saggio* cfr. AAR, IV, pp. 216-239.

[867] Si veda l'introduzione di G. Messina in *Rinn*. *I*, ENC 6, pp. 11-17. Gentile fornisce un quadro della controversia Mamiani-Rosmini in G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, pp. 118-121.

[868] Rosmini aveva completato il manoscritto prima di Natale 1835 (EC, V, n. 2690, p. 541). L'opera è stampata a Milano presso la tipografia Pogliani in tre fascicoli, nei mesi di maggio luglio e novembre 1836. Sulla genesi del testo rosminiano e le sue edizioni si veda l'introduzione di Messina *Rinn*. *I*, ENC 6, pp. 17-71.

[869] Come si evince dall'epistolario, nel mettere in chiaro i fraintendimenti di Mamiani, Rosmini è guidato anche da un intento religioso. Cfr. *ivi*, p. 14-15.

[870] Ivi, pp. 16-17.

[871] Sulla ricezione critica di Hegel da parte di Rosmini si veda R. Rossi, *Hegel e Rosmini*, 2 voll., Stresa, Edizioni Rosminiane Sodalitas, 2015, 2 voll. Per un accostamento tra i due pensatori cfr. M. Donà, *L'uno e i molti. Rosmini-Hegel: un dialogo filosofico*, Roma, Città Nuova, 2001. Si vedano anche C. Palazzolo, *La critica di Rosmini alla dialettica hegeliana*, in «Rosmini Studies», 6, 2019, pp. 69-83; F. Croci, *La problematica del concreto. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, in «Rosmini Studies», 8,

La polemica con Mamiani consente a Rosmini, inoltre, di esprimersi su una questione che negli anni precedenti traspariva in forme differenti dalle opere e soprattutto dalle lettere private del Roveretano: la riflessione sull'identità di una tradizione filosofica nazionale. In una lettera a Todeschi del dicembre 1827, specificando quali filosofie fossero maggiormente diffuse nelle diverse aree della Penisola[872], Rosmini chiariva che:

> In Italia non c'è nessuna scuola nazionale, e si può dire la più indipendente e la più libera di tutte le altre in fatto di opinioni filosofiche; uno spirito di ragionevolezza, un eccletismo [*sic.*] forma il suo carattere generale. Manca in quel cambio di quei fabbricatori di colossali sistemi, che fanno dire molto di sé nella repubblica letteraria[873].

2021, pp. 89-101; S. Carannante, *«Far divenire pazzo l'essere». Alcuni cenni su Rosmini critico di Hegel*, in «Rosmini Studies», 11, 2024, pp. 65-76. Come ipotizzato da Fenu, sembra che il primo incontro con la filosofia di Hegel risalga agli anni Trenta e in particolare, aggiungiamo, dopo la pubblicazione del *Nuovo Saggio* e dopo la morte dello stesso Hegel. È possibile, dunque, che sia proprio il dibattito tedesco sul posto di Hegel nella parabola post-kantiana accesosi alla morte del filosofo a suscitare l'attenzione di Rosmini. Nell'epistolario si segnala: la lettera a padre Tonini a Bologna del 5 gennaio 1834, in cui Rosmini svolge una precisazione linguistica in merito al fatto che l'ideale viene detto anche 'actuale' o 'actualissimum' da alcuni autori, ma che si tratta di un'attualità ben diversa dalla sussistenza. Senza tener ferma questa distinzione si ricadrebbe «all'eccesso dell'Hegel e della sua scuola» (EC, V, n. 2162, pp. 9-12). A questo proposito si veda anche lo scambio di lettere tra Rosmini e Pietro Rigler del dicembre 1835, in cui Rigler informa Rosmini dell'arrivo di due nuovi tomi di Hegel, chiedendogli inoltre informazioni su altri volumi dello stesso autore probabilmente in suo possesso. Rosmini dichiara di avere con sé le altre opere di Hegel di averle ordinate tutte per suo conto; a quest'ultima lettera Rigler risponde a Rosmini che gli spedirà i due tomi pervenutigli (n. 2685, EC, V, pp. 536-538; per le due lettere di Rigler si veda P. Zovatto, *Lettere inedite di P. Rigler a Rosmini*, Università di Trieste 1993, pp. 2332-235; Fenu, *Rosmini e l'idealismo* tedesco, pp. 44-45, nota 186); da ultimo si veda la lettera del 20 giugno 1836 successiva alla pubblicazione del primo fascicolo del rinnovamento, al suo segretario Andrea Fenner che sovraintendeva la stampa dell'opera in cui Rosmini chiarisce la fonte di una citazione dell'opera rimandando proprio alla voce «Hegel» del «Dizionario storico filosofico» (di W. T. Krug: «Quanto alla citazione del Krug non è punto necessaria. Tuttavia se volete porvela, io trassi quel luogo dal Dizionario storico-filosofico da questo autore pubblicato in tedesco (5 vol.) all'articolo Hegel. Ma non so ricordarmi il titolo tedesco di quest'opera di Krug, che voi troverete in Brera, o all'Ambrosiana, fra i libri donati da Ermes Visconti, o presso il prof. Poli, che mi saluterete distintamente. Ma vi ripeto, la citazione può essere intralasciata: se poi si fa, dee farsi in tedesco». (EC, V, n. 2800, pp. 646-647). Nelle opere, qualche accenno a Hegel e «agli Hegeliani tedeschi e francesi», che intendono le idee come qualcosa di reale, è presente nello scritto C*ome si possano condurre gli studi filosofici* composto nel 1831 (confluito poi in *IF*, ENC 2, p. 322, nota 2.) e nella Lettera a Baldassarre Poli del 1837, in cui si esprime criticamente a proposito del razionalismo hegeliano (anch'essa confluita in *IF*, ENC 2, p. 355-363). Cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 51.

[872] «Nelle provincie Lombardo-Venete v'ha ancora molto Lochismo e Condillachismo. Sullo Stato Romano ci sono molti Cartesiani e Malebranchiani. Nel regno di Napoli sono forse gli autori più originali e più completi. Quando io calcolo ogni cosa preferirei ancora alcuno di questi ultimi agli altri tutti, non perché siano scevri da difetti, ma perché ne sono meno macchiati. E se ne dovessi nominare alcuno, mi atterrei agli *Elementi di Filosofia* di Pasquale Galluppi (Tomi 5; Messina 1821, e segg.) sì perché in forma di corso scolastico, come perché di sani principii, e nella facilità con cui è esposto, abbastanza profondo». EC, II, n. 723, pp. 355-356.

[873] *Ibidem.*

Nel *Nuovo Saggio* egli ribadiva che l'Italia si era preservata dallo «spirito sistematico ed esagerato» dilagante in altre regioni[874]. Di segno opposto è la considerazione rivolta a Monsignor Pietro Scavini, vicario della diocesi di Novara, in un'epistola del 1830, in cui Rosmini esplicita il bisogno di una filosofia che possa dirsi italiana[875] e che sappia trasformare i problemi filosofici in questioni di carattere nazionale, scopo che non potrà essere raggiunto in mancanza dell'unità politica:

> Abbiamo però bisogno d'una filosofia italiana; la logica italiana e l'italiana perfezione di pensare è ciò che noi italiani specialmente dobbiamo proporci di coltivare, e potremo in tal caso far molto bene non solo a noi stessi, ma agli altri ancora. Il danno è che manchiamo d'unione, e quindi di forza, né una questione per grave che sia e importante si rende mai nazionale presso di noi: almeno fin adesso fu così: chi sa che gli italiani non incomincino in avvenire a far miglior senno, a conoscersi più fra di loro, a rendersi meno egoisti, e a considerar le questioni scientifiche come questioni di commun bene, questioni nazionali! Non iscarseggiamo già d'ingegni: io ne conosco non pochi che potrebbero dare molto frutto se entrassero in questa idea[876].

Oltre alle questioni speculative e alle ragioni confessionali già chiarite emerge, dunque, in questi anni, l'attenzione che Rosmini dedica – con sfumature diverse – alla questione nazionale. Un'ulteriore testimonianza in tal senso è data dalla lettera del 1830 all'amico Tommaseo, in cui gli esprime il desiderio di fondare un giornale a difesa della verità, che possa dirsi al contempo *religioso, filosofico* e *italiano*[877]. Come per Mamiani, dunque, anche per Rosmini, il *Rinnovamento* è un'opera che auspica il rinnovamento filosofico nazionale e che propone una precisa direzione speculativa per raggiungerlo[878].

---

[874] AAR, IV, p. 116. NS, ENC 3, n. 99, nota 40, p. 171.

[875] Nella già menzionata lettera del 1830 a Giovanni Fortunato Zamboni, Rosmini si riferisce esplicitamente alla 'scuola italiana' attribuendole la filosofia di S. Tommaso e S. Bonaventura «la scuola italiana è quella di S. Tommaso e di S. Bonaventura e di pochi altri sommi, le cui vestigia si debbono cercare con reverenza ed anche con lentezza, perché colla precipitanza non si va per la loro ardua via, ma si precipita ne' tracolli ove l'uomo si perde». EC, III, n. 1229, p. 417-418.

[876] EC, III, n.1319, pp 564-565. Similmente aveva espresso a Galluppi la speranza che le opere del pensatore di Tropea potessero «risuscitare in Italia il morto spirito filosofico», cfr. EC, III, n. 1036, pp. 154-155.

[877] «Un pensiero da molto tempo mi bùcica in capo: è la formazione d'un giornale *religioso, filosofico, letterario* e veramente *italiano*. Ma è un pensier ancor vago: il mio scopo in questo giornale sarebbe di ajutare quella gran causa che mi sta sempre a cuore, e per la quale faccio tutto ciò che faccio, penso, parlo, vivo» EC, III, n. 1321, p. 570; AAR, IV, p. 261.

[878] *Rinn. I*, ENC 6, nn. 2-7, pp. 77-80

Il testo costruisce a sua volta una riflessione identitaria, volta a comprendere i tratti essenziali della 'scuola filosofica italica' e a chiarire il posto che Rosmini occupa al suo interno: egli si presenta come rinnovatore di una verità antica e italiana, derivata dalla scuola pitagorica ed eleatica[879]. A tal proposito Rosmini differenzia due diverse 'fiumane' della filosofia antica: la 'jonica', che non distingue adeguatamente le idee dagli atti dell'anima, così che queste vengano intese come termini dell'anima, e quella 'italica' che ebbe il merito di aver invece adeguatamente distinto la diversa natura dell'anima da quella delle idee[880]. La distinzione tra ideale e reale, alla base della filosofia rosminiana, è interpretata in questo modo come un guadagno nazionale: «Questo era un gran passo e questo passo si trova dato già dalla filosofia nostra nazionale fino dalle sue più vetuste memorie»[881]. La sola 'scuola italica' – «la più illustre delle scuole filosofiche» – trovò e fissò le condizioni della conoscenza, stabilendo che nessun sapere è possibile senza enti di ragione, semplici e immutabili (e dunque eterni e necessari) che consentano l'intelligibilità. Condizioni, queste, che non possono essere ricavate a posteriori, indagando l'ambito materiale o quello dello spirito umano, ma che pertengono all'ambito diverso per natura da quello reale: l'ideale[882]. È questo, per Rosmini, il guadagno speculativo della scuola pitagorica e di quella eleatica, che a partire dal riconoscimento di una dimensione *ideale*, poterono distinguere tra scienza e opinione.

Da un lato, la dottrina dei numeri della scuola pitagorica, per Rosmini, mette a tema correttamente la necessità di muovere dal semplice, dall'uno immutabile, eterno e indivisibile per giungere al composto. Tuttavia, l'uno pitagorico pecca per difetto: è una semplice nozione astratta, pari all'essere hegeliano a cui, per questo, viene accostato da Rosmini. Per Rosmini l'unità è una modalità – nella *Teosofia* la chiamerà

[879] «Ora questa è una verità italiana, ella formò la base della prima filosofia indigena della patria nostra. Ognuno d'avvede che io voglio richiamare la scienza nazionale a'suoi principî: che io rimonto fino alle glorie della Magna Grecia» *Rinn. II*, n. 450, p 154.
[880] *Rinn. II*, ENC 7, p. 41. In questa direzione, nel *Rinnovamento* e nelle opere seguenti Rosmini si interessa anche a riqualificare il presunto panteismo di Senofane e il presunto materialismo di Empedocle. Seguendo questa impostazione, Rosmini dedicherà molta attenzione al pensiero di Empedocle, il vero iniziatore della filosofia platonica e dell'attenzione rivolta alla dimensione ideale dell'essere di cui Rosmini si propone come rinnovatore. (*PS*, ENC 9/A, pp. 46ss). Sulla ricezione del pensiero presocratico si veda G. Messina, *I presocratici nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999.
[881] *Rinn II*, ENC 7, p. 41.
[882] *Rinn II,* ENC 7, p. 252.

'primalità'[883]– dell'essere, che non è possibile concepire prescindendo dalla relazione con esso. L'uno, «vota creatura» che «non esprime niente di attuale, né anco inizialmente» non può costituire dunque il criterio del vero[884], ma solo una delle sue caratteristiche. La filosofia platonica, che eredita questo errore, lo traduce, all'opposto, in un eccesso: convertendo quel presunto criterio del vero in una sussistenza eterna, divinizzata. Dall'altro lato, Parmenide, a sua volta, sostituisce l'essere all'unità infeconda del numero, riportando così il cammino della 'scuola italica' su un retto binario: in particolare, la nozione parmenidea di 'noeton', per Rosmini, consente di comprendere l'essere parmenideo nella sua intelligibilità o idealità e non come essere reale[885]. Egli si rifà dunque a Parmenide per sostenere che:

> l'idea dell'uno e dell'ente è quella che fa conoscere tutte le cose. Or questo è quel vero che racchiude egli solo tutto il nostro sistema e che, come apparisce da tali documenti, non si può dire già di fresca data, né d'altra nazione, ma e antichissimo, e italiano[886].

Ciò consente al Roveretano di sostenere che la dottrina dell'essere universale o ideale fu rettamente intesa dall'antica filosofia 'italica' e dal platonismo che ne seguì e che, tuttavia, come «*gemma rarissima nel fango coinvolta*» non fu contaminata nel suo cammino da una serie di errori[887]. Lo sbaglio della 'scuola italica' e del platonismo, e che Rosmini intende riformare, riguarda la natura delle idee. Intese rettamente come immutabili, eterne, necessarie e distinte dall'ambito reale, esse vengono tuttavia surrettiziamente ipostatizzate in enti sussistenti o divinità. In questa operazione Rosmini vede un doppio peccato d'eccesso: non soltanto l'idea dell'essere è moltiplicata nel numero, ma anche la sua natura 'tenuissima' (ideale o iniziale)[888] è ipostatizzata in una sussistenza[889]. In questo modo, Rosmini si pone in continuità con un nucleo speculativo rintracciato nel pitagorismo e poi nella filosofia eleatica, e dunque radicato in un'antica sapienza autoctona, che passa attraverso l'emendazione

[883] Sull''unicità' dell'essere cfr. T, ENC 12, n. 586. Sul concetto di primalità si veda Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», XLII, 2020, n. 2, pp. 505 -523; pp. 515-521.
[884] *Rinn II*, ENC 7, p. 48.
[885] Di segno opposto quanto ne scriverà invece nel frammento di lettera ad Alessandro Pestalozza del 1845 (*IF*, ENC 2, pp. 353-353) e nella *Psicologia* (cfr. *infra*, II.4).
[886] *Rinn. II*, ENC 7, p. 51.
[887] *Ibidem*.
[888] Ivi, p. 43
[889] *Ibidem*.

della filosofia platonica operata dai padri della chiesa[890] che converte l'idea universale in 'lume creato'. La dottrina alla quale il Roveretano perviene meditando sulla natura della cognizione si pone, pertanto, in continuità con una verità a un tempo 'italica' e 'cattolica'[891].

Come indicato, sin dall'epistola del 1825 a Luigi Bonelli, Rosmini tenta una classificazione dei sistemi filosofici (cfr. *supra*). In quella sede il Roveretano aveva chiarito che, oltre a suddividerli in base all'indagine sull'origine delle idee, fosse possibile elaborarne una partizione anche a partire dal criterio del vero che ciascun sistema filosofico adotta e auspicava un punto di congiunzione tra le due indagini. Nel *Rinnovamento*, replicando a Mamini, egli mostra come si debba ricorrere alla teoria dell'origine della cognizione per giustificare il criterio della certezza e come le due questioni siano tenute assieme dai 'filosofi italiani'. Pur tenendo assieme le due questioni, dunque, Rosmini sceglie in quest'opera di classificare i sistemi filosofici a partire dal criterio della certezza, separando anzitutto coloro che lo hanno individuato in un 'indizio del vero' da coloro che lo hanno stabilito a partire da un 'primo vero'. Se i sistemi che pongono il criterio di verità in un 'indizio del vero' si differenziano al loro interno per la psicologia, ovvero per il modo di intendere gli atti dello spirito, i sistemi del secondo raggruppamento differiscono invece per l'ideologia, per il modo di concepire le idee, per quantità (ammettendo un numero maggiore o minore di idee primitive) o per qualità (attribuendo ad esse qualità e virtù diverse).

Il posto occupato da Schelling e da Hegel in questa tassonomia appare particolarmente significativo e degno di approfondimento. Inoltre, nelle opere del decennio successivo alla pubblicazione del *Nuovo Saggio*, il *Rinnovamento della filosofia in Italia* è l'unica opera che presenta una trattazione significativa di Schelling e più in generale dell'idealismo tedesco[892].

---

[890] Ivi, p. 153.
[891] Ivi, p. 185.
[892] Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 51. Fenu chiarisce che non sono particolarmente frequenti né rilevanti i riferimenti a Schelling e all'idealismo negli scritti di filosofia morale, antropologia, teologia e politica di questi anni, eccetto alcune considerazioni su Fichte e l'idealismo trascendentale nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1838) o riferimenti generici alla 'scuola germanica' e agli 'idealisti', mentre nel testo *Come si possano condurre gli studi di filosofia* (1834), raccolto nell'Introduzione alla Filosofia, si trova soltanto un rimando in nota a Hegel e agli «Hegeliani tedeschi e francesi» (Vedi *IF*, p. 322. nota 2).

Schelling è inserito tra coloro che hanno individuato il criterio della certezza in un primo vero che si manifesta all'anima, ad essa congiunto ma al contempo da essa strutturalmente diverso. Nello stesso novero Rosmini inserisce, oltre a Malebranche (che rinviene il primo vero direttamente in Dio), al platonismo, al pitagorismo e al sistema di Hegel, anche sé stesso: «questi sono coloro che posero il criterio del vero nelle *idee*»[893]. Il Roveretano, ancora una volta, si situa nel mezzo, tra un eccesso e un difetto. Da un lato, Platone – o, meglio, il platonismo[894] – e Schelling attribuiscono il criterio della certezza a una prima verità 'soverchia' rispetto all'anima[895]: Platone, distinguendo l'anima dalla verità, Schelling confondendo la verità con l'«essenza dell'anima», e dunque divinizzandola in «una *specie* di panteismo»[896]. Dall'altro lato, Pitagora e Hegel considerano la verità in maniera troppo astratta e insufficiente. Mentre Pitagora la attribuisce a un'entità astratta come l'unità, Hegel la rintraccia nell'essere che tuttavia – con un errore opposto e speculare a quello di Schelling – fa coincidere, da ultimo, con l''anima', in un'unità di essere e conoscere. Nel mezzo della quadratura proposta si situa Rosmini, che trova il criterio del vero (ma non il vero sussistente) nell'idea dell'essere, che è traccia divina, diverso ma strutturalmente congiunto all'anima umana:

> Fra le due prime sentenze [Platone e Schelling da un lato, Pitagora e Hegel dall'altro] sia la nostra, la qual pone il *primo vero*, ossia L'ESSENZA DEL VERO, nell'ESSERE IDEALE congiunto per legge costitutiva della natura all'anima umana, *SOLO, SUPREMO, CRITERIO DELLA CERTEZZA*[897].

La tassonomia proposta presenta alcune differenze rispetto all'impostazione del *Nuovo Saggio* e degli scritti rosminiani giovanili: Schelling, infatti, non è inserito, insieme ad Anassagora ed Eraclito, tra coloro che, sostenendo la concezione dell'anima del mondo, individuarono il criterio della certezza nella 'compotenza' di anima e natura; neppure è menzionato tra coloro che videro il criterio della certezza in un «indizio del vero» posto in particolari facoltà dell'anima, come il sentimento o in particolari atti

[893] *Rinn. II*, ENC 7, p. 39.
[894]Rosmini modifica il riferimento a Platone della seconda edizione sostituito da «i Platonici». Cfr. *Rinn II*, ENC 7, n. 337, nota 58 del curatore.
[895] «Tra quelli che peccarono di eccesso, per l'antichità nominerò i platonici; pel tempo moderno, lo Schelling» Ivi, p. 40.
[896] Si veda lo schema sul criterio della certezza inserito da Rosmini in *Rinn. I* tra le pp. 346-347 (manca l'indicazione della pagina). Corsivo di chi scrive.
[897] *Ibidem*.

dell'anima come l'intuizione immediata (quest'ultimo errore è attribuito piuttosto a Mamiani). In quest'opera, Schelling sembrerebbe dunque smarcarsi in maniera più netta dalla tara del soggettivismo, nonostante la critica rosminiana al 'peccato originale' della filosofia tedesca resti immutata[898]. Pur avendo il merito di aver inaugurato un'istanza anti-sensistica volta alla ricerca di un principio del sapere che possa dirsi incondizionato[899] – aspetto che Rosmini esplicita e valorizza[900] – gli sforzi della 'scuola tedesca' restano vani a causa di un «ospite» indesiderato che ne insidia le fondamenta: come Rosmini esplicitava già nel *Nuovo Saggio*, l''uovo' del sensismo è stato covato nelle viscere della filosofia trascendentale[901]. Il 'sensismo' della scuola tedesca consiste nell'aver ridotto il sentire e il pensare a due modi dello stesso principio: essa non esce mai «interamente dal soggetto» e presuppone che «il sapere sia una produzione o modificazione del soggetto pensante»[902]. Anche in quest'opera l'errore essenziale che Rosmini le imputa è non aver distinto adeguatamente il piano ideale da quello reale.

Come analizzato nel capitolo precedente (cfr. *supra*), è solo a partire dal modo in cui Rosmini qualifica l'oggetto intellettuale – non come un limite del pensiero ma come la sua possibilità trascendentale – che è possibile intendere in che senso la sua polemica anti-sensistica colpisca anche l'idealismo tedesco[903]. Aver inteso l'oggetto,

[898] Nel *Rinnovamento*, Rosmini ribadisce un'osservazione generale in merito al difetto generale della 'scuola tedesca', utile – scrive il Roveretano – non tanto agli italiani ma agli stessi tedeschi: gli unici a poter esprimersi sulla sua correttezza. Ancora una volta, dunque, è possibile notare come Rosmini intendesse parlare a un pubblico ben più ampio di quello della Penisola e di inserirsi in un dibattito transnazionale. L'opera verrà valorizzata in ambiente tedesco da parte del teologo Rudolf Seydel, allievo di Christian Hermann Weisse che nel 1858 ne pubblicherà una recensione positiva sulla «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» di Halle, valorizzando le osservazioni critiche rivolte a Hegel. Cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 44-45.

[899] La critica rivolta all'apriori di Kant si rivolge, per Fichte e Schelling, al concetto di 'incondizionato'. Sembra dunque che Rosmini colga questa istanza che anima la fase 'fichtiana' del pensiero di Schelling (cfr. *supra*, II.2).

[900] «I filosofi alemanni hanno una grande potenza di mente, e un bisogno di sollevarsi sopra le cose sensibili e mutabili: essi tentano, con isforzi erculei, di giungere ad un punto fermo, ad un incondizionato, in cui la filosofia trovi ad un tempo e il principio, e la vita, e la sicura quiete» *Rinn II*, p. 55.

[901] NS, ENC 5, n. 1392, p. 261

[902] *Rinn. II*, n. 352, p. 55.

[903] Gentile illustra il paradosso per cui Rosmini sembra cogliere e riproporre implicitamente la rivoluzione gnoseologica kantiana, che scompagina i dibattiti tradizionali tra sensismo e idealismo, tra empirismo e apriorismo, pur mantenendo ferma ed esplicita la sua condanna di questa filosofia, facendo ricorso all'oggettivismo dell'idea dell'essere. Si vedano in particolare le appendici in Gentile, *Rosmini e Gioberti*, pp. 325-362.

invece, come un condizionamento esteriore è il presupposto contraddittorio che vizia la 'scuola tedesca' e che la porta ad ammettere un pensiero privo di oggetti:

> Era necessario, pare a me, che questi filosofi si facessero la dimanda "Se è possibile un pensare senza oggetti"; non solo se è possibile in fatto, ma se è possibile anche nel concetto. Altrimenti vanno a pericolo di fabbricare la filosofia sopra un concetto, che forse involge una occulta contraddizione[904].

Come chiarito, per Rosmini un pensiero senza oggetti è una semplice astrazione che implica sempre una relazione con un soggetto e un oggetto, prescindendo dai quali non può costituirsi neppure come possibilità mentale. Il cominciamento del sapere non può consistere in una simile astrazione, infeconda nella sua essenza[905].

Rosmini si sofferma in particolare su un'espressione tedesca di cui manca una traduzione immediata in italiano «objectivieren des Ich», che Rosmini traduce con 'oggettivarsi', e che descrive l'operazione con cui lo spirito produce da sé il proprio oggetto, come suo modo[906]. Che lo spirito si oggettivi, ovvero che l'oggetto sia produzione o modificazione dell'io è la «gratuita supposizione» su cui si fonda «tutto l'idealismo trascendentale»[907]. Per questa ragione, la filosofia tedesca che muove dal pensiero, anziché dal suo oggetto, resta legata così al soggetto «con de' ceppi ferrei, infrangibili»[908].

---

[904] *Rinn II*, ENC 7, n. 355, p 58, nota 155.

[905] Del 1831 è la critica all'astrattezza e alla sterilità del cominciamento hegeliano sviluppata da Lerminier nella *Philosophie du Droit* a proposito di Hegel, si veda HSF I, p 85ss. L'opera era stata tradotta in italiano per la tipografia Trani nel 1833. Rosmini cita l'edizione francese del testo in questione nella *Filosofia del Diritto*, composta a partire dal 1841 (*Fil. Dir. II,* ENC 28/A, n. 2060, nota 245, p. 415). Per quanto ci siano evidenze del fatto che Rosmini conoscesse già questo testo quando scrive il *Rinnovamento*, è significativo rilevare la vicinanza tra le due critiche della filosofia hegeliana scritte negli stessi anni.

[906] «I filosofi tedeschi hanno una maniera di dire, che a noi manca, per indicare quella operazione supposta dello spirito, colla quale egli produce un proprio modo, che è poi il suo oggetto; e se noi dovessimo tradurla verbalmente, dovremmo inventare una parola nuova, la qual sarebbe "oggettivarsi"; che altramente direbbesi "opera che fa l'io in modo da produrre di sé un oggetto" (*obiectivieren des Ich, obiectiv thun des Ich*)» *Rinn. II*, n. 353, p. 56.

[907] *Ibidem.*

[908] Ivi, p. 57. La stessa critica è presente nel testo di Krug *Fundamentalphilosophie*, in cui egli chiarisce la riflessione schellinghiana esplicitata nel *Sistema dell'idealismo trascendentale* sulla tendenza infinita dell'io a farsi oggetto a se stesso. W. T. Krug, *Fundamentalphilosophie*, Franz Härter, Wien 1818, p. 91. Rosmini possedeva quest'opera tutt'ora conservata presso il CISR (A VI 8). L'espressione 's'objective' si ritrova giò in Degèrando (cfr. Degérando, *Histoire comparée*, II, p. 302). Come indicato dal curatore del *Rinnovamento* G. Messina, l'espressione, accompagnata da un'altra citazione diretta e tradotta in italiano, si trova in G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, traduzione di A. Moni, revisione di C. Cesa, Laterza, Bari-Roma 1968, tomo I, p. 46.

Nell'interpretazione che Rosmini elabora nel *Rinnovamento*, Schelling ha il merito di cogliere l'unilateralità del 'soggettivismo esplicito' di Fichte da cui tenta di affrancarsi. Il suo guadagno è, tuttavia, inconsapevole: pur muovendo dal sentimento cieco e non dal pensiero Schelling finisce per contraddirsi e confessare, senza avvedersene, che non si dà sentimento senza pensiero e che il *primum cognitionis* non può che essere un'*idea*[909]. È la nozione di 'idea dell'assoluto' a scagionare Schelling oltre le sue intenzioni. Questa nozione per Rosmini mostra che il primo atto della cognizione debba costituirsi come sintesi originaria di sentimento e idea:

> Intanto però egli con questo passo ha considerato il pensare oggettivamente, e l'idea non è mai altro che un oggetto pensato; il suo assoluto dunque è un oggetto dello spirito appunto perché è un'idea, com'egli stesso la chiama, né suffraga il negarlo[910].

Tuttavia, come chiarito, la ricerca di un assoluto come *incondizionato* (*Unbedingt*)[911] privo di oggetti, ne determina la ricaduta nel soggettivismo. La filosofia schellinghiana si avviluppa, così, in una serie di contraddizioni che mostrano l'inconsistenza e l'assurdità di una concezione del pensiero privo di oggetti intellettuali:

> [Schelling] fece un passo verso l'oggetto, dicendo, che conveniva, volendo porre solidamente il principio della filosofia, sollevarsi così sopra l'oggetto come sopra il soggetto, venire col pensiero ad un'*idea* (questa parola tradisce l'autore) dove le differenze del soggetto e dell'oggetto fossero disparite ragguagliate in una perfetta identità. Tale fu la critica fatta al Fichte, nella quale si vede, che lo Schelling cerca pure di sfuggire il soggetto, sebbene ugualmente pensi di doversi allontanare da ogni oggetto. Ma con tutta la buona volontà di lasciar da parte le differenze di soggetto e di oggetto, egli ora s'abbatte nell'uno, ed ora s'abbatte nell'altro, non avvedendosene[912].

Rosmini sembra dunque intendere che l'esito contraddittorio della filosofia di Schelling porta con sé un lato 'vivo' che richiama l'attenzione sull'oggettività dell'ambito ideale e un lato 'caduco' che, nonostante gli sforzi, non riesce ad affrancarsi dal soggettivismo:

> Egli partì dall'*idea dell'assoluto*; quest'era partire dall'oggetto; egli trovò quest'idea, considerando il pensare spoglio da' suoi oggetti, quest'era partire dal soggetto: la contraddizione dunque è manifesta ma io mi attenni alla prima parte

[909] *Rinn. II*, ENC 7, nn. 343- 347, pp. 43-47.
[910] Ivi, p. 58.
[911] Su questa nozione si veda quanto chiarito da Emilia Nobile rispetto a Galluppi (cfr. *supra*, I.2).
[912] *Rinn. II*, ENC 7, p. 57.

> della contraddizione, all'*oggettività* dell'idea dell'assoluto, e lasciai andare il rimanente, perocchè la prima è la più onorevole al suo autore[913].

Se nel *Nuovo Saggio* Rosmini si era soffermato prevalentemente sul concetto di 'sentimento' mettendo così in luce così la deriva 'soggettivista' di Schelling, nel *Rinnovamento*, invece, sceglie di concentrarsi su ciò che lo accomuna a Schelling (e a Hegel): l'aver considerato il pensare 'oggettivamente'. In questo modo, con i suoi errori, Schelling, pur non assolto completamente dal vizio soggettivista della 'scuola tedesca', lambisce una concezione del pensiero vicina a quella di Rosmini:

> Tuttavia, sponendo il criterio del vero, io ho collocato lo Schelling fra quelli che il posero nell'oggetto, e non nel soggetto; e ciò m'è paruto di poter fare, poiché malgrado di trovarsi egli inceppato dalle tradizioni del criticismo entrate ne' visceri della nazione tedesca, egli però fece degli sforzi straordinari per liberarsene, e se non giunse a farlo interamente, il che era pressochè impossibile ad un uomo, giunse però a contraddirsi, il che in tali circostanze è merito. Dico che è merito per lui il contraddirsi, perocchè è un arrivare almeno in parte alla verità.

L'ipotesi proposta in questo lavoro è che la fonte principale su cui Rosmini basa l'interpretazione di Schelling nel *Rinnovamento* sia il resoconto critico fornito da Wilhelm Traugott Krug nel suo *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, di cui il Roveretano possedeva i cinque volumi dell'edizione 1827-1829 e che egli cita esplicitamente, nei paragrafi successivi a proposito di Hegel[914]. Il resoconto di Krug, in generale critico nei confronti di Schelling e Hegel ma più benevolo nei confronti del primo[915], fornisce le linee generali della vita, delle opere e delle principali fasi del suo pensiero, interrompendosi con le notizie riguardanti il

---

[913] *Rinn. II,* ENC 7, n. 353, p. 57.

[914] Di Krug Rosmini cita esplicitamente W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Leipzig 1827-1829, 5 voll. (*Rinn II*, ENC 7, p. 55, nota 153). L'opera era posseduta da Rosmini e conservata presso il CISR (D V 16-20). Di Krug Rosmini possedeva anche la già menzionata *Fundamentalphilosophie* e le opere: W. T. Krug, *System der practischen Philosophie*, Wien 1818, 2 voll. (conservata presso il CISR A VI 12-13); W. T. Krug, *System der practischen Philosophie*, Wien 1818, 2 voll. (conservata presso il CISR A VI 12-13); W. T. Krug, *System der theoretischen Philosophie*, Wien 1818, 3 voll. (conservata presso il CISR A VI 9-11). Si veda la voce W.T. Krug in *Bib. Rosm. II*, pp. 165-166. Nell'*Allgemeines Handwörterbuch* Krug menziona inoltre come critico nei confronti di Schelling: W. T. Krug, *Briefe über den neuesten Idealismus. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, Leipzig 1801.

[915] «Wenn aber Einige gemeint haben, Schelling und Hegel verhielten sich zu einander wie Johannes und Christus (…): so würde man doch in diesem Falle gestehen müssen, daß der Vorläufer größer gewesen als der Nachläufer». Krug, *Allgemeines Handwörterbuch*, p. 332.

ritorno di Schelling a Monaco del 1827. Centrale, nel suo articolo, è la nozione schellinghiana di 'idea dell'assoluto' (*Idee des Absoluten*) denominata anche 'divino' (*Göttliche*) o 'Dio' (*Gott*), che Krug descrive come superamento degli opposti (*alle Verschiedenheit und Besonderheit aufgehoben ist*), come indifferenza dei differenti, che racchiude in sé tutte le opposizioni (*die absolute Indifferenz alles Differenten*), tra essere e sapere, uno e molti e, soprattutto – punto che sta particolarmente a cuore a Rosmini[916] – come assoluta identità di reale e ideale (*die absolute Identität des Realen und des Idealen*).

Attraverso questa lettura, l'assoluto schellinghiano resta per Rosmini una concezione «bizzarra», che unifica in sé opposti inconciliabili, come essere e nulla o finito e infinito, ideale e reale, tra cui non intercorre una semplice distinzione tra enti ma una differenza *toto genere* o categoriale. Questo aspetto, già evidenziato nel *Nuovo Saggio*, rimane il punto di radicale inconciliabilità con Schelling: la condizione di possibilità della conoscenza su cui si impernia, come chiarito, anche il criterio della sua certezza, che entrambi situano in un primo vero, deve avere unicamente una natura *ideale*; Schelling, invece, lo confonde indebitamente con un ente reale[917].

Come nel *Nuovo Saggio*, Rosmini torna dunque a criticare la concezione schellinghiana dell'assoluto assieme alla facoltà che ne consente la conoscenza immediata, suffragando le due critiche con alcune notazioni tratte dalla filosofia hegeliana[918]. Hegel, da un lato, contesta l'intuizione immediata dell'assoluto come gratuita e non adeguatamente giustificata, che non può costituire il vero cominciamento; dall'altro, mostra che il principio della scienza deve essere 'semplice', che non debba contenere nulla più che il 'puro essere' e che pertanto non possa coincidere, come Schelling vorrebbe, con l'assoluto vero e proprio. È interessante

[916] «Der Anfang und das Ende (höchstes und letztes Princip) aller Philosophie ist die Idee des Absoluten. Dieses Absolute, (welches auch oft das Göttliche oder schlechthin Gott genannt wird) ist weder endlich noch unendlich, weder real noch ideal, weder Sein noch Wissen, weder Object noch Subject, weder Natur noch Geist, sondern es ist dasjenige, worin alle diese Gegensätze, alle Verschiedenheit und Besonderheit aufgehoben ist; es ist das absolute Sein und Wissen in völliger Ungetrenntheit, die absolute Indifferenz alles Differenten, oder die absolute Identität des Realen und des Idealen; es ist Eines und Vieles zugleich oder das absolute All = Eins». Ivi, p. 535.

[917] *Rinn. II*, ENC 7, p. 46.

[918] Rosmini cita alcuni passaggi o espressioni sia in tedesco che in italiano dalla introduzione e dal libro I della *Wissenschaft der Logik* (cfr. *Rinn. II*, ENC 7, nn. 354-362, pp. 5866. Rosmini possedeva l'edizione berlinese delle opere complete di Hegel: G. W. F. Hegel, *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin, Duncker und Humblot, 1832-1840, 18 voll. (conservata presso il CISR A VII 10/1; A VII 11-27)

rilevare come, sia direttamente che indirettamente, la ricezione critica di Schelling sia mediata, a partire da quest'opera, dalla stessa riflessione hegeliana.

Krug nel suo *Allgemeines Handwörterbuch* aveva esplicitato proprio questo aspetto della critica hegeliana: l'intuizione intellettuale come presupposto inammissibile (*unstatthafte Voraussetzung*) e che soltanto il puro essere possa essere inteso, per il filosofo di Stoccarda, come il puro concetto. Krug insiste in modo particolare sulla coincidenza di ideale e reale anche a proposito della filosofia hegeliana e sulla sua identificazione – a sua volta presupposta e indimostrata – tra essere e concetto puro. L'interpretazione rosminiana di Hegel sembra riprendere questo aspetto: egli comprende infatti l'essere della prima triade della *Wissenschaft der Logik* nell'atto in cui viene concepito, nel momento in cui come *pensato* si immedesima con l'oggetto intellettuale, nel punto di coincidenza del puro essere con il puro sapere. È questa interpretazione che consente di annoverare anche Hegel, nonostante i suoi errori, tra coloro che trovarono il criterio della certezza in un primo vero.

Per soffermarsi sulla prima triade della *Wissenschaft der Logik* hegeliana, e in particolare sull'identificazione di essere e nulla, Rosmini muove nuovamente dalla nozione di un pensiero senza oggetti, astratta a tal punto da identificarsi con il 'nulla' hegeliano. Per il Roveretano un simile pensare vuoto, che in nessun modo può dirsi coincidente con l'essere, non è un'idea semplice ancorché indeterminata come l'idea dell'essere, ma un concetto astratto da cui non può prendere avvio alcuna conoscenza[919]. La compartecipazione di essere e niente, poi, viene postulata da Hegel per sfuggire allo 'spinozismo' schellinghiano che intende i diversi come modificazione di una medesima sostanza. Riprendendo un'argomentazione classica, rintracciabile già nel *Sofista* di Platone, Rosmini chiarisce che il 'nulla' hegeliano così inteso non può che costituirsi come un concetto relativo e non assoluto[920] e che l'essere hegeliano, permeato dal nulla e «considerato nell'atto del diventare» è come la materia prima degli antichi: in potenza. Questa impostazione – in un'ontologia come quella rosminiana, incentrata sull'atto creatore – implica un assurdo: ad essa è necessario

[919] *Rinn. II*, ENC 7, n. 359, nota 167, pp 64-65.
[920] Sulla semantizzazione del niente Rosmini cita l'opera di Giuseppe Torelli *De nihilo geometrico.* Su questo cfr. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 54.

qualcosa che la tragga, di volta in volta, all'atto[921]. Una simile concezione del divenire, precisa Rosmini, riguarda esclusivamente quello mondano, vincolato alle categorie di spazio e tempo[922]. A Hegel mancherebbe infatti «concetto veramente metafisico» della trascendenza, della creazione e della 'differenza ontologica' tra creatore e creatura, per cui l'immutabilità del creatore e l'eternità dell'atto garantiscano anche il divenire mondano[923]:

> Quando anzi Iddio non si può confondere colle creature, appunto perché quello, a parlare colle altrui frasi, non è mescolato col nulla, col quale sono essenzialmente mescolate le creature»[924] (…) Ov'egli con un pensare veramente libero dalle condizioni accidentali si fosse trasportato al di là delle limitazioni del tempo (…) egli avrebbe allora agevolmente conosciuto che il mutamento delle cose contingenti, il loro crearsi, il loro modificarsi è tutto accolto ed immobile nella divina eternità: quivi è tutto fatto quello che si fa; quivi non si fa mai nulla di novo, e il novo non che una reazione che si trova nel tempo, la quale nell'eternità è pur essa eterna[925].

L'essere hegeliano non può generare alcunché né fungere da criterio del vero: non è possibile dedurne nulla né sul piano ideale né su quello reale, è un «celibe che vive in sul confine de' due mondi, dell'ideale e del reale»[926]. Se al punto di partenza di Schelling manca la semplicità, a quello hegeliano manca la 'fecondità', la capacità di generare – come d'altronde aveva rilevato lo stesso Schelling nella prefazione a Cousin del 1834, di cui Rosmini non sembra essere a conoscenza quando scrive il *Rinnovamento*. L'errore, in entrambi i casi, si deve al fatto che l'idea 'soverchia' di Schelling e il vuoto essere di Hegel «sotto un altro punto di vista peccarono di eccesso»[927] e lo stesso può essere detto del platonismo, di Pitagora e di Malebranche: a differenza di Rosmini, essi identificano il criterio del vero in un'idea, pretendendo di trovare in essa non soltanto una traccia divina della verità, ma il vero sussistente, l'assoluto.

---

[921] Lo spinozismo di Schelling, la necessità di un principio positivo che tragga la possibilità all'esistenza (applicato a Schelling anziché a Hegel) e il niente come conseguenza e correttivo dell'assoluto schellinghiano sono tutti aspetti presenti nella trattazione di Krug. Cfr. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch*, pp. 536-537.
[922] Rosmini torna su questo punto nella *Psicologia* (cfr. *infra*, II.4).
[923] *Rinn. II*, ENC 7, p. 63.
[924] Ivi, p. 62.
[925] Ibidem.
[926] Ivi, p. 66.
[927] *Rinn II*, ENC 7, p. 40.

3.7. Fonti e funzione di Schelling nel Rinnovamento

Nel suo nucleo essenziale la critica alla filosofia tedesca è dunque la medesima del *Nuovo Saggio*: il punto di partenza del sapere – e dunque la garanzia del criterio del vero – resta un atto dello spirito. Nel *Rinnovamento*, tuttavia, la trattazione appare più articolata nell'occuparsi di coloro che, come Schelling e Hegel, sembrano muovere da un primo vero cui riconoscono, in qualche modo, una natura ideale. Rosmini situa due filosofi tedeschi sul crinale tra verità ed errore: a un passo dal presunto soggettivismo di Fichte e Kant, a un passo da una concezione compiuta del 'primo vero'.

Un ultimo interrogativo sull'interpretazione di Schelling e della 'scuola tedesca' in quest'opera concerne la questione nazionale esplicitata all'inizio dell'analisi: resta, cioè, da chiedersi quanto l'attenzione dedicata a mostrare un nucleo speculativo di origine 'italica' rinnovato dalla concezione rosminiana potesse concedere a una 'scuola' allogena di riproporre senza errori e in veste del tutto rinnovata lo stesso guadagno speculativo essenziale. Per rispondere a questa domanda occorrerebbe un'ulteriore analisi del rapporto tra 'scuola italica' e 'scuola tedesca' e un'indagine genealogica dello stesso concetto di 'filosofia italica' nel *corpus rosminiano*. In questa sede ci si limita soltanto a rilevare, ancora una volta, l'intreccio essenziale di questioni politico-identitarie e religiose a ragioni strettamente speculative nell'interpretazione della filosofia tedesca.

Da ultimo è opportuno aggiungere che, oltre alla trattazione fin qui analizzata, Schelling è menzionato nel *Rinnovamento* anche in due passaggi**,** all'apparenza marginali, ma significativi per ribadire la distanza tra questo testo e il *Nuovo Saggio.* In primo luogo, il nome di Schelling compare, in una nota, a proposito del sistema di Bruno: il 'sistema dell'assoluta unità' del filosofo nolano, che riduce «ideale e reale, l'ente di ragione e il sussistente, in una sola e medesima categoria» è «riprodotto a' tempi nostri in Germania [in nota: Da Schelling]» [928]. Bruno e Schelling fraintendono il nesso che intercorre tra i 'tre grandi ordini di cose, Iddio, l'universo, e la cognizione degli intelletti particolari' e finiscono per ridurli a unità. Rosmini torna dunque ad accostare i due pensatori non più a proposito dell'anima del mondo, ma imputando a

[928] *Rinn I*, ENC 6, n. 19, nota 26, p. 95.

entrambi l'errore essenziale che riconosce alla filosofia tedesca: non aver saputo tenere ferma la distinzione – e conseguentemente l'intima relazione – tra ideale e reale. Ridurre a uno ideale e reale significa, per Rosmini, come chiarito, smarrire anche la 'differenza ontologica' tra creatore e creatura testimoniata dall'idea dell'essere – ponte di passo *ideale* tra un piano e l'altro. Come indicato nel capitolo precedente, l'affinità tra Bruno e Schelling – e in particolare la presunta ripresa del primo da parte del secondo, è probabilmente derivata dal *Grundriss der Geschichte der Philosophie* di Tennemann che menziona il dialogo schellinghiano dedicato al pensatore nolano, che invece Rosmini, in questa fase, non sembra conoscere nei suoi contenuti[929].

Nonostante l'accostamento a Bruno, nella seconda menzione di Schelling contenuta nel *Rinnovamento* sul suo sistema dell'identità assoluta Rosmini sospende il giudizio rispetto all'accusa di panteismo. A differenza di quanto scritto in precedenza, egli mostra di essere a conoscenza del fatto che Schelling abbia tentato di smarcarsi dalle accuse di panteismo: «<Lo> Schelling rifiuta espressamente la taccia datagli di panteista: però noi non possiamo, né intendiamo con questo di attribuirgli ciò ch'egli stesso apertamente disdice e riprende»[930]. Consapevole di questa precisazione, dunque, egli si limita ad attribuire all'identità assoluta di Schelling soltanto «una *specie* di panteismo»[931].

Schelling aveva rifiutato pubblicamente l'accusa di panteismo mossa al suo sistema nelle pagine introduttive delle *Philosophischen Untersuchungen über das*

[929] Va rilevato che il testo (posseduto da Rosmini in tedesco nell'edizione 1812) tra il 1832 e 1836 il manuale di Tennemann era stato tradotto in italiano, con aggiunte di G. Romagnosi e B. Poli, cfr. W. G Tennemann, *Manuale della storia della filosofia*, traduzione di F. Longhena, con note e supplementi di G. Romagnosi e B. Poli, Milano, Per Antonio Fontana, 1832-1836, 4 voll. In una lettera a Luigi Polidori del 1836 Rosmini gli chiede, tramite Fenner, il III volume e asserisce che il primo gli era stato donato dallo stesso Poli (EC, V, n. 2868, p. 715). I primi due volumi sono conservati presso il CISR (D IV 38-39). Tennemann e Krug nelle loro trattazioni utilizzano molte espressioni simili. In questa sede si è fatto del testo di Krug la fonte principale della trattazione rosminiana nel *Rinnovamento* per via dell'insistenza sulla nozione di 'idea dell'assoluto', che in Tennemann non è altrettanto esplicita, per quanto Tennemann insista a sua volta sulla 'deviazione' oggettiva di Schelling. Un'altra fonte rilevante negli gli anni considerati è la nuova edizione dei *Fragments philosophiques* di Cousin (1833), dotata di una nuova prefazione in cui si insisteva proprio sul fatto che Schelling incominciasse a filosofare a partire dall'ontologia (e non dalla psicologia) e che Hegel invece incominciasse da un'astrazione.

[930] *Rinn I*, ENC 6, n. 270, nota 80, p 324. In questo passaggio l'obiettivo polemico è la concezione dell'intuizione elaborata da Mamiani, che secondo Rosmini non gli consentirebbe di confutare e, anzi darebbe adito, agli «Schlling<h>iani, i Panteisti o gli Stoici, che identificavano l'anima colla divina sostanza» (*Rinn I*, ENC 6, n. 270, p. 324).

[931] Si veda lo schema sul criterio della certezza inserito da Rosmini in *Rinn. I* tra le pp. 346-347 (manca l'indicazione della pagina). Corsivo di chi scrive. L'informazione è presente anche nella lettera di Galluppi pubblicata nel 1841 sul Museo di letteratura e filosofia (cfr. *supra*, I.2). Cfr. E. Di Carlo, *Due lettere ignorate di P. Galluppi su Fichte, Schelling ed Hegel*, p. 370-371.

Wesen der menschlichen Freiheit (d'ora in poi *Freiheitsschrift*)[932] tentando al contempo di mostrare come l'accusa di fatalismo rivolta al panteismo – in particolare nella variante dello *spinozismo* – debba piuttosto essere rivolta a qualunque concezione filosofica che preveda un legame tra Dio e creatura. È probabile, anche in questo caso, che Rosmini derivi questa informazione dal manuale di Krug, il quale si sofferma proprio sul fatto che nella *Freiheitsschrift* Schelling tenti invano di affrancarsi da questa condanna[933].

Il manuale di Krug sembra dunque la fonte principale attraverso cui Rosmini elabora la sua interpretazione di Schelling e Hegel e ribadisce la sua lettura critica della 'scuola tedesca' in generale, attaccando specialmente – come d'altronde aveva già fatto nel *Nuovo Saggio* – l'identificazione indebita di ideale e reale. Critica che, peraltro, colpisce lo stesso Krug, di cui Rosmini riporta la citazione letterale «il *concetto* sia una solo *produzione* dello spirito pensante»[934] a conferma del fatto che «tutto l'idealismo trascendentale» sia fondato «su questa *gratuita* opposizione»[935].

In quest'opera Rosmini non indica il rapporto di distinzione e relazione intrinseca tra ideale e reale con il nome di 'sintesismo' (o 'sintetismo'), espressione che compare nell'epistolario rosminiano solo a partire dal 1837 e che può essere rintracciata, nelle opere, a partire dall'edizione del 1838 dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, in entrambi i casi descritto come un concetto di derivazione tedesca[936]. È probabile che con questa espressione Rosmini si rifaccia allo stesso Krug: una trattazione sintetica del concetto di 'sintetismo trascendentale' (*transcendentaler* Synthetismus) è infatti rintracciabile nell'*Allgemeines Handwörterbuch*[937], descritto

[932] SW, I, 7, pp. 336-351; trad. it. F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di G. Strummiello, Milano, Bompiani, 2007, pp. 97-125.
[933] Krug riporta la presa di distanza di Schelling da qeusta accusa ma, nel riportare gli aspetti essenziali della *Freiheitsschrift*, fa ricadere su di lui la medesima accusa tenendola tuttavia ben distinta d quella di ateismo. Cfr. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch*, p. 538. Anche Tennemann riporta la notizia, adducendo però come fonte *Philosophie und Religion*.
[934] «(…) da der Begriff nur ein Erzeugniß des denkenden Geistes ist» ivi, p. 331.
[935] *Rinn II*, p. 56.
[936] ASSM, n. 325, p. 205. Un riferimento poi espunto nell'edizione del 1848 alla nota 137 riportava «non richiamo qui il moderno sintesismo delle scuole germaniche, perché nol potrei fare senza aggungre qui delle speciali osservazioni, che qui sarebbero fuori luogo», ivi, nota del curatore c.
[937] Krug tratta del 'transzendentaler Synthetism' in Krug, *Fundamentalphilosophie*, pp. 118-137. È probabile che quest'opera costituisca una delle fonti sulle quali Rosmini si basa per la sua elaborazione del concetto di 'sintesismo'. Nell'opera sono presenti anche diversi passaggi riguardanti Schelling, in particolare in merito al testo F. W. J. Schelling, *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen 1794. (SW I, 1, pp. 85-112).

come «quel sistema filosofico che considera l'essere e il sapere come qualcosa di originariamente posto e congiunto, e che pertanto non intende derivare l'uno dall'altro, giudicando tale derivazione impossibile»[938]. Rosmini prediligerà il lemma 'sintesismo' proprio per distaccarsi dal modo in cui questa nozione era stata intesa in Germania – probabilmente dallo stesso Krug, in modo ancora soggettivo[939] e legato alla nozione di coscienza[940] – per comprenderlo, nella sua versione riformata, come la legge intima che regola la realtà e il pensiero e che sancisce il rapporto tra le stesse forme dell'essere ideale e reale (assieme al vincolo *morale* delle due)[941]. In questa sede ci limitiamo a ipotizzare dunque che Rosmini tragga dall'opera di Krug non soltanto elementi nuovi per interpretare e criticare la filosofia di Schelling e Hegel, ma anche la nozione di 'sintesismo' che, emendata dall'impostazione soggettiva del suo stesso autore, gli consente di esplicitare l'antidoto individuato sin dal *Nuovo Saggio* agli 'eccessi' della filosofia tedesca: la distinzione-relazione tra ideale e reale.

[938] «Synthetismus (*transcendentaler*) ist dasjenige System der Philosophie, welches Sein und Wissen, Reales und Ideales, als ein ursprünglich Geseßtes und Verknüpftes betrachtet, mithin nicht das Eine aus dem Andern ableiten will, weil es diese Ableitung für unmöglich erklärt». Krug, *Allgemeines Handwörterbuch»,* p. 101.

[939] Nella sua prefazione alla traduzione italiana del testo di Schmidt *Umrisse zur Geschichte der Philosophie* (cfr. *supra*), Giambattista passerini attribuisce proprio a Krug un sistema di «sintetismo trascendentale» applicato al 'soggetto', per cui questo implica necessariamente il rapporto con un oggetto.

[940] «Usai indifferentemente la parola *sintesismo o sintetismo*, ma parmi che sarebbe da attenersi alla prima senza più. (…) La legge del sintesismo è così importante, che è veramente la chiave di tutta la filosofia, e se io non erro, non fu mai ben conosciuta da nessuno. I tedeschi ne parlano, è vero, ma sono così lontani dall'intenderne la profonda natura, che gli errori principali che deformano i loro sistemi, principalmente quello di Hegel, muovono appunto dall'imperfetta intelligenza di quella legge». Si veda la lettera a Tarditi del 16 febbraio 1842 (EC, VIII, n. 4502, pp. 103-105).

[941] Rosmini, *Logica* ENC 8, nn. 705-706, pp. 283-284. Ne fornisce una definizione nella lettera del 15 dicembre 1846 a padre Manzi Barnabita a Lodi «È necessario prima di tutto rammentare quella legge che io chiamo sintesismo, la quale consiste in questo, che due entità differentissime ed oppostissime fra loro sono tuttavia condizionate l'una all'altra per modo, che l'una non può stare né si può concepir senza l'altra». EC, IV, n. 5759, p. 693.

4. Schelling nelle opere degli anni Quaranta: soggettivismo, panteismo, antirazionalismo

4.1. «Essi vengono, vengono da tutte le valli»[942]: panteismo, razionalismo, antropolatria

La polemica nei confronti del panteismo e del razionalismo non è una questione nuova negli scritti rosminiani[943], ma è solo con le opere della fine degli anni Trenta che Rosmini vi insiste con maggior frequenza e con un tono sempre più critico. Si tratta di motivi che filtrano in modo significativo la ricezione di Schelling, associato a una tendenza generale della filosofia tedesca, figlia della Riforma protestante, da un lato – come vedremo – a eliminare la dimensione soprannaturale, dall'altro estendere indebitamente i confini della ragione naturale. Da questo secondo errore derivano il misticismo e il panteismo di cui Rosmini, come molti intellettuali europei in questo periodo, taccia la filosofia schellinghiana[944]. Per quanto riguarda l'intreccio tra ricezione di Schelling e la polemica antirazionalistica e antipanteistica le opere più significative sono la *Psicologia* e il *Sistema di filosofia*.

---

[942] [F. Engels], *Schelling und die Offenbarung*, Leipzig 1842, p. 55; trad. it. F. Engels, *Anti-Schelling*, a cura di E. Fiorani, Bari, Laterza 1972, p. 122.

[943] Nel 1830 Rosmini aveva abbozzato il testo *Osservazioni sullo spirito protestantistico che tenta di penetrare nelle scuole cattoliche*. Già qui compariva l'associazione tra razionalismo e protestantesimo individuata nella perdita della dimensione soprannaturale della rivelazione e dei misteri (AAR, IV, pp. 308-310; 346-347). Lo scritto è stato poi rifuso nell'opera postuma *Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche* (ENC 43), composto tra il 1841-1842. Una confutazione del panteismo si trova in NS, ENC 5, n. 1178, nota 119, p. 117. Alcune considerazioni in merito al nesso tra panteismo, razionalismo e protestantesimo sono state svolte in F. Biscardi, *Il Panteismo: «Mostruoso sistema straniero». Note sul retroterra teologico e politico di un dibattito filosofico*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», CXVIII, 2, 2024, pp. 117-142.

[944] Un accostamento tra Schelling e il panteismo è presente, come mostrato, già in Degèrando. Inoltre, a partire dagli anni Trenta il pensiero di Schelling era stato presentato criticamente attraverso la categoria di panteismo soprattutto negli ambienti cattolici francesi. Il testo del sacerdote L.Bautain *L'Enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle* (1833), ad esempio, faceva del panteismo un nemico del clero e la causa principale di tormenti e disordini sociali; il testo del suo allievo I. Goschler *Du Panthéisme* (1839), estendeva la critica al sistema dell'identità di Schelling e all'eclettismo di Cousin. Cfr. L. Bautain, *L'Enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris 1833; I. Goschler, *Du Panthéisme*, Strasbourg, Silbermann 1839. Sul panteismo in Francia cfr. P.-F. Moreau, *Spinozisme et panthéisme*, in «Cahiers de Fontenay», 36-38, 1985, pp. 207-213; R. Ragghianti, *Introduction : Victor Cousin et la querelle du panthéisme*, in V. Cousin, *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique*, texte établi, présenté et annoté par R. Ragghianti, Paris, L'Harmattan 2001, pp. 7-51; L. Fedi, *Schelling en France au XIX^e siècle*, in «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 43, 2018, pp. 13-80.

Rosmini torna a discutere del soggettivismo come male universale e infestante che colpisce la filosofia moderna anche nella *Psicologia***,** composta tra il 1843 e il 1846, e poi pubblicata tra il 1846 e il 1848. Se nel *Rinnovamento* egli accostava Schelling e Hegel a un pensiero fondato 'oggettivamente', di segno opposto appare invece la trattazione della filosofia tedesca nella *Psicologia*: Schelling e Hegel, in continuità con Kant e Fichte, sono presentati come le tappe di un cammino che dal soggettivismo implicato nel criticismo conduce al panteismo, allo scetticismo, al nullismo, e, persino, all''antropolatria' e all'empietà. La posizione rosminiana nei confronti di una parabola filosofica che schiude a simili conseguenze è dunque estremamente severa, monito anche per quegli «italiani religiosi», cattolici, che si professano «soggettivisti», ignari delle conseguenze sacrileghe implicate in un simile sistema. L'enfasi dedicata in questi anni polemica antirazionalistica e panteistica, intimamente legate l'una all'altra, può essere imputata da un lato alla diffusione di queste tematiche nei dibattiti europei dalla fine degli anni Trenta, il cui nucleo era del tutto consonante con la critica al soggettivismo già elaborata nel *Nuovo Saggio* – e, dall'altro, dal tentativo di smarcarsi da simili accuse che le sue stesse opere avevano ricevuto negli anni in questione da parte degli intellettuali della Penisola.

Nel 1834 – e dunque prima della pubblicazione del *Rinnovamento* – Rosmini pubblica *Frammenti di una storia dell'empietà*, un'opera composta di due saggi critici, dedicati rispettivamente a confutare le dottrine di Benjamin Constant (1767-1830), così come esposte in particolare nell'opera *De la religion considerée dans sa source, ses formes et ses développements*, e l'altro rivolto al testo *Nouveau Christianisme* di Claude-Henri de Rouvroy, conte di Saint-Simon (1760-1825). Qui Rosmini si scaglia contro le derive empie e anticattoliche dei due pensatori sorte, in entrambi i casi, da una matrice filosofica soggettivista: «Un temerario tentativo che l'uomo fa di rendersi indipendente da Dio, con una orgogliosa speranza di potersi ingrandire e felicitare da sé medesimo»[945]. L'attenzione nei confronti di Saint-Simon risale all'inizio degli anni Trenta, in risposta all'accusa che circolava negli ambienti romani, secondo la quale Rosmini e il suo istituto religioso avrebbero avuto «qualche cosa di comunione colla

[945] *Framm. Emp.*, ENC 55, p. 109.

empia setta dei St. Simoniani di Francia»[946]. Per questa ragione, Rosmini aggiunge alla confutazione filosofica di Constant un capitolo dedicato ai Sansimoniani.

L'empietà del sansimonismo denunciata da Rosmini consiste in un'umanizzazione di Dio e della religione, riducendo «ne'confini della limitata natura umana quell'elemento immenso, soprannaturale, senza cui si annientano tutte le umane speranze» e, viceversa, nell'aver sostituito alla religione divina un'«idolatria filosofica nella quale l'uomo adora la propria natura»[947]. Altre testimonianze dell'impegno che Rosmini dedica in questi anni ad arginare le derive del sansimonismo risiedono nella corrispondenza con Michele Parma, il quale, influenzato dai *Frammenti di una storia dell'empietà* di Rosmini, pubblicherà a sua volta nel 1835 un testo critico del sansimonismo[948], *Del sansimonismo considerato in relazione ai sistemi filosofici e alla dottrina cattolica*, anche se per Rosmini ancora troppo benevolo nei confronti delle 'forze dello spirito umano'[949]. In una lettera del 1833 il Roveretano aveva chiarito a Parma il nodo essenziale della sua polemica con il sansimonismo, ovvero l'annichilimento della religione soprannaturale in favore di una religione 'umana':

> I Sansimonisti mi dànno gran pena; poiché sull'annichilamento di ogni religione soprannaturale fabbricano un sogno di felicità nella vita presente; e in occasione di questi delirii, dicono delle verità che in loro mano seducono, e che possono apportare al mondo qualche vantaggio materiale, e non mai pienamente morale[950].

Il sansimonismo può dunque essere inteso come uno dei bersagli polemici dietro la critica rosminiana all''antropolatria' o alla 'religione umana'. Resta però da comprendere il nesso tra il sansimonismo e la filosofia tedesca. In *Nouveau christianisme* Saint-Simon menzionava una panteistica unione di spirito e materia[951] che, nonostante lo scarso apprezzamento per la filosofia tedesca, fece sì che molti dei suoi seguaci ne interpretassero le tesi come la traduzione pratica e sociale di un

[946] AAR, IV, pp. 486-487.
[947] *Framm. Emp.*, ENC 55, p. 117.
[948] M. Parma, *Del sansimonismo considerato in relazione ai sistemi filosofici e alla dottrina cattolica*, Stella e Figli, Milano 1835.
[949] Cfr. la lettera a Parma del 17 luglio 1835, EC V, n. 2578, pp. 399-400.
[950] Cfr. la lettera a Parma del 25 aprile 1833, EC IV, n. 1934, pp. 547-548.
[951] *Ibidem*.

panteismo teorico[952]. L'accostamento si era diffuso in Francia a opera di esuli tedeschi come Eduard Gans e Heinrich Heine e riguardava essenzialmente un'affinità spirituale relativa a «una dedizione all'immanenza del divino, un richiamo al lavoro e all'operosità come motore del progresso storico, una visione della politica che poneva l'accento sulla società civile come sede del potere e un rifiuto della tradizione religiosa»[953]. Il sansimonismo aveva ereditato dal XVIII secolo la dottrina della perfettibilità ma senza l'impalcatura teorica della filosofia hegeliana mancava di un'adeguata base metafisica, come esplicita Pierre Leroux nel 1842[954]: in questo modo Hegel aveva dato vita tanto a Cosuin che Enfantin[955].

Scrisse del nesso implicito tra hegelismo e sansimonismo anche Henri Maret, cattolico liberale e sacerdote francese, nel testo *Theodicée Chretienne* del 1844. Da una lettera del 7 settembre 1844 al Principe Ernesto d'Arenberg si evince che Rosmini avesse visto lodare il testo di Maret su alcuni giornali cattolici, ma che non avesse ancora a sua volta visionato il volume. Maret, inoltre, aveva pubblicato nel 1840 un *Essai sur le panthéisme, dans les sociétés modernes*, un testo che fu subito tradotto in italiano[956] e che, chiarendo l'intimo legame tra razionalismo e panteismo, ne presentava una storia che includeva al suo interno anche Schelling, Hegel e Cousin[957].

Quando scrive i *Frammenti di una Storia dell'empietà*, tra il 1831 e il 1834, Rosmini non poteva essere a conoscenza degli sviluppi più espliciti di questo discorso; eppure, tanto rispetto a Cousin quanto a Saint-Simon e ai suoi seguaci, egli riconosce la stessa continuità tra il 'soggettivismo' della filosofia tedesca – in particolare Fichte che per Rosmini è colui che inaugura questo cammino – e le istanze pratiche-politiche del sansimonismo:

---

[952] «All of them [Carové, Bretschneider, Moses Hess e Gün] presented Saint-Simonianism as "a form of German thought in French clothing"» (cfr. HSF, I, p. 74). Cfr. F. W. Carové, *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie*, Leipzig, Hinrichs 1831 e F. W. Carové, *Neorama*, Leipzig, Hinrichs 1838; K. G. Bretschneider, *Der Simonismus und das Christenthum*, Leipzig, Vogel 1832; M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart, Hallberger 1837; K. Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, Darmstadt, Leske 1845.
[953] HSF, I, p 73.
[954] P. Leroux, *Discours de Schelling à Berlin / Du cours de philosophie de Schelling / Du Christianisme*, ed. J.-F. Courtine, Paris, Vrin 1982, p. 70. Su questa traduzione di Schelling si veda il cap. 6.
[955] *Ibidem.*
[956] Già nel 1842 il testo era stato tradotto in italiano per la tipografia milanese Pirotta e poi da Enrico Pessina nel 1843 per la stamperia napoletana Testa.
[957] HSF, I, pp. 85-91.

> Un Dio umanizzato e naturalizzato non è più che un fantasma mostruoso, e il Dio de'San-Simoniani non è veramente che il Dio tedesco di Fichte, l'ordine, l'armonia dell'universo, un'astrazione mentale, o, come dicon essi, un fenomeno che si svolge nella coscienza; il che non arriva neppure al Dio della ragione teoretica di Kant, che fu suo padre (nella genealogia di queste nuove deità filosofiche), giacché la deità kantiana è pure, se non un Dio vero, almeno una radice ultima delle cose[958].

E fa di questa 'religione dell'uomo' la conseguenza estrema del panteismo:

> Questo Dio, creatura dell'uomo, o anzi, se più si vuole, di quel sentimento di cui l'uomo stesso diventa una forma fugace, non essendo più Dio, ma un idolo tenebroso, si fa oggetto ad una vera *idolatria* filosofica, colla quale l'uomo adora la propria natura, o quella natura unica e panteistica da cui emana, per recondite e non sapute vie, e l'uomo, e Dio, e tutte insieme le cose.[959]

Se razionalismo in ambito teologico, per Rosmini, significa estendere indebitamente i limiti della ragione nell'ambito naturale, escludendo però del tutto la dimensione soprannaturale – e dunque quanto ha a che fare con la Rivelazione e la Grazia – è chiaro in che senso il razionalismo sia un avversario del cattolicesimo. In tal senso, il sansimonismo peccherebbe di razionalismo, come egli esplicita nella già menzionata lettera a Parma:

> La sola Fede, dico la fede cristiana, la fede soprannaturale, la fede che è un dono della grazia di Dio (non dico la fede nel senso comune) è quella che può guarentire la nostra gioventù da tante seduzioni. Ah che l'uomo è pur miserabile, sia preso individualmente, sia preso in senso collettivo, e Dio solo ci salva! Lei felice che negli studi tiene quest'ancora; e che sa non bastare all'uomo l'acquisto delle idee, ma essergli necessario l'unione reale col suo Creatore[960].

Ciò nonostante, nei supplementi aggiunti alla traduzione italiana del manuale di Tennemann, Baldassarre Poli aveva collocato il Roveretano proprio tra gli *idealisti*[961] e i *razionalisti*. In una lettera di risposta del 1837, pubblicata prima sul giornale napoletano *Il Progresso* e confluita poi in *Introduzione alla filosofia*[962], Rosmini si schermisce da queste imputazioni chiarendo cosa sia realmente il razionalismo

[958] *Framm. Emp.*, ENC 55, pp. 117-118.
[959] Ivi, p. 118.
[960] EC IV, n. 1934, pp. 547-548.
[961] Rispetto all'accusa di idealismo, Rosmini chiarisce che essere un «idealista oggettivo-reale» è una contraddizione in termini, paragonabile a «idealista non-idealista» *IF*, ENC 2, p. 360.
[962] IF, ENC 2, pp. 355-363.

filosofico. Riformulando la distinzione tra cognizione 'negativa' e 'positiva' del *Nuovo Saggio*, per Rosmini è razionalista un sistema filosofico che oltre alla prova dell'esistenza di un ente esige anche di conoscere *che cosa* esso sia. Per un sistema di stampo razionalista non può darsi una cognizione meramente 'negativa' – o, come si esprimerà successivamente, 'regressiva' – che afferma soltanto l'esistenza di qualcosa, senza conoscerne l'essenza determinata. Razionalismo filosofico è, ad esempio, quello di Hegel «che tutto dà all'elemento razionale»[963]; razionalismo teologico è invece «quello di molti moderni protestanti che rifiutano ogni misterio superiore alla ragione umana». Rosmini non vuole soltanto distanziarsi dalla taccia di razionalismo, intende mostrare l'infondatezza di una simile concezione e ritiene che il suo sistema sia il solo in grado di abbatterne le fondamenta. Se razionalismo filosofico è ridurre tutto a idea, la teoria rosminiana di tre «modi primordiali» dell'essere – tenuti insieme dalla legge del sintesismo, per cui l'unità delle tre forme è garantita dallo stesso essere – mostra esattamente il contrario: nessuno dei tre modi si riduce all'altro, il reale non si riduce all'ideale.

La confusione di reale e ideale – aver inteso le idee da ultimo come delle realtà sussistenti e, di qui, delle divinità – è per Rosmini «lo scoglio a cui ruppero tutti i più grandi ingegni che navigarono senza la guida del Cristo»[964]. Su questo punto, Rosmini si era soffermato con particolare attenzione alla questione del soprannaturalismo nello scritto, elaborato nel 1831 e pubblicato nel 1834, *Come si possano condurre gli studi della filosofia*[965]. Qui Rosmini chiarisce il rapporto tra l'ambito naturale e quello soprannaturale, e dunque tra filosofia e Rivelazione[966], innestato nel rapporto che intercorre tra idea dell'essere Ente sussistente divino. La filosofia ha come oggetto suo proprio la verità nella sua natura ideale e non sussistente, che Rosmini denomina anche 'essenza' della verità. Il suo oggetto è dunque l'idea dell'essere:

[963] Qui Rosmini specifica che il razionalismo filosofico comparve soltanto come figlio della riforma protestante, istituendo dunque un legame diretto tra razionalismo e protestantesimo: «Il Razionalismo teoretico adunque, dopo quello della scuola d'Alessandria, non comparve più al mondo, se non come un figlio della Riforma». Ivi, p. 359-360.
[964] IF, ENC 2, p. 322.
[965] Inserito nell'opera *Manuale per l'educazione umana di Antonio Fontana* e poi confluito in *IF*, ENC 2, pp. 319-333.
[966] «La filosofia si limita ad illustrare l'intelletto umano nell'ordine naturale; ma la parola del Cristo è quella che trasporta l'uomo in un ordine soprannaturale, in una regione al tutto divina». Ivi, p. 321.

> Ma la filosofia, parlando della verità, non ce ne parla come di un essere reale e sussistente; ce ne parla solo come di un essere mentale, di un'idea, o, vogliasi ancora, di un'astrazione. (…) egli è manifesto che il principio della filosofia non è, e non può esser più di un *essere ideale*[967].

La Rivelazione e la Grazia hanno invece come oggetto la verità come ente reale, sostanza e Persona divina:

> La verità in quanto è lume naturale dell'uomo e serve di principio alla filosofia, non si presenta a noi che sotto una forma puramente ideale; là dove la Verità, in quanto è lume soprannaturale e principio della Religione Cristiana, si presenta sotto una forma anche reale e compiuta[968].

Attraverso il nesso stringente tra gnoseologia e cattolicesimo elaborato da Rosmini in questi paragrafi è possibile comprendere il rapporto tra razionalismo filosofico e teologico: la distinzione di ambiti e di oggetti consente di salvaguardare quella tra ambito naturale e soprannaturale, preservando, al contempo, l'intimo legame che intercorre tra i due piani. Il rapporto tra conoscenza naturale e soprannaturale avviene per il Roveretano sotto forma di integrazione: come si esprimerà nella *Teosofia*, il 'sorso' di verità e il 'lume' divino conosciuti in questa vita sono integrati dalla Rivelazione, dalla grazia, dalla vita eterna[969]. Per questa ragione salvaguardare il rapporto (basato sulla distinzione) tra essere ideale e Dio, difende quanto per il Roveretano costituisce l'essenza del cattolicesimo; la Rivelazione e la Grazia, evitando così il razionalismo da un lato e il misticismo dall'altro:

> Considerando la natura dell'essere ideale, si trova che egli è bensì l'essere, ma veduto imperfettamente; veduto senza i suoi termini, e solo nel suo principio. All'incontro Iddio è l'essere assoluto e d'ogni lato compiuto. Questo ci scorge a vedere la relazione della filosofia colla Dottrina rivelata, deducendola dalla relazione che hanno infra loro il principio dell'una e il principio dell'altra. Tale relazione consiste in ciò che il lume naturale è un cotal cominciamento di quel lume che si ha completo solo nella Rivelazione. Giacché quell'essere stesso che, come dicemmo, perfetto è il grande Oggetto della Fede, veduto inizialmente e imperfettamente come il vediamo per natura, è ciò che costituisce il lume della ragione[970].

[967] Ivi, p. 322.
[968] Ivi, p. 323.
[969] T, ENC 12, nn. 34-35, pp. 69-71.
[970] Ivi, p. 325.

Per questo, la dottrina dell'essere in universale o idea dell'essere è per Rosmini la «prefazione» a ogni altra riflessione sull'uomo, sulla morale, sul diritto[971]. Solo alla luce di questo chiarimento si comprende la portata religiosa e morale della sua polemica contro «Hegel e gli hegeliani tedeschi e francesi»[972], cui imputa, in una nota a queste pagine la mancanza di un nesso dall'ideale delle nozioni eterne al reale.

Soprattutto dopo la morte di Hegel, e già nei suoi ultimi anni di vita, diversi intellettuali tedeschi e francesi avevano interpretato il suo pensiero come una forma estrema di razionalismo: Lerminier nella *Philosophie du Droit* (1831)[973] denunciava l'astrattezza e la sterilità della filosofia hegeliana e tacciava la filosofia di Hegel e Schelling di panteismo[974], lo stesso Schelling nella sua prefazione ai *Fragments Philsophique* di Cousin del 1834, che era stata subito tradotta in francese si era diffusa in modo significativo anche in Italia (cfr. *infra*), aveva denunciato il 'wolfianesimo' della filosofia hegeliana e ne denunciava il carattere razionale e 'negativo' con l'elaborazione della sua distinzione tra filosofia positiva e negativa, attraverso le lezioni svolte a Monaco negli anni Trenta e poi a Berlino negli anni Quaranta, dove era stato chiamato dal re di Prussia a ricoprire proprio la cattedra di Hegel per estirpare «il seme del panteismo hegeliano»[975] e arginarne le derive più radicali.

Una data spartiacque in questo dibattito è la pubblicazione, nel 1835-36, di *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* a opera di parte di Davi Friedrich Strauss, un testo che spogliava i Vangeli e la figura di Gesù della loro dimensione soprannaturale. Nel dicembre 1838 Edgar Quinet, ne pubblica una recensione nella «Revue des Deux Mondes», in cui descrive l'opera di Stauss come il risultato di quanto era stato scritto al di là del Reno nei cinquant'anni precedenti, in cui il vero filosofo a imprimere un passo decisivo nella filosofia tedesca era stato Spinoza: Goethe, Schelling, Hegel, etc. non sono altro che i frutti maturi dello spinozismo. In questo modo, la recensione, critica della posizione di Strauss, ne sottolineava soprattutto il carattere irreligioso: il

[971] Ivi, p. 330.
[972] Ivi, p. 322, nota 1 e 2. Il riferimento è probabilmente a Cousin.
[973] Come indicato, Rosmini cita quest'opera in *Fil. Dir. II,* ENC 28/A, n. 2060, nota 245, p. 415.
[974] Henri Heine nel suo *De l'Allemagne depuis Luther* mostrava il carattere irreligioso della parabola idealistica, enfatizzando l'aspetto rivoluzionario di Hegel a discapito di quello 'reazionario' di Schelling. H. Heine, *De l'Allemagne*, 2 voll., Paris, Renduel 1835. Cfr. HSF, I, pp. 63-67.
[975] X. Tilliette, *Hegel e Schelling a Jena*, in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, pp. 141-161, p. 142.

'panteismo' vuole sostituirsi al Vangelo[976], il cristianesimo ne usciva come un 'cadavere ferito'. L'immagine di Stauss come la diretta conseguenza della parabola della filosofia tedesca diventa un motivo diffuso nella Francia degli anni '40 e la recensione segna irreversibilmente la ricezione di Hegel: da quel momento, nel contesto francese, nominare Hegel significa «prendere posizione in relazione ai vari movimenti politici radicali e anti-religiosi del tempo», il nome di Hegel diventa un «concetto teologico-politico»[977].

Nello scritto polemico del 1842 *Schelling und die Offenbarung: Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, scritto da Friedrich Engels e pubblicato anonimo, in cui si riassumevano criticamente quanto Schelling elaborava all'Università di Berlino della sua filosofia positiva, egli sintetizza il cammino che dall'opera di Strauss giunge fino a Feuerbach: entrambi hanno svelato che «il segreto della teologia è l'antropologia»[978], riconducendo la divinità nell'umanità. Attraverso i suoi seguaci e riformatori maturava così il seme dell'hegelismo che aveva liberato la filosofia dal dogmatismo e dall'ortodossia.

Due lettere di Rosmini a Gustavo Benso di Cavour del dicembre 1839 testimoniano la sua conoscenza, quantomeno superficiale, e su suggerimento del Conte, dell'«empia opera dello Strauss»[979]. Quest'ultima è menzionata esplicitamente da Rosmini in traduzione francese nell'opera *Del principio supremo della metodica*, scritta tra il 1839 e il 1840 (e pubblicata postuma nel 1857) come un'opera di razionalismo biblico, pubblicamente ritenuta empia e infondata. Non ci sono testimonianze invece che Rosmini conoscesse la recensione di Quinet, per quanto doveva aver avuto notizia quantomeno dell'accusa di empietà e, anche indirettamente, dei suoi motivi principali[980]. Nel *Saggio Storico Critico sulle categorie*, inoltre, Rosmini fa riferimento esplicito all'opera, pubblicata anonima**,** di Engels, da cui trae la distinzione schellinghiana tra filosofia negativa e positiva e di cui ripropone i punti

[976] E. Quinet, *De la vie de Jesus par le docteur Strauss*, in «Revue des Deux Mondes», 16 (5), 1838, pp. 585-629; cfr. HSF, I, pp. 76-78.
[977] HSF, I, p. 78. K. Chepurin, *Pantheism and the Dangers of Hegelianism in Nineteenth-Century France*, in HSF, II, pp. 143-169
[978] [Engels], *Schelling und die Offenbarung*, p. 52.
[979] Cfr. la lettera a Gustavo Benso di Cavour del 5 dicembre 1839 (EC VII, n. 3908, pp. 243-244) e del 17 dicembre 1839 (EC VII, n. 3918, pp. 254-255).
[980] Da due lettere del 1844 si evince che Rosmini non riuscisse a procurarsi a Stresa la *Revue des Deux Mondes*, ma appare nondimeno informato sulle pubblicazioni più rilevanti che vi comparivano. Cfr. EC, VIII, n. 5045, pp. 733-734; n. 5048, p. 738.

critici essenziali (senza, per questo, fare sconti alla posizione degli «hegeliani»). È possibile dunque ipotizzare che il dibattito sorto nel contesto della sinistra hegeliana, in particolare a seguito dell'opera di Strauss e, successivamente, dopo *Das Wesen des Christentums* (1841) di Feuerbach e le reazioni che ne sono seguite nel contesto tedesco e francese[981], in particolare di matrice cattolica, abbia inasprito l'intento di Rosmini di arginare questa posizione – filosofica, ma dalle implicazioni teologiche – contro la quale si era espresso sin dalla gioventù. In tal senso Rosmini legge il razionalismo tedesco non solo come un errore speculativo, ma come l'esito di un processo storico di secolarizzazione iniziato con la Riforma e proseguito con l'Illuminismo e la Rivoluzione Francese. Nella prospettiva rosminiana, la parabola dell'idealismo sfocia, come mostrato, nell'antropolatria, nel nichilismo ('nullismo') e in derive sociopolitiche di egualitarismo radicale[982]. È attraverso queste coordinate filosofiche, religiose e politiche – coerenti con il nucleo speculativo antisoggettivista elaborato nel *Nuovo Saggio* – che il Roveretano si esprime a proposito della filosofia tedesca a partire dalla fine degli anni Trenta. La sua posizione resta fedele al precedente interesse critico – come testimoniato dalla presenza di nuove fonti rispetto agli anni precedenti – ma ne argina esplicitamente le derive irreligiose, come scrive nel febbraio 1839 a Emilio Belisy:

> I Tedeschi possedono più ricchezze filosofiche delle altre nazioni, ma si perdono tutti in una maniera di speculare sintetica senza luce di analisi, onde sono travolti a de' sistemi ingegnosi, arditissimi e pericolosissimi per li giovani d'ingegno. Giacobi e Filibert sono quelli che si possono far leggere; ma sono persuaso nel tempo stesso, che *per gl'ingegni forti e non punto vacillino nella fede,* riesca di vantaggio incredibile la lettura delle opere di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel: innalzano veramente lo spirito; ma facilmente ancora lo insuperbiscono[983].

Nei primi anni Quaranta, inoltre, la polemica tedesca, di matrice cattolica, che avversava il razionalismo filosofico e teologico riverbera nei suoi studi grazie al testo che di Costantin Joseph di Löwenstein-Wertheim-Rosenberg che Rosmini riceve nel

[981] Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, I, pp. 137-262.
[982] Si tratta di un accostamento diffuso anche nel contesto francese, cfr. HSF, p. 78. P. Macherey, *Études de philosophie «française». De Sieyès à Barni*, Paris, Éditions de la Sorbonne 2013, cap. IX (*Un chapitre de l'histoire du panthéisme: la religion Saint-Simonienne et la réhabilitation de la matière*).
[983] Lettera a Emilio Belisy del 13 febbraio 1839, EC, VII, n. 3733, pp. 52-55. Per quanto riguarda la presenza di Schelling nell'epistolario rosminiano di questi anni si veda anche la lettera a Bartolomeo Malapaga del 2 gennaio 1847 in cui Rosmini scrive di essersi espresso su Schelling nel *Nuovo Saggio* (EC, IX, n. 5777, pp. 711-712).

1843 in traduzione italiana *Primi elementi di un sistema di filosofia cristiana*, di cui, negli anni successivi, lavorerà a una versione da lui curata e annotata che pubblicherà nel 1847[984]. Rosmini si serve dunque di una fonte tedesca cattolica che avversava "dall'interno" le derive della parabola postkantiana: «Ne' suoi pensieri– mi parve di scorgere de' semi preziosi atti a richiamare sul buon sentiero la filosofia tedesca»[985]. Il testo tuttavia presentava alcune ambiguità, soprattutto nei confronti del protestantesimo, che avrebbero potuto costare l'accusa di eterodossia alla versione italiana al testo, e allo stesso Rosmini. Come testimoniato dalla corrispondenza con il padre dell'ormai defunto autore, Rosmini decide di modificare quelle parti del testo «che non reggono a rigore teologico» o che possano tradire uno «spirito protestantico»[986].

Su Kant, Fichte, Schelling e Hegel Löwenstein si esprimeva, in quel testo, come segue:

> L'error capitale di Kant stava appunto qui ch'egli supponeva dovervi pur essere per l'uomo alcun apodittca certezza. Ei si credè averla trovata nelle intuizioni a priori, ma insieme dichiarava ch'era soltanto subbiettiva. Allora Fichte, Schelling e altri faticarono a cercare una certezza obbiettiva apodittica, e da Hegel in poi non ci resta che a scegliere fra il tenere noi stessi per l'ente assoluto, o rinunziare ad ogni certezza apodittica[987].

Appare chiaro come una simile considerazione, del tutto consonante con la critica al soggettivismo rivolta ai pensatori tedeschi sin dal *Nuovo Saggio*, incontrasse il favore di Rosmini, che la commenta in questo modo nelle annotazioni al testo:

> Giustissima è la critica che fa qui l'illustre Autore a Fichte, Schelling ed Hegel; ma perchè vennero questi filosofi a tale estremo? - Perchè essi partirono arbitrariamente da un soggetto che si oggettivizza. Se avessero osservato la natura, avrebbero sicuramente rilevato che il soggetto e l'oggetto sono due modi dell'essere, l'uno de' quali non può passar nell'altro nè confondersi coll'altro: la loro distinzione è massima, e come io soglio denominarla categorica. Dove sta dunque l'identità? Nell'essere e non ne' suoi modi[988].

[984] A. Rosmini, *Annotazioni ai «Primi elementi di un sistema di Filosofia cristiana» di Costantino Giuseppe, principe ereditario di Löwenstein-Wertheim-Rosenberg*, ENC 60.
[985] Lettera a Leopoldina di Löwenstein, EC, VIII, n. 4725, pp. 349-350.
[986] Lettera a Ernesto D'Arenberg del 6 dicembre 1844, EC, IX, n. 5195, pp. 138-140.
[987] Rosmini, *Annotazioni ai «Primi elementi di un sistema di Filosofia cristiana»*, ENC 60, p. 102.
[988] Ivi, nota 29.

Infine, così come nel caso del razionalismo, Rosmini era stato coinvolto nella controversia sul panteismo inaugurata da Vincenzo Gioberti, che nell'opera *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini* (1843-1845) aveva rivolto al Roveretano le accuse di panteismo, nichilismo e ateismo[989]. Rosmini risponde al pensatore torinese con una serie di lezioni pubblicate prima anonime sulla rivista «Il Filocattolico» di Firenze e confluite successivamente nell'opera *Vincenzo Gioberti e il panteismo*, pubblicata nel 1847. Egli accusava, a sua volta, Gioberti di panteismo, per aver ritenuto possibile una cognizione diretta non solo della forma (come Rosmini) ma anche della materia di Dio, accuse, peraltro, analoghe a quelle rivolte nella *Psicologia* allo stesso Schelling. A partire alla fine degli anni Trenta, dunque, la questione del razionalismo, assieme a quella del panteismo e del soggettivismo è motivo costante delle sue riflessioni che confluiscono nelle opere di questi anni il *Sistema filosofico*, al *Compendio di Etica*, a una rielaborazione della giovanile *Teodicea*, il *Panteismo di Vincenzo Gioberti*, la *Psicologia* e una prima elaborazione della Teosofia, che risulta nel *Saggio storico critico sulle categorie*).

L'inasprirsi dei toni polemici nei confronti di simili conseguenze, così come si evince dagli scritti di Rosmini, è quindi da imputare anche al tentativo di schermirsi e prendere le distanze il più possibile da simili accuse.

L'urgenza, la diffusione e le implicazioni della polemica antipanteistica e antirazionalistica nel contesto italiano della prima metà dell'Ottocento, in particolare negli ambienti cattolici e vicini a Rosmini, sono ben condensate in una lettera inedita[990] del 1848, scritta da Alessandro Pestalozza[991], fedele collaboratore e amico del Roveretano, a Marianna Florenzi Waddington, la traduttrice italiana del *Bruno* di Schelling. Pestalozza commenta la confessione di panteismo che l'autrice aveva

[989] La polemica aveva avuto risonanza in Francia grazie all'articolo G. Ferrari, *La philosophie catholique en Italie. I. M. Rosmini et ses travaux*, in «Revue des Deux Mondes», 5, 1844.

[990] La lettera consta di tre facciate manoscritte e porta la datazione "Milano li 24 Giugno 1848". È conservata presso la Biblioteca Nazionale di Napoli tra i manoscritti di Marianna Bacinetti Florenzi Waddington, contenuti nelle Carte di Francesco Fiorentino alla collocazione BaC2 (119).

[991] Alessandro Pestalozza (1807-1871), sacerdote e professore di filosofia impegnato nei moti per l'unità d'Italia, fu legato a Rosmini, a partire dal 1841, da stima filosofica e amicizia, come testimoniato dalla corrispondenza tra i due. Nel decennio 1845-1855 pubblicò diversi scritti che miravano a confutare alcuni capi di accusa rivolti alla filosofia rosminiana. Cf. L. Longoni, *Intorno agli scritti filosofici di* Alessandro Pestalozza, Bernardoni, Milano 1871; F. De Giorgi, *Cattolici ed educazione tra Restaurazione e Risorgimento. Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1999, pp. 302, 309, 311, 314; L. Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, FrancoAngeli Milano 2011, pp. 50 s., 95, 151, 239, 242 s., 252.

presentato nelle sue *Lettere filosofiche*[992]*,* dove quest'ultima aveva definito il panteismo come «il più grandioso di tutti i sistemi che i filosofi abbiano escogitato». Pestalozza obietta alla sua posizione con una serie di motivazioni (I) filosofiche, (II) religiose e (III) politico-identitarie. Egli asserisce in primo luogo che la verità può essere una soltanto, rigettando implicitamente una posizione eclettica o sincretica, e che questa non può consistere nel panteismo che è un sistema fondato su un assurdo logico: l'identità del finito e dell'infinito. Tra quanto Pestalozza denomina con terminologia rosminiana «l'ideale-reale infinito» e il reale finito e contingente vi è infatti «un divario sostanziale»[993]. La sua fonte esplicita su questo aspetto è, come vedremo per Rosmini, la prefazione di Mamiani alla traduzione del *Bruno*[994]. (II) Da un punto di vista religioso, il panteismo è incompatibile con il cristianesimo o, meglio, con quello che per Pestalozza – e per Rosmini – è l'unico 'vero' cristianesimo: quello della Chiesa cattolica e del Vangelo, «ferito a morte da questo sistema»[995]. Il panteismo moderno si camuffa di una veste cristiana che non è «quello di Cristo e della Chiesa cattolica, ma quello del razionalismo filosofico e teologico», nato dal protestantesimo. Il panteismo è dunque legato al razionalismo – alla riduzione dell'ambito soprannaturale al naturale – e il razionalismo, a sua volta, alla Riforma che aveva destituito il *medium* ecclesiastico in favore di un principio del «senso privato». Il panteismo potrà dunque accordarsi al protestantesimo, ma non al cattolicesimo. (III) E il cattolicesimo, questo l'ultimo punto, è tutt'uno con l'identità italiana: «giacché Italia, cattolicesimo, e indipendenza sono tre cose che non possono separarsi». Il panteismo è dunque ritenuto non solo un assurdo logico e un'empietà ma anche un male allogeno[996], figlio della Riforma, che ripugna al cattolicesimo, vessillo dell'unità

[992] M. Florenzi Waddington, *Lettere filosofiche della Marchesa Marianna Florenzi Waddington*, s.n.e., Parigi 1848.
[993] Da questa espressione traspare l'influenza dell'ontologia di Rosmini sulle sue riflessioni, per quanto quest'ultimo non venga mai esplicitamente menzionato in questa lettera.
[994] F. Schelling*, Bruno, ossia un discorso sul principio divino e naturale delle cose, voltato in italiano dalla marchesa Florenzi Waddington; aggiuntavi una prefazione di Terenzio Mamiani*, Molina, Milano 1844, pp. 1-99. Rosmini possedeva una copia di questa edizione, conservata presso la biblioteca del Centro Internazionale Studi rosminiani di Stresa. Pestalozza in questa lettera si riferisce all'autorevole trattazione del panteismo svolta da Terenzio Mamiani nella prefazione del testo (cf. *Ibidem*, pp. 66-67).
[995] Qui Pestalozza utilizza la stessa immagine utilizzata da Quinet nella recensione a Strauss (cfr. *supra*) descrivendo il cristianesimo come un cadavere ferito a morte dal panteismo.
[996] Questo motivo è presente anche nelle opere rosminiane cfr. F. Biscardi, *Il Panteismo: «Mostruoso sistema straniero». Note sul retroterra teologico e politico di un dibattito filosofico*.

nazionale italiana. Da qui il monito di Pestalozza alla Marchesa[997]: abbracciare un simile sistema sarebbe far torto alla causa dell'identità nazionale.

4.2. Sensismo, soggettivismo e panteismo nella Psicologia

Eccetto una menzione a proposito dell'anima del mondo[998], nella *Psicologia* la riflessione di Rosmini su Schelling si concentra nell'appendice al primo tomo *Delle sentenze dei filosofi intorno alla natura dell'anima*, che raccoglie le principali teorie, filosofiche e popolari, sulla natura dell'anima. Mostrando di volta in volta la distanza e i punti di contatto con la propria concezione dell'anima, esposta nei due tomi che compongono la *Psicologia*, il suo atteggiamento, scrive, è dunque «più da filosofo che da storico»: volto a estrarre il 'midollo' di ciascun sistema anziché fermarsi alla 'corteccia' esteriore del modo in cui esso si presenta[999].

Il Roveretano distingue le teorie dell'anima in quattro classi di sistemi erronei[1000] ripartite in base agli oggetti con cui l'anima intellettiva è stata, di volta in volta, confusa: la materia (i materialisti), il soggetto sensiente (i sensisti), l'oggetto o idea (i falsi oggettivisti) e, in fine, Dio stesso (i teofisti). Come anelli di una catena in cui nel mezzo si situa l''anima intellettiva', le prime due classi si rivolgono, con il senso, rispettivamente alla materia e all'anima sensitiva, le ultime due, mediante

[997] La marchesa Florenzi risponderà a sua volta tacciando il sistema Rosminiano di Panteismo: «Qual senso le farà mai se le dico che trovo Rosmini supremamente panteista? Mi perdoni; ma oso dirlo perché lo penso. Non è panteista quegli che dice che l'essenza dell'Ente è in tutto, forma, ingenera tutto, e tutto è Ente? Dunque l'idea dell'Ente di Rosmini è quasi direi la ragione ideale universale di Bruno, l'anima del mondo dei platonici, la ragione universale di Cousin. Ella difende Rosmini e non lo trova panteista, a me è caro di trovarlo tale e vorrei difenderlo come tale». Cfr. la lettera ad Alessandro Pestalozza in appendice a M. F. Waddington, *Lettere filosofiche*.

[998] Rosmini torna su quanto annotato nella *Pneumall.* (cfr. *supra*), a proposito di coloro che hanno coltivato e «depravato» l'ipotesi della vita annessa alla materia. Se da giovane si mostrava benevolo nei confronti di un simile errore qui, ne evidenzia gli eccessi. In merito al contesto tedesco egli menziona in particolare il successo riscosso dalle *Idee* di Schelling, e loro derivazione da Kant. Interessante è che Rosmini qui anticipi un'istanza che iniziava a diffondersi in chiave identitaria e cioè l'attribuzione di questa dottrina al rinascimento italiano di Telesio, Bruno e Campanella, e Gerolamo Cardano. PS, ENC 9, n. 524, p. 252.

[999] PS, ENC 9/A, n. 4, pp. 14-15.

[1000] A cui si aggiunge la quinta classe di coloro che, come Aristotele, ripongono correttamente la natura dell'anima nel soggetto ma errano nel determinarne la natura, ricadendo nel pregiudizio sensista e in una certa forma di soggettivismo (§182). Aristotele elabora un sistema speculare e contrario a quello dei falsi oggettivisti: se quelli innalzano l'anima alle idee e la divinizzano, Aristotele degrada le idee alla natura reale e subiettiva. Anche ad Aristotele, così, è imputato l'errore di non riconoscere la differenza tra ideale e reale.

l'idea, all'essere in universale e a Dio[1001]. Pertanto, gli errori di ciascuna classe sono imputati unicamente a un difetto di analisi: l'intimo legame tra l'anima intellettiva e ciascuno dei quattro oggetti in questione genera un'indebita identificazione dei due elementi, che può essere scongiurata attraverso un'accurata distinzione degli elementi in gioco. Rosmini confronta gli errori in questione con la sua teoria del sentimento, della percezione intellettiva e della riflessione, mostrando come la mancanza di un'accurata distinzione tra i termini e i passaggi sia foriera di errori e, pertanto, come ciascuno di essi schiuda una traccia di verità da emendare. Lungi dal ritenere la natura ultima dell'anima impenetrabile – di contro allo scetticismo moderno di matrice lockiana – Rosmini intende rintracciare nella storia della filosofia precedente un guadagno da epurare dagli errori e valorizzare.

La prima classe di errori, che riguarda la confusione dell'anima con la materia, include la scuola ionica, che ebbe come primo oggetto di speculazione la natura materiale. Secondo Rosmini, tuttavia, in questo caso, non si può parlare del tutto di materialismo: già per i pensatori considerati, gli elementi materiali che contraddistinguono la natura dell'anima sono in realtà intelligibili e spiritualizzati[1002]. I pensatori della seconda classe di errori – tra cui Rosmini inserisce Epicuro, gli stoici, Asclepiade – aggiungono agli elementi naturali un principio immateriale, inaugurando così un primo, effettivo passo verso la comprensione della natura spirituale dell'anima. La terza classe denominata dei 'falsi' oggettivisti fa desumere che vi possa essere invece un oggettivismo 'vero'. Questa posizione è infatti quella che, pur compiendo l'indebita identificazione tra anima e idea, più si avvicina alla posizione del Roveretano. Ad essa appartengono i pitagorici, Empedocle, Platone (e i platonici-alessandrini) e la scuola eleatica. Essa costituisce dunque la stessa tradizione di derivazione 'italica' analizzata nel *Rinnovamento* e rispetto alla quale si poneva come riformatore e rinnovatore. Nessuno dei filosofi antichi riuscì a distinguere tra forma

[1001] «Quasi anelli d'una catena le cose dell'universo sono annodate insieme, sicchè il primo anello è la materia, il secondo l'anima sensitiva che la sente e percepisce, il terzo l'anima intellettiva che percepisce il sentimento, il quarto l'essere che risplende nell'anima intellettiva e le giova di mezzo universale a conoscere, il quinto è Dio che è lo stesso essere assoluto, prima e suprema origine di tutte le cose precedenti. In questa ammirabile catena che tien sospeso al cielo tutto l'universo, sta come anello medio l'anima intellettiva, la quale si trova legata a'due primi pel senso, e si trova legata ai due secondi per l'ideà e per l'influenza dell'Ente sussistente dove l'idea ha la sua propria sede, e sempiterno domicilio». PS, ENC 9/A, n. 4, pp. 14-15.
[1002] PS, ENC 9/A, n. 19, nota 28.

reale e ideale dell'essere: essi confusero anima intellettiva e idea, ma in questo errore scorsero implicitamente il nesso essenziale tra pensiero e oggetto intellettuale. In continuità con il *Rinnovamento*, Rosmini valorizza in particolare la posizione di Empedocle e di Platone, descritto quasi come un epigono del primo e appartenente, dunque, *de iure* alla scuola italica[1003].

Rosmini accosta la concezione empedoclea della *philia* e quella platonica della *chōra*, per le loro caratteristiche, alla sua idea dell'essere: descritta come una 'materia prima intelligibile' unificatrice. Senza la nozione dell'ente non si dà conoscenza, in tal senso l'idea dell'essere corrisponde alla 'sostanza' intelligibile di ogni ente determinato, cioè all'atto che consente la loro intelligibilità. È in virtù del suo ruolo unificante e di condizione di possibilità che Platone confonde questa natura intelligibile con quella di una sostanza reale, così come accade anche ai «moderni filosofi della Germania»[1004]. Ciò che manca alle scuole antiche, così come all'idealismo tedesco, è la 'legge del sintesismo' che permea la realtà «per la quale la materia è realmente distinta dalle forme; e tuttavia non può sussistere se non unita con quelle»[1005]. Platone ci si avvicina, a differenza dei «moderni filosofi tedeschi» che invece, deviati dal sensismo, non si avvedono del sintesismo tra sensazione e idea dell'essere della percezione intellettiva e separano la cognizione «empirica» da quella «razionale»[1006].

Nella quarta classe di sistemi, Rosmini include l'intero cammino della filosofia tedesca: quelli che identificano anima e Dio, anche se in questa parabola Schelling sembra occupare un posto liminale, tra la terza e la quarta partizione, tra 'oggettivismo' e 'teofismo' (panteismo), paragonabile a quella dei platonici alessandrini, che a loro volta identificano l'anima con le idee e attribuiscono a queste ultimo carattere

[1003] Ivi, n. 81, p. 51.
[1004] «Quindi era agevolisssimo il passare a riguardar la sostanza come meramente intelligibile, come essenza ideale, ciò che si fa anche da'moderni filosofi della Germania» Ivi, n. 85, pp. 54-55.
[1005] Ivi, n. 84, pp. 53-54.
[1006] «E primieramente merita che si osservi come Platone non attribuisca punto al sensibile cognizione di sorta, ma sì attribuisca alla ragione la cognizione anche del sensibile; nel che egli vide sagacemente quello che non videro i moderni filosofi tedeschi che, dividendo la cognizione in *empirica* e *razionale*, attribuiscono la prima ai sensi, i quali cognizione alcuna non possono dare; e cioè perché non si sono potuti giammai purgare affatto del sensismo, ricevuto dal secolo alla lor propria insaputa, né hanno potuto digerire il veleno né tampoco con que' potenti drastici che sembrano essere le loro speculazioni trascendentali» Ivi, n. 109, p. 68.

divino[1007]. A destinare entrambe le posizioni alla quarta classe è un errore comune, bersaglio polemico che accomuna l'ultima partizione nella sua interezza: il soggettivismo. Una deriva filosofica – attribuita, in particolare, a Galluppi e, implicitamente, a Gioberti (cfr. *infra*, pt. II, 6.1) – a tal punto infestante da aver contaminato anche l'Italia e, per questo, da arginare:

> L'errore originario di un così fatto sistema giace nella confusione fra l'oggetto dell'intelligenza, l'ente intelligibile, coll'intelligenza o mente che lo intuisce. Questo è il soggettivismo, cioè quel sistema che dichiara l'oggetto pensato modificazione del pensiero: è l'errore di Galluppi, l'errore più comune de'nostri tempo, anzi universale, il tristo legato del sensismo[1008].

In quest'ultima sezione il Roveretano mette in luce, infatti, il rapporto consequenziale tra sensismo, soggettivismo, razionalismo e 'panteismo psicologico' o 'antropolatria' di cui la filosofia tedesca – originata nell'alveo del protestantesimo – rappresenta uno snodo cruciale:

> (…) ma avendo il protestantesimo tolto a filosofare, egli senz'alcuna tema le dedusse tutte fino all'ultima in Germania: scomparve la religione, rimase il razionalismo[1009].

Rispetto a quanto concesso a Schelling e Hegel nel *Rinnovamento*, il tono più esplicitamente critico di queste pagine, e la loro attribuzione alla quarta classe di errori – nonostante una posizione teorica liminale –, può essere imputato alla più severa e più esplicita polemica nei confronti delle conseguenze religiose e sociali del soggettivismo che Rosmini elabora in questi anni. Ciò è evidente considerando le numerose metafore impiegate dal Roveretano: il soggettivismo è un veleno da purgare, una lebbra da guarire, un labirinto da cui uscire, una ragnatela da rompere, una tenia che «strazia mortalmente i visceri» della filosofia. In questo contesto, Rosmini ricorre nuovamente alla sfera semantica relativa al 'peccato': anche nella *Psicologia* il soggettivismo è descritto come «ignoranza orgogliosa e luciferina»[1010].

[1007] Ivi, n. 120, p. 74. L'accostamento tra la filosofia tedesca, la scuola di Alessandria e il neoplatonismo è un motivo centrale dell'opera di Vacherot *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (cfr. *infra*, cap. 5).
[1008] Ivi, n.121, p. 74.
[1009] *Ibidem.*
[1010] Ivi, n. 130, p. 78.

Rosmini ripercorre dunque la storia di quel 'ridicolo paralogismo' per mostrarne l'infondatezza e impedirne il propagarsi. Infondatezza che nessuno prima di lui era stato in grado di mostrare:

> Non conosco scrittore anteriore al 1827[1011], che, entrato in questo argomento, abbia saputo pienamente spacciarsene e rompere questa tela di ragno[1012].

Il soggettivismo e le sue derive gnoseologiche, teologiche, religiose e morali (lo scetticismo, il razionalismo, il panteismo, l'antropolatria) appaiono, dunque, come il suo bersaglio critico sin dall'elaborazione degli *Opuscoli filosofici*, a partire dal quale egli tenta di costruire un sistema, come quello desiderato sin dalla gioventù, che tenesse insieme verità filosofica e verità religiosa.

Se il soggettivismo consiste in una posizione filosofica per cui gli oggetti pensati coincidono con l'anima (con il soggetto pensante) o, che è lo stesso, ne rappresentano una funzione o una modificazione, la parabola di questo errore, inaugurata da Locke e proseguita con Berkeley e Hume[1013], trova in Kant la sua sistematizzazione ('idealismo razionale ridotto a sistema'). Rosmini presenta il sistema kantiano come radicato in un paralogismo sensista e la cui deriva risulta in un'antinomia tale per cui non si può né affermare apoditticamente né negare l'esistenza di oggetti diversi dall'anima. Il tentativo kantiano di arginare lo scetticismo è dunque vano se non impugna «l'errore primitivo e originale» del sensismo: aver inteso il rapporto pensiero/oggetto in termini di dentro/fuori. Così, riducendo la cognizione alla sola rappresentazione, Reinhold, che segue a Kant, elimina del tutto la possibilità di una conoscenza oggettiva che, come chiarito, per Rosmini risiede invece nell'intelligibilità del sentito, un'evidenza prima immediata, 'sintesisticamente' sensitiva e intellettiva, che funge da «infallibile

[1011] Anno di inizio della pubblicazione degli *Opuscoli filosofici*.
[1012] Ivi, n. 129, p. 77-78.
[1013] Dal 'sofisma primitivo' di Locke deriva l''idealismo estetico' di Berkeley, che non distingue tra il principio senziente (sentimento fondamentale) e il suo termine (la sensazione). Locke e Berkeley riducono ad uno la dualità essenziale tra l'anima e il suo termine. L'errore lockiano è esteso da Hume all'ambito delle idee e dei principi di ragione, anch'essi intesi come modificazioni dell'anima e insufficienti a provare alcunché al di fuori di essa('idealismo razionale'). Se nel caso di Berkeley è ignorato il sintesismo fondamentale tra sentimento fondamentale e sentito, con Hume è ignorato quello tra mente intuente e oggetto intuìto. Il tentativo di Reid di ritornare al senso comune che attesta che esistano oggetti diversi dall'anima non riesce nel suo intento ('soggettivismo realistico') e finisce per riconfermare il sofisma da cui la serie di errori è scaturita. Ivi, n. 131, pp. 78-79.

testimonio» della conoscenza[1014]. Quest'ultima precede logicamente la stessa rappresentazione: ne è condizione di possibilità[1015]. In questo cammino, Fichte, inaugurando il 'sistema del più coerente soggettivismo', compie un passo decisivo – che per Rosmini è un primo passo verso l'abisso – dal soggettivismo al panteismo. Il Roveretano torna dunque a discutere dettagliatamente la posizione di Fichte, su cui si era soffermato in precedenza[1016], a ulteriore conferma che il 'soggettivismo' costituisca il principale bersaglio teorico da arginare nella *Psicologia*. Il filosofo tedesco, riconducendo l'oggetto a una produzione dell'atto primo dell'Io, rimuove uno dei due cespiti dell'antinomia kantiana. Se l'anima produce a sé il suo oggetto, l'identificazione tra cognizione ed esistenza è compiuta. Così «l'antico errore di Parmenide», che nel lemma 'noein' identificava essere e pensiero, è qui cambiato di segno rispetto al *Rinnovamento*: anziché testimoniare l'accordo tra intelligibilità e sensazione, descrive la loro indebita unità[1017]. Rosmini mostra l'infondatezza della posizione fichtiana, chiarendo che ciascun atto dell'Io presupponga logicamente un'esistenza ad esso anteriore.

4.3. Schelling, tra psicologia e ontologia

Per quanto Schelling abbia il merito di svelare implicitamente l'errore fichtiano, e cioè chiarire che, in termini rosminiani, l'anima preesiste alla coscienza, ciò non sembra sufficiente a scagionare il suo 'sistema dell'identità assoluta' – è questa la fase a cui il Roveretano si dedica principalmente nella *Psicologia* – dall'accusa di 'soggettivismo': «Schelling, dunque, riconosce che la *coscienza* non è essenziale all'ente, e che questo può averla e non averla; e in ciò poniamo che abbia ragione»[1018]. Schelling, infatti, avrebbe ereditato il pregiudizio dell'idealismo trascendentale da Fichte, ovvero che l'io produca a sè il non-io, a cui aggiunge un secondo aspetto

[1014] Si veda la nota di Rosmini al paragrafo su Reinhold: « Si può ben dire che l'idea *rappresenta* la *cosa reale*; ma non nel senso che ella sia una vera rappresentazione, ma nel senso che ella ne è l'intelligibilità» Ivi, n. 135, nota 181.
[1015] «Il vero si è che gli oggetti sono presenti immediatamente all'intelligenza, sieno essi ideali, o reali (sentiti); perocchè l'ente è il proprio ed immediato termine dell'anima intellettiva». *Ibidem*.
[1016] PS, 9, nn. 71ss, p. 65ss.
[1017] Il giudizio di Rosmini su Parmenide e la sua identificazione di 'noein' e 'einai' (Fr. 3) è oscillante. Positivo nel *Rinnovamento* (cfr. *infra*, II.3.6) e accostato a in tal senso a Empedocle e Platone nella *Psicologia* (ivi, n. 98, p. 62*)*, Rosmini ne evidenzia invece la deriva panteistica nel frammento di lettera a Pestalozza, dove lo accosta a Fichte e Schelling.
[1018] PS, ENC 9/A, n. 154, p. 92.

«opposto e contraddittorio»: che vi è qualcosa di diverso dall'io, la natura, che tuttavia tende a diventare io, che è un io latente. Il filosofo tedesco non si avvede che introdurre nel sistema un elemento irriducibile alla coscienza basterebbe a distruggerne il fondamento sensista e trascura il guadagno ottenuto, interpretando il non-io come coscienza latente e in potenza. In questo modo, Schelling non sembra emanciparsi dal pregiudizio soggettivista che la coscienza non possa conoscere alcunché al di fuori di sé e ne eredita la confusione indebita tra l'*intendere* e il *produrre* un ente reale diverso da sé:

> L'io non può intendere nulla fuori di sé. Ciò che intende adunque dee essere prodotto da lui stesso "quasi che fosse lo stesso l'*intendere* una cosa in sè, e il *produrre* una cosa diversa da sé"[1019].

Della relazione tra filosofia trascendentale e *Naturphilosophie*, Rosmini critica questa contraddittoria conciliazione degli opposti e l'assenza di una ragione sufficiente che determini il passaggio tra l'uno e l'altro - Schelling tenta di risolvere la questione postulando un principio terzo, superiore tanto all'Io quanto alla natura, ora consapevole, ora inconsapevole: un'asserzione gratuita sulla quale si fonda il sistema dell'identità assoluta.

> Se egli non è assurdo che fuori dalla coscienza esista qualche cosa, come mai si potrà identificare questo qualche cosa estraneo alla coscienza colla coscienza? Non potendosi più ricorrere alla speciosa ragione che "tutto dee contenersi nella coscienza"; e volendosi pure fare uno identico del consapevole e dell'inconsapevole, si dovrà ricorrere a una serie di asserzioni fondate in aria, destituite di ogni prova[1020].

A Schelling appartiene dunque tanto un lato fichtiano, fondato su dei principi 'psicologici' inconsistenti, e un lato che è suo proprio, 'ontologico'[1021], che contraddice il precedente. Ancora una volta, dunque, nel sistema schellinghiano Rosmini sembra individuare, per quanto occultato dal pregiudizio soggettivista, da cui

[1019] *Ibidem.*
[1020] PS, ENC 9/A, n. 155, p. 93.
[1021] Qui Rosmini sembrerebbe riferirsi alla questione intavolata da Cousin nell'edizione 1833 dei *Fragments philosophiques* circa il rapporto tra psicologia e ontologia nella filosofia tedesca (cfr. *infra*, II.5). Se Gatti si esprime su questo punto mostrando come Schelling inauguri una nuova via, dalla psicologia all'ontologia (cfr. *supra*, I.2), per Rosmini Schelling si muove in modo ambivalente tra l'una e l'altra.

«la filosofia tedesca dopo che le entrò nei visceri, peggiore d'ogni tenia, non potè mai liberarsi»[1022], un germe di verità.

4.4. «Previamente uno coll'infinito»: il Bruno di Schelling

Il Roveretano si sofferma in particolare su questo secondo lato – quello che appartiene «esclusivamente a Schelling»[1023] – a partire dalla disamina di un brano tratto dal dialogo schellinghiano *Bruno* che nel 1844 era stato tradotto in italiano e che Rosmini aveva ricevuto direttamente dalla sua traduttrice nel 1845, come attestato dall'epistolario (cfr. *infra*). Le pagine in questione, che trattano del rapporto tra le 'eterne nozioni', bellezza e verità, sono ampiamente postillate nella copia da lui posseduta e conservata presso il CISR.

Il brano citato è il seguente:

> Anselmo.- Che cosa consideri tu essere il produttore di quelle opere?
> Alessandro.– Egli è difficile a dire.
> Anselmo.– Ciascun'opera è necessariamente finita?
> Alessandro.- Naturalmente.
> Anselmo.- Ma noi dicemmo che il finito è perfetto quando è annodato all'infinito?
> Alessandro.- È giusto.
> Anselmo,- Per mezzo di che credi tu che il finito possa essere annodato all'infinito?
> Alessandro. – Egli è manifesto che lo può essere sol tanto per mezzo di una tal cosa, per rispetto di cui esso finito è previamente uno coll'infinito.
> Anselmo.- Dunque soltanto per mezzo dell'eterno stesso .
> Alessandro, - Ciò è chiaro.
> Anselmo.- Dunque un'opera, la quale rappresenti la più alta bellezza, non potrà essere prodotta che per mezzo dell'eterno?
> Alessandro.- Pare così.
> Anselmo. - Ma per mezzo dell'eterno, considerato assolutamente, o per mezzo dell'eterno in quanto si riferisce immediatamente all'individuo produttore?
> Alessandro.- L'ultimo.
> Anselmo. – Ma per quale intermedio credi che l'eterno si riferisca all'individuo?
> Alessandro. - Non lo capisco immediatamente.
> Anselmo. - Noi dicemmo che tutte le cose sono in Dio soltanto per le loro eterne nozioni.
> Alessandro. - Certamente.

[1022] PS, ENC 9/A, n. 153, pp. 90-92
[1023] Ivi, n. 158, pp. 94-96.

> Anselmo.- In conseguenza l'eterno si riferisce a tutte le cose per mezzo delle loro eterne nozioni, e perciò si riferisce al produttore individuo per l'eterna nozione del l'individuo, la quale è in Dio identificata coll'anima precisamente come questa lo è col corpo.
> Alessandro. - Noi, dunque, considereremo questa eterna nozione dell'individuo come il produttore di un'opera, nella quale è rappresentata la più alta bellezza[1024].

Il paragrafo schellinghiano si concentra sul passaggio tra infinito e finito, circoscrivendo la questione all'ambito della creazione artistica, nodo su cui Schelling si interrogava sin dagli studi allo *Stift* di Tübingen, dedicati al *Timeo* di Platone[1025]. Il dialogo, che era valso a Schelling sia in Germania che in Italia la fama – e, in alcuni casi, l'accusa – di 'novello Platone' viene impiegato da Rosmini per valorizzare il lato non-fichtiano del pensatore tedesco, quello ontologico, di cui attribuisce la paternità al platonismo alessandrino. Alla «confusione dell'*idea* soggetto con l'intelligente *soggetto*» Schelling aggiunge, però, un elemento originale: attraverso quanto attribuito nel dialogo al personaggio di Alessandro, il filosofo tedesco sembra individuare la causa delle creazioni artistiche in un elemento ideale, in una nozione eterna nella mente di Dio. Un'affermazione, questa che Rosmini accetta a patto che la nozione di causa che risiede nella nozione eterna sia quella di causa esemplare e non – come ritiene che Schelling implichi nel dialogo – causa efficiente:

> Se il filosofo nostro dicesse che «la nozione dell'opera bella, il tipo eterno» è quello che la produce, sarebbe in qualche modo tollerabile, non rimanendo a spiegare in tale sentenza se non in che senso si dica che la produca, cioè meramente come causa esemplare[1026].

[1024] La citazione finale termina con un punto interrogativo a cui Rosmini sostituisce il punto fermo. Cfr. PS, ENC 9/A, n. 158, pp. 94-96. Per l'edizione consultata da Rosmini cfr. Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), pp 114-115.

[1025] F.W.J. Schelling, *Timaeus, hrsg. von H. Buchner, mit einem Beitrag von H. Krings (Genesis und Materie), Frommann-Holzboog,* Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994; trad. it. F.W.J. Schelling, *Timaeus (1794)*, a cura di M. D'Alfonso e F. Viganò, Guerini, Milano 1995. Sul commento di Schelling al *Timeo* platonico si veda C. SATOOR, *The Influence of Plato on Schelling's Living Cosmos*, in «Epoché Magazine», 56, 2022, URL: https://epochemagazine.org/56/the-influence-of-plato-on-schellings-living-cosmos-the-timaeus-the-freedom-essay-and-ages-of-the-world/ (ultimo accesso: 26/9/2026). Sul platonismo del giovane schelling si vedaa F. Viganò, *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2003. Più in generale, sulla ricezione di Platone e del Platonismo nella filosofia di Hegel e Schelling si veda W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, Bologna,1987

[1026] Rosmini si sofferma poi su un'altra ambiguità del dialogo che sembrerebbe implicare che la causa dell'opera non sia la nozione dell'opera ma quella dello stesso individuo produttore: un ulteriore 'assurdo' del sistema schellinghiano. PS, ENC 9/A, n. 159, p. 96.

Ciò che il Roveretano contesta è la confusione tra causa esemplare e causa efficiente, che finisce con l'attribuire una capacità produttiva e generatrice alla nozione eterna. Ciò è esplicitato in una postilla a matita al testo: «la nozione non è mai produttrice (causa efficiente), ma causa esemplare»[1027]. Da ciò il filosofo tedesco sembra derivare una serie di conseguenze: che Dio faccia esistere le nozioni eterne come anime dei singoli corpi, che queste coincidano sia con le anime che con Dio (siano sue 'emanazioni'), che le nozioni/anime producano (a mo'di cause efficienti) le opere estetiche e che queste, dunque, abbiano una doppia vita, in sé stesse e nell'idea produttrice[1028]. Dopo aver presentato finito e infinito, così come produttore e la sua nozione come distinte, Schelling confonde i termini senza chiarire in cosa essi debbano intendersi come identici e in cosa distinti, e «in che modo e in che senso la parola identificazione di più cose in una non involga assurdo, come egli pare che involga»[1029]. Lo stesso si dica del rapporto tra anima e nozione: venendo meno alla logica e al senso comune, Schelling sembra confondere termini che per Rosmini devono restare distinti, per quanto intimamente connessi.

> Che poi le nozioni eterne, che trovansi in Dio, sieno anime questo è conseguente alle premesse del nostro filosofo. Ma il vero si è che le nozioni e le idee sono bensì intuite dalle anime intelligenti; ma non che sieno le stesse anime intuenti, avendovi fra l'intuente e l'intuíto essenziale, ed insuperabile differenza.

Analizzando criticamente i passaggi del *Bruno*, il Roveretano contesta che possa essere la stessa nozione – che dovrebbe avere natura eterna e immutabile – a realizzarsi come emanazione dell'eterno. La conseguenza che Schelling sembra dedurre, ovvero che l'opera è prodotta direttamente dall'eterno, racchiude in sé più della premessa da cui muove, cioè che l'infinito *contribuisca* soltanto alla produzione artistica[1030].

[1027] La postilla si trova nell'edizione posseduta da Rosmini e conservata al CISR (E VII 65) alla p. 115.
[1028] Il riferimento indiretto è questo passaggio pronunciato nel dialogo da Anselmo: «Ma in ciò il produttore non rassomiglia a quello del quale esso è l'emanazione? Poiché ove si trova che Iddio abbia in qualche luogo svelato nel mondo sensibile la bellezza quale è in lui medesimo? E non dà egli piuttosto alle idee delle cose che sono in lui una propria indipendente vita, in quanto permette loro di esistere come anime di singoli corpi? Anzi non è forse l'istessa ragione onde ogni opera, la quale è il prodotto dell'eterna nozione dell'individuo, abbia una doppia vita, cioè, una vita indipendente in se stessa e un'altra vita nel produttore?» Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), p. 116.
[1029] PS, ENC 9/A, n. 160, pp. 96-99. Rosmini si sofferma sull'ambiguità dell'espressione per cui il finito è detto «annodato» con l'infinito e allo stesso tempo «previamente uno» con esso. Mentre la prima può esprimere una relazione, la seconda esprime un'identità in cui è eliminata ogni dualità.
[1030] Sul ruolo di 'con-creatore' dell'essere umano cfr. Croci, *La problematica del concreto. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, p. 97 e V. Parpinelli, *L'Essere come bellezza. Linee di una teoria dell'arte in Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», 5, 2018, pp. 119-132; p. 126.

Soffermarsi sulla creazione artistica diventa così una maniera per discutere della creazione metafisica e imputare a Schelling la stessa mancanza che Rosmini attribuiva a Hegel nel *Rinnovamento*. Ancora una volta, dunque, Schelling si avvicina a una concezione dell'oggetto intellettuale e dell'intimo legame che, attraverso questo elemento, intercorre tra finito e infinito, ma manca nell'individuare una ragione sufficiente che giustifichi il passaggio attraverso cui una nozione si realizza attualmente. Da qui la commistione dell'ambito ideale con il reale, imputato all'assenza di un concetto metafisico, trascendente, della creazione. Rosmini chiarisce infatti che non è vero, come sembra sostenere Schelling, che tutte le cose siano in Dio soltanto tramite le loro eterne nozioni, esse stanno in Dio come si sta in rapporto con la propria causa efficiente:

> Ma Iddio non si riferisce al produttore individuo per l'eterna nozione dell'individuo, ma ben anche perché egli realizza colla sua onnipotenza l'essenza dell'individuo che è in quella nozione e così lo fa esistere, lo *crea*[1031].

Nei passaggi della *Teosofia* dedicati alla creazione[1032], il Roveretano rende esplicito che un simile rapporto vada inteso in termini di virtualità[1033]. Un effetto, prima di essere realizzato, esiste infatti 'virtualmente' nella sua causa. Per quanto concerne la creazione divina, il Creatore in un primo 'momento' logico[1034] astrae dal proprio Verbo l'essere iniziale[1035] (Rosmini denomina questa operazione 'astrazione divina') e con un'operazione denominata 'immaginazione divina'[1036], guardando nel proprio verbo, egli immagina e, simultaneamente, crea i reali finiti, li fa sussistere[1037]. La potenza immaginante e attualizzante di Dio in cui consiste il «mistero della creazione»

[1031] PS, ENC 9/A, n. 160, pp. 96-99. Corsivo di chi scrive.
[1032] N. Ricci, In trasparenza: ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini. Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp 11-13.
[1033] Per virtualità Rosmini intende un'operazione mentale che distingue e separa (cioè: 'astrae') qualcosa, che non ha un'esistenza separata ma potrebbe averla: «Virtuale è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può esservi distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un'esistenza da sé separata da quella dell'altro in cui indistinto si trova». T, ENC 12, n. 380, pp. 347-348.
[1034] Si tratta di momenti logici che prescindono da uno svolgimento nel tempo perché precedono la creazione stessa del tempo.
[1035] Per la nozione di 'essere iniziale' cfr. *infra*, pt. II, cap. 6.
[1036] Sull'immaginazione divina in Rosmini in relazione a Schelling cfr. P. Pagani, *Libertà e infinito in Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», 11, 2024, pp. 27-46; pp. 43-46.
[1037] L'unità è ideale, la limitazione è reale.

è detta da Rosmini 'virtualità assoluta'[1038], ovvero «il possibile stesso sussistente in Dio», l'origine di ogni virtualità relativa.

Che in Dio vi sia virtualità non significa però che egli comprenda in sé alcuna potenzialità, a differenza di quanto verrà imputato nel *Saggio Storico Critico sulle Categorie* a Schelling e Hegel. La virtualità assoluta coincide con lo stesso atto creativo. La relazione tra la causa efficiente e il proprio effetto, nel caso del rapporto di creazione, non implica infatti alcuna imperfezione. Diverso sarebbe se essa fosse intesa come una relazione tra potenza e atto (che Rosmini interpreta come una relazione particolare di causa, denominata 'causa potenza'), ovvero quella circostanza in cui la causa è al contempo soggetto del proprio effetto. In questo secondo caso la causa-potenza si compie e perfeziona realizzandosi nell'effetto e dunque era implicitamente imperfetta prima di essere compiuta. L'Ente infinito ha un'esistenza a sé stante che non ha bisogno di essere compiuta attraverso la realizzazione degli enti finiti: Dio non è il 'subietto' (sostrato) della creazione degli enti molteplici, che gli appartengono solo 'virtualmente'. Parimenti, gli enti, una volta creati hanno un'esistenza a sé stante. In sintesi: Dio non diventa gli enti finiti, li crea. Per questo, a differenza della potenzialità, la virtualità così concepita in Dio, secondo Rosmini, non implica imperfezione e non incorre nel panteismo. Dio è in sé compiuto e realizza quanto è in sé virtualmente, cioè 'implicitamente'[1039] e come possibilità non predeterminata. Rosmini, in questo modo, mostra chiaramente che le idee, implicite nel verbo, fungano soltanto da causa esemplare ma non si realizzino per emanazione nel mondo[1040].

In Dio, dunque, è presente la virtualità indeterminata degli enti finiti ma c'è anche la causa atta a crearli. In altre parole: la possibilità prima di ogni ente e la forza che può e vuole crearli. La relazione tra Dio e gli enti finiti è dunque resa possibile dall''essere iniziale' – la prima intelligibilità dell'essere – che contiene nel suo seno *virtualmente* i reali finiti indeterminati, soltanto secondo la possibilità della propria

[1038] Alcune considerazioni sulla virtualità assoluta sono state precedentemente svolte in F. Biscardi, *Virtualità assoluta. Sul binomio «virtualità» e «creazione» a partire dalla «Teosofia» di Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», 10, 2023, pp. 65-78.
[1039] Il mondo sta in Dio virtualmente come 'esemplare implicito' e non 'esplicito' (che per R. consegue alla creazione). Dio non ha bisogno di un modello esplicito. T, ENC 12, n. 471, pp. 345-346
[1040] Nonostante la ripresa di una terminologia vicina a quella con cui il sistema schellinghiano veniva descritto nei manuali tedeschi, ad esempio da Krug e Tenneman, come quella di 'Deus implicitus' ed 'explicitus' questa distinzione mostra la distanza tra i due sistemi.

creazione e non già come attualmente esistenti. Essi sono «qualcosa che appartiene all'Ente assoluto e infinito, e questo qualche cosa è l'intelligibilità essenziale e infinita dell'essere»[1041]. Ma 'intelligibilità non può in alcun modo causare la loro sussistenza: essi sussistono realmente solo grazie all'atto di creazione.

Come esplicitato già nella *Psicologia*, dunque, ciò che unifica gli enti molteplici non è un principio reale o una sostanza, ma l'intelligibilità. Su questo punto Rosmini si era soffermato, in relazione a Schelling e al soggettivismo della filosofia tedesca, nel *Sistema filosofico*, composto nel 1844 e pubblicato nel 1845, e in un frammento di lettera ad Alessandro Pestalozza[1042] dell'agosto del 1845, entrambi confluiti poi in *Introduzione alla filosofia*.

Anche nel *Sistema filosofico*[1043] il Roveretano precisa che Schelling «travide qualche cosa di vero senza poterlo significare con precisione», e cioè che:

> (…) la mente umana dovea aver presente fin da principio di tutti i suoi ragionari qualche cosa di pieno, di completo, di universale, a cui come a tipo riportasse ciò che è modale, incompleto, relativo (…) per conoscere tutto ciò doveva esistere nella mente umana il tipo perfetto dell'essere che presiedesse a tutti questi giudizi[1044].

Come rilevato sin dal *Nuovo Saggio*, in tal modo Schelling giunge a un risultato condiviso da Rosmini: che il finito, per essere conosciuto, vada rapportato a una conoscenza piena e universale e, che in una simile cognizione del tipo universale, sia implicata la nozione 'negativa' di Dio. Tuttavia, quanto per il filosofo tedesco è oggetto di una percezione immediata, per Rosmini consiste piuttosto nel risultato di un ragionamento da svolgersi *a partire* da dalla percezione intellettiva[1045]. Per questo, nel *Sistema filosofico* Rosmini si sofferma in particolare la natura della percezione, che non è stata adeguatamente compresa da Fichte e Schelling:

> Le difficoltà che mossero gl'idealisti nascevano tutte dal considerare i corpi fuori della percezione; nascevano dal non conoscere la natura della percezione, e dall'averne trascurata l'analisi. Certo che se si considera il mondo senza relazione alcuna alla percezione, non potremo sapere che esiste, perché è tolto via (…) il

[1041] T, ENC 12, n. 434, pp. 400-401.
[1042] IF, ENC 2, pp. 352-353.
[1043] Ivi, pp. 223-302.
[1044] Ivi, p. 257.
[1045] Sulla percezione intellettiva in relazione a quella sensitiva cfr. NS, ENC 4, n. 961-965, pp. 393-395.

> ponte di comunicazione fra noi e lui. Questo ponte di comunicazione è la percezione[1046].

Fichte non ha adeguatamente distinto tra sentimento – che attesta implicitamente una duplice natura, un senziente e un sentito – e percezione intellettiva, che invece, come una lente di ingrandimento, mette a fuoco, di volta in volta, un solo oggetto «quantunque molti altri possano essere con quello connessi anche necessariamente»[1047]. La percezione, dunque, separa ma non 'distingue': mette da parte alcuni elementi nel considerarne altri, senza reimplicarli come complementi semantici di ciò su cui si concentra. Utilizzando il lessico fichtiano, la percezione per Rosmini si pronuncia ora sull'non-io tralasciando l'io (e senza che ciò implichi un riferimento implicito all'io) e ora sull'io, tralasciando il non-io[1048]. Per Rosmini, sostenendo che la percezione di un corpo esterno implichi quella del sé, Fichte compie un errore da imputare al sensismo: egli attribuisce alla percezione *intellettiva* ciò che è invece è unicamente del sentimento.

Schelling commette lo stesso errore: ai due oggetti finiti della percezione di Fichte ne aggiunge un terzo infinito implicato nella percezione dei primi due. Così come Fichte confonde sentimento e percezione, Schelling confonde intuizione, percezione e ragionamento. Rosmini intende la riflessione come «un atto, col quale la mente considera gli oggetti della percezione o di riflessioni precedenti, in rispetto all'essenza dell'ente»[1049]. Mediante la riflessione, che paragona la natura del finito contingente con l'essenza dell'essere, si comprende dunque che quest'ultima non si realizza appieno negli oggetti finiti, che questi «hanno l'essenza dell'ente, ma non sono questa essenza»[1050]. Mediante quel principio del ragionamento che Rosmini denomina «principio di causa»[1051], o anche «principio d'integrazione»[1052] è possibile dedurre che essi non possono avere in sé stessi la loro ragione d'esistenza e – con

[1046] IF, ENC 2, p. 258.
[1047] Ivi, p. 255.
[1048] «(…) quando si percepisce una cosa sola, ignorando affatto tutte le altre, ella è già *separata* da tutte le altre senza bisogno che noi positivamente le neghiamo e da esse le distinguiamo». Ivi, p. 256.
[1049] Ivi, p. 265.
[1050] *Ibidem*.
[1051] Ovvero quel principio del ragionamento che riconosce che «l'ente per sua essenza non ha la sussistenza». Esso consiste nell'«applicazione che fa la riflessione dell'idea dell'essere ad un ente percepito, mediante la quale applicazione rileva che l'essenza dell'ente percepito non ha in sé la sussistenza, la quale gli viene d'altronde» *Ibidem*.
[1052] IF, ENC 2, p. 266.

un'argomentazione che ricorda l'argomento *ex contingentia* – si ricava che gli oggetti finiti sono condizionati da un rapporto con l'infinito necessario. In questo modo, l'essere ideale dà «le ali» al ragionamento, gli consente di innalzarsi a dedurre la necessità dell'illimitato e dell'assoluto, senza tuttavia, per questo, comprenderne la natura positiva. Questo è però un risultato della capacità integratrice della riflessione, non un guadagno diretto della percezione:

> La percezione termina nell'oggetto finito senza pure considerare che egli sia finito, e che quindi addimandi, per esistere, d'un infinito; termina in esso, senza punto né poco considerare che sia un effetto, e senza conchiudere ch'egli quindi non può esistere senza una causa: lo considera un ente vi aggiunge l'essenza dell'ente senza punto considerare che non sarebbe, diviso dall'essenza dell'ente. Tutte queste sono riflessioni posteriori, sono ragionamenti, che hanno per oggetto la percezione, ma che non sono la stessa percezione.

Schelling intravede qualcosa di vero: l'intuizione di una nozione infinita e unificatrice che rende possibile la conoscenza del finito (pur coincidete con l'assoluto). Il suo errore è, tuttavia, pretendere di partire dal risultato. Se per Rosmini l'intuizione coglie l'essere in universale, la percezione intellettiva coniuga sensazione finita e idea dell'essere e la riflessione integra a partire dalla percezione, di contro sembra che Schelling compia un salto direttamente dalla percezione all'assoluto: «[Schelling] conchiuse che lo spirito umano percepiva naturalmente l'*assoluto*, quando solamente intuiva la *ragione assoluta*, l'essere ideale». Egli confonde, da un lato, intuizione e percezione, dall'altro, percezione e riflessione[1053].

> Dunque quell'atto della mente con cui si ascende all'infinito, non è la prima percezione; neppure è quella riflessione con cui paragono la percezione dell'io alla percezione del non-io; ma è una riflessione con cui dai limiti dell'io, o dai limiti del non-io mi slancio ugualmente nell'infinito[1054].

Attraverso questa critica Rosmini sembra prendere di mira l'intuizione intellettuale schellinghiana, una facoltà che consenta di giungere per via immediata all'Assoluto, che è oggetto polemico di molti italiani in questi anni (cfr. *infra*, I). Come già nel

[1053] Sul rapporto tra percezione e conoscenza positiva si veda anche la lettera del 25 dicembre 1845 a Francesco Francesconi, EC IX, n. 5513, pp. 448-450.
[1054] IF, ENC 2, p. 260.

Nuovo Saggio la distinzione tra 'cognizione negativa' e 'positiva', così l'analisi svolta nella *Psicologia* e nel *Sistema filosofico* è necessaria a mostrare la natura mediata del ragionamento che conduce all'assoluto, per quanto fondata sul «testimonio infallibile» divino e immediato dell'idea dell'essere[1055], e appare come un tentativo di arginare le derive ontologistiche e panteistiche di un simile salto diretto dal finito all'assoluto.

Rosmini torna sulla ricerca di unità espressa dalla filosofia schellinghiana anche nel frammento di lettera a Pestalozza. Qui egli chiarisce che per Schelling, che si inserisce nel solco dell''errore' fichtiano, affinché l'oggetto possa dirsi produzione del soggetto l'uno deve coincidere con l'altro. In tal modo, volgendosi alla ricerca di un principio unitario *ideale*, egli abbraccia, scrive Rosmini, la tesi parmenidea che aveva inaugurato il cammino della filosofia italiana[1056]. Del 'noeton' parmenideo, tuttavia, Schelling eredita anche l'errore che, rispetto al *Rinnovamento*, è qui esplicitato dal Roveretano in chiave critica: la commistione di essere e pensiero. Per la sua «Teoria dell'identità assoluta» è infatti «impossibile immaginare un soggetto che non fosse al tempo stesso oggetto, e immaginare un oggetto che non fosse a un tempo stesso soggetto»[1057]. Il medesimo punto si rintraccia nella *Psicologia*: il suo 'sistema dell'identità assoluta' identifica spirito infinito e oggetto infinito, come principio che unifichi la molteplicità degli oggetti determinati:

> Confuso con questo infinito lo spirito che conosce, riuscì al sistema dell'*identità assoluta*, rimanendo lo Spirito identificato coll'oggetto suo infinito, che tutti gli oggetti determinati comprende[1058].

La posizione liminale di Schelling – tra la ricerca di un principio unitario e l'immanentismo di soggetto e oggetto – può essere compresa alla luce di quanto

---

[1055] «Quest'universalità distrugge affatto lo scetticismo trascendentale, il quale suppone gratuitamente che l'intendimento umano abbia delle forme restrittive e modali, mentre egli ha una sola forma universale, e priva affatto di modi che hanno la loro esistenza solo nel mondo reale. Risulta parimenti da ciò non dolo gratuito, ma evidentemente falso e contraddittorio, che l'essere nella sua universalità e semplicità sia una produzione soggettiva, cioè una produzione del soggetto uomo; che anzi l'uomo stesso non è che una ristretta, modale e contingente realizzazione dell'essenza dell'essere». Ivi, p 246-247.Che la prima verità sia posseduta immediatamente allo spirito umano per natura è necessario a Rosmini per abbattere lo scetticismo. Su questo punto egli si sofferma in queste pagine (*ibidem*) mostrando la necessità insita nell'idea dell'essere che, per questo, è anche criterio della certezza della percezione. L'errore può essere commesso soltanto a livello della riflessione.

[1056] «Così questo filosofo tedesco, che a Kant quasi è nipote, si trovò pervenuto a quella tesi, colla quale aveva esordito la filosofia eleatica in Italia per mezzo di Parmenide». Ivi, p. 353.

[1057] *Ibidem*.

[1058] PS, ENC 9/A, n.152.

Rosmini esplicita nei paragrafi della *Psicologia* dedicati ad Aristotele. Il vero «fonte del sensismo di tutti i tempi» è «credere che l'uno sia doppio»: che per unificare i molteplici sia necessaria non solo un'unità ideale – come Rosmini vorrebbe – ma sostanziale, materiale. La questione appare particolarmente significativa se si considera che una simile osservazione è annotata da Rosmini a margine della sua copia del *Bruno* che recita, accanto all'estratto citato del dialogo: «quasi che vi fosse due idee dell'eterno e del temporale. Di questo non v'è che la percezione e la relazione fra la percezione e (l'archetipo)»[1059]. La molteplicità degli enti determinati, così come il loro limite, non è apparente – come sembra sostenere la *Naturphilosophie* schellinghiana[1060] – ma reale. L'errore è dunque credere che gli individui reali siano dotati di un sostrato materiale comune quando sono invece tenuti insieme soltanto dalla loro intelligibilità:

> E qui si scorge il vero fonte del sensismo di tutti i tempi, ed è il darsi a credere che l'uno sia doppio, cioè che egli esista in più reali come sono singolari sensibili *secundum esse*, e che esista nell'intelletto *secundum considerationem intellectus.* Ma il fatto si è che niente di tutto ciò che è in un individuo reale forma unità con qualche cosa di ciò che è in un altro individuo reale; perocchè ciascun individuo reale è affatto diviso e separato dall'altro; ed essi sono più, senza che in alcun modo nella loro pluralità abbia unità, eccetto che rispetto all'intelletto, il quale con una sola e medesima idea o specie li conosce. Onde l'uno *secundum considerationem intellectus* e l'uno *secundum rationem specie*, non sono due uni; ma è lo stesso uno espresso con due frasi che significa in fondo lo stesso. Ma posciachè l'uomo parla sempre degli *individui reali conosciuti*, ed egli crede di parlare degl'*individui reali semplicemente*; quindi egli si dà a credere che l'uno che trova negl'individui-cogniti di cui parla, sussista negl'individui reali stessi; mentre non istà che nell'elemento conoscitivo ch'egli vi ha aggiunto coll'atto del conoscerli, il quale elemento è l'idea o la specie colla quale li conosce[1061].

4.5. Schelling contra Hegel

A Hegel, nella *Psicologia* è imputata la medesima accusa: la confusione della differenza categoriale che intercorre tra ideale e reale, tra idea e spirito, tra intuìto e intuente. Il confronto con Hegel consente a Rosmini di tornare sulla differenza categoriale tra ideale e reale precisando la sua concezione dell'idea come nozione

[1059] Si veda la postilla della copia di Rosmini del *Bruno* conservata presso il CISR, alla p. 112.
[1060] Si sofferma su questo punto in SSSC, cfr. *infra.*
[1061] PS, ENC 9/A, n. 185, p. 119.

eterna, immutabile e semplice (non commista) pertinente – in ragione di ciò – esclusivamente all'ambito ideale[1062]. Per questo, anche la concezione hegeliana di un'idea che «non istà mai in riposo» e si trasforma è, per il Roveretano, un assurdo logico: affinché possa darsi trasformazione deve esserci un substrato reale che resta identico a se stesso[1063]. Si schiude così l'estrema conseguenza del soggettivismo fichtiano che fa da base al suo sistema[1064]: dal panteismo psicologico di Fichte al nullismo e assurdismo di Hegel[1065].

L'insistenza di Rosmini sulla impossibilità dell'idea hegeliana di esplicitarsi e trasformarsi è sostenuta, nella *Psicologia*, da una nuova fonte schellinghiana: la prefazione di Schelling all'edizione tedesca dei *Fragments philosophiques* del 1834 (cfr. *infra*). In questo testo, con cui Schelling aveva rotto un silenzio editoriale durato due decenni, egli prendeva esplicitamente posizione nei confronti della filosofia hegeliana in merito a due questioni: che senza un punto di partenza empirico è impossibile giustificare il processo e che il passaggio dal puro reale alla natura è infondato[1066]. Schelling chiariva che la sua precedente filosofia aveva preso le mosse da un elemento empirico: dal «soggetto-oggetto infinito», in cui risiedeva il principio «del processo necessario», mentre la filosofia di Hegel aveva ascritto un simile movimento al puro razionale epurato di ogni elemento empirico e «ipostatizzato». Hegel aveva fatto così di un movimento reale e vitale una 'dialettica', un movimento del concetto. In un simile sistema, puramente razionale, restava dunque ingiustificato il «passo nella realtà»: «l'empirico, prima respinto» veniva così reintrodotto «attraversi la porta di servizio del divenire-altro» o del «rinnegare-se-stessa dell'idea». Se la filosofia di Hegel, questo il giudizio finale della *Cousinschrift*, non aveva rappresentato un passo avanti nello sviluppo della filosofia moderna, aveva quantomeno mostrato che «è impossibile pervenire alla realtà col *puro* razionale»[1067].

[1062] PS, ENC 9/A, n. 163, p. 100.
[1063] Ivi. n. 166, pp. 101-102.
[1064] Rosmini si sofferma anche sul concetto di niente mostrando che l'essere indeterminato è una nozione-limite del processo di astrazione: astrarre ulteriormente dall'essere indeterminato significherebbe eliminare la condizione di possibilità del pensiero e quindi il pensiero stesso. Cfr. Ibidem.
[1065] PS, ENC 9/A, n. 170, p. 104.
[1066] Schelling, *Per una nuova filosofia*, pp. 57-59. In queste battute può riassumersi l'andamento della critica di Schelling a Hegel, soprattutto dopo la morte di quest'ultimo: l'appropriazione indebita di un metodo applicato surrettiziamente all'automovimento del concetto, che rende il passaggio dalla logica alla natura – ovvero dal piano negativo e razionale, a quello positivo ed empirico – ingiustificato.
[1067] Ivi, pp. 56-59.

Il testo esplicita così dei nodi essenziali della 'crisi' dell'hegelismo[1068] che iniziava a diffondersi e svilupparsi negli anni in questione (cfr. *supra*) e di cui Rosmini risente anche attraverso questa fonte schellinghiana.

Il filosofo di Rovereto ne riporta il seguente passaggio citando il titolo in italiano come *Giudizio di Schelling sulla Filosofia del Sign. Cousin*:

> Schelling ha traveduta questa contraddizione scrivendo così: «Questa filosofia avea nel *soggetto-oggetto* un principio di sviluppo necessario. Ma se il razionale puro, ciò che non ha altro attributo che quello *di non poter non essere concepito*, è soggetto puro, allora questo soggetto, che trionfando come dicevamo di ogni obbiettività non fa che elevarsi ad una subbiettività più elevata, questo soggetto così determinato non è più semplicemente ciò che non può non essere concepito: questa a determinazione che il soggetto non aveva in origine è una determinazione empirica, che questa filosofia fu obbligata d'ammettere sia perchè la realità vivente è entrata in essa come a forza, sia per la necessità di procacciarsi un mezzo di svolgersi e di costruire il mondo esteriore[1069].

Dalla *Cousinschrift* Rosmini valorizza la *pars destruens* e in particolare che l'ideale («ciò che non può non essere concepito») debba farsi empirico per essere suscettibile di sviluppo. E fa ciò menzionando il passaggio in cui Schelling sta discutendo della sua prima filosofia, anziché attaccare quella hegeliana. Che si tratti di un'incomprensione o piuttosto di una scelta consapevole[1070], in tal modo Rosmini – contrariamente alle intenzioni dell'autore, che in quel testo valorizzava della sua precedente filosofia proprio l'insistenza su un elemento empirico[1071]– rivolge la critica

---

[1068] Sulle critiche al cominciamento hegeliano e le riforme della dialettica cfr. C. Tuozzolo, *Schelling e il «cominciamento» hegeliano,* Napoli, La città del sole 1995, pp. 21-75 e 115-153; R. Morani, *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Milano-Udine, Mimesis 2015.

[1069] PS, ENC 9/A, 163, nota 186. Rosmini cita la *Cousinschrift* in questo modo: «*Giudizio di Schelling sulla filosofia del Sign. Cousin*», titolo che si presenta come un calco delle traduzioni francesi come quella di Willm o Ravaisson (cfr. *infra*, pt. II, cap. 6): *Jugement de M. de Schelling sur la Philosophie de M.* Cousin. Per le traduzioni di francesi di questo testo cfr. HSF, I, pp. 131-134.

[1070] Nella traduzione francese di Grimblot, il traduttore esplicita in nota che questi passaggi sono rivolti da Schelling a se stesso, cfr. F.W.J. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. fr. di P. Grimblot, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange 1842, p 388.

[1071] Schelling si riferisce, infatti, alla propria filosofia come a quella che aveva introdotto, per prima, il metodo di un «processo reale». Il «soggetto-oggetto infinito», che si sviluppa in una potenza di volta in volta superiore, costituiva il «principio del progresso necessario». In questo stava tutta la «vitale comprensione e della realtà» che c'era in quella filosofia. Questo metodo – in cui Schelling vede il vero elemento di novità della propria filosofia – viene poi deviato e indebitamente applicato da Hegel «al concetto logico». Quest'ultimo, eliminando l'«elemento empirico», aveva tolto dal processo non solo tutta la «vitalità» ma anche tutta la «realtà». SW I/10, p. 212; trad. it. Schelling, *Per una nuova filosofia*, pp. 57-59.

della *Cousinschrift* all'intera parabola della filosofia tedesca da Kant in poi, attaccando lo stesso Schelling. Per il Roveretano infatti la critica schellinghiana, che colpisce l'infondatezza del sistema hegeliano che egli lamentava sin dal *Rinnovamento*, è corretta, ma il filosofo che la pronuncia non si è interamente affrancato dal medesimo errore:

> La censura è giusta, ma il filosofo che la fa, mostra di non esser guarito egli stesso intieramente dalla lebbra filosofica che osserva in altrui; perocchè 1° non riconosce l'assurdo di un soggetto che produce il proprio oggetto; 2° ammette che trionfi del proprio oggetto, facendolo rientrare nel soggetto, nuova impossibilità; 3° l'attributo che assegna al razionale puro di *non potere non essere concepito* è l'attributo che compete unicamente all'*idea*, e all'idea non compete il nome di *razionale* se non in quanto è intuíta da un soggetto; onde il razionale puro non è mai la pura idea, e però non è ciò a cui appartiene quell'attributo proprio unicamente delle idee; 4° l'idea non è *soggetto*, ma mero *oggetto* semplicissimo, e non si sviluppa; nè soffre alcuna mutazione; tutto lo sviluppo appartenendo al soggetto; al quale non ispetta l'attributo di non potere non essere concepito; 5° Finalmente ogni sviluppo e il modo di lui dee avere non solo la sua materia, ma anco la sua *ragion sufficiente*, della quale non si fa parola nel sistema filosofico di cui parliamo; onde s'afferma al tutto *gratis*.

Come chiarito, dunque, il soggetto-oggetto di Schelling, che implica a sua volta una compenetrazione di ideale e reale, non può essere suscettibile di alcuno sviluppo o divenire reale. Anche il «processo» teorizzato dal sistema schellinghiano è retto da un presupposto arbitrario.

Se nel *Rinnovamento* Hegel costituiva anche una fonte di cui servirsi per la critica a Schelling, Rosmini inverte qui i ruoli e rivolge il nucleo teorico della *Cousinschrift* a Hegel e al suo stesso autore per sostenere come Schelling finisca per ammettere a sua volta che un'idea processuale sia un presupposto contraddittorio e infondato[1072]. Egli si serve, inoltre, di quanto enucleato da Mamiani nella prefazione alla traduzione italiana al *Bruno* di Schelling (cfr. *supra* I.3.2) – in cui aveva svolto un'autorevole confutazione logica del panteismo – per ribadire che, come asserito già nel *Rinnovamento*, il concetto di 'diventare' possa riferirsi esclusivamente l'ambito fenomenico[1073].

[1072] Sulla funzione antihegeliana di Schelling in Francia cfr. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, pp. 193-207.

[1073] PS, 9/A, n. 169 nota 188. Per i passaggi della prefazione di Mamiani cfr. Schelling, *Bruno,* (ed. 1844), § XIII.

4.6. «Un mero poter essere»: la nuova dottrina di Schelling nel *Saggio storico critico sulle categorie*

L'opera Rosmini in cui dà conto di una distanza tra 'il primo sistema' di Schelling e la sua filosofia tarda è il *Saggio storico critico sulle categorie* (d'ora in poi *SSCC*), composto nel 1846[1074]. Qui, dopo essersi soffermato sulle coordinate essenziali del 'primo sistema' schellinghiano, egli accenna brevemente alla 'nuova dottrina dello Schelling', facendo riferimento alle lezioni berlinesi degli anni Quaranta. Il *SSCC* consente pertanto di gettare luce sui canali di trasmissione della *Spätphilosophie* schellinghiana, che in Italia iniziava, appena e sotterraneamente, a essere conosciuta negli anni Quaranta e su quanto poteva averne appreso Rosmini prima della morte. Inoltre, come mostrato, le notizie sulla nuova filosofia di Schelling che ne evidenziavano il tentativo di conciliare la ragione con la fede e la morale, prendendo le distanze dal suo primo sistema, avevano suscitato un certo entusiasmo negli ambienti cattolici[1075]. Risulta dunque di particolare interesse analizzare il posizionamento di Rosmini su questa fase del pensiero schellinghiano.

Per quanto riguarda il 'primo' Schelling, l'attenzione è rivolta, come nelle altre opere considerate, al 'sistema dell'identità assoluta', additata come il vero punto di rottura con l'idealismo trascendentale, la cui novità principale è rappresentata dalla filosofia della natura.

La fonte principale di cui Rosmini si serve per la prima parte della sua trattazione sembra essere il testo di J.A. Wendel *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's*nell'edizione del 1839*,* contenente delle aggiunte postume di Chalybäus, Klein, Oken[1076]. Il testo di Wendel, una fonte significativa per quanto riguarda la descrizione dell'identità assoluta di Schelling in termini di spinozismo e panteismo, si sofferma in particolar modo sulla

[1074] Il SSCC appartiene concettualmente alla prima fase di elaborazione della *Teosofia*, anche se il testo è stato pubblicato postumo separatamente (SSCC, ENC 19, p. 11). Sulla genesi e le vicende editoriali della *Teosofia* cfr. *infra*, p. II, cap. 6. Si è scelto di inserire in questa sezione il SSCC perché il testo permette di evidenziare le fonti e i motivi teorici emersi negli stessi anni in cui Rosmini lavora alla *Psicologia*.

[1075] HSF, I, p. x. La filosofia berlinese è presentata in questo modo anche nella traduzione italiana del Bruno (cfr. *infra*, pt. I).

[1076] J.A. Wendel, *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's*, Coburg, Riemann 1839. Il testo è citato in SSCC a proposito di Fichte Hegel anche se non in relazione a Schelling (ENC 19, pp. 198; 259). Si segnala che Rosmini usa la trascrizione 'Vendel'.

filosofia della natura che, infatti, per la prima volta viene approfondita da Rosmini – per quanto 'liquidata' come un insieme di «inezie» e «frivolezze»[1077] – attraverso la sua terminologia propria, con riferimenti al magnetismo, al chimismo, alla costruzione della materia e alla teoria delle potenze. Anche lo schema attraverso cui egli descrive la struttura del sistema dell'identità assoluta è presente nel testo di Wendel[1078].

Rosmini si dedica in particolare a svolgere una disamina delle mancanze del sistema schellinghiano – che possono ridursi al fatto che «la confusione adunque del soggetto con l'oggetto ravvisasi per tutto negli scritti di Schelling»[1079] – e a mostrarne gli errori in merito alla questione delle categorie[1080]. In continuità con quanto già presentato, le falle del sistema schellinghiano riguardano principalmente l'assoluto. In primo luogo, Rosmini denuncia l'assenza di un nesso tra ideale e reale[1081] che, come chiarito, per il Roveretano può essere soltanto di tipo sintesistico:

> Il nesso è formato dall'*ente intellettivo*, il quale appartiene all'universo reale, ma attigne le idee, o piuttosto le idee a lui si comunicano, e in questa comunicazione e congiunzione non istà già l'*identificazione* del reale coll'*ideale*; che sempre rimangon distinti; ma bensì l'*unità* de' due estremi e dimostra come sieno intimamente congiunti, senza confondersi[1082].

L'unità di ideale e reale si realizza, per Rosmini soltanto, mediante l'ente intellettivo reale che, per mezzo della percezione intellettiva, «unisce individuamente il reale colla sua essenza ideale, e da questa congiunzione nasce l'individuo conosciuto»[1083]. Schelling ha ragione, dunque, a dire che non vi è natura senza «ragione» (*sic*.) se con ciò si intendesse «dichiarare una *mente* un soggetto intellettivo qual condizione

---

[1077] SSCC, ENC 19, p 237. Rosmini fa riferimento principalmente alle *Ideen* e precedentemente allo scritto *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre* del 1806. L'assenza di riferimenti precisi e il resoconto generale fanno ipotizzare che Rosmini le menzioni indirettamente rifacendosi a fonti indirette, come il testo di Wendel.
[1078] Wendel, *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's*, p. 178.
[1079] SSCC, ENC 19, p. 231. Rosmini contesta che Dio si manifesti da un lato nell'essere e dall'altro nel sapere: il sapere è sempre sapere di un soggetto riferito a un oggetto. Nonostante le variazioni terminologiche la critica rosminiana si fonda anche in questo caso sulla diversa concezione dei termini 'soggetto' e 'oggetto' rilevata già a partire dal *Nuovo Saggio*.
[1080] Rifacendosi a Wendel, Rosmini individua come categorie schellinghiane gravità, luce vita – nel mondo della natura – e verità, bontà, bellezza nel mondo dello spirito. Si sofferma appena su questo punto chiarendo che esse non siano categorie «Questa divisione dell'ente è al tutto inetta e appena degna d'essere confutata». SSCC, ENC 19, pp 238-239.
[1081] Rosmini esclude, inoltre, che si possa parlare di necessità per il regno della natura e libertà per quello dello spirito: fenomeni come l'arte e la storia, spirituali e liberi, pertengono infatti al reale e alla sua partecipazione sintesistica con l'ideale; mentre alle sole idee non appartiene alcuna libertà. *Ibidem*.
[1082] SSCC, ENC 19, p 233.
[1083] SSCC, ENC 19, p. 234.

ontologica della loro esistenza»[1084]. Nessun ente reale coincide dunque con l'idea che realizza, *stricto sensu*, essi sono tuttavia congiunti nell'«individuo conosciuto»:

> L'essenza ideale non di meno differisce dal suo realizzamento ne'contingenti, e in nessuna maniera v'ha identità tra il reale e la sua essenza ideale. Tutto ciò che v'ha fra queste due cose si è *congiunzione* nell'essere intellettivo che *percepisce* il reale (…)[1085].

Per Rosmini, ideale e reale sono uniti nell'essere, che è uno, ma distinti nei modi. Questo aspetto, a cui si dedicherà con maggior attenzione nella *Teosofia* (cfr. *infra*, pt. II, cap. 6), consente al Roveretano di mostrare come in Dio vi siano un 'organismo' e un 'ordine interiore', che senza implicare nella sua essenza la molteplicità – che pertiene solo ai finiti – lo rendono, nondimeno, atto a generarla:

> All'incontro [Schelling] avrebbe dovuto trovare u assoluto nel quale l'ideale e il reale fossero alzati alla maggior potenza, senza mai confondersi se non nell'*essere*, rimanendo distinti nelle forme o modi. Perciocchè in tal modo l'assoluto non solo avrebbe avuto tutta la perfezione e la pienezza dell'esistenza esistendo in tutti i modi; ma avrebbe avuto da una parte l'*unità* perfetta nell'identità dell'essere, dall'altra un ordine interiore, un organismo idoneo a spiegare come possa essere arrivo e fonte di molteplicità; giacchè nell'assoluto deve trovarsi altresì la massima attività, la massima vita, la cagione intrinseca del movimento[1086].

Se in tal senso il Dio di Rosmini è attività e vita, lo è in una maniera tutto differente da come lo è per Schelling. Rosmini può dunque accettare che il principio di ogni essere sia la natura, ma solo se con essa si intende la natura divina e non quella materiale di Schelling, che a causa del «materialismo di cui va infetta la sua filosofia della natura», identifica assoluto e universo e schiude al panteismo[1087]. Rosmini si sofferma inoltre sulla qualificazione dell'assoluto come 'punto di indifferenza'. Compare qui per la prima volta la celebre caratterizzazione dell'assoluto ripresa da Hegel nella *Differenzschrift*[1088], tratta probabilmente, anche in questo caso, dal testo di Wendel[1089]. Il Roveretano individua, in primo luogo, un'incongruenza tra

---

[1084] *Ibidem*.
[1085] Ivi, p. 234.
[1086] SSSC, ENCC 19, pp. 234-235.
[1087] SSCC, ENC19, p. 236-238
[1088] G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986, pp. 24.
[1089] J.A. Wendel, *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's*, Coburg, Biedermann 1824, p. 124ss.

indifferenza e identità, che non coincidono l'uno con l'altro, inoltre l'indifferenza che implica imperfezione e passività e che egli paragona, anche in questo caso, alla materia prima degli antichi, ripugna allo stesso concetto di assoluto. In un simile sistema, inoltre, resta ingiustificata la concezione per cui, rispetto all'assoluto, il limite sia una mera apparenza. A questa posizione, Rosmini obietta che se Dio e universo fossero coincidenti, come sostiene Schelling, resterebbe ingiustificato il concetto stesso di limite: la teologia insegna infatti che «il concetto di Dio svanisce ogni qual volta si pone in esso limitazione, o potenza passiva». Inoltre, l'esistenza è attestata mediante un'evidenza prima (denominata 'sentimento fondamentale') con cui l'essere umano ha un sentimento della vita tramite il quale si sa esistente e reale: «perché niun'altra realtà è a noi immediatamente conosciuta fuori di quella che nel sentimento abbiamo, o che mediatamente da questo induciamo»[1090].

Da ultimo, un simile sistema è privo di una ragione che giustifichi il passaggio dall'indifferenza rispettivamente alla natura e allo spirito. Un sistema in cui a innescare il passaggio fosse il bisogno di Dio di conoscere se stesso, sarebbe basato sulla concezione assurda di un Dio «ignorante» che non conosce se stesso[1091]. Il punto di indifferenza, dunque, non può che costituire un'astrazione che, tolte tutte le differenze determinate, conduce al 'nullismo' hegeliano; così come è un'astrazione mentale lo stesso concetto di totalità.

> La totalità dell'universo non è che un essere della mente, la qual considera il complesso degli enti coll'idea astratta di *tutto*. Acciocchè al *tutto* ossia alla *totalità* sottostesse un valore reale converrebbe dimostrare che sussista qualche cosa che di tutte le parti dell'universo forma realmente un ente solo il quale dà a ciascuna tutto ciò che esso ha, e però è identico con ciascuna[1092].

Similmente a quanto accennato nella *Psicologia* e nel *Sistema filosofico*, Rosmini ribadisce anche in questa sede che il limite degli individui reali è a sua volta reale, che la molteplicità del reale non può essere riassorbita in un'unità reale primigenia (in un'identità reale) e che è soltanto un principio ideale o 'mentale' a conferirle tale unità.

[1090] SSCC, ENC 19, p. 233.
[1091] Rosmini cita esplicitamente alcuni paragrafi da F.W.J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, Tübingen, in der J.G. Cotta'schen Buchhandlung 1800. L'opera schellinghiana era stata tradotta in francese nel 1842, cfr. F.W.J. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendental*, trad. fr. di P. Grimblot, Paris, Librairie Philosophique de Ladrange 1842.
[1092] SSCC, ENC, p. 236.

Nel «cenno della nuova dottrina dello Schelling», poi, Rosmini espone i tratti essenziali della distinzione tra filosofia negativa e positiva e accenna, criticamente, ai contenuti che il filosofo tedesco stava elaborando nelle sue lezioni berlinesi degli anni Quaranta. La fonte principale di cui si serve è lo scritto polemico di Friedrich Engels, pubblicato anonimo nel 1842: *Schelling und die Offenbarung*.

La nuova filosofia di Schelling, come visto già a proposito della *Cousinschrift*, non è esente dalle critiche di Rosmini, il quale, leggendola in continuità con il suo sistema precedente, le imputa le stesse mancanze: l'assenza di una ragione sufficiente e di un nesso 'vero' (cioè sintesistico) tra ideale e reale. Schelling, dunque, «non ha ancora digerito il principio degli idealisti, che l'intelligenza e il mondo esterno sieno così dissociati che la prima non possa dimostrare l'esistenza del secondo»[1093]. Questa affermazione corrisponde inoltre a quanto Rosmini scrive l'anno successivo a Francesco Francesconi a proposito della Marchesa Florenzi e della sua traduzione del *Bruno*:

> Spero che il suo buon senso la proteggerà dai paradossi della scuola tedesca: la recente dottrina di Schelling men trista del suo antico e celebre sistema, non provvede ancora alle esigenze di una mente filosofica[1094].

Queste testimonianze mostrano che attorno al 1846[1095] si consolida in Rosmini la consapevolezza di un cambio di rotta della filosofia schellinghiana da considerarsi, con tutti i limiti del caso, più rispondente alle istanze rosminiane del precedente sistema dell'identità, ma non ancora adeguata a risolvere dalle fondamenta il pregiudizio soggettivistico su cui sorge la filosofia tedesca da Kant in poi.

La critica rosminiana all'assenza di un nesso tra ideale e reale attacca il «divorzio» tra ragione ed esperienza che egli individua nella bipartizione tra filosofia negativa e positiva, la prima dedita soltanto alla ragione e la seconda soltanto all'esperienza (un aspetto, questo, enfatizzato anche dal testo di Engels)[1096]. Una simile

[1093] Ivi, p. 239.
[1094] Ivi, p. 746.
[1095] Nel frammento di lettera a Pestalozza del 1845 non ci sono cenni sugli sviluppi della filosofia schellinghiana, così come nela *Psicologia*, pur menzionando esplicitamente la *Cousinschrift*, Rosmini non la presenta come la testimonianza di un cambiamento filosofico da parte di Schelling. Ciò consente di ipotizzare che tra il 1845 e il 1847 la conoscenza di ulteriori fonti, che chiarissero l'andamento della nuova filosofia di Schelling, abbia contribuito a estendere la conoscenza che Rosmini aveva del pensatore tedesco e renderne più complesso il giudizio.
[1096] [Engels], *Schelling und die Offenbarung*, p. 31.

distinzione porta allo scoperto i due errori della filosofia tedesca: l'idealismo da un lato e il materialismo dall'altro. La filosofia negativa è letta come una 'modificazione' del precedente sistema dell'identità che, relegandone gli oggetti unicamente all'ambito dell'ideale e del possibile, ne confessa la 'sterilità'[1097]. In un simile sistema manca, dunque, una ragione sufficiente dei fenomeni del mondo reale. La filosofia positiva invece, che pretende di muovere dalla sola 'credenza' dell'esperienza senza alcun fondamento razionale esplicita il 'peccato di sensismo' che la contraddistingue[1098].

Come vedremo a proposito del *Preliminare alle opere ideologiche* e della *Teosofia*, Rosmini accetta e fa sua la distinzione metodologica elaborata da Schelling nella *Cousinschrift* tra filosofia regressiva e progressiva, ponendola alla base del rapporto tra le scienze nel suo stesso 'organismo' filosofico. Se rispetto a quest'ultima distinzione egli ne coglie e valorizza il rapporto 'sintesistico' – si tratta infatti di due procedimenti metodologici nell'ambito di una stessa indagine filosofica o di un medesimo 'organismo del sapere' – egli intende invece l'elaborazione matura di questa bipartizione, quella tra filosofia negativa[1099] e positiva in termini di separazione. Da ciò consegue la critica, che si può imputare alla lettura engelsiana, per cui ciascuna delle due sia monca senza l'altra componente. Inoltre – ereditando implicitamente la *pars destruens* della *Cousinschrift* – Rosmini vede in Schelling lo stesso errore di cui quest'ultimo aveva accusato Hegel: il passaggio tra il possibile e il reale è, a partire da questa distinzione, ingiustificato. Con la terminologia rosminiana: manca una ragione sufficiente per compiere un «passo fuori dal possibile»[1100].

L'altra critica rivolta alla filosofia berlinese di Schelling è la pretesa di fondare il proprio sistema su «mero poter essere», un concetto insensato e prodotto da un errore logico che Rosmini denomina 'abuso di astrazione'. Circa questo punto il Roveretano si sofferma su alcuni passaggi delle lezioni berlinesi riportate nello scritto engelsiano. Egli critica in particolare l'affermazione «La ragione è l'infinita potenza di conoscere»[1101]: la ragione, intesa come mera potenza senza un atto cui inerisce è da

[1097] SSCC, ENC 19, p. 240.
[1098] Ivi, p. 239.
[1099] Rosmini critica il nome 'filosofia negativa'. Egli ne attribuisce il procedimento all'ideologia che tuttavia, asserisce, non va intesa come una negazione del reale ma soltanto come un'indagine in cui si astrae da esso.
[1100] SSCC, ENC 19, p. 240.
[1101] Ivi, p. 241. Rosmini commenta quanto è scritto in [Engels], *Schelling und die Offenbarung*, p. 14-15.

intendersi come una nozione contraddittoria. Allo stesso modo, critica che l'oggetto del conoscere, per corrispondervi, sia a sua volta potenziale[1102]. Come mostrato, dal punto di vista dell'ontologia rosminiana, imperniata su fondamenta aristotelico-tomiste, la pura potenza senza atto è un assurdo, un accidente senza sostanza: «la potenza non si può concepire senza un atto. Convien dunque che v'abbia prima un atto cioè un essere in atto, acciocché vi abbia la potenza di essere»[1103].

Attraverso queste coordinate egli si scaglia contro il concetto di «potenza d'essere» (*Potenz des Seins*[1104]), fortemente criticato anche da Engels. Se si parla di un «poter essere» nell'ambito fisico è necessario che esso inerisca a una «causa reale» in atto; se invece se ne parla in ambito logico vanno fatte delle precisazioni: anche l'idea, in quanto essenza, è in atto e non in potenza; essa può esser detta in potenza solo in merito alla sua realizzazione effettuale, che non le pertiene. Privo di un riferimento a un atto cui inerisce, il 'poter essere', dunque non è che un 'assurdo e un 'abuso di astrazione'. Per Rosmini, si parla di un simile abuso – che è «il fonte principale delle filosofie tedesche»[1105] – quando, dopo aver distinto i vari elementi di un'idea li si prenda non come meri elementi ma come enti ideali a sé stanti. Una pura potenza, dunque, non è che un astratto e in nessun modo può contraddistinguere l'infinito: «ciò che è in potenza non è mai infinito; né ciò che è infinito può essere divenuto tale con un passaggio dallo stato di potenza a quello di atto; ma dee essere in atto fin dal suo principio»[1106]. Tra la potenzialità indefinita e l'infinito, che è puro atto, c'è, dunque, una «distanza incolmabile»[1107].

Il giudizio su quanto emerge dalle lezioni berlinesi di Schelling è lapidario e non risparmia neppure Hegel e «gli hegeliani» che avversano soltanto la filosofia positiva, mentre condividono le fondamenta essenziali della filosofia negativa:

[1102] [Engels], *Schelling und die Offenbarung*, p.15.
[1103] SSCC, ENC 19, p. 242.
[1104] «Daß die Vernunft Potenz ist, nöthigt uns also, den Inhalt derselben auch für potenziell zu erklären. Gott also kann nicht unmittelbarer Inhalt der Vernunft sein, denn er ist etwas Wirkliches, nichts bloß Potenzielles, Mögliches». Engels, *Schelling und die Offenbarung*, p. 15.
[1105] SSCC, ENC 19, p. 241.
[1106] Ivi, p. 242.
[1107] Ivi, p. 243. L'uno è una imperfezione, l'altro una perfezione. Su questo cfr. la differenza tra infinito potenziale e attuale in Pagani, *Libertà e infinito in Antonio Rosmini*, pp. 30-33.

> Ora tutta la filosofia di Schelling e di Hegel non è che un edifizio innalzato su fracido fondamento di questo falso ed assurdo *astratto* di un «mero poter essere», che si suppone gratuitamente dover precedere all'essere[1108].

Il «poter essere» di Schelling, che attraverso Engels è descritto come potenza libera, che può passare o meno all' essere ed è paragonata a una «materia, un essere cieco, e indeterminato, ossia infinito»[1109] fa asserire a Rosmini che, in questo modo Schelling pervenga alla «materia prima degli antichi» e «con una contraddizione in cui gli antichi non caddero» attribuisce libertà a quell'«essere cieco»[1110]. Una critica questa che, come mostrato, negli anni considerati, Rosmini rivolge anche al soggetto-oggetto della filosofia dell'identità.

Engels si esprime a sua volta severamente sulla nozione di «poter essere» e su come questa possa essere intesa in termini di libertà. Egli la accosta alla *hyle* platonica, materia eterna e caos primordiale che, mancando di una forza motrice, non può fungere da base di un processo reale e di cui denuncia il materialismo e il panteismo[1111]. Il testo engelsiano appare dunque come un'influenza significativa di Rosmini per l'attenzione rivolta a un assoluto potenziale e autosviluppantesi che egli accosta così, come Engels, alla materia prima di Platone. Muovendo da intenti diversi Engels e Rosmini sembrano dunque incontrarsi nella critica al concetto di 'poter essere', che, per il primo, reintroduce il divario tra empirico e razionale da cui l'hegelismo si era affrancato; mentre, per il secondo, in modo non dissimile dalla prima filosofia schellinghiana, mostrava le viscere sensistiche e materialistiche anche della filosofia positiva.

4.7. Fonti e funzione di Schelling nelle opere degli anni Quaranta

Nella *Psicologia* Rosmini presenta due nuove fonti schellinghiane: il dialogo *Bruno* e la prefazione a Cusin. Come mostrato nella prima parte di questo elaborato,

---

[1108] SSCC, ENC 19, p. 242.

[1109] «In der Potenz des Seins entdecken wir nun zuerst die Möglichkeit, ins Sein überzugehen. Dies Sein nimmt ihr die Herrschaft über sich selbst. Vorher war sie des Seins mächtig, sie konnte übergehen und auch nicht; jetzt ist sie dem Sein verfallen, in seiner Gewalt. Dies ist entgeistetes Sein, begriffloses, denn Geist ist Macht über das Sein. In der Natur ist dies begrifflose Sein nicht mehr anzutreffen, es ist schon Alles von der Form in Beschlag ge- nommen, aber es ist leicht zu sehen, dass diesem ein blindes, schranken- loses Sein vorausging, als Materie zu Grunde liegt». Engels, *Schelling und die Offenbarung*, p. 15.

[1110] SSCC, ENC 19, 243.

[1111] Engels, *Schelling und die Offenbarung*, pp. 34-35.

gli anni Quaranta dell'Ottocento costituiscono un momento significativo della prima ricezione di Schelling in Italia, con le prime traduzioni di opere del pensatore tedesco. La più rilevante, in termini di diffusione nazionale e internazionale e per il corposo apparato di considerazioni di Mamini che presenta, è la traduzione del *Bruno* a opera di Marianna Florenzi Waddington (cfr. *infra*, I.3.2). Al dono di una copia da parte dalla stessa traduttrice[1112], Rosmini risponde, a conferma di quanto sin qui analizzato, – che «il filosofo tedesco dà molto a pensare co'suoi stessi errori»[1113]. Rispetto alla ricognizione operata circa le fonti mediante cui il Roveretano conosce e interpreta il pensiero di Schelling, prevalentemente indirette e in lingua tedesca e francese, la traduzione del *Bruno* rappresenta l'unica fonte diretta certa, di cui si conserva l'esemplare, ampiamente postillato a margine da Rosmini, presso il CISR. Oltre a rappresentare un importante veicolo di diffusione del pensiero di Schelling che, come mostrato, ne reitera l'accostamento con Platone e Bruno, la prefazione di Mamiani diventa a sua volta un'autorevole fonte della polemica antipanteistica: sia Rosmini che Pestalozza vi si riferiscono con questo scopo. Nonostante nella prefazione e nella introduzione della Florenzi si accennasse agli ultimi sviluppi della filosofia di Schelling e del suo tentativo di avvicinarsi ai dogmi del cristianesimo e alla morale, Rosmini – nella *Psicologia* e nel *Sistema di filosofia* – non dà conto di questa discontinuità, a differenza di quanto scrive invece nel *Saggio Storico Critico sulle Categorie*.

Per quanto riguarda la querelle anti-panteistica, le possibili fonti critiche di Rosmini, che evidenziano il nesso tra panteismo e razionalismo, sono un articolo e due lettere filosofiche di Pasquale Galluppi[1114]. Nel 1841 Galluppi aveva pubblicato due lettere, escluse dalla seconda edizione delle *Lettere filosofiche*[1115], sul *Museo di*

[1112] L'opera è conservata presso il CISR, (E VII 65). Cfr. *Bib. Rosm. II*, p. 261.
[1113] Cfr. la lettera di ringraziamento del 25 febbraio 1845 (EC IX, n. 5302, p. 238). Ciò è confermato dalla lettera a Francesco Francesconi dell'8 luglio 1845, in cui Rosmini scrive di aver ricevuto il libro tradotto dalla Marchesa (EC IX, n. 5513, p. 448-450).
[1114] Negli stessi anni Passerini svolgeva una difesa del panteismo, distinguendolo da materialismo, dall'ateismo e dunque dalle conseguenze morali dei due sistemi. Anche per Passerini, inoltre, la filosofia tedesca è un razionalismo che tende all'idealismo. Rispetto a questa tendenza Schelling è il primo, a partire dalla pubblicazione della Cousinschrift, a dare una spinta in direzione anti-razionalistica (cfr. *supra*, pt. I).
[1115] Ripubblicate in E. Di Carlo, *Due lettere ignorate di P. Galluppi su Fichte, Schelling ed Hegel* in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», Vol. 24, N. 4, 1932, pp 361-372. Sulle varie edizioni delle *Lettere* e su questa pubblicazione cfr. *Ibidem.* Le due lettere non sono presenti nella riedizione del 1839 delle *Lettere* filosofiche, contrariamente a quanto scrivono Ottonello, Fenu e Zanardi secondo cui Galluppi aveva spedito l'edizione accresciuta delle *Lettere filosofiche*, comprensiva delle due lettere su Fichte e

letteratura e filosofia. Nel 1845, inoltre, aveva pubblicato sul giornale napoletano «Il Sibilo» l'articolo *Alcuni pensieri sul panteismo*[1116], in cui si sofferma sul panteismo schellinghiano (cfr. *supra*, pt. I). In questi scritti, così come nella *Memoria sul sistema di Fichte* del 1839 (cfr. *infra*, I.2), che Rosmini cita esplicitamente nel *Saggio Storico Critico sulle Categorie*[1117], si trova infatti una feroce critica del razionalismo della scuola tedesca, che Galluppi deriva da un eccesso di apriorismo, e che conduce sino al nichilismo. Rosmini affronta inoltre tematiche e nessi concettuali simili a quelli di Galluppi, come l'accostamento con il neoplatonismo e con la filosofia indiana[1118], ma non riporta la sua disamina dettagliata delle varie tipologie di panteismo (idealismo panteista, panteismo emanativo, panteismo modificativo)[1119].

Una fonte significativa per quanto riguarda sia una disamina critica del panteismo, sia per l'attenzione che rivolge alla *Cousinschrift* è lo scritto *Della filosofia tedesca da Leibniz sino ad Hegel* del 1837[1120], pubblicato sugli «Annali delle Scienze Religiose» dal sacerdote romano Luigi Bonelli, che intratteneva una fitta corrispondenza con Rosmini sin dal 1825[1121]. L'opera, posseduta dal Roveretano[1122], consisteva in un articolo dedicato alla *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel* di Barchou de Penhoen[1123] e alla sua traduzione francese

---

Schelling (cfr. Ottonello, *Rosmini e la prima ricezione di Fichte e Schelling in Italia*, p. 202; Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 55; cfr. Zanardi, *La presenza di Schelling nelle lettere e negli scritti di Rosmini*, p. 276).

[1116] P. Galluppi, *Alcuni pensieri sul panteismo*, in «Il Sibilo», anno II, 7, 1845 pp 49-50 in G. Galluppi, *Saggi e polemiche. La collaborazione a periodici dal 1828 al 1845,* a cura di F. Ottonello, Pantograf, Genova, 1991, pp. 307-311.

[1117] SSCC, p. 213 nota 7.

[1118] Galluppi cita come sue fonti, per il primo tema, G.W. Gerlach, *De differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de Numine summo intercedit*, Vitebergae, ex officina Meltzeriana 1811; per il secondo Thomas Burnet circa la descrizione del 'panteismo emanativo' e i *Voyage* di François Bernier (cfr. F. Bernier, *Voyages de François Bernier contenant la description des états du Grand Mogol*, 2 voll., Amsterdam, chez Paul Marret 1699).

[1119] Galluppi menziona indifferentemente l''identità assoluta' e l''unità assoluta' del sistema di Schelling; simili oscillazioni si trovano anche nella *Teosofia*. *(cfr. infra*).

[1120] L. Bonelli, *Della filosofia tedesca da Leibniz fino ad Hegel. Esame delle opere del barone Barchou de Penhoen*, Roma, Tipografia Salviucci 1837.

[1121] AAR III, pp. 298-302.

[1122] Conservato presso il CISR (D V 47 misc.11), cfr. *Bib. Rosm*. II, p. 37. Di Bonelli Rosmini possedeva anche le *Institutiones Logico-metaphysicae* (cfr. EC VI, n. 3287, pp. 362-363). In questo testo è presente la stessa critica che Rosmini rivolge alla filosofia tedesca: Fichte, Schelling ed Hegel hanno confuso concipere ed esse. Cfr. A. Bonelli, *Institutiones Logico-metaphysicae*, Tomus I, Romae, Ex Typographia Bonarum Artium 1833, vol. IV, p. 9.

[1123] A. Barchou de Penhoën, *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel*, Paris, 1836, 2 voll.; J. G. Fichte, *Destination de l'homme*, trad. fr. di A. Barchou de Penhoën, Paris, Paulin 1832. Sull'interpretazione che Barchou de Penhoën elabora di Schelling in questo testo cfr. HSF, I, pp. 54-58.

dell'opera *Die Bestimmung des Menschen* di Fichte. Bonelli critica la tendenza della Francia e dell'Italia a esaltare e valorizzare la filosofia tedesca, che accusa a sua volta di astrattismo e apriorismo, e contesta che a essa possa attribuirsi un certo 'spiritualismo', come spesso era stato fatto soprattutto in Francia a partire dalla pubblicazione di *De l'Allemagne* di De Staël[1124]. Inoltre, egli si sofferma sulle conseguenze teologiche di questa filosofia, meritevoli di essere trattate, dunque, in una rivista di ambito religioso. Il testo di Bonelli si avvicina di molto alle critiche di Rosmini: anche Bonelli si soffermava sulle derive panteistiche e materialistiche della filosofia tedesca, accostandone il concetto di assoluto alla materia prima «degli epicurei»[1125]: l'apriorismo non consente una giustificazione della realtà, e da ciò conseguono due possibili esiti, da un lato lo scetticismo, dall'altro, se si dichiara l'esistenza necessaria a priori il «cieco fatalismo di Spinoza». La filosofia postkantiana si riduce a due possibili derive: scetticismo o panteismo. Bonelli svolge un feroce attacco al panteismo attaccando il modo in cui la filosofia tedesca, compresi i manuali di Buhle e Tennemann che erano stati tradotti in italiano)[1126], aveva valorizzato, riconoscendovisi, la figura di Spinoza. A Spinoza rivolge la stessa critica che Schelling faceva a Hegel nella *Cousinschrift*: con i soli concetti di ragione è impossibile passare alla realtà.

Riproponendo una trattazione della filosofia tedesca analoga a quella di Rosmini[1127] su Kant e Fichte, egli si sofferma sul 'realismo assoluto' di Schelling che, inteso come il sistema dell'unico reale assoluto e delle sue manifestazioni, è un panteismo «del tutto combaciante con lo spinozismo» e dunque irreligioso nella sua indole[1128]. Egli ne mostra l'incompatibilità, similmente a Rosmini, con le coordinate ontologiche di una metafisica di trascendenza e ne dimostra l'assurdità logica, evidenziando in particolare: la surrettizia attribuzione della generatività e degli attributi divini al mondo, la perfettibilità indefinita del Dio-mondo di contro alla perfezione di Dio, la necessità cieca di contro alla libertà dell'atto di creazione; la

[1124] HSF, pp. 33-36.
[1125] Bonelli, *Della filosofia tedesca*, p. 58.
[1126] È più benevolo nei confronti di Tennemann, il quale confessa la somiglianza tra Spinoza e la moderna filosofia tedesca. *Ibidem*.
[1127] In merito alla filosofia tedesca Rosmini aveva scritto a Bonelli una lettera filosofica nel 1825 (cfr. *supra*).
[1128] Bonelli, *Della filosofia tedesca*, p. 50.

mente divina che *ab aeterno* oziosamente accetterebbe uno sviluppo «fatalmente invariabile»[1129]. Asserendo che un'esperienza prima del contingente sia essenziale per poter giungere alla nozione di necessario, egli vuole mostrare l'infondatezza del sistema schellinghiano, che considera 'un sogno insensato'. Per quanto concerne queste tematiche, tra Rosmini e Bonelli, si può parlare di un'influenza reciproca: come mostrato sono molte le affinità della loro interpretazione critica della filosofia tedesca, anche se diverso è il loro punto di vista.

Significativo è che il testo di Bonelli si soffermi sulla *Cousinschrift* intesa come una dichiarazione, da parte della stessa filosofia tedesca, attraverso la voce di Schelling, che la verità non può che stare in quella congiunzione di ragione ed esperienza che caratterizza la filosofia italiana.

> E, lode a Dio, noi vediamo finalmente il grande antesignano del realismo assoluto, l'unico superstite dei primi e più famosi agitatori delle quistioni metafisiche cui Kant diede la mossa, lo Schelling io dico, confessare apertamente che il razionale puro non può dare la realtà, ch'essa è un elemento empirico, e non si può perciò desumere che dal fatto. Ch'è quanto dire: per la via razionale tenuta da tutti i sistemi tedeschi da Kant in poi non v'è nè vi può essere una filosofia ch'abbia un valor reale[1130].

Bonelli, dunque, valorizza la *pars destruens* della prefazione[1131], cioè la disomogeneità di reale e razionale imputata a Hegel e l'impossibilità «col puro razionale di giungere fino alla realtà» come una «sincera e umiliante confessione» dell'assenza di realtà che aveva caratterizzato la parabola inaugurata da Kant[1132] da parte del suo ultimo esponente vivente[1133]. Bonelli sostanziava così la sua critica agli stessi intellettuali italiani che valorizzavano la filosofia tedesca: ciò che nella Penisola si loda veniva

[1129] Ivi, p. 53
[1130] Ivi, p. 64.
[1131] *Ibidem*. Della *Cousinschrift* Bonelli riporta il giudizio di Schelling per cui il linguaggio della filosofia tedesca si era reso incomprensibile a sé stessa (SW I/10, pp. 204–206; trad. it. Schelling, *Per una nuova filosofia*, pp. 46-47). Con ciò Schelling esplicitava 'dall'interno' i limiti della parabola postkantiana. Mamiani riporta il medesimo punto della *Cousinschrift* nella prefazione al Bruno (cfr. *supra*).
[1132] «Confessa adunque oggi lo Schelling, che chiunque voglia asserire una esistenza non lo può fare col solo concetto dell'essere in sé ma vi deve mescolare, se non altro senza accorgersene, un dato sperimentale. Ora l'esperienza ci dà l'esistenza, ma l'esistenza del condizionale, del limitato, del dipendente. Dunque prima d'asserire l'esistenza assoluta e illimitata, è già mestieri ammettere gli enti contingenti. Dunque l'ente assoluto e illimitato non si può ammettere che distinto dal mondo» Ivi, p. 62, nota 2.
[1133] IVI, pp. 70-71.

sconfessato in Germania[1134]. Conveniva piuttosto dedicarsi a un pensiero, come quello che Bonelli sostiene rifacendosi a Galluppi, che coniughi insieme esperienza e ragione.

Per quanto riguarda la *Cousinschrift* e la sua ricezione nell'opera di Rosmini, si tratta, come rilevato, di un testo dall'enorme riverbero e diffusione europea. Il testo era stato subito tradotto in francese, da Ravaisson e Willm ed era stato aggiunto alla traduzione francese di Paul Grimblot del *Système de l'idéalisme transcendental* assieme alla prima lezione di Schelling a Berlino nel 1841. Come rilevato, assieme a Degèrando, la traduzione di Grimblot rappresenta uno dei principali veicoli della diffusione di Schelling nella Penisola (cfr. *infra*)[1135]. Non sorprende dunque che la *Cousinschrift* costituisca il principale veicolo attraverso cui la *Spätphilosophie* schellinghiana inizia a essere conosciuta in Italia: Mamiani riprende esplicitamente la critica che Schelling muoveva in questo testo all'oscurità assunta dalla filosofia tedesca; nella prefazione a Schmidt, Passerini riprende la critica di infondatezza nei confronti della filosofia hegeliana e la rivolge allo stesso Schelling; Gatti si serve di questa fonte per reinterpretare in modo unitario la parabola schellinghiana, ponendo l'accento sul suo realismo di fondo e facendo di Schelling il pensatore che aveva condotto la filosofia tedesca dalla psicologia all'ontologia[1136] (cfr. *infra* pt. I).

Nella *Psicologia* Rosmini ne menziona soltanto alcuni passaggi, cogliendone essenzialmente il nucleo della critica rivolta a Hegel. In questo caso, non ci sono elementi per stabilire se si tratti di una fonte diretta o piuttosto indiretta, ad esempio mediante la trattazione di Bonelli (cfr. *infra*, pt. II, cap. 6).

Da ultimo, il SSCC, presenta delle nuove fonti per quanto riguarda la trattazione della filosofia tedesca: il testo di J.A. Wendel *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's*, nella terza edizione postuma del 1839[1137] – ricco a sua volta di riferimenti a testi di Rixner, Oken, Steffens e Klein – a cui, come mostrato, Rosmini si rifà nella prima parte della sua trattazione e ne ripropone integralmente lo schema riassuntivo della filosofia schellinghiana. Il testo di Wendel inoltre è una fonte significativa per quanto riguarda la descrizione

[1134] Ivi, p. 77.
[1135] Grimblot inoltre presentava nell'introduzione la rottura tra Hegel e Schelling con un'impostazione dall'impronta antihegeliana. Cfr. HSF, I, p. 135.
[1136] Come mostrato, Gatti elabora questa interpretazione attraverso il *Nuovo Saggio* di Rosmini.
[1137] J.A. Wendel *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's*, Coburg, 1839.

dell'identità assoluta di Schelling in termini di spinozismo e panteismo; il testo del cattolico F.A. Staudenmeier[1138], *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*[1139], che assieme al testo di Löwenstein e allo *Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel* di Chalybäus, vengono presentati da Rosmini come fonti tedesche avverse al formalismo vuoto dell'essere hegeliano[1140]. Oltre allo *Handbuch der Geschichte der Philosophie* e gli *Aphorismen der gesammten Philosophie* di T.A Rixner[1141], sono menzionate le opere Michelet[1142], Ritter[1143], Trendelenburg[1144] ma, sembrerebbe, solo per quanto concerne la filosofia antica.

Per la ricezione della *Spätphilosophie* schellinghiana, la fonte più significativa, come mostrato, è il testo polemico di Engels *Schelling und die Offenbarung*. Oltre ai molti passaggi menzionati che ne Rosmini trae, si tratta anche di una fonte rilevante per la questione del razionalismo e dell'antropolatria: qui Engels vedeva nella filosofia di Strauss e Feuerbach – di cui esplicitava proprio il passaggio tra teologia e antropologia – i frutti maturi dell'hegelismo. È possibile, dunque, che Rosmini faccia riferimento a questo testo quando si esprime sull'antropolatria dichiarata dagli stessi hegeliani.

La trattazione polemica della filosofia tedesca nell'appendice della *Psicologia* testimonia l'inasprirsi della polemica nei confronti degli esiti della parabola filosofica postkantiana, rispetto a cui l'interesse critico del Roveretano sembra rivolto principalmente a Fichte, letto come colui che compie il passo decisivo verso il soggettivismo, e a Hegel che ne porta a termine le conseguenze estreme. In questo assetto, grazie all'accesso di Rosmini a nuove fonti schellinghiane come la

---

[1138] Su Staudenmeier e la sua critica agli esiti immanentistici della filosofia hegeliana: cfr. P. De Vitiis, *Gli scritti giovanili di Franz Anton Staudenmaier*, in «Rivista di filosofia Neoscolastica», 68, 1976, n. 4, pp. 691-700; A. Bonchino, *Tradizione mistica, filosofia e gnosi nella Germania della prima metà dell'Ottocento. Franz Anton Staudenmaier critico di Baader e Görres*, in «Intersezioni», 2023, pp. 207-222.

[1139] F.A. Staudenmeier, *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Mainz, Kupferberg 1844.

[1140] SSCC, p. 260.

[1141] Lo menziona a proposito di Hegel (SSCC, p. 245) e di Fichte (SSCC, p. 266).

[1142] K. L. Michelet, *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral*, Berlin, Duncker 1827.

[1143] H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hamburg, Perthes 1829-1853.

[1144] F. A. Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Lipsiae, Vogel 1826; F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie. Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Bethge 1846-1867.

pubblicazione e la traduzione francese della *Cousinschrift* e la traduzione italiana del *Bruno*, il filosofo di Leonberg non ricopre un semplice ruolo di mediazione, tra il soggettivismo di Fichte e il nullismo di Hegel. Grazie alle ambiguità e alle contraddizioni di un sistema che intende conciliare gli opposti, Schelling appare come colui che, già nel sistema dell'identità, ha intravisto l'elemento che avrebbe potuto scardinare il presunto soggettivismo fichtiano: l'insistenza sul non-io, su ciò che eccede il pensiero (e il pensiero autocosciente). L'aver preso le mosse da un 'fondamento empirico' era peraltro il merito che Schelling attribuiva alla sua prima filosofia nella *Cousinschrift* e il punto di continuità con il nuovo empirismo filosofico[1145]. Schelling rappresenta inoltre colui che, trent'anni dopo quel suo primo sistema che non era riuscito espungerne il pregiudizio soggettivista, aveva tentato di arginare il razionalismo hegeliano pronunciandone un giudizio postumo. A partire dalla *Psicologia*, Rosmini sembra appropriarsi della *pars destruens* della *Cousinschrift*, rigettandone tuttavia il contenuto positivo. Analogamente, nel SSCC, a partire da quanto il Roveretano apprende della nuova filosofia di Schelling attraverso una fonte critica come quella di Engels, Schelling non sembra affrancarsi dagli errori del suo primo sistema. Tanto il soggetto-oggetto della sua prima filosofia (per come è descritto nella *Cousinschrift*) quanto il 'poter essere' della filosofia positiva errano perché intendono porre un sostrato materiale[1146] che si dispiega negli enti reali.

[1145] SW I/10, p. 212; trad. it. Schelling, *Per una nuova filosofia*, p. 57.
[1146] In questa interpretazione Rosmini identifica potenzialità e materialità.

5. ‘Sottilissima ragna’: presenza e funzione di Schelling nelle opere degli anni Cinquanta

5.1. «Nell’alta Italia stanno al cimento l’Ente in universale e la Formola ideale»: Rosmini, Gioberti e Bertini

A seguito della pubblicazione anonima *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (opera concepita attorno al 1832-1833) e del testo *La Costituzione secondo la giustizia sociale* nel 1848, Rosmini interrompe la redazione delle sue opere filosofiche, tra cui la *Teosofia*, per dedicarsi alla missione diplomatica a Roma per conto del governo piemontese[1147]. A seguito della delusione politica e della messa all’indice da parte della Congregazione generale di entrambe le opere, il Roveretano passa gli ultimi anni di vita, dalla fine del 1849 al 1855, prevalentemente a Stresa, allietato dall’amicizia del vicino Manzoni[1148], che risiedeva a Lesa, e dalla visita di amici e collaboratori, dedito alla pubblicazione delle sue ultime opere e alla stesura di quelle che resteranno incompiute e saranno pubblicate soltanto postume, come l’*Aristotele esposto ed esaminato*[1149] (composto tra il 1848 e il 1854) e la *Teosofia*[1150]. Le opere filosofiche pubblicate negli ultimi anni di vita sono: il *Discorso sugli studi dell’autore* nel 1850 (che, concepito a partire da scritti precedenti, funge da sunto e guida al suo pensiero); l’*Introduzione alla filosofia* (che raccoglie scritti pubblicati in precedenza,

[1147] In merito alla missione a Roma si veda A. Rosmini, *Scritti autobiografici. Della missione a Roma*, a cura di L. Malusa e S. Zanardi, ENC 1/A.

[1148] Cfr. P. Pagani, *Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio*, in *Rosminianesimo Filosofico*, anno III, Milano, Mimesis 2019; Il clima di questi incontro è descritto in R. Bonghi, *Le Stresiane*, a cura di P. Prini, Piemme, Casale Monferrato 1997. Sull’amicizia tra Rosmini e Manzoni cfr. A. Manzoni - A. Rosmini, *Carteggio Alessandro Manzoni - Antonio Rosmini*, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Milano, Centro Nazionale Studi Manzoniani 2003 (Edizione Nazionale ed Europea delle Opere di Alessandro Manzoni, voll. 28).

[1149] Rosmini ne pubblica la prefazione nel 1854, mentre l’opera verrà pubblicata postuma nel 1857. Cfr. Tadini, *Il Rosminianesimo filosofico in Italia. “Gli anni di Rosmini”*, p. 89. Nell’*Aristotele esposto ed esaminato* è presente un riferimento di passaggio a Schelling a proposito del protestantesimo da cui deriva, da un lato, il razionalismo tedesco e, dall’altro, il misticismo panteista di Hegel e Schelling. Cfr. *Arist. Esp.*, ENC 18, n. 80, p. 117.

[1150] Alla *Teosofia* Rosmini lavora a partire dal 1846, interrompendosi negli anni della missione a Roma, fino agli ultimi anni di vita (1854). L’opera avrebbe dovuto comprendere: *Del divino nella natura* (composto tra il 1848-54) e il SSCC (scritto nel 1846). Per la storia editoriale del testo cfr. Introduzione a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello in T, ENC 12, pp. 11-13. Per quanto non vi siano riferimenti a Schelling in *Del Divino nella Natura*, Rosmini riserva in questo testo una particolare attenzione tanto alla mitologia, alla tradizione e alla rivelazione (*Div. Nat.*, ENC 20, pp. 73-81; 99-128).

compreso lo stesso *Discorso*)[1151]; la *Logica*, a cui lavora tra il 1850 e il 1851 e che pubblica nel 1853, che contribuisce alla 'canonizzazione' del pensiero rosminiano in manuali filosofici dell'epoca[1152] e il *Preliminare alle opere ideologiche*, scritto nel 1851 e anteposto alla edizione del 1852 del *Nuovo Saggio*, come discorso propedeutico.

Negli anni in questione Rosmini è coinvolto in numerose polemiche filosofiche e teologiche[1153], che portano Papa Pio IX a rinnovare, nel 1851, il 'decreto del silenzio' di Papa Gregorio XVI, volto a mettere a tacere le feroci controversie teologiche e filosofiche tra difensori e detrattori del pensiero rosminiano. In merito alle questioni filosofiche Rosmini ritiene di essere osteggiato soprattutto per la sua strenua lotta al razionalismo da parte di tre schiere principali di detrattori, «tutte nel loro fondo razionaliste»:

> Ci sono tre schiere contro di me, e tutte nel loro fondo razionaliste: quella del Mamiani, che s'attiene ad una filosofia superficiale, e dirò così moderata; quella del Bertini che cospira col Gioberti e col Nallino, ed è un razionalismo ipermistico, e quello dello Spaventa e d'altri napolitani pazzi per l'eghelianismo, e con esso a un tempo per l'incredulità più sistematica, ossia pel più turpe o materiale panteismo[1154].

La controversia con Giovanni Maria Bertini si condensa nelle pagine del *Preliminare alle opere ideologiche*. Nel 1850 Bertini[1155] aveva pubblicato il testo *Idea di una filosofia della vita* in cui, concentrandosi sulla *Psicologia* rosminiana, lo accostava al criticismo kantiano[1156]. Nel *Preliminare*, Rosmini intende respingere questa

[1151] Cfr. A. Rosmini, *Discorso sugli studi dell'autore*, in IF, ENC 2, pp. 11-194.
[1152] Tadini, *Il Rosminianesimo in Italia. "Gli anni di Rosmini"*, p.89.
[1153] Ivi, p. 87.
[1154] Cfr. la lettera a Francesco Puecher 10 giugno 1851 (EC, XI, n. 6855, pp. 294-295).
[1155] Bertini, inoltre, aveva pubblicato sul «Filocattolico» una difesa di Gioberti: G. M. Bertini, *Vincenzo Gioberti e la sana e vera filosofia cattolica propugnatrice della cattolica verità*, in «Il Filocattolico», 1847, a. II, t. II, pp. 101-142. Sulla ricezione della filosofia tedesca in Bertini cfr. Fabbianelli, *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia»*, pp. 183-195.
[1156] G. M. Bertini, *Idea di una filosofia della vita*, Torino, Stamperia Reale 1850, 2 voll., p. IX. Rosmini riceve l'opera da Pietro Conte come si evince da una lettera a quest'ultimo del 14 febbraio 1851 in cui, dopo una prima lettura non approfondita, si esprime lodando l'opera: «Ebbi anche la sua del 6 coll'opera del signor Prof. Bertini di cui già lessi una parte a malgrado dei molti impicci, e quella parte bastò a farmi conoscere quanto sieno giuste le lodi che Ella dà a questo nuovo scrittore nell'accompagnatoria dell'opera. Non c'è dubbio che l'Italia se ne farà gloria. Ma aspetto di poter leggere più avanti per portarne giudizio più maturo. Intanto La prego di presentare al degno signor Bertini i miei sincerissimi ringraziamenti» (EC, XI, n. 6757, pp. 201-202).

associazione[1157] e, al contempo, fare chiarezza in merito alle altre critiche che le sue opere avevano ricevuto nel corso degli anni: di soggettivismo, razionalismo, scetticismo, panteismo.

Già nel 1850 Rosmini aveva risposto a Giovanni Antonio Nallino[1158] che nell'opera del *Del sentimento e delle sue relazioni coll'intelligenza e coll'attività umana* si era espresso sulla differenza tra la filosofia di Rosmini e quella di Gioberti[1159], individuata nel diverso 'principio filosofico' adottato da ciascuno: per Rosmini l''idea', per Gioberti l''inuìto dell'ente' (*sic*.). Rosmini risponde a queste osservazioni-chiarendo che la sua filosofia non comincia con l'idea ma piuttosto con l''essere ideale'[1160], presente alla mente mediante un'intuizione dello spirito. La differenza con Gioberti non sta dunque in questo punto, dal momento che senza intùito non può esservi alcun intuìto. Ciò che separa le due concezioni sta, per il Roveretano, nella natura di quell'essere che è oggetto dell'inùito immediato: ideale e non reale, che assieme al sentimento consente all'essere umano di percepisce enti reali. Alla conoscenza degli enti reali – è questo il punto che Rosmini intende ribadire – è necessaria una componente intellettiva. In uno scambio successivo[1161], egli chiarisce di trovarsi d'accordo con Nallino proprio su questo aspetto**.** Il punto di dissenso resta invece comprendere come la materia del sentimento possa essere conosciuta, cos'è che coniugato al sentimento lo renda intelligibile e ne faccia una cognizione. Per Rosmini, si tratta dell'idea dell'essere, che non è un'astrazione né «una facoltà, né un atto della mente, ma l'*oggetto* primitivo in cui la mente col suo atto (che è *intuito*) s'affissa: in una parola è 1'*essere stesso*, che si manifesta, ma nella sua sola *essenza* indeterminata, e non ne' termini che lo compiscono»[1162].

[1157] Rosmini invia a Bertini una copia dell'opera chiarendo che lì si contengono soluzioni alle difficoltà che egli avanzava nella sua *Idea di una filosofia della vita*. Si veda la lettera a Bertini del 30 gennaio 1852 (EC, XI, n. 7064, p. 495-496).
[1158] Cfr. la lettera a Nallino del 23 ottobre 1850 (EC, XI, n. 6674, pp. 124-127).
[1159] G. A. Nallino, *Del sentimento e delle sue relazioni coll'intelligenza e coll'attività umana*, Vigevano, Vitali 1850, p. X.
[1160] A ciò aggiunge una considerazione preliminare: l'espressione 'principio' filosofico è di per sé ambigua, bisogna piuttosto intendere 'principio della filosofia' (differenziandolo così dal principio del reale), ma poiché la filosofia è scienza delle ragioni ultime non può che cominciare con la «nuda parola d'idea (EC, XI, n. 6674, pp. 124-127). La medesima questione è affrontata da Rosmini nella *Teosofia* a proposito di Schelling (cfr. *infra*, pt. II, 6.7).
[1161] Cfr. La lettera a Nallino del 3 novembre 1850 in EC, XI; n. 6681, pp. 134-135.
[1162] *Ibidem*.

Nell'opera *Su la logica di Hegel e sulla filosofia speculativa* del 1850, Vincenzo De Grazia[1163], che si era già espresso criticamente sulla filosofia di Rosmini[1164], istituiva un parallelismo tra Germania e Italia. Da un lato, nel nord della Germania la principale diatriba filosofica era quella tra Schelling e Hegel, che condividono lo stesso fondamento filosofico (ovvero, l'identità di pensare ed essere), per quanto presentato con formule diverse. Dall'altro, in Italia la questione filosofica decisiva era quella tra Rosmini e Gioberti, che a loro volta ignoravano di condividere, in verità, uno stesso nucleo concettuale. Questo aspetto comune consiste nel fondare il conoscere mediante l'intuizione di un oggetto esterno allo spirito:

> Nel settentrione la decisiva vertenza filosofica è tra il sistema di Schelling, e quello di Hegel: non si dubita da' due partiti contrarii, che l'essere è il pensare, e tutte le perpetue dissidenze della filosofia sono ormai ridotte ad una sola quistione, cioè, se è vero il formulario usato nell' uno, o quello usato nell' altro sistema. Nell'alta Italia stanno al cimento l'Ente in universale e la Formola ideale: non si dubita, da' rosminiani e da' giobertiani, che da una intuizione di oggetto esistente al di fuori del nostro spirito apprendiamo la realtà degli esseri, e sol rimane a decidersi, se tanto accade con l'intuizione significata dalla Formola ideale, o con due intuizioni insieme, l'una intellettiva dell'Ente ideale, e l'altra sensitiva dell'ente agente su i nostri sensi. E v'è anche chi spera potersi ottenere una conciliazione tra i due sistemi, e così darsi termine alle vertenze filosofiche[1165].

Inoltre, De Grazia mostrava come rispetto all'idea dell'essere rosminiana, soggetta alle più diverse interpretazioni, «taluno si avanzava fino a ravvisare nell'ente ideale una riproduzione dell'idea hegeliana»[1166]. La vicinanza a Hegel e al panteismo era stata l'accusa avanzata dallo stesso Gioberti[1167] ed lo stesso De Grazia si spingeva in questa direzione, istituendo una somiglianza tra 'l'ente in universale' di Rosmini e l'idea hegeliana:

[1163] De Grazia, *Su la logica di Hegel e sulla filosofia speculativa*.
[1164] Tadini, *Il Rosminianesimo in Italia. "Gli anni di Rosmini"*, p. 68.
[1165] Ivi, p. 401.
[1166] «Sono assai differenti i giudizii, che la critica ha dato sul sistema dell'ente in universale. Basta l'accennare, che molti si sono rincorati al vedere una filosofia, che a'nostri giorni prendea norma da' documenti di S. Tommaso; altri invece la riguardavano sotto l'abborrita divisa di panteismo, e taluno si avanzava fino a ravvisare nell' ente ideale una riproduzione dell'idea hegeliana». Ivi, p 307.
[1167] «Se dunque il Rosmini vuole avere a ogni costo una formula ontologica ed enciclopedica, e si ostina a ripudiare quella che io ho proposta, egli è forzato ad abbracciare la triade dei suddetti filosofi [Schelling, Hegel, Cousin, Lamennais], e a rendersi panteista come loro». Cfr. Gioberti, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, vol. 2, p. 309.

> Quanto alla natura della esistenza, l'ente del Rosmini non è meno lucido e trasparente, che l'Idea hegeliana, perchè altro non è che l'idea di esistenza, o la possibilità dell'esistenza, come lo stesso Rosmini ripetutamente va ricordando a' suoi lettori. Una esistenza è attuale, o non è attuale, ma è possibile. L'ordine reale abbraccia ogni attuale esistenza: l'ordine ideale versa su la esistenza possibile[1168].

Alla luce di quanto chiarito, dunque, è possibile comprendere come Rosmini, nel *Preliminare*, intendesse distanziarsi tanto dalla filosofia tedesca, quanto da quella giobertiana. In una lettera a Paolo Orsi del 1852 egli confessa esplicitamente che il bersaglio polemico principale dietro la stesura del *Preliminare* sia proprio Vincenzo Gioberti[1169]. Sono dunque le accuse alla dottrina di Rosmini, «calunniata dal Gioberti fino a darle la taccia di atea, di panteistica, ed ogni altra più vituperosa»[1170], e i «gravi e perniciosi errori» di quest'ultimo gli obiettivi polemici celati dietro l'aperto confronto con Bertini nelle pagine del breve scritto[1171].

Il *Preliminare alle opere ideologiche* va dunque inteso principalmente come uno scritto polemico in cui, pur mantenendo Bertini come interlocutore esplicito, Rosmini intende rispondere alle polemiche con Gioberti e con i 'giobertiani' (Nallino e lo stesso Bertini) e fugare possibili dubbi, specialmente dalle conseguenze teologiche, circa i diffusi accostamenti a Gioberti, da un lato, e ai filosofi d'Oltralpe, dall'altro.

5.2. «Quella filosofia che Federico Guglielmo Schelling chiamò regressiva»: sul punto di partenza della filosofia

Nel *Preliminare*, Rosmini mette in chiaro in particolare una questione di 'metodo': come le diverse parti della sua filosofia si integrino tra loro in modo

[1168] De Grazia, *Su la logica di Hegel e sulla filosofia speculativa*, p. 288.
[1169] Cfr. La lettera a Orsi 15 gennaio 1852: «Allo stesso fine vi ho mandato anche il *Preliminare alle mie opere ideologiche*, che è stampato, ma non ancora comunicato al pubblico, e che sebbene confuti un'opera recente del Prof. Bertini, tuttavia mira al Gioberti». (EC, XI, n. 7054, p. 488).
[1170] Accuse che, come mostrato e come scrive Rosmini stesso nella lettera, Gioberti gli aveva rivolto prevalentemente negli *Errori*. Cfr. La lettera a Pietro Bertetti a Roma del 19 giugno 1851 (EC, XI, pp. n. 6865, pp. 300-302).
[1171] Oltre a quelle di seguito analizzate, si veda la lettera di Rosmini a Pietro Beretti del 1 ottobre 1851, il quale aveva chiesto a Rosmini perché non avesse risposto più diffusamente a Gioberti. Rosmini Risponde di aver mostrato adeguatamente l'insussistenza della posizione di Gioberti «talora anche senza nominarlo» nella Psicologia e che la confutazione di Gioberti così come quella dei filosofi tedeschi fatta nella *Teosofia*, non ancora pubblicata, è sufficiente. A ciò aggiunge: «Mi parrebbe meglio dichiararsi apertamente, quali siamo, opposti alle teorie Giobertiane con forza, quando viene l'occasione, ma senza cercarla». (EX, XI, n. 6953, pp. 377-378).

'sintesistico' e organico[1172]. La questione del metodo non va tuttavia considerata preliminare in senso stretto; al contrario, essa riguarda immediatamente l'oggetto stesso della scienza e lo presuppone. Per questa ragione, per Rosmini, il metodo non può precedere il suo oggetto[1173]. L'attenzione metodologica è dunque funzionale a Rosmini per precisare la questione che a suo avviso lo avrebbe distanziato massimamente tanto da Gioberti quanto da Hegel: la natura dell'essere.

L'asse della riflessione sul metodo è la distinzione tra filosofia regressiva e progressiva, che costituisce il debito principale e più esplicito che Rosmini contrare nei confronti di Schelling. Interrogandosi sul cominciamento della filosofia, il Roveretano chiarisce come questa non possa iniziare da dimostrazioni o argomentazioni, pena un regresso all'infinito, ma debba prendere avvio, per così dire, *in medias res*, ovvero in quel «punto accidentale» in cui chi inizia a filosofare «si trova con la sua mente»[1174]. Da qui, mediante un processo quasi a ritroso, va poi individuato il punto di partenza della filosofia come scienza: il *principum cognoscendi*, precondizione di ogni ragionare empirico, ovvero, per Rosmini, l'idea immediata dell'essere indeterminato. La metafora usata nel *Nuovo Saggio* per descrivere un simile rapporto tra il punto di partenza della filosofia e il punto in cui si trova colui che incomincia a filosofare è quella del gioco del palio: il punto di partenza della competizione dev'essere il medesimo per tutti i corridori, ma ciascuno di essi avrà raggiunto la linea di inizio dal luogo accidentale in cui si trovava in precedenza[1175]. Questa prima indagine a ritroso è chiamata da Rosmini, con un riferimento esplicito a Schelling, 'regressiva':

> Quella filosofia che Federico Guglielmo Schelling chiamò regressiva, e che è tutto il lavoro che fa la mente dell'uomo quasi tornando indietro quando vuol arrivare a quel punto evidente da cui parte la luce intellettiva, e che serve poi a spiegare tutte le cose[1176].

Dalla conoscenza del principio evidente si sviluppa poi un secondo procedimento, 'progressivo':

[1172] Sulla nozione di 'organismo' in Rosmini e per un'approfondita trattazione del rapporto tra le scienze cfr. P. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze* in F. Bellelli, G. Gabbi, *Profezia e attualità di Antonio Rosmini,* Stresa: Edizioni Rosminiane, 2016, pp. 123-177.
[1173] Ivi, p. 155.
[1174] *Prel. Op. Id.*, ENC 3, n. 31, p. 85.
[1175] NS, ENC 5, n. 1472, pp. 323-324.
[1176] *Prel. Op. Id.*, n. 5, pp. 66-67.

> quella filosofia che lo stesso Schelling chiamò progressiva, come quella che, movendo dall' evidenza del principio rinvenuto, progredisce a tutte l'altre cognizioni umane che colla virtù di quella prima verità giustifica e dimostra, e finalmente spiega in qualche modo all'uomo l'enigma del mondo[1177].

Facendo sua la distinzione schellinghiana, Rosmini attribuisce al filosofare regressivo l'indagine ideologica del suo sistema[1178], volta a individuare un principio di conoscenza evidente e certo; la filosofia progressiva, invece, riguarda quella branca del sapere a cui egli si riferisce con il nome di 'teosofia', intesa come teoria dell'essere, comprendente l'ontologia (l'essere universale), la teologia razionale (l'essere assoluto) e la cosmologia (l'essere finito)[1179]. La filosofia progressiva muove da ciò che è evidente e certo per elaborare una conoscenza del reale, secondo la tripartizione appena enunciata[1180]. Alle due Rosmini aggiunge, inoltre, un terzo ambito, che indaga le condizioni formali e materiali dei ragionamenti, per garantire la correttezza del passaggio tra filosofia regressiva e progressiva, ovvero tra il riconoscimento di un principio primo evidente e lo sviluppo dell'intero sistema. A questa terza branca – detta 'filosofia media' – appartengono, da un lato, la logica (che si occupa delle condizioni formali del ragionamento) e, dall'altro, la psicologia (che si occupa di quelle materiali). La filosofia media tratta dunque di quelle condizioni di cui ciascun soggetto empirico ha bisogno per conoscere la verità, pur essendo quest'ultima, nella sua oggettività, indipendente dalle condizioni formali e materiali con cui il soggetto la conosce[1181].

L'indagine filosofica non può che iniziare con un procedimento regressivo, poiché procede a ritroso per individuare ciò che era già implicito nel nostro sapere comune, seppur in modo ancora virtuale e indeterminato. Questo procedimento filosofico rinviene un principio che dev'essere mostrato ed esplicitato più che dimostrato o dedotto. L'immagine usata da Rosmini per chiarire questo punto è quella di chi naviga in uno stagno: qualunque direzione si prenda non si lascia mai l'acqua;

[1177] *Ibidem*.
[1178] Ivi, n. 31, p. 86.
[1179] Ivi, n. 33, p. 86.
[1180] La tripartizione in filosofia progressiva, regressiva e media è riproposta, come si espliciterà in seguito, nella *Teosofia*, cfr. T, ENC 12, n. 16, pp. 52-53.
[1181] Una differente partizione del proprio sistema in scienze di intuizione, percezione e ragionamento è proposta invece nel *Sistema filosofico* (1844), cfr. ENC 2, pp. 225-302.

analogamente, qualunque sia il ragionamento regressivo o progressivo svolto, in esso è sempre implicita l'idea dell'essere. In questo senso si comprende come metodo ed oggetto si implichino l'un l'altro e un discorso sul metodo non possa essere anteposto a un'indagine sull'oggetto.

5.3. Sul cominciamento della filosofia nella Logica e nella Teosofia

Rosmini torna sulla distinzione tra filosofia progressiva e regressiva, senza esplicitarne la paternità schellinghiana, nel primo libro della *Teosofia* per chiarire il rapporto tra questa e le altre scienze. Anche se la *Teosofia*, che si dedica alle ragioni supreme, interpreta pienamente la natura della filosofia come «scienza delle ragioni ultime», essa rappresenta infatti soltanto l'ultima stazione *progressiva* del 'viaggio' *regressivo* compiuto dalla mente del filosofo per raggiungerle. In questo percorso «alcune tra le ultime ragioni sono prime nell'intuizione delle mente umana», seppur in modo ancora confuso e irriflesso, ma giungono alla riflessione ossia vengono conosciute 'riflessivamente' e 'scientificamente', soltanto per ultime.

In queste pagine la questione affrontata da Rosmini – prendendo le mosse dal problema hegeliano – è quella del cominciamento: «da che cosa deve incominciare la filosofia»[1182]. Rosmini intende mostrare come il cammino speculativo del filosofo prenda avvio da un'immediatezza che ha in se stessa la certezza e l'evidenza e che, per questa ragione, non possa essere considerata un presupposto da giustificare preliminarmente. Le 'potenze' di intuizione e 'osservazione riflessa'[1183] sono soltanto da considerarsi condizioni materiali «necessarie non all'esistenza della verità, ma a far sì che questa si comunichi all'uomo»[1184]; quelle condizioni che, come chiarito, sono oggetto della 'filosofia media'.

L'evidenza e la necessità, in definitiva, sono insite nella notizia dell'essere e non le si aggiungono estrinsecamente, mediante dimostrazioni o argomentazioni:

> La filosofia dunque non comincia da alcuna proposizione supposta, ma un punto luminoso, che ha l'evidenza della necessità, riconosciuto bensì nell'uomo dalla *riflessione*, ma dalla *riflessione osservatrice*, e non punto argomentatrice. Ogni

[1182] T, ENC 12, n. 18, p. 54. *«Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?»*, in G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der* Logik I, in Id., *Werke in 20 Bänden*, red. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1969-1971, Bd. 5, pp. 65-79.
[1183] *Ibidem*.
[1184] T, ENC 12, n. 20, p. 55.

> osservazione anche riflessa è un conoscere diretto ed immediato, e però incomincia da una notizia *immediata*, sì perché questa notizia è presente all'intuizione senza niun mediatore, sì perché è riconosciuta dalla riflessione con un'osservazione immediata senza argomentazione di sorta, e perciò senza alcun bisogno di mezzo termine[1185].

Dunque, quando Hegel asserisce[1186] che ogni sapere immediato ha natura ipotetica egli compie, per il Roveretano, un 'errore di metodo', determinato da un pregiudizio sensista, secondo cui l'immediatezza debba attribuirsi unicamente all'esperienza sensibile. Rosmini intende confutare proprio quest'ultimo punto, mostrando che l'intelligibilità è presupposta anche alla più elementare percezione del reale (che è infatti percezione *intellettiva*) e che il puro sentito non è che un'astrazione di uno degli elementi che compongono la struttura sintetica della percezione. Che la natura immediata del cominciamento consista in un presupposto, dunque, è a sua volta una 'supposizione' di Hegel di cui Rosmini denuncia l'arbitrarietà, mostrando come l'immediatezza della notizia dell'essere – lungi dal poter essere considerata un presupposto infondato – sia invece a sua volta presupposta da qualunque tentativo di muovere da un altro cominciamento.

In questi passaggi della *Teosofia*, Rosmini scrive che l'indagine filosofica può infatti prendere avvio da tre principi: l'anima intelligente (primo psicologico), l'ente (primo ontologico) e l'idea (primo ideologico)[1187], che non condividono tuttavia lo stesso carattere di scientificità. Incominciare dai primi due significherebbe implicare un costante riferimento all'idea. L'unico immediato che non abbia natura di presupposto, così conclude Rosmini, è un'idea prima, massimamente estesa e nota per sé. Questo è il risultato dell'ideologia, ovvero dell'indagine che il Roveretano aveva svolto nel *Nuovo Saggio*:

> E questo è appunto quello che fa l'Ideologia, la quale dimostra, che l'idea della massima estensione e priva d'ogni comprensione c'è davanti alla mente (…) ed è l'*idea dell'essere del tutto indeterminato*[1188].

[1185] T, ENC 12, n. 25, p. 58.
[1186] Rosmini cita esplicitamente i paragrafi 1-12 dell'*Enzyklopädie*, cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, red. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1969-1971, Bd. 8, §§ 1-12.
[1187] T, ENC 12, n. 17-18, pp. 53-54.
[1188] T, ENC 12, n 22, p. 56.

In tal senso, aggiunge il Roveretano con un riferimento al *Preliminare*[1189], l'indagine ideologica costituisce la filosofia 'regressiva':

> avendo ella per iscopo di ricondurci colla riflessione fino al principio di tutto ciò che sappiamo, trovato il qual principio semplicissimo, e null'altro esistente per esser pensato che sé stesso, da esso si mova e si produca il sistema della verità, ossia la *Teosofia*, che è la filosofia progressiva[1190].

Come esplicitato in una lettera del 1852, in questo modo Rosmini intende trovare una terza via tra quella 'psicologica' (che muove dal soggetto) e quella 'ontologica' (che muove dall'ente): ovvero quella 'ideologica', fondata nell'idea dell'essere – di contro al tentativo di Gioberti di ricondurre l'ideologia alla psicologica:

> Ella rivolge le sue meditazioni a conciliare quelle due classi di filosofi che denomina psicologici e ontologici dal principio onde partono. Mi parrebbe importante che Ella desse attenzione anche a una terza classe, quelle degli ideologici, che dal Gioberti a torto si vuol ridurre ai psicologici. Mi permetto di consegnare a Ruggero per Lei un opuscoletto che apre meglio questo concetto[1191].

Grazie alla distinzione schellinghiana – mediata probabilmente, come si preciserà in seguito, da Charles Secrétan (cfr. *infra*, II.5.8.) – Rosmini dà valore al ruolo primario dell'indagine ideologica nella costruzione del sapere, alternativa tanto ai sistemi che muovono dal soggetto (soggettivisti), quanto a sistemi come quello di Bertini e Gioberti – e, paradossalmente, dello stesso Schelling – chiarendo che l'Ente assoluto può essere soltanto il punto di arrivo di un simile cammino[1192]. La distinzione tra filosofia progressiva e regressiva gli consente, inoltre, di ribadire – *contra* Hegel – che il punto di partenza della filosofia possa essere una notizia intellettuale immediata ancorché 'confusa' e non conosciuta in modo riflesso o filosofico.

[1189] Queste pagine della *Teosofia* possono dunque essere datate successivamente alla stesura del *Preliminare*.
[1190] *Ibidem*.
[1191] Lettera a Michele Baldacchini del 21 settembre 1852: EC XI, n. 7234, p. 683. L''opuscoletto' menzionato è probabilmente il *Prel. Op. Id*.
[1192] Una osservazione è rivolta esplicitamente anche a Bertini e, implicitamente a Gioberti. Cfr. *Prel. Op. Id.*, ENC 3, nn. 22-24, pp. 78-82.

5.4. Filosofia progressiva e regressiva nella Cousinschrift di Schelling

Schelling elabora a sua volta la distinzione tra filosofia regressiva a progressiva, che discute esplicitamente nella *Cousinschrift*, con un intento analogo a quello di Rosmini. Nella prefazione del 1833 alla riedizione dei propri *Fragments philosophiques*, Victor Cousin tentava di rispondere all'accusa di 'germanofilia' rivoltagli dai suoi connazionali, presentandosi al contempo come interlocutore privilegiato della filosofia tedesca. Cousin dichiarava perciò che il suo pensiero, pur potendo essere detto *tedesco* nei contenuti fosse, invece, del tutto *francese* nel metodo[1193]: la sua filosofia prendeva avvio, infatti, dall'esperienza, mentre quella di Schelling e Hegel, per converso, incominciava direttamente dall'ontologia. Schelling coglie allora l'occasione offerta da questa prefazione non solo per diffondere i nuovi sviluppi del suo pensiero ed esprimersi pubblicamente, e criticamente, sulla filosofia di Hegel – soprattutto per differenziarsi da quest'ultimo agli occhi di un pubblico francese, che tendeva ad accostare l'uno e l'altro[1194] –, ma anche per mostrare la distanza tra la posizione di Cousin, volta a conciliare empirismo e razionalismo, e il proprio 'empirismo filosofico' che andava formandosi nelle lezioni monachesi[1195].

Schelling chiarisce la sua posizione proprio attraverso la distinzione tra filosofia progressiva e regressiva. Anche in una ricerca definita 'regressiva' – che si muove cioè a ritroso, da un inizio soggettivo e psicologico alla ricerca dei cominciamenti, si può raggiungere un punto che permette di intraprendere il percorso opposto, 'progressivo':

> […] sulla via di questa ricerca regressiva, che risale ai cominciamenti e mediatamente al cominciamento assoluto, si deve raggiungere alla fine un punto in cui nulla le impedisce, partendo dal cominciamento ritrovato, di prendere la via opposta la via progressiva e così dicendo, ristabilire veramente l'ordine naturale delle cose.[1196]

[1193] V. Cousin, *Fragments philosophiques*, 2nd ed., Ladrange, Paris 1833, pp. i-xxi. Cfr. HSF, I, p. 46-51.
[1194] A ciò si aggiungono anche ragioni contingenti e politiche. Per una ricostruzione del contesto di questo scritto e della sua ricezione francese cfr. *Ibidem.*
[1195] SW I/10 225-286. Trad. it. Schelling, *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in Schelling, *Lezioni monachesi e altri scritti*, pp. 255-305. Cfr. D. Whistler, 'True Empiricism': The Stakes of the Cousin–Schelling Controversy, in *Perspectives on Science*, 27 (2), 2019, pp. 739-765.
[1196] SW, I,10, p. 207; trad. it. Schelling, *Per una nuova filosofia*, pp. 54-55.

In tal modo Schelling intende mostrare che la filosofia tedesca non nega affatto – come Cousin vorrebbe – il ruolo dell'esperienza come cominciamento della filosofia, anzi, precisamente in ciò consiste l'eredità kantiana. La vera differenza tra la proposta di Cousin e quella della filosofia tedesca sta nel fatto che quest'ultima prende come punto di partenza un principio innegabile e autoevidente. Il punto dirimente di un simile procedere è, per Schelling, riuscire a giustificare il passaggio tra ricerca regressiva e progressiva. È, infatti, su questo punto che egli elabora la sua critica a Hegel, nel cui sistema, come mostrato, la deduzione dalla realtà dal concetto rimarrebbe ingiustificata[1197].

5.5. 'Regresso' aristotelico e sintesismo

Come indicato nel *Preliminare*[1198]*,* Rosmini aveva già elaborato una distinzione analoga a quella tra filosofia progressiva e regressiva – senza l'uso della terminologia schellinghiana – nelle pagine del *Nuovo saggio*[1199]. Qui il Roveretano si era soffermato sul modo in cui ogni cognizione e riflessione determinata presupponga una conoscenza intuitiva e indeterminata dell'essere[1200]. Oltre alla *Teosofia*, l'opera principale in cui Rosmini approfondisce questo aspetto è la *Logica*. Qui, in particolare, egli si rifà al procedimento argomentativo, di matrice aristotelica (per quanto non rintracciabile nel *corpus* aristotelico), del 'regresso', tratto in particolare dall'opera *De Regressu* di Jacopo Zabarella[1201], filosofo e logico aristotelico del Cinquecento. Tanto nella *Teosofia*[1202] quanto nella *Logica*[1203], il Roveretano ne estende l'ambito di

[1197] Ivi*,* pp. 242-243. Sulla critica di Schelling al cominciamento hegeliano e sulla sua influenza cfr. Tuozzolo, *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*.
[1198] *Pre. Op. Id.*, ENC 3, n. 31, nota 43, p. 85.
[1199] NS, ENC 5, nn. 1471-1472, pp. 323-324.
[1200] NS, ENC 5, nn. 1468-1472, pp. 322-324.
[1201] Sulla filosofia progressiva e regressiva e la presenza di Zabarella in Rosmini cfr. Pagani, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, p. 155-172. Su Zabarella (1533-1589) cfr. F. Bottin, *Giacomo Zabarella: la logica come metodologia scientifica* in G. Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*, Roma-Padova, Editrice Antenore 2002, pp. 33-55; sulla diffusione del Pensiero di Zabarella in Germania cfr. I. Maclean*, Mediations of Zabarella in Northern Germany, 1586-1623*, in ivi, pp. 173-198 e S. Kusukawa, *Mediations of Zabarella in Northern Europe: the Preface of Johann Ludwig Hawenreuter*, in ivi, pp. 199-214.
[1202] T, ENC 12, n. 95, nota 1, p. 116.
[1203] Nella *Logica* il regresso, paragonato implicitamente a un andamento elenctico, è indicato anche come una modalità di giustificazione delle ragioni ultime, che non potrebbero altrimenti essere dimostrate senza incorrere in un regresso all'infinito: «Nella dimostrazione de'supremi principî conosciuti per riflessione, si cava profitto da questo fatto, che anche chi li nega parte da essi, perché nel

applicazione da quello esclusivamente dimostrativo a una più generale descrizione del nesso tra diverse operazioni mentali e ambiti del sapere. Tale operazione gli consente di problematizzare il rapporto tra intuizione e riflessione, il nesso tra le varie parti del suo sistema filosofico, e la legge del sintesismo[1204].

Nell'opera *De Regressu*[1205], Zabarella intende dimostrare la legittimità della modalità argomentativa del regresso, che, in particolare nell'ambito della filosofia naturale, egli attribuisce ad Aristotele stesso[1206]. Con il nome di 'regresso'[1207] si intende quel procedimento logico che muove da un effetto osservato alla sua causa (*ab effectu*) – quando l'effetto sia per l'osservatore più conosciuto della causa – e che, una volta conosciuta quest'ultima, proceda da essa per dimostrare l'effetto, e ottenerne così una conoscenza più adeguata, di tipo scientifico (*propter quid*).[1208]

Il regresso si compone così di tre passaggi: il primo, tramite cui si ottiene una conoscenza *quod*, individua il rapporto di inerenza tra un dato effetto e la sua causa, non intesi ancora inizialmente nel loro rapporto causale. All'inizio del procedimento, dunque, non si conosce né la causa né l'effetto come tale, eppure questi non sono di per sé totalmente ignoti, ma noti quel tanto che basta per operare una dimostrazione *ab effectu*. Zabarella, con riferimento esplicito ad alcuni passaggi aristotelici[1209], valorizza così il ruolo di una conoscenza intermedia tra quella perfetta e scientifica, da un lato, e la completa ignoranza, dall'altro. Ammettere un tipo di conoscenza 'confusa'[1210], com'è quella da cui prende avvio il procedimento, è infatti la precondizione per concedere validità all'operazione del regresso. Una simile conoscenza, che caratterizza la prima operazione logica del regresso, condivide

principio d'ogni cognizione ci sono quelle idee che poi la riflessione trova nella fine come ragioni ultime». Cfr. L, n. 834, pp. 340-341.

[1204] Alcune considerazioni in merito alla rielaborazione mediante la distinzione schellinghiana del regresso aristotelico sono state svolte in F. Biscardi, *Rosmini e l'uso del "regresso", tra fonti aristoteliche e idealistiche*, in G.M. Cavalli - L. Gili (a cura di), *Eredità aristoteliche. La logica antica nella filosofia italiana da Rosmini a Colli*, Lanciano, Carabba 2026, pp. 13-29.

[1205] J. Zabarella, *De Regressu/On Regressus*, in ID., *On Methods*, vol. 2, ed. and transl. by J.P. McCaskey, Cambridge-London, Harvard University Press 2013, pp. 355-413.

[1206] Ivi, p. 356-357.

[1207] Sul regresso cfr. P.R. Blum, *«Ubi natura facit circulos in essendo, nos facimus in cognoscendo». Der dimonstrative Regress un der Beginn der modenen Wissenschaft bei katoloschen Scholastikern*, in Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo padovano*, pp. 371-392.

[1208] Ivi, pp 358-361.

[1209] Ivi, pp 364-377.

[1210] Ivi, pp. 370-371.

dunque, il carattere di indistinzione e virtualità che Rosmini attribuisce all'idea dell'essere

Il secondo passaggio consiste in una intermedia 'considerazione mentale' (*negotiatio intellectus*) della causa individuata attraverso il primo procedimento, mediante un confronto con il proprio effetto (non conosciuti ancora secondo una relazione causa-effetto), per ottenere una conoscenza distinta (*quid est*) di essa[1211] e, al termine della considerazione, conoscerla come causa.

Da ciò segue il terzo passaggio che conduce a una conoscenza adeguata dell'effetto, secondo una dimostrazione *propter quid*, mediante la conoscenza adeguata della causa come tale[1212]. In sintesi: il regresso si compone di tre momenti. Il primo è la dimostrazione *quod*, tramite cui si è condotti dalla conoscenza confusa dell'effetto alla conoscenza confusa della causa (non conosciuti come tali). Il secondo è la considerazione mentale, o *negotiatio intellectus*, tramite cui si acquisisce una conoscenza distinta della causa a partire da una conoscenza confusa di essa. Il terzo conduce dalla causa conosciuta distintamente alla conoscenza distinta dell'effetto. I tre procedimenti possono talvolta essere separati da un intervallo di tempo minimo o essere addirittura simultanei. Questo accade quando una causa individuata a partire da un effetto si conosca già come tale per diverse ragioni, ad esempio: attraverso una rapida o immediata comparazione con l'effetto, a causa della perspicacia di chi indaga o a partire dell'evidenza dell'oggetto stesso. Ciononostante, le tre operazioni sono distinte per natura e per ragione: a ogni oggetto corrisponde una sola dimostrazione. L'articolazione tripartita del regresso non è dunque compromessa dall'eventualità che i suoi procedimenti si svolgano simultaneamente nel tempo[1213].

Un ulteriore aspetto chiarito da Zabarella è che il regresso, pur qualificandosi come un particolare tipo di argomentazione circolare, si differenzia dal circolo vizioso[1214]. Il circolo vizioso si compone di due dimostrazioni *propter quid*: da A a B e poi di nuovo da B ad A; pertanto, l'argomentazione parte dal punto A e termina nel punto A, in modo tale che la fine e l'inizio coincidano, ricalcando appunto l'immagine geometrica di un cerchio. Il regresso, invece, si compone di due diverse dimostrazioni

[1211] Ivi, pp. 376-383.
[1212] Ivi, p 384-387.
[1213] Ivi, pp. 396-401.
[1214] Ivi, pp. 400-407.

(una *quod* e una *propter quid*) che muovono dal medesimo termine (cioè l'effetto), inteso però secondo rispetti diversi: il fine del regresso, che procede dalla conoscenza confusa, è acquisire la conoscenza scientifica del medesimo termine che mancava all'inizio del procedimento. Per queste ragioni, il regresso lungi dall'essere un procedimento assurdo, è piuttosto un modo naturale di procedere[1215]. Pertanto, le argomentazioni aristoteliche volte a confutare la legittimità del ragionamento circolare non ne compromettono la validità. La tesi di Zabarella è che, anzi, Aristotele stesso si serva di questa operazione[1216]. Per questo, oltre a riferirsi a quei luoghi in cui Aristotele confuta la dimostrazione circolare negli Analitici Primi e Secondi[1217], egli si sofferma anche su diversi passaggi della *Fisica*, per mostrare come il regresso sia una modalità argomentativa legittima, adoperata soprattutto nelle scienze naturali, in cui si procede a partire da una conoscenza confusa degli effetti, secondo un procedimento induttivo. I luoghi presi in considerazione della *Fisica* sono in particolare: la dimostrazione della materia prima a partire dalla generazione delle sostanze[1218] e la dimostrazione della causa del moto eterno individuata nel primo motore immobile nel libro VIII[1219]. Quest'ultimo caso, in cui l'ambito metafisico interviene a favore quello fisico, è di particolare interesse per Rosmini.

Facendo sua la tesi di Zabarella, secondo cui Aristotele utilizzerebbe il procedimento del regresso[1220], Rosmini lo considera un modo di argomentare, cui Aristotele «non diede il nome, ma vi s'abbatté meditando delle cose fisiche poiché vide che per conoscer bene l'effetto si dovea conoscer la causa, e pur *l'esistenza* di questa si argomentava dall'effetto»[1221]. Il regresso è dunque una modalità argomentativa che procede da un effetto conosciuto, pur soltanto parzialmente o confusamente, alla sua causa e che, una volta individuata quest'ultima, muove da essa per acquisire una conoscenza adeguata dell'effetto. Rosmini ne descrive la struttura

[1215] «Est igitur a primo ad ultimo ad ultimum progressus a cognitione confusa ad distinctam eiusdem effectus scientiam, qui nihil in se absurditatis habet, quia naturalis es nobis haec progrediendi ratio a confusa ad distinctam eiusdem rei cognitionem. Igitur ratione finis non potest regressus appellari circulus». Ivi, p. 406.
[1216] Ivi, pp. 356-357.
[1217] Arist. *APo*. I, 18-27, 72b5 -73a20; Arist. *APr* I, 5-7, 57b18-59a41.
[1218] Arist. *Phys*. I, 57-70, 189b30-191a22. Sull'interpretazione che Zabarella propone in merito a questo punto si veda quanto specificato dal curatore (cfr. Zabarella, *On Regressus*, p. 475, nota 22).
[1219] Arist., *Phys.* VIII, 52-86, 25 b 20 – 267b2.
[1220] L, ENC 8, n. 702, nota 30, pp. 281-282.
[1221] Ivi, n. 708, p. 285.

rifacendosi alle tre parti indicate da Zabarella: una prima *demonstratio quod* che, muovendo dall'effetto non ancora conosciuto in modo distinto, individua il *quod est,* ovvero la mera esistenza della causa e non la sua natura; una successiva considerazione mentale della causa individuata, confrontata con l'effetto, per raggiungere una cognizione piena e distinta di entrambi; da ultimo una *demonstratio propter quid* che, grazie alla conoscenza distinta della causa nella sua natura, consente di ottenere una conoscenza distinta anche dell'effetto[1222].

Come anticipato, Rosmini estende la portata di questa operazione logica alla descrizione della struttura delle due fonti della conoscenza umana: l'intuizione e la percezione. Il modo in cui Rosmini rielabora la struttura del regresso consente dunque di comprendere meglio uno dei nodi centrali su cui Rosmini si confronta con Schelling e Hegel.

Sia l'intuizione che la percezione operano a partire da una cognizione virtuale del tutto – e del particolare in esso compreso in modo ancora indistinto – per giungere alla cognizione attuale del particolare e del tutto medesimo «con qualche grado di attualità». La struttura generale del regresso che Rosmini applica all'ambito della conoscenza è così riformulata:

> Il movimento che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formola: «passare alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto;* e ritornare all'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche gradi di attualità, del tutto medesimo»[1223].

Quella che nel commento di Zabarella ad Aristotele era indicata come una conoscenza confusa (*cognitio confusa*) diventa nelle pagine rosminiane una 'conoscenza virtuale', che consente di spiegare come l'idea indeterminata dell'essere – che, in quanto precondizione di ogni cognizione, appartiene a una dimensione ante-discorsiva, legata alla modalità conoscitiva dell'intuizione – possa essere al contempo intuita immediatamente, eppure conosciuta riflessivamente soltanto attraverso un procedimento ulteriore che astrae l'essere da ciascuna cognizione determinata; in altre parole: come essa possa essere allo stesso tempo, immediatamente intuita seppur in modo confuso e inadeguato. Il movimento circolare del regresso consente così di

[1222] *Ibidem.*
[1223] Ivi, n. 701, p. 281.

individuare il principio della cognizione – l'idea dell'essere indeterminato – a partire dalle singole cognizioni determinate e, mediante la seconda e la terza operazione, di muovere da esso per ottenere una conoscenza più adeguata di esso e delle singole determinazioni. Pertanto, nelle pagine della *Logica* considerate, Rosmini mostra come l'operazione del regresso costituisca un circolo «solido» e non vizioso[1224]: un procedimento attraverso cui ciò che inizialmente è noto soltanto in modo virtuale e indistinto viene poi conosciuto in modo attuale e distinto.

Rosmini riprende poi il passaggio in cui Zabarella ricostruisce la spiegazione aristotelica del moto eterno ricorrendo al motore immobile eterno, contenuta nel libro VIII della fisica, che gli consente di valorizzare «l'intimo nesso» tra le diverse parti della filosofia[1225]. In questo caso esemplare è infatti necessario ricorrere a una causa metafisica (il motore immobile) per la spiegazione dei fenomeni naturali, così come la conoscenza di quest'ultimo gli consente di spiegare i fenomeni fisici, in un rapporto di circolarità virtuosa tra fisica e metafisica[1226]. Allo stesso modo, l'ideologia e tutte le altre scienze filosofiche che cercano le ultime ragioni si rapportano tra loro in una sorta di circolo. Questo perché la circolarità 'solida' del regresso, che descrive in questo caso il rapporto tra le scienze, ricalca la struttura della realtà stessa, tanto naturale quanto soprannaturale, che Rosmini vede regolata dalla legge del sintesismo: «il sintesismo è da per tutto e perciò da per tutto incontrasi questo circolo»[1227].

Al sintesismo come legge che regola la realtà e il rapporto tra le diverse scienze corrisponde quindi la circolarità non viziosa del regresso. In tal senso, anche la circolarità descritta dall'andamento della filosofia progressiva e regressiva, che ricalca il procedimento del regresso zabarelliano, può essere detta per Rosmini un 'circolo solido', e non vizioso, poiché implica l'intuizione virtuale dell'idea dell'essere indeterminato come principio autoevidente della conoscenza in ogni passo *regressivo* compiuto per riconoscerlo e in ogni passo *progressivo* per avanzare a partire da esso.

[1224] Una riflessione sulla differenza tra il regresso e il circolo vizioso viene riproposta da Rosmini anche nella *Teosofia*, cfr. T, ENC 12, nn. 91-96, pp. 114-117.
[1225] L, EC 8, n. 702 nota 30, p 282.
[1226] *Ibidem*. In questi passaggi in cui Rosmini intende mostrare il rapporto di circolarità (non viziosa) che intercorre tra i vari ambiti del sapere – la filosofia naturale, la metafisica e l'ideologia – si rifà direttamente un passo di Zabarella (cfr. Zabarella, *On Regressus*, pp. 394-396) che menziona alcuni luoghi aristotelici in cui è messo a tema il rapporto circolare tra l'indagine naturale e quella metafisica: il libro XII della *Metafisica*, il già menzionato libro VIII della *Fisica* e il libro III del De Anima.
[1227] L, ENC 8, n. 705-706, p. 283-284.

Il rapporto sintesistico tra le tre forme dell'essere, così come il circolo che lega l'andamento progressivo e regressivo alle diverse scienze che vi pertengono, consente inoltre di tenere salda la distinzione tra l'idea dell'essere indeterminato come *principium cognoscendi* e l'essere assoluto di Dio. Se l'essere indeterminato è ideale, un mero concetto comune a tutte le cose, Dio è invece reale (o, meglio, reale, ideale e morale insieme), determinato, soggettivo, potente, agente. Se la filosofia regressiva conduce al primo, la filosofia progressiva guida verso il secondo, fino al limite raggiungibile dal lume naturale. Come mostrato, anche questo aspetto, garantito dalla distinzione tra filosofia progressiva e regressiva e dal procedimento del regresso, è dirimente nel confronto con la filosofia tedesca, in particolare con Hegel e Schelling[1228]. Questa distinzione consente infatti a Rosmini di affrancare il suo sistema dall'accusa di panteismo e di discostarsi, in tal modo, tanto da Hegel e Schelling, quanto da Gioberti.

5.6. Con Schelling contro Schelling

La struttura logica del regresso, nelle opere ideologiche e logiche, consente dunque a Rosmini di mostrare la fondatezza dell'andamento circolare proprio della sua indagine gnoseologica e di articolare così il rapporto tra intuizione e riflessione, immediatezza e mediazione: la filosofia come scienza parte, come mostrato, da un punto di partenza certo ed evidente conosciuto immediatamente, seppur in un modo implicito, che può essere però riscattato attraverso la riflessione. Nel *Preliminare* – un testo, come chiarito, dall'intento polemico – Rosmini sceglie dunque di rielaborare la struttura del regresso a partire da una terminologia schellinghiana e di dichiarare esplicitamente il suo debito nei confronti del filosofo tedesco. Attraverso l'articolazione in filosofia progressiva e regressiva (a cui Rosmini aggiunge quella media) Rosmini chiarisce il nesso e il rapporto, retto dalla legge del sintesismo, che tiene insieme le diverse parti e le modalità d'indagine che compongono il suo sistema filosofico. Anche per Schelling si tratta, d'altronde, di individuare un modo di procedere che non rinneghi l'esperienza ma che abbia nondimeno portata ontologica. Ciò consente al Roveretano di elaborare la sua critica alla filosofia tedesca – e in

[1228] Ivi, n. 702, p. 282.

particolare a quella hegeliana – sullo stesso piano di quest'ultima: a partire dalla questione del cominciamento.

Distinguere tra il punto di partenza della filosofia, oggetto dell'indagine regressiva, e l'assoluto, oggetto dell'indagine progressiva, permette a Rosmini di rivendicare il ruolo della conoscenza intuitiva immediata – da cui la sua critica a Hegel – evitandone al contempo le derive 'panteistiche' di Schelling (e di Gioberti). In questo modo, Rosmini rielabora la distinzione schellinghiana, per esprimersi criticamente su una tendenza dell'intera filosofia tedesca post-kantiana, che ricomprende al suo interno la stessa prima filosofia di Schelling. La rielaborazione dei concetti di filosofia progressiva e regressiva che, come mostrato, sorge da istanza non lontane da quelle dello stesso Schelling, gli consente così, da un lato, di valorizzare, *con* Schelling e *contro* Hegel, un cominciamento intuitivo del sapere in generale e di quello filosofico in particolare; dall'altro, *contro* lo stesso Schelling e Gioberti, di chiarire che il primo intuìto è soltanto l'essere e non l'Ente assoluto.

Il *Preliminare*, inoltre, è l'opera principale in cui Rosmini allude alla possibilità che gli ultimi sviluppi della filosofia schellinghiana lo preservino dal 'baratro' in cui erano sprofondati i filosofi tedeschi. Questi ultimi, non riconoscendo il modo 'ideale' dell'essere, avevano teorizzato non soltanto un punto di partenza di origine psicologica, da cui il soggettivismo, ma anche un principio psicologico generativo, una contraddizione in termini, in grado di produrre gli enti finiti[1229]:

[1229] «S'ingannano poi del pari oltre misura quando mostrano di credere, che l'essere indeterminato sia puramente una produzione dell'anima umana. Ed è da questo loro erronea principio che pretendono poscia inferire, che il cominciar da esso sia lo stesso che muovere da un *primo psicologico*. Il vero si è che l'essere, quantunque indeterminato, è *assolutamente* essere, sebbene non sia *essere assoluto*. Questi nostri avversari mostrano d'ignorare pienamente quel *modo ideale* di essere nel quale egli sta presente alle intelligenze senza confondersi con esse e senza uscire da esse come un loro prodotto; chè per verità niun ente, e però nè pure lo spirito umano, può produrne un altro il quale abbia anche solo da qualche lato una natura contraria e infinitamente superiore alla sua. E tuttavia è verissimo che l'essere *in se stesso* dee avere le sue determinazioni, ma è vero del pari che l'essere ha oltracciò un altro modo e virtù, per la quale si presenta alle intelligenze rimanendo appieno distinto ed opposto ad esse intelligenze, e niente ripugna che in questo suo modo si dimostri indeterminato, e senza il suo termine, ond'anco si chiama ideale. Che se lo spirito umano avesse tanta virtù di *produrre* l'essere, benchè privo delle sue determinazioni, di maniera che l'essere indeterminato potesse asserirsi d'origine psicologica, non ci sarebbe più ragione alcuna di negargli quella di produrre l'essere colle sue determinazioni, chè questo secondo atto è meno grande del primo». *Prel. Op. Id.*, ENC 3, n. 27, pp. 83-84.

> E questo è quello che ingenuamente confessarono di volere i filosofi tedeschi dal Fichte all'Hegel, benché più tardi lo Schelling ritraesse alquanto il piede da questo baratro, come si vede dalla sua nuova filosofia[1230].

In questo breve scritto, dunque, Rosmini sembra salvare Schelling dall'andamento generale della filosofia tedesca, al contrario di quanto scrive, con toni ben più critici, negli stessi anni, nella *Logica* e nella *Teosofia*.

5.7. Schelling e motivi schellinghiani nel progetto della Teosofia

Rosmini incomincia a lavorare alla *Teosofia* dal 1846. Dopo un'interruzione per le vicende politiche e personali del 1848, torna a dedicarsi a quest'opera, che resterà tuttavia incompiuta per essere pubblicata soltanto postuma, fino al 1854. La *Teosofia* può dunque essere considerata il 'cantiere di lavoro' degli ultimi anni di vita del Roveretano, il luogo privilegiato in cui raccogliere i frutti e tirare le fila a partire dalle indagini 'regressive' e 'medie' condotte nelle sue opere precedenti e sviluppare così un discorso 'progressivo', a un tempo ontologico, teologico e cosmologico.

Paragonata alle altre opere rosminiane la *Teosofia* presenta infatti un diverso punto di vista. Se le opere dedicate alle scienze di intuizione e percezione trattano rispettivamente di un singolo aspetto, astraendo dalle altre dimensioni di un unico intero relazionale, la *Teosofia* propone invece un discorso organico sulla «unitrinità» delle forme dell'essere. L'opera è dunque una riflessione sulla natura dell'essere: unico ma contraddistinto dalla molteplicità delle tre forme. Particolarmente importante nell'opera è infatti la legge del sintesismo[1231], il 'circolo solido' che, per Rosmini, contraddistingue tanto l'ambito naturale che quello soprannaturale. Anche in quest'opera, dunque, il Roveretano stabilisce i confini della scienza naturale e chiarisce che anche la *Teosofia* possa fornire soltanto una conoscenza 'negativa' dell'assoluto, che giunge fino alla dimostrazione della sua esistenza e della creazione nella misura in cui ciò non involga in contraddizione, senza voler penetrare, con il lume naturale, l'ambito soprannaturale. Se nelle opere considerate sin qui la critica

[1230] *Ibidem*.
[1231] T, ENC 16, p 12.

principale sollevata nei confronti della filosofia tedesca è quella di non aver distinto adeguatamente ideale e reale, nella *Teosofia* l'accento è posto invece sul modo in cui tanto Schelling quanto Hegel hanno confuso in maniera indebita le due forme dell'essere, ignorando il nesso, che per Rosmini è 'sintesistico', tra le due.

La *Teosofia* merita senz'altro un posto di rilievo nell'indagine sulla ricezione di Schelling nel pensiero di Rosmini. E ciò per due motivi: da un lato, in ragione della rilevanza del confronto con la filosofia tedesca, in particolare con Hegel; dall'altro, a causa della centralità di problemi come la ricerca del cominciamento della filosofia e di un principio unitario del sapere. Tuttavia, la natura incompiuta e, in certe parti, persino frammentaria del testo induce una certa cautela: sono presenti, infatti, oscillazioni terminologiche e incongruenze interpretative, talvolta anche all'interno degli stessi paragrafi.

Di contro al giudizio espresso nel *Preliminare,* nella *Teosofia* Rosmini tende a riproporre schemi interpretativi già comparsi nelle opere precedenti, riconducendo, molto più che in precedenza, Schelling a semplice momento di passaggio nel cammino unitario della filosofia tedesca, inaugurato da Kant, proseguito con Fichte e conclusosi con gli 'eccessi' dell'hegelismo. Nei passaggi in questione di Schelling Rosmini considera esclusivamente la fase dell'identità assoluta e mostra come da questo concetto derivi l'idea di Hegel[1232].

In altri passaggi, invece, Rosmini si sofferma su questioni nuove, emerse a partire da fonti più recenti che danno conto della filosofia berlinese di Schelling. La *Teosofia* costituisce dunque un osservatorio su temi e problemi al centro della speculazione del Roveretano negli ultimi anni di vita, in cui il giudizio esplicito nei confronti della filosofia tedesca appare *prima facie* piuttosto critico, nonostante una significativa prossimità terminologica e, per certi versi, concettuale.

Dietro gli errori di Schelling e Hegel, spesso considerati insieme, nella *Teosofia*, si cela una verità che ambedue intravidero e che consiste nella necessità di

[1232] Schelling viene menzionato in questo modo nei seguenti passaggi: T, ENC 15, nn. 1724-1725, pp. 255-256; n. 1824, pp. 358-359; n. 1828, pp. 365-366. In numerosi passaggi della *Teosofia* egli è annoverato, con Hegel, tra i 'soggettivisti' (T, ENC 15, n. 1539, pp. 53-54; n. 1583, pp. 98-99), i falsi oggettivisti (T, ENC 13, n. 827, pp. 125-126; T, ENC 15, n. 1734, nota 3, 1735-1737, pp. 265- 271) e i razionalisti che tuttavia attribuiscono realtà all'idea (cfr. il paragrafo espunto alla nota 'ppp' del curatore T, ENC 13, n. 858, p. 160). Per corroborare queste interpretazioni Rosmini si rifà in particolare ai passaggi del *Bruno* schellinghiano su cui si era soffermato nella *Psicologia*, in cui Schelling sembra identificare anima e idea (cfr. *infra*, pt. II, cap. 5).

un «intelligibile eterno contenente tutte le cose»[1233]. Un «sostrato» unitario intellettuale che, come scrive Rosmini nella *Logica*, è come «la tela cui trapuntare» necessaria ai movimenti dell'ago di una ricamatrice[1234]. Schelling e Hegel, tuttavia, ricacciano «il reale nell'idea, e per fare che da questa sola riesca la materia di cui consta il Mondo sensibile, e lo Spirito e finalmente Dio stesso»[1235]. Intendendo l'universalità dell'oggetto intellettuale come un sostrato reale e materiale, Schelling e Hegel travisano quella inalienabile tendenza all'unità. È questa la «sottilissima ragna» da cui la filosofia tedesca non sembra riuscire a liberarsi:

> Ma se la scopa del buon senso rinettò così presto e facilmente da questa sottilissima ragna la casa della filosofia, non sarà punto inutile, che subentrando la Teosofia, ella anche additi come a quell'errore dotto e ingegnoso soggiaccia una gran verità, che pur vollero, ma non poterono cogliere que' coraggiosi speculatori; e questa verità è quella necessità appunto, che dicevamo, d'«un intelligibile eterno contenente le cose tutte», a cui arbitrariamente e del tutto falsamente essi applicarono la parola *idea*[1236].

Su questa oscillazione tra tendenza all'unità e una sua indebita soggettivazione e ipostatizzazione consiste l'ambivalente interpretazione di Hegel e Schelling offerta da Rosmini nella *Teosofia*.

Per quanto riguarda la presenza di Schelling in quest'opera, si è scelto di raccogliere i luoghi principali in Rosmini discute del filosofo tedesco attraverso tre principali questioni: (a) la critica all'*intellektuelle Anschauung* e la distinzione rosminiana tra intuizione e percezione; (b) il concetto di 'potenza d'essere'; (c) la distinzione che Rosmini istituisce tra il sistema schellinghiano dell''identità assoluta' e il proprio sistema dell''identità dialettica'.

a) Tra percezione e intuizione intellettuale

L'intento dei passaggi in cui Schelling sembra ricoprire una funzione di mero momento di passaggio tra Fichte e Hegel è criticare l'andamento di un'intera parabola

[1233] T, ENC 12, n. 8, p. 48.
[1234] «Ogni movimento razionale suppone sotto di sé quasi <come un> sostrato un conoscimento d'altra natura perfettamente uno. Ogni movimento razionale è come l'ago della ricamatrice che ha bisogno della tela cui trapuntare. E questo uno in fine de'conti è l'essere, e il modo di conoscerlo è l'intuito». L, ENC 8, n. 703, p. 282.
[1235] *Ibidem*.
[1236] T, ENC 12, n. 10, p. 49.

speculativa che ha confuso, in modi diversi, l'ideale con il reale. Rispetto a questo punto, come rilevato, nelle ultime opere del Roveretano, particolare attenzione critica è rivolta, in particolare, alla dimensione tetica e poietica dell'idea hegeliana[1237]. Nello scritto *Degli studi dell'autore* Rosmini descrive questa tendenza attraverso la metafora dell'antropofagia. Per ricondurre all'unità la scissione operata da Kant e Fichte tra ragion pura e pratica, Schelling, Hegel «e i loro discepoli» riconducono l'ambito dell'azione e della prassi umane all'idea (all'«Uomo-idea»). Così, l'autocoscienza «si mangia saporitamente» la coscienza, «ossia la cognizione di Dio e de' propri simili». In questo modo spariscono i doveri morali verso Dio e gli uomini, divorati «dalla rabbiosa fame della *coscienza di sé stesso*»[1238]. Anche in questo caso, Schelling ricopre un ruolo di passaggio, tra Fichte e Hegel e l'attenzione al rapporto tra coscienza e autocoscienza lascia intendere che l'oggetto del discorso rosminiano sia più la filosofia di Hegel più che di quella di Schelling[1239].

In passaggi simili a quello appena analizzato, Rosmini si sofferma principalmente sul sistema dell'identità assoluta[1240] di Schelling, che unifica l'Io e il Non-Io di Fichte, aprendo così la via allo sviluppo della concezione hegeliana dell'idea[1241], mentre non accenna alla sua filosofia tarda, sulla quale pure si era soffermato nel *SSCC* e, come vedremo, discute in altri passaggi della *Teosofia*.

La teoria di una intuizione immediata di Dio è l'aspetto dell'identità assoluta sul quale Rosmini si concentra principalmente. Mentre nelle opere precedenti, e nella *Logica*, egli si riferisce a questo concetto parlando di una 'percezione' dell'assoluto, nella *Teosofia* Rosmini oscilla tra l'uso di 'intuizione' e quello di 'percezione'. Come mostrato, pur con alcune oscillazioni ('contemplazione', 'intuito') il termine 'intuizione' iniziava a essere usato in italiano negli anni Quaranta come traduzione dell'*Anschauung* schellinghiana (cfr. *infra*, pt. I). Di questa nozione, attraverso Hegel e fonti che risento dell'impostazione hegeliana, come H.M. Chalybäus e K.L. Michelet

[1237] T, ENC 14, n. 1343, pp. 215-216. Qui le fonti menzionate di Schelling sono quelle presentate già nel Nuovo Saggio e derivate probabilmente da Degérando (cfr. *supra*).
[1238] IF, ENC 2, pp, 146-147.
[1239] Anche in questo testo, inoltre, sono presenti dei passaggi particolarmente critici su Strauss. Cfr. ivi, p. 157, nota 58; p. 179, nota 110.
[1240] Qui Rosmini torno a soffermarsi su aspetti della filosofia di Schelling già trattati nelle opere precedenti come la di 'objectivieren'. T, ENC 14, n. 1343, p. 216.
[1241] Si veda a titolo di esempio T, ENC 14, n. 1347, p. 223.

(cfr. *infra* 5.8), Rosmini ne critica in particolare il carattere di presupposto ingiustificato[1242].

Con l'uso di 'percezione' invece, il Roveretano intende tradurre il concetto di *intellektuelle Anschauung*[1243] nel proprio lessico. Per Rosmini di intuizione e intuito si può parlare a proposito di una notizia nell'ordine intelligibile, mentre la percezione si riferisce a un ente reale. Inoltre, mentre l'intuizione ha come oggetto l'universale, la percezione è possibile soltanto di un reale finito. L'*intellektuelle Anschauung* è per Rosmini un 'salto mortale' che conduce immediatamente all'assoluto, annullando la dualità non solo tra soggetto oggetto, ma anche tra ente relativo ed ente assoluto, che ne è il corollario teologico. Con il termine 'percezione', dunque, egli si rivolge alle implicazioni panteistiche di tale atto, per rilevare come esso si riferisca a un ente reale in senso supremo – Dio – e non a un oggetto intellettuale.

Egli valorizza l'aspetto noetico del cominciamento schellinghiano, di contro a quello dianoetico di Hegel – «nemico d'ogni immediatezza»[1244]–, ma contesta che il primo cognito sia il primo anche su un piano ontologico. A quest'ultimo si giunge – con Hegel – soltanto mediatamente e attraverso un cammino *dialettic*o del pensiero[1245].

> Di che conseguita, che l'uomo non possa avere né l'*assoluto conoscimento* che lo Schelling gli attribuì per *immediata intuizione*, né l'*idea assoluta* che gli promise il suo discepolo Giorgio Hegel, nemico d'ogni immediatezza, per via di un mediato raziocinio[1246].

Per Hegel l'intuizione, in cui resta implicita una dualità tra intuente e intuito, non può costituire la prima determinazione del sapere, che dev'essere invece caratterizzata dalla massima semplicità. Rosmini condivide questo aspetto, per quanto Hegel ne tragga un sistema erroneo: volendo evitare il residuo dualistico implicato

[1242] T, ENC 14, n. 1343, p. 217.
[1243] Sull'intuizione intellettuale nella filosofia tedesca cfr. X. Tilliette, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia, Morcelliana 2001; in particolare su Schelling, cfr. S. Wulf, *Vom „Organ der Philosophie". Schelling und die intellektuelle Anschauung*, Baden-Baden, Verlag Karl Alber 2026 (Beiträge zur Schelling-Forschung, 14).
[1244] T, ENC 12, n. 10, p. 49.
[1245] Sul diverso concetto di dialettica tra Hegel e Rosmini (cfr. *infra*, pt. II, 6.7), cfr. Rossi, Hegel e Rosmini, vol. I, pp. 117-213.
[1246] T, ENC 12, n. 10, p. 49.

nell'intuizione schellinghiana, egli pretende di unificare nel primo vero anche tutti i reali sussistenti[1247].

Un simile errore deriva dal modo in cui i filosofi tedeschi, Hegel in particolare, intesero una delle forme del problema ontologico che, nel primo libro della *Teosofia*, Rosmini aveva indicato come la ricerca di un'equazione tra 'cognizione di intuizione' e quella di 'predicazione'[1248].

La cognizione intuitiva è quella mediante cui si conosce la notizia dell'essere che ha natura oggettiva, mentre la cognizione di predicazione, che esige quella di intuizione, è una disposizione del soggetto che nega o afferma l'oggetto dell'intuizione; non riguarda dunque l'oggetto in sé ma il soggetto che su di esso si esprime. Le due cognizioni non si adeguano perfettamente l'una all'altra: la cognizione predicativa, in quanto soggettiva, eccede la condizione intuitiva. Da qui scaturisce un bisogno di perfezionare la cognizione intuitiva che si mostra imperfetta: questo è, per Rosmini, il bisogno umano di ricercare una ragione sufficiente di ciascun ente cognito[1249]. Riprendendo alcuni brani schellinghiani tratti da K.L. Michelet[1250], Rosmini attribuisce a Schelling questo modo di formulare il problema ontologico:

> A ragion di esempio quando lo Schelling diceva, che «bisognava fare col pensiero rinascere, per così dire, la natura e seguirla dalla sua origine in tutto il suo svolgimento»; e definiva la Filosofia «l'arte di conformare tutte le nostre rappresentazioni a un'idea assoluta, e di produrre a priori, dalle profondità del nostro spirito, il sistema universale» (…) egli travedeva il problema dell'Ontologia sotto la forma d'equazione tra la scienza d'intuizione e quella d'affermazione, ma non l'esprimeva nettamente[1251].

La disequazione tra le due cognizioni è, per il Roveretano, il motore che innesca l'integrazione dell'assoluto come ragione sufficiente dell'ente finito. In ogni cognizione resta dunque una dualità necessaria tra soggetto e oggetto, che si risolve solamente in Dio che è perfettamente «dualità di persone nell'unità di essenza»[1252]. Un

---

[1247] T, ENC 15, n. 1805, pp. 345-346. Rosmini riporta le critiche di Hegel sull'*Anschauung* schellinghiana tratte da Hegel, *Wissenschaft der* Logik I, in Id., *Werke*, Bd. 5, pp. 65-79; trad. it. *Scienza della Logica*, tomo I, pp. 51-67.
[1248] T, ENC 12, nn. 53-54, pp. 92-93.
[1249] T, ENC 14, n. 1346, p. 221.
[1250] K. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker und Humblot 1837-1838, 2 voll; vol 2, p. 119
[1251] T, ENC 12, n. 45 nota 1, p. 93.
[1252] Su questo punto Rosmini si esprime in modo ambiguo come segue: «E così anche in Dio la cognizione è precisamente come cognizione essenziale non una dualità, suppone però come necessaria

simile problema può essere sciolto soltanto provando «che v'ha pure una mente, nella quale quest'equazione si compie perfettamente, la quale mente è la divina e non l'umana»[1253]. I filosofi tedeschi, invece, per voler adeguare, con la ragione naturale, l'asimmetria tra le due cognizioni, finirono in quella gratuita immedesimazione di oggetto e soggetto che è il capo di accusa di Rosmini verso tutta la parabola idealistica. È questo ciò che Rosmini intende asserendo che i filosofi tedeschi confusero l'intelligenza divina quella umana, ossia, unificando soggetto e oggetto, attribuirono all'intelletto divino ciò che invece vale per quello umano[1254].

La relazione tra percezione e finito può essere compresa, come Rosmini esplicita nella *Teosofia*, soltanto alla luce del problema della creazione: supposta la creazione di un reale finito ne consegue che la percezione del finito non possa oltrepassare i confini del suo limite naturale. Schelling e coloro che estesero la percezione naturale a tutto l'essere – come Gioberti (che in questo luogo, però, Rosmini non menziona) – non videro questo punto. Essi compresero la relazione di causa che sussiste tra il finito empirico e l'infinito, per cui il secondo è ragion sufficiente del primo, ma la «credettero chiusa nella percezione, laddove ella appartiene unicamente alla riflessione»[1255]. Infatti:

> La percezione ci fa conoscere assolutamente l'esistenza del percepito: ella pronuncia un fatto; non si briga né punto né poco delle questioni che possono riguardare la possibilità di questo fatto e dell'apparente assurdità che vi può presentare. Tutto ciò appartiene ad un ordine di pensieri posteriori alla percezione, in una parola appartiene alla riflessione. Questo è quello che non vide Schelling per mancanza d'analisi, onde diede alla percezione non solo l'apprendere il fatto, ma anche la ragion del fatto, tutte quelle condizioni cioè alle quali solo il fatto è possibile. Ma il fatto può essere conosciuto senza che si conoscano quelle condizioni, benché senza quelle condizioni egli non possa esistere; e così nudo qual puro fatto lo conosce la percezione[1256].

Sulla 'percezione' schellinghiana, inoltre, Rosmini si sofferma anche nella *Logica*, in particolare nei passaggi dedicati all'ordine «fisso e necessario»[1257] delle operazioni

sua conseguenza la dualità poiché la persona intelligente intendendo attualmente genera la persona intesa». *Ibidem*.

[1253] T, ENC 14, n. 1346, p. 221.

[1254] T, ENC 14, n. 1344-1345, p. 219. Nella parabola qui descritta da Rosmini Schelling compare come colui che pur formulando bene la questione, finisce per confondere soggetto e oggetto dal lato oggettivo.

[1255] T, ENC 15, n. 1884, p. 427.

[1256] T, ENC 15, n. 1902, nota 3, p. 442.

[1257] L, n. 762, p. 311.

mentali e delle loro regole. Qui egli ribadisce quanto discusso nel *Nuovo Saggio*: ogni ragionamento, nell'ordine naturale, si sviluppa a partire dalla percezione, in cui si coniugano tra intuizione dell'essere e sensazione. Pertanto, nei casi in cui si voglia conoscere positivamente quanto non può in alcun modo derivare dalla percezione – a causa di una limitazione del singolo soggetto o dell'intera umanità – si ragiona a vuoto. Ciò vale tanto nell'ambito delle scienze sperimentali, quanto in ambito psicologico: in entrambi i casi voler «cavare dal ragionamento ideale quei verij che dalla sola percezione si possono derivare»[1258] significa procedere in modo sterile.

Si tratta di un errore che commette sia Schelling che Hegel. Nonostante la distanza tra i due in merito alla questione del cominciamento, entrambi, per il Roveretano, hanno preteso di «dare una teoria positiva» di quell'assoluto di cui «nessun uomo, secondo natura, ha percezione»[1259]. Per Rosmini, infatti, quanto è possibile conoscere di Dio – come chiarito, in modo soltanto 'negativo'– non si ottiene immediatamente, ma a partire da una «considerazione dell'idea dell'essere applicata a se stessa ed alle percezioni del finito»[1260] che ricorda la *negotiatio intellectus* di Zabarella. Alla luce degli aspetti considerati, una conoscenza positiva dell'assoluto, come vorrebbero Schelling e Hegel, è per Rosmini un salto che travalica l'ordine naturale.

b) Potenza d'essere

A proposito della filosofia tedesca Rosmini si sofferma sul concetto di 'potenza d'essere' che compare per la prima volta nella *Teosofia*. Sin dal *Nuovo Saggio* – e, estendendo la considerazione al contesto europeo, a partire dall'*Histoire comparée* di Degèrando – la capacità tetica dell'Io della filosofia tedesca, in particolare di Fichte e di Schelling, aveva rappresentato un importante nodo interpretativo e critico. Rosmini esplicita le conseguenze ontologiche di una simile interpretazione a partire dal 1846 e, nello specifico, in quella sezione del progetto della *Teosofia* confluita nel *SSCC*. Una conoscenza maggiore della dialettica hegeliana, in particolare attraverso la *Wissenschaft der Logik* e l'*Enzyklopädie*, nonché delle declinazioni che essa aveva

[1258] *Ibidem*
[1259] L, n. 763, pp. 311-312.
[1260] *Ibidem*.

assunto tra i giovani hegeliani, così come le notizie sulla *Potenzenlehre* berlinese di Schelling – attraverso la mediazione di Engels che insisteva proprio sul concetto di *Potenz des Seins* – consentono a Rosmini di soffermarsi sulle conseguenze tetiche di una corrente di pensiero sorta dal soggettivismo e dal sensismo.

Rispetto alle critiche del *SSCC*, tuttavia, nella *Teosofia* Rosmini sembra appropriarsi del concetto di 'potenza d'essere', precisando in che modo, rettamente inteso, esso differisca da quello improprio di Schelling e Hegel. Gli errori della filosofia tedesca, attraverso cui Rosmini mira anche a quelli di Gioberti, consistono nel non aver compreso la natura dell'essere da cui incomincia l'indagine filosofica: essi interpretano la potenza d'essere – che per Rosmini è l'essere indeterminato – con «l'essere fissato» o l'«ente completo». Una simile confusione, che aveva contraddistinto tanto il panteismo eleatico quanto lo spinozismo, caratterizza il panteismo di Schelling e Hegel.

Per riflettere su questo aspetto, la fonte privilegiata di Rosmini nella *Teosofia* è il testo di Charles Secrétan[1261] *La Philosophie de la liberté* (1849) che, nella potenza d'essere, intesa come «l'essere indeterminato, l'essere che può divenir tutto, e che non è ancora niente»[1262] individuava il punto di partenza della speculazione[1263].

Pur prendendo le distanze da alcune posizioni di Secrétan – il quale, rifacendosi a posizioni schellinghiane[1264], vedeva in una libertà autotetica il principio dell'essere – Rosmini, ne riporta un lungo brano in italiano e lo commenta (lezione XI)[1265] per

[1261] Formatosi nel contesto protestante dell'università Losanna, Secrétan frequentò le lezioni di Schelling a Monaco nel 1836 e 1839. È stato uno dei filosofi francofoni maggiormente influenzati da Schelling (M. Reymond, *L'influence de Schelling en France et en Suisse romande*, in «Studia Philosophica», XIV (1954), pp. 91-111; p. 100.), per quanto nelle ultime opere ne abbia preso progressivamente le distanze. Nel testo considerato, egli descrive la prima filosofia di Schelling concentrandosi soprattutto sull'unità dell'essere incondizionato e assoluto. Un tema, come si mostrerà, molto presente nell'interpretazione rosminiana di Schelling di questi anni. Data la sua attenzione rivolta al tema della libertà di Dio, della tarda filosofia di Schelling Secrétan valorizza in particolare l'attenzione rivolta al tema della volontà e della libertà, pur criticandone la dottrina delle potenze, che sembra invece implicare un certo meccanicismo e condizionamento in Dio stesso. Sull'interpretazione di Schelling elaborata da Secrétan cfr. HSF, I, pp. 100 -103.

[1262] «L'Être en puissance, encore indéterminé quant à son être», cfr. C. Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, Paris, 2 voll., L. Hachette 1849, p. 227.

[1263] T, ENC 13, n. 763, p. 43.

[1264] Sembra valorizzare in particolare lo Schelling delle *Freiheitsschrift.*

[1265] «L'Être en puissance, encore indéterminé quant à son être, la puissance qui peut devenir existence ou, pour parler la langue de cette philosophie, l'indifférence primitive du sujet et de l'objet, premier principe de M. de Schelling, n'existait que dans la pensée de M. de Schelling, car ce n'est pas une chose d'expérience; or rien ne saurait être pour nous sinon dans la pensée ou dans l'expérience. L'antécédent absolu de tout développement et de toute réalité n'existant donc que dans la pensée, n'était, à proprement parler, qu'une pensée, la première des pensées, l'antécédent pour la pensée. Mais, quoiqu'il ne soit à

esplicitare un importante punto critico in merito a Schelling: l'errore di Schelling consiste essenzialmente nell'aver confuso essere ed ente. Secrétan chiarisce che l'indifferenza primitiva del sistema dell'identità schellinghiano, il soggetto-oggetto, non esiste realmente, è soltanto nel pensiero. Ciò in cui Schelling individua il 'principio dello sviluppo reale' – egli sembra ricalcare, su questo punto, l'espressione schellinghiana della *Cousinschrift* – è in realtà soltanto un principio del pensiero. Tuttavia, Schelling non si avvede di ciò e pretende che in ultima istanza esso sia un principio reale, un ente:

> [Schelling] prendeva la potenza primitiva nel senso di una potenza universale sì, ma reale, e non nel senso di un'astrazione metafisica. Quando parlava dell'Essere, ossia dell'essere esistente o dell'essere in potenza, quantunque egli non possedesse veramente che l'idea astratta d'essere, voleva parlare dell'essere reale, dell'essere sostanziale, o preso come sostantivo, di *ciò che è*[1266].

Rosmini condivide integralmente questa osservazione del filosofo svizzero. Egli intende, allo stesso modo, l'*ens primum* di Schelling come un reale, indifferente tanto all'esistenza che alla non esistenza, come una potenza infinita non ancora realizzata in

proprement parler que cela, M. de Schelling ne l'entendait pas ainsi; il prenait la puissance primitive dans le sens d'une puissance universelle, mais réelle, et non pas dans le sens d'une abstraction métaphysique. Quand il parlait de l'Être, soit de l'être existant, soit de l'être en puissance, quoiqu'il ne possédât réellement que l'idée abstraite d'être, il voulait parler de l'être réel, de l'être substantiel, ou pris comme substantif, de ce qui est. Sa pensée était l'Être premier, *ens primum*, ce qui est à la base de toute expérience, c'est une puissance infinie; en d'autres termes, un infini réel indifférent à l'existence ou à la négation de l'existence, à la subjectivité ou à l'objectivité, parce qu'il reste au fond le même, soit qu'il se manifeste comme existence objective, soit qu'il reste en puissance. Voilà le sens que M. de Schelling attache à sa thèse. (…) À première vue il semble que M. de Schelling n'ait pas le droit de parler de l'être dans le sens de ce qui est, du τὸ ὄν, de l'être comme substantif, mais seulement de l'être dans le sens de catégorie ou d'attribut, du τὸ εἶναι. En effet, nous ne sommes pas sûrs de connaître, par la pure pensée, le ὄν, l'être réel, mais bien le εἶναι, car le εἶναι, c'est-à-dire le fait, la qualité d'être, n'est que pensée. Nous ne savons pas ce qui est sans l'avoir appris, mais nous ne pouvons pas ignorer ce que c'est qu'être. Pour maintenir la philosophie dans la sphère de la pure pensée ou de la pure déduction *a priori*, il fallait donc identifier ὄν et εἶναι, c'est-à-dire l'être réel, ce qui est, avec l'être dans la pensée, l'être comme attribut, ce que c'est qu'être. Eh bien, Messieurs, cette identification est le fond même de l'idéalisme; c'est, à le bien prendre, le fond de tout rationalisme; c'est le point capital de la philosophie de Hegel. Schelling entendait par l'Être plus que la qualité abstraite d'être, et cependant sa propre méthode n'était rigoureuse que si l'être dont il parle était pris dans le sens de cette qualité abstraite. Hegel voulait rendre la méthode rigoureuse et, à cet effet, il réduisit l'être dont la métaphysique parle en débutant, à ne signifier que la qualité abstraite d'être, le fait d'être; mais, comme il voulait en même temps que sa philosophie fût objective, il établit en axiome: Ce qui est, c'est le fait d'être l'être réel contient précisément ce qui est compris dans notre pensée lorsque nous prononçons le mot être». Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, vol. 1, pp 227-229.

[1266] T, ENC 13, n. 763, p. 44.

atto: «Schelling incominciava dall'essere, come pura qualità, e poi parlava dell'essere come fosse sussistente»[1267].

Secrétan attribuisce questo errore al tentativo di fornire veridicità al proprio sistema fondandolo su una necessità a priori: per far ciò Schelling si ferma al concetto di essere come prima categoria a cui è costretto a identificare surrettiziamente quanto di empirico restava escluso da una simile deduzione. Rosmini, attraverso Secrétan, fa di questo errore la base stessa di ogni idealismo e razionalismo. Sullo stesso equivoco si fonda, dunque, anche la filosofia di Hegel: un 'razionalismo conseguente' che porta il primo fraintendimento alle sue estreme conseguenze, negando definitivamente il reale sussistente e riducendolo a un modo dell'idea[1268].

Rosmini si serve della disamina di Secrétan per stabilire contro Schelling e Hegel – e *latens* contro Gioberti, menzionato all'inizio di questi paragrafi – un punto essenziale: «ciò da cui parte la speculazione, non è punto né poco l'ente, ma l'essere che informa tutte le cognizioni e che è la prima e universal forma di tutti gli enti»[1269]. Il medesimo risultato toccato dalla sua critica al concetto di *intellektuelle Anschauung.* Il Roveretano sembra però condividere con Secrétan che questo errore di Schelling poggia in realtà su un punto saldo, cioè che la potenza d'essere è «la prima delle idee astratte, la prima categoria»[1270].

c) Identità assoluta e identità dialettica

Già nella logica, proponendosi di tornare sulla questione nella *Teosofia*, Rosmini aveva elaborato una distinzione tra tre maniere di pensare: comune, dialettico e assoluto. Il pensare comune è quello che non riflette sul soggetto e non si interroga sulle sue condizioni di possibilità; è la modalità di pensare usata comunemente dagli esseri umani, ma anche dagli scienziati, e che raggiunge una verità unilaterale p

[1267] Ivi, n. 764, p. 45.
[1268] Ivi, n. 764, pp. 45-46.
[1269] Ivi, n. 764, p. 46.
[1270] Trad. mia. «Mais sur quoi repose cette assertion? pourquoi M. de Schelling affirme-t-il que ce qui est à la base de toute réalité est la pure puissance? Cette opinion n'est-elle pas simplement une hypothèse à l'aide de laquelle il espère donner une explication *a priori* de l'ensemble des phénomènes? — Oui, dans le fond c'est bien cela. Cependant cette hypothèse n'est pas arbitraire; elle repose sur un fondement logique, et ce fondement logique, Messieurs, c'est que la pure puissance est la première des idées abstraites, la première des catégories». Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, p. 228.

'dogmatica'. Il pensare dialettico – che Rosmini denomina anche 'critico'[1271]– è quello che individua le antinomie insite nelle conoscenze derivate dal pensare comune e ne tenta la conciliazione. Il pensare assoluto, da ultimo, è quello che riesce a conciliare tutte le antinomie e impedire che ne sorgano di nuove[1272].

I filosofi tedeschi non riuscirono ad affrancarsi dalla dimensione dialettica del pensiero, inaugurata da Kant. In particolare, Schelling e Hegel – come indicato da Rosmini nel *Rinnovamento* – provarono a restituire oggettività alla cognizione e tornare in questo modo a un «pensare assoluto», ma non vi riuscirono. A Kant che produce le forme logiche, e a Fichte che attribuisce allo spirito anche la produzione della materia «sopravviene lo Schelling», che, aggiunge Rosmini:

> osservando che il produttore rimanea tutavia distinto dal prodotto e quindi rimanea improdotto, volle far marciare ancora più avanti la rivoluzione filosofica, con un decreto che lo spirito umano, mediante un'intuizione, identifichi le sue produzioni con se stesso, denominando questo suo decreto: «sistema dell'identità assoluta». In tal guisa lo spirito che, dopo aver prodotto di sè tutte le cose, intuisce l'identità di esse con se stesso, ha unificato il soggetto coll'oggetto, e così, secondo lo Schelling, ha trovato l'assoluto[1273].

Il sistema schellinghiano è compiuto da Hegel che risolve nell'idea assoluta la dualità tra intuente e intuito implicita nell'intuizione. I filosofi tedeschi, dunque, credono di aver raggiunto il pensare assoluto ma in realtà non escono dal pensare dialettico che si avviluppa sulle condizioni di possibilità del soggetto senza accorgersi che in esso è già insito un rapporto necessario – e non un'identificazione – con l'oggetto: «Questi quattro filosofi hanno in radice un sistema solo, di cui formola comune è, «spiegare tutto, attribuendo una facoltà produttiva di tutto allo spirito umano»[1274]. Un pensare

[1271] Pur riprendendo la terminologia di Kant, Rosmini si distanzia dalla proposta del filosofo tedesco sostenendo che il tentativo kantiano di costruire un sistema che stia nel mezzo tra la conoscenza della verità e l'ignoranza sia vana. Ancora una volta, come nel NS, e come ribadito nel *Prel. Op. Id.* – cui Rosmini si riferisce in questi passaggi della Logica - egli intende dimostrare che non si tratta di situarsi tra dogmatismo e scetticismo né di anteporre al sapere un esame della ragione, ma piuttosto di guardare al sapere comune e, dal suo interno, mostrarne la verità, per quanto solo parziale, confusa o negativa.
[1272] L, nn. 36-38, p. 44.
[1273] L, n. 40, pp 45-46.
[1274] *Ibidem*. Qui Rosmini considera l'intera parabola della filosofia tedesca, individuandone gli ultimi esiti in pensatori come Proudhon (ivi, n. 53, p. 58-59). Sull'hegelismo di Proudhon cfr. HSF, I, pp. 82-85.

dialettico così inteso è la «ragna» in cui si è impigliata la filosofia tedesca a partire da Kant e da cui non riesce a uscire:

> Quegl'ingegni invano fecero tutti gli sforzi per uscire dalla rete del pensar dialettico, e arrivare all'assoluto: non ottennero che d'involgersi sempre più nella forte ragna tesa all'ingegno germanico dal primo di essi, il Kant, e col dibattervisi potentemente, meglio e meglio vi s'insaccarono[1275].

Nella *Teosofia*, Rosmini mantiene nella sostanza medesimi punti critici: i filosofi tedeschi si situano un gradino sopra al sapere comune ma dal punto di vista 'dialettico', dedito unicamente alle condizioni di possibilità soggettive del sapere, non riescono a sollevarsi al pensiero assoluto; ben diverso però è il significato che attribuisce alla 'dialettica'.

Nel secondo libro della *Teosofia*, dedicato all'unità dell'essere, Rosmini si sofferma sul testo giovanile di Schelling *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*[1276], riportandone in italiano e commentandone lunghi passaggi. La questione discussa da Schelling in quest'opera, in dialogo con Kant e con la *Wissenschaftslehre* di Fichte, è rintracciare un principio in grado di fondare la filosofia come scienza. Nonostante le notizie sulla filosofia berlinese – che, oltre a Engels e Secrétan, Rosmini doveva conoscere anche attraverso Chalybäus e K.L. Michelet, menzionate nella *Teosofia* e nel SSCC (cfr. *supra*, pt. II cap. 5; cfr. *infra*, pt. II, 6.8.) – egli sceglie di concentrarsi su un'opera giovanile di Schelling, per segnalare la sostanziale continuità tra l'impostazione di quest'ultima e la *Spätphilosophie*. Il Roveretano esplicita, infatti, di essere a conoscenza degli sviluppi del pensiero schellinghiano che lo stesso Schelling nella lezione inaugurale a Berlino del 1841 dichiarava essere nient'altro che uno sviluppo coerente del suo precedente sistema:

> Lo Schelling andò bensì ne suoi posteriori scritti sviluppando sempre più il suo sistema, ma non cangiandone i principî, che sono quelli che più importa siano accuratamente esaminati. La stessa nova filosofia ch'egli imprese d'insegnare a Berlino è proposta da lui come una continuazione del primo suo sistema, o com'egli dice, un'altra pagina della filosofia. «Erste Vorlesung in Berlin, 15. Novembr (*sic.*): 1841». La differenza che lo parte dal Fichte è più di parole che d'altro: poiché l'uno e l'altro traggono lo spirito e il mondo esteriore dall'Io: nel

[1275] L, n. 41, p. 46-47.
[1276] F. W. J. Schelling, *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen, J. F. Heerbrandt 1794 (SW I, 1, pp. 85-112).

> Fichte il Mondo esteriore pare anch'egli un'*idea*: lo Schelling volle provarlo una *realità*. Ma il mondo e ogni cosa riman sempre un effetto dell'Io e l'Io stesso è un effetto di se stesso: onde poi il *nullismo* dell'Hegel[1277].

Attraverso gli errori giovanili e gli sviluppi recenti della filosofia di Schelling, anche in questo caso Rosmini ha di mira l'intera parabola della filosofia tedesca. Analizzando *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* Rosmini accusa Schelling di un errore metodologico, ovvero essersi interrogato sul principio della filosofia, prima di aver discusso che cosa sia e come sorga, in generale, il 'sapere umano'. Schelling non indaga il principio dello scibile *tour court*, ma lo considera in una sua particolare declinazione, quella 'riflessa' della filosofia[1278], incominciando la sua indagine «in mezzo al sapere umano quasi a caso, per afferrarlo dove la mano lo incontra»:

> Possiamo riconoscere quanto difetti di metodo la filosofia che esaminiamo cominciando dalla questione come deve esser fatta la Filosofia e disposta la scienza, quando egli è evidente, che bisogna prima di tutto cercare che cosa ci sia nella mente umana d'anteriore a una scienza e alla Filosofia, il che è quanto dire conviene incominciare dalle ricerche ideologiche[1279].

Se Schelling, dunque, pone la questione unicamente dal lato dell'essere ideale, l'indagine di Rosmini, al contrario, muove dal sapere comune, che tiene insieme strutturalmente, relati l'uno all'altro, ideale e reale. In merito a questo aspetto il Roveretano sembra rifarsi implicitamente alla critica di Secrétan discussa nel precedente paragrafo: Schelling procede escludendo illegittimamente l'ambito reale dalla ricerca ma si trova costretto a reinserirlo surrettiziamente, e inconsapevolmente, nell'ideale: «ricacciando nello stesso scibile, per diritto o per traverso anche il mondo reale»[1280]. Da questi errori si sviluppa la filosofia di Hegel che tenta di recuperare, a sua volta surrettiziamente, la molteplicità attraverso il concetto di 'diventare'[1281]. Il 'perfetto unitarismo' a cui Schelling giunge tradisce l'unilateralità della sua indagine:

[1277] T, ENC 12, n. 247, nota 5, p. 233.
[1278] T, ENC 12, n. 261, p. 243. Questa considerazione fa il pari con quanto Rosmini scriveva, a proposito di Fichte, nella *Psicologia*: Rosmini si interroga sul sapere dell'essere umano in generale, a qualunque grado di riflessione e in qualunque fase della vita (compresa quella infantile), mentre Fichte muove da un «Io bell'e formato qual è nel sentimento di un uomo adulto», già pervenuto a uno stadio sviluppato di coscienza. PS, ENC 9, nn. 61-81, pp. 62-74.
[1279] T, ENC 12, n. 252, p. 373.
[1280] T, ENC 12, n. 264, p. 233.
[1281] *Ibidem*.

«un sistema di puro unitarismo è contrario alla natura dell'essere», che per Rosmini è uno, ma dalle tre forme. Il tentativo rosminiano consiste invece nel mostrare come a un sintesismo ontologico delle tre forme dell'essere corrisponda anche un «sintesismo scientifico»[1282].

Seguendo l'andamento del testo giovanile di Schelling, il Roveretano mira a sottolineare come le questioni da cui la sua indagine muove e si sviluppa siano in realtà basate su presupposti non adeguatamente giustificati o da una terminologia vaga[1283]. Ad esempio, interrogarsi, come fa Schelling, su quale sia il principio formale e materiale del sapere, e se esso sia arbitrario o necessario, presuppone una questione irrisolta ma dirimente, vale a dire cosa si intenda con 'principio'. Per il filosofo tedesco sembra trattarsi di una proposizione, laddove per Rosmini, un tale principio può costituire unicamente il cominciamento di un sapere 'riflesso', com'è quello della filosofia, ma non del sapere in generale «poiché lo scibile umano, come pure l'ordine logico delle notizie, non incomincia da una proposizione ma da una idea»[1284]. Come mostrato, l'idea dell'essere antecede logicamente proposizioni e giudizi[1285], mentre «il principio della scienza (…) non è un principio assolutamente primo: ma è principio rispetto alla scienza»[1286].

L'indagine 'viziata' di Schelling giunge a individuare, come principio della filosofia, il *Grundsatz* derivato da Fichte: Io=Io. Per Rosmini, Schelling non esplicita se si tratti di un principio dell'ordine ideale o reale; Schelling sembra oscillare tra l'uno e l'altro. Nel primo caso, non si comprenderebbe come l'Io possa corrispondere a un'idea prima; se fosse unicamente reale, invece, non si comprende come potrebbe fungere da principio della scienza. Inoltre, non può neppure costituire un principio ideale e reale a un tempo: identificare io empirico e idea dell'io sarebbe infatti un'indebita confusione di ideale e reale, «e ciò perché le due forme dell'essere la

[1282] «La scienza poi consiste nel vedere i molti nell'uno, e l'uno ne'molti senza contraddizione, né confusione, né distruzione dei due termini. (…) In questo sta il *sintesismo scientifico*» T, ENC 12 n. 198-199, p. 206.
[1283] Questioni che Rosmini stesso condivide: che vi sia una parte necessaria dello scibile, come che vi sia un principio formale e uno materiale del sapere (e non della filosofia) ma che Schelling introduce senza giustificare e senza muovere dal sapere comune.
[1284] T, ENC 12, n. 252, p. 373.
[1285] Rosmini si rifà esplicitamente a Aristotele, *Met.* V (Δ), 3.
[1286] T, ENC 12, n. 252, p. 373.

subiettiva e l'*obiettiva* non si possono mai confondere e unificare, il che sfuggì ai nostri filosofi»[1287].

Se il principio schellinghiano deve avere caratteristiche tetiche, come il filosofo tedesco sembra intendere, esso non può costituire quel principio della scienza che si cercava all'inizio: una pura notizia non potrebbe infatti né porsi da sé né potrebbe avere la potenza e l'attività che Schelling vorrebbe attribuirle[1288]. Anche in questi passaggi è possibile scorgere l'influenza implicita di Secrétan.

Eppure, Rosmini, volendo «avocare alla loro causa», si spinge a cercare di interpretare quanto di meglio si possa salvare e valorizzare in un simile procedere. Sembra infatti che le difficoltà che Schelling incontra derivino da un tentativo di condurre l'indagine sul principio della filosofia sino a Dio, l'ente assoluto che si cela dietro la maschera dell'Io di Fichte e di Schelling. In tal caso si sarebbe effettivamente giunti a un principio dello scibile e del reale, in sé ideale e reale. Anche rispetto a questa concessione, però, Rosmini chiarisce – servendosi della distinzione elaborata nel *Preliminare* – che se si fosse giunti a Dio non si sarebbe trovato affatto il principio della filosofia, nella quale si procede attraverso numerose operazioni prima di poter giungere fino alla 'cognizione negativa' di Dio. Nell'indagine filosofica, come chiarito, Dio non è il punto di partenza, ma il punto di arrivo.

Gli errori in cui la filosofia tedesca incorre nella ricerca del principio sono sorti da un tentativo erroneo di soddisfare un bisogno che Rosmini, dal canto suo, valorizza: il bisogno della mente umana di ridurre la molteplicità a unità, di intendere «tutto ciò che intende con l'essere»[1289]. I filosofi tedeschi non hanno inteso rettamente cosa debba intendersi da un lato con 'unità' e dall'altro con 'riduzione' della molteplicità all'unità.

Per chiarire questo aspetto Rosmini introduce alcune 'distinzioni dialettiche' del concetto di 'essere', per mostrare come, queste ultime consentano di soddisfare il bisogno di unità della mente, in un modo del tutto diverso da quello della filosofia tedesca. Egli si sofferma in particolare sui concetti dialettici di 'essere virtuale' e

[1287] T, ENC 12, n. 263, p. 245.
[1288] T, ENC 12, n. 272, p. 253.
[1289] T, ENC 12, n. 242, p. 230.

'essere iniziale'[1290]. Il primo consente di considerare le molteplici entità determinate in modo unitario, nella loro potenzialità, come atte ad essere. Il secondo consente di considerare gli enti determinati unitariamente a partire dalla loro attualità. Rosmini si riferisce all'essere virtuale come alla 'materia universale' e all'essere inziale come alla 'forma universale'[1291]. Rispetto all'unità e alla molteplicità, entrambi, intesi «nell'ordine logico dell'astrazione», possono essere detti anteriori all'una e all'altra. Simili nozioni presentano una certa affinità rispettivamente con il lato passivo e attivo del concetto di 'potenza d'essere' precedentemente considerato. Il risultato a cui Rosmini perviene parrebbe dunque vicino all'istanza schellinghiana nel testo *Über die Möglichkeit*, ovvero ricercare un principio che sia al contempo forma e contenuto. L'essere *dialettico* di Rosmini, virtuale e iniziale, sembra inoltre condividere l'indeterminatezza dell'assoluto del sistema dell'identità schellinghiano.

Quanto differenzia le due posizioni è, però, il carattere 'dialettico' che Rosmini attribuisce tanto all'essere virtuale quanto a quello ideale. 'Dialettico' si dice quel concetto che «non fa conoscere già un *ente pieno*, ma qualche cosa dell'ente diviso per astrazione dal resto sotto qualche relazione», simili concetti non esistono «che nella mente, cioè nello stesso concetto dialettico[1292] intuito dalla mente umana»[1293]. Rosmini precisa, dunque, che sarebbe più opportuno parlare di materia *dialettica*, ovvero di un concetto della mente grazie al quale si conosce e si può predicare la materia di tutte le cose, e forma *dialettica*, grazie a cui si conosce e si può predicare la forma. Alludendo al concetto scolastico della '*praecisio*'[1294], con i concetti dialettici Rosmini non intende indicare un ente ma un'astrazione dell'ente: «qualcosa dell'ente, che separato dall'ente non è ente e non può sussistere altro che nella mente, altro non rappresenta in una parola che l'essere precisamente come virtuale, e l'essere precisamente come inizio di

[1290] Su 'essere iniziale' e 'essere virtuale' come concetti dialettici cfr. P.P. Ottonello, *L'essere iniziale nella ontologia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1967; Ricci, *In Trasparenza*, pp. 43-50; Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», pp. 505 -523.
[1291] Rosmini parla di forma e materia non senza la consapevolezza dell'ambiguità di una simile terminologia se attribuita all'essere. Egli esplicita infatti che si tratta di vocaboli inadeguati, che pertengono più propriamente alla natura corporea e che a cui aggiunge la specifica di 'dialettico' per differenziarli dai primi. T, ENC 12, n. 269, nota 12, p. 249.
[1292] Sulla distinzione tra principio dialettico e metafisico si veda M.A. Raschini, *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia 1996, pp. 67-151.
[1293] T, ENC 12, n. 269, p. 249-250.
[1294] M. Casotti, *Antonio Rosmini e la sua teoria della conoscenza (Continuazione)*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXVII, 5 (1935), pp. 500-512; p. 504.

tutte le cose»[1295]. Così inteso l'essere è «subietto dialettico» e «predicato dialettico» di tutte le entità e loro copula:

> ossia atto di congiunzione e di continuazione tra esse e l'essere virtuale, e quindi per tre maniere è causa di tutte, cioè *causa determinabile*, come essere virtuale, *causa efficiente* come determinante, e *causa terminativa* come comune determinazione di tutte le determinazioni[1296].

Risemantizzando il concetto di dialettica, Rosmini si confronta principalmente con Hegel, il cui concetto di dialettica esprime, per il Roveretano, la generazione e la creazione a partire dall'idea nell'ordine *reale*:

> La *dialettica* divenne per questo filosofo la creazione stessa di tutte affatto le cose, che altro non erano se non determinazioni dell'Idea, determinazioni che l'Idea poneva con atti di pensiero, uscendo da se stessa e rientrando continuamente in se stessa con movimento dialettico[1297].

L'accezione 'dialettica' che Rosmini attribuisce all'essere vuole invece di epurare l'aspetto generativo e creativo *reale* del concetto hegeliano e ricondurre il movimento e la produzione all'ordine unicamente ideale, del pensiero. E, in tal modo, correggere ed evitare l'assurda identificazione di ideale e reale da un lato, e il panteismo dall'altro.

> La *Dialettica*, propriamente parlando altro non è che il movimento del pensiero ordinato dalle sue proprie leggi: così presa la dialettica niente produce di reale, niente separa, niente moltiplica, ma solo distingue, e produce gli esseri di ragione di varie maniere[1298].

Pertanto, il sistema che Rosmini denomina – ricalcando la terminologia schellinghiana – sistema 'di identità assoluta *dialettica*', mette a tema un'unità concettualmente 'virtuale' e 'iniziale' dei reali finiti, senza per questo eliminarne o renderne un'apparenza il limite reale e la finitezza che li contraddistingue. Con una terminologia da cui spesso il Roveretano si discosta per il richiamo al criticismo, un simile concetto onnicomprensivo può essere detto, alla maniera scolastica, 'trascendentale'[1299]. In tal senso, astratto persino dalle tre forme dell'essere, l'essere iniziale è principio tanto

[1295] T, ENC 12, n. 269, p. 249-250.
[1296] T, ENC 12, n. 284, p. 263.
[1297] T, ENC 15, nn. 1724-1725, pp. 255-256.
[1298] *Ibidem*.
[1299] «Laonde gli Scolastici ben vedendo che niuna delle cose create era l'essere, e che tuttavia l'essere si predicava di tutte gli diedero il nome di predicato *trascendente* o *trascendentale* e questo stesso nome diedero a tutti i concetti elementari dell'essere». T, ENC 12, n. 284, p. 264.

dello scibile quanto e del reale «non solo delle cose contingenti, ma inizio dialettico di Dio stesso»[1300]. Una simile asserzione si basa sull'univocismo dell'essere che Rosmini indica tra Dio e le creature: privo di ogni altra determinazione l'essere iniziale è «il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti», ciò che consente il passaggio dialettico e l'argomentazione tra un piano e l'altro e costituisce la base dell'analogia tra Dio e il Mondo[1301]. In questo modo, mediante il primo atto universale dell'essere o prima intelligibilità, che si predica ugualmente «di Dio e delle creature» la mente umana partecipa della mente assoluta, che è l'unica a conoscere l'essere non in modo indeterminato ma provvisto di tutti i suoi termini[1302]. Nonostante l'univocismo, l'essere pertiene all'ente assoluto e agli enti relativi in modo diverso: Diò *è* essere, mentre gli enti *hanno* l'essere.

Un'unità *dialettica* come quella dell'essere iniziale, dunque, «non pregiudica né alla trinità dell'assoluto né alla molteplicità degli enti finiti, che egli fa sussistere restando uno»[1303]. Ciò consente di evitare il panteismo: eccetto la pura esistenza, nessun'altra determinazione si comunica ugualmente agli enti relativi e all'ente assoluto, ma solo *analogamente*[1304]. Il panteismo deriva invece dalla confusione di concetti dialettici con enti pieni: come già indicato nella *Psicologia*, il panteismo di Schelling consegue infatti all'aver confuso la materia *dialettica* con la materia prima. Con questo errore, derivato dal non aver compreso le distinzioni dialettiche, Schelling «travide una verità» essenziale – che è quanto Rosmini valorizza del filosofo tedesco nella *Teosofia* – ovvero la necessità di un principio dialettico unitario che, nella sua forma astratta, non è né reale né ideale. Allo stesso modo, Hegel «di sbieco» comprese correttamente che un simile concetto unificante, che prescinde da qualunque determinazione, persino dalla stessa forma ideale dell'essere[1305], non coincide in alcun modo con gli enti, è un «non-ente». Da ciò Hegel dedusse, errando, la contraddittoria identificazione, nel suo sistema, tra il puro essere e il niente:

[1300] T, ENC 12, n. 287, p. 266.
[1301] T, ENC 12, n. 289, p. 267.
[1302] T, ENC 13, n. 829, p. 127.
[1303] T, ENC 13, n. 729, p. 11.
[1304] T, ENC 12, n. 288, p. 266.
[1305] L'essere iniziale è concetto dialettico anteriore alle tre forme dell'essere, è un'astrazione persino rispetto al modo ideale in cui lo si apprende. Così concepito esso è inizio sia dello scibile che del sussistente. T, ENC 12, n. 296, p. 265.

> Le quali cose tutte spiegano perché i soprannomianti filosofi tedeschi, mentre si proponevano di trovare il principio dello scibile, ed anzi della Filosofia, poi, quasi non accorgendosi che il risultato eccedeva la ricerca, dicevano d'aver provato il principio di tutte le cose. C'è infatti un principio dialettico di tutte le cose ma quelli non avvertivano punto, né che se c'è un principio che sia ad un tempo principio dello scibile e principio delle cose, non può esser altro che un'entità dialettica ed astratta, né questo veramente cercavano; ma cercavano e credevano di trovare un principio assoluto e sussistente, che pareva loro esser l'Io, sospinti sempre da quell'insistente bisogno dell'umana intelligenza d'arrivar pure all'unità[1306].

Nonostante l'attenzione rivolta tanto a Fichte quanto a Hegel, Schelling sembra l'interlocutore privilegiato del secondo libro della *Teosofia* dedicato all'unità dell'essere. Il 'sistema dell'identità assoluta dialettica' rosminiano mostra infatti, a partire dal nome, notevoli somiglianze con quello schellinghiano, come l'indeterminatezza del principio unificante e la sua capacità al contempo passiva e attiva (l'essere al contempo materia e forma). Eppure, il sistema dell'identità assoluta di Schelling mostra anche, nella maniera più evidente, le conseguenze insite in un''ontologizzazione' dell'unità dialettica: l'ambigua identificazione di ideale e reale e il panteismo.

A conferma del ruolo di contraltare critico attribuito a Schelling rispetto al tema dell'unità dell'essere, Rosmini conclude il secondo libro della *Teosofia* precisando come la sua teoria *dialettica* dell'essere come principio e «contenente» degli enti determinati «sostituisca» il sistema dell'unità[1307] assoluta di Schelling:

> Abbiamo considerato prima l'essere qual principio e qual contenente di tutte le cose conoscibili, e n'abbiamo dedotto un sistema d'identità dialettica, sostituendolo a quello dell'unità assoluta dello Schelling[1308].

La centralità assunta dal sistema dell'identità di Schelling nella riflessione del Roveretano sulla dialetticità dell'essere è testimoniata inoltre da un frammento raccolto nell'ultimo volume dell'ENC della *Teosofia* in cui Rosmini dichiara che,

[1306] T, ENC 12, n. 285, p. 264.
[1307] Qui Rosmini denomina il sistema schellinghiano dell''unità' assoluta anziché, come al solito, 'identità', forse per sottolinearne la vicinanza con un sistema di «unità reale» come quello hegeliano e distanziarsi da entrambi (ENC 13, n, 1344, p. 218). Nel sistema rosminiano resta infatti una distinzione insolubile tra Ente assoluto ed enti relativi. All'inizio del terzo libro torna invece a usare l'espressione 'identità assoluta' anche in riferimento a Schelling.
[1308] T, ENC 12, n. 728, p. 699.

stabilite precise condizioni, si possa intendere come vero il sistema dell'identità assoluta:

> Il sistema dell'identità assoluta può esser vero inteso così
> 1.° il reale contingente ha per sua forma l'*idea*,
> 2.° tutte le idee si riducono ad una – dunque una sola essenza di tutte le cose
> 3.° ma quest'essenza dee avere un'infinita realità che l'esaurisca – Dio
> L'*effetto* è fuori di Dio rispetto all'*effetto* che sente di non essere in Dio, né esser Dio; ma non rispetto a Dio che sente che tutto è in sé, anche l'effetto che si sente fuori di lui[1309].

Egli chiarisce, inoltre, a quali considerazioni – di natura gnoseologica – è possibile stabilire un simile sistema. Si tratta delle coordinate che Rosmini aveva tematizzato sin dal *Nuovo Saggio* attraverso la nozione di 'percezione intellettiva', in cui senso, intuito e idea 'sintesizzano'[1310]:

> A questo sistema dee pendere
> 1.°dimostrare che la materia suppone il senso
> 2.° che il senso suppone l'intelligenza
> tutte queste cose sono insieme
> 3.° che l'intelligenza suppone l'idea

5.8. Fonti e funzione di Schelling nelle opere degli anni Cinquanta

Rosmini non esplicita la fonte schellinghiana da cui trae la distinzione tra filosofia progressiva e regressiva. Il suo debito nei confronti del filosofo tedesco è stato attribuito da Gaetano Messina, tramite Xavier Tilliette, alla tradizione orale e, in particolare, alle lezioni di Schelling a Monaco della fine degli anni Venti e dei primi anni Trenta[1311]. Effettivamente nelle *Münchener Vorlesungen* degli anni Trenta sulla storia della filosofia moderna è presente un accenno cursorio a questa

[1309] T, ENC 17, n. 2915, p. 171.
[1310] Le condizioni sono le stesse espresse nella lettera a Nallino per distanziarsi da Gioberti EC, XI, n. 6674, pp. 124-127.
[1311] Gaetano Messina, curatore del *Nuovo Saggio*, attribuisce questa articolazione schellinghiana – di cui Rosmini sarebbe il primo «testimone» – a una ricezione *ex auditu*, come derivata dalla distinzione tra empirismo progressivo e regressivo, senza ulteriori specifiche su come questa possa essere stata tramandata a Rosmini. Messina fa riferimento alla conferma autorevole di Tilliette citando una lettera, probabilmente privata, del 6 luglio 2002. (cfr. *Prel. Op. Id.*, ENC 3, n. 5, pp 66 – 67, nota 6 del curatore). Raschini fornisce una spiegazione dei due termini nell'introduzione T, ENC 12, p. 20.

distinzione[1312].Tuttavia, le lezioni sono state pubblicate soltanto postume e dunque Rosmini, sarebbe potuto venirne a conoscenza «pensare assoluto» solo attraverso trascrizioni o testimonianze. Il testo schellinghiano in cui, invece, questa distinzione è esplicitamente presentata è la *Cousinschrift* che, Rosmini menziona nella *Psicologia* citandone i passaggi critici nei confronti della filosofia hegeliana (*cfr. supra*, cap. 5). Quest'ultima potrebbe costituire, dunque, la fonte da cui Rosmini trae la distinzione schellinghiana: il modo in cui egli descrive la filosofia progressiva e quella regressiva nel *Preliminare*, riecheggia infatti i passaggi in cui Schelling articola questa distinzione nella prefazione. Tuttavia, è possibile che non si tratti di una fonte diretta. La distinzione tra filosofia progressiva e regressiva compare solo dapprima nel *Preliminare,* e poi nella *Teosofia*, all'interno di un passaggio in cui Rosmini inserisce un riferimento al *Preliminare* che, per questo motivo, si può supporre sia stato composto successivamente al primo – e, dunque, soltanto a partire dai prima anni Cinquanta.

Charles Secrétan, nel suo testo *Philosophie de la liberté*, aveva valorizzato particolarmente la distinzione tra indagine progressiva e regressiva, attribuendola a Schelling, senza ulteriori specifiche[1313]. Quest'ultimo testo costituisce, come mostrato, una delle principali fonti critiche utilizzate da Rosmini per interpretare la filosofia tedesca, in particolare quella di Schelling, nella *Teosofia*. Secrétan dichiara di rifarsi, nella sua opera, principalmente alle lezioni di Schelling (Secrétan aveva assistito alle lezioni di Monaco del 1836 e del 1839), all'*Histoire de la philosophie moderne* di J. E. Erdmann[1314], seguace della destra hegeliana, e all'introduzione di Braniss a questa stessa storia[1315] e di aver risentito dell'impostazione di Chalybäus[1316]; nel testo sono inoltre presenti riferimenti espliciti alle questioni nazionali intavolate nella *Cousinschrift*[1317].

[1312] «Wir wollen jene Wissenschaft, welche alles von der höchsten Ursache herlitet, die *progressive* nennen». Cfr. F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie: Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833*, p. 78 (SW, 32 I, 10); trad. it. Schelling, *Lezioni monachesi e altri scritti*, p. 81.
[1313] Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, vol. 1, p. 297.
[1314] L'opera potrebbe essere J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, 7 Bde., Leipzig [Riga und Dorpat], Frantzen 1834-1853.
[1315] In questo caso potrebbe trattarsi di C. J. Braniss, *Geschichte der Philosophie seit Kant: Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit*, [Bd. I], Breslau, Max 1842.
[1316] Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, vol. 1, pp. VII-VIII.
[1317] Ivi, p. 297

Alla luce di quanto chiarito nel presente capitolo e nel cap. 5 di questo lavoro, data l'assenza di ulteriori riferimenti espliciti da parte di Rosmini, è possibile formulare due ipotesi. La prima è che Rosmini abbia conosciuto la *Cousinschrift* mediante la traduzione francese di Grimblot[1318], in appendice a quella del *Système de l'idéalisme transcendantal*; la seconda è che egli sia venuto a conoscenza dei passaggi critici della filosofia hegeliana della *Cousinschrift* mediante fonti indirette – come, *Della filosofia tedesca da Leibniz sino ad Hegel* di Bonelli (*cfr.* supra, cap. 5) – e successivamente della distinzione tra progressiva e regressiva mediante Secrétan.

Come mostrato, inoltre, il testo di Secrétan costituisce una fonte significativa per l'interpretazione che il Roveretano elabora di Schelling in questi anni, oltre che un'importante fonte di mediazione della *Spätphilosophie* schellinghiana[1319]. Nella *Philosophie de la liberté*, infatti, Secrétan presenta Schelling e Hegel in continuità l'uno con l'altro e descrive il principio schellinghiano come una potenza pura e astratta, che desidera acquisire la coscienza di sé[1320]. Tutti elementi che, come mostrato, sono presenti anche nell'interpretazione di Rosmini. Secrétan, inoltre, valorizza implicitamente il lascito schellinghiano della *Freiheitsschrift*: la concezione di un fondamento di esistenza in Dio, da lui distinto, che, per il filosofo svizzero, consente di spiegare la trinità, la creazione e la libertà nonché di evitare il panteismo[1321]. Su questi aspetti della filosofia di Secrètan, come chiarito, Rosmini si esprime criticamente.

[1318] Sulla traduzione di Grimblot cfr. HSF, I, pp. 134-135.

[1319] Secrètan discute della nuova filosofia di Schelling e della *Potenzenlehre* in relazione a Dio nella tredicesima e nella quattordicesima lezione. Cfr. Secrétan, *La Philosophie de la liberté*, vol. 1, leç. 13, 14.

[1320] Ivi, pp. 223, 228. Qui Secrétan attribuisce a Hegel l'espressione 'enigma del mondo' (ivi, p. 223) che Rosmini usa a proposito della filosofia progressiva.

[1321] In questo passaggio, in cui Secrétan si riferisce in realtà a Böhme, è possibile notare come la vicinanza con il lessico e i concetti della *Freiheisschrift* schellinghiana: «l'idée d'une base de l'existence divine distincte de cette existence elle-même. C'est cette volonté, ce feu, que Böhme appelle Nature en Dieu. Trinité d'abord, puis de la Création, du lien qui unit la créature au Créateur, de la liberté de l'homme, de sa vie intérieure et de sa destinée. Comme l'existence éternelle de Dieu se fonde sur le déploiement éternel et l'éternelle transformation de cette base, la création du monde, à son tour, peut résulter d'un nouveau déploiement du même principe que Dieu possède en lui-même et dont il dispose à son gré. Ainsi le panthéisme se trouverait expliqué et réfuté d'avance. La Création n'est pas l'acte même de la vie divine, elle en est la reproduction et l'image; mais le principe qui repose éternellement au sein de l'Etre et qui devient le Père, est aussi le principe de l'existence créée; il forme le lien substantiel entre l'homme et Dieu». Ivi, p. 98. Più avanti accomuna infatti il sistema di Böhme a quello di Schelling, cfr. ivi, p. 278.

In merito al testo schellinghiano *Über die Möglichkeit* – su cui Rosmini si sofferma dettagliatamente nella *Teosofia*, riportandone diversi brani in italiano e che, dunque, senz'altro conosceva per intero almeno negli anni in cui lavora a quell'opera – non ci sono elementi per confermare che si tratti di una fonte diretta o conosciuta precedentemente alla stesura della *Teosofia*. È singolare, inoltre, che Rosmini scelga di dedicarsi nelle sue ultime opere, e nonostante una certa conoscenza indiretta della tarda filosofia schellinghiana, a un'opera giovanile di Schelling[1322]. È possibile spiegare questo aspetto, considerando che il Roveretano utilizza l'opera schellinghiana per mostrare la coerenza del discorso schellinghiano dalle sue iniziali premesse sino agli esiti più recenti. Nello stesso contesto menziona infatti la lezione inaugurale di Schelling a Berlino del 1841.

La lezione inaugurale di Schelling del 15 novembre 1841 era stata pubblicata nello stesso anno dall'editore Cotta e aveva avuto una significativa circolazione europea**.** Anche a proposito della conoscenza di Rosmini in merito a quest'ultima fonte schellinghiana è possibile formulare due ipotesi. La prima è, anche in questo caso, la traduzione Grimblot, che oltre alla *Cousinschrift* riportava in appendice anche la lezione berlinese. La seconda è che Rosmini possa averla letta mediante la traduzione che Pierre Leroux ne aveva fatto nel 1842 nella «Revue indépendante». Qui, infatti, Leroux menzionava, in una più ampia e generale ricognizione delle opere schellinghiane, anche il testo giovanile *Über die Möglichkeit*, come uno scritto dedicato all'unità della scienza. La lezione berlinese è presentata da Leroux come una condanna di Hegel e, con toni messianici, come una 'risurrezione' di Schelling, che inaugurava così una nuova filosofia[1323].

Tra le altre fonti indirette in lingua francese si segnala un riferimento nella Teosofia all'*Histoire de la philosophie allemande* di Willm e, nell'Aristotele esposto ed

[1322] Si segnala inoltre che nel 1847 Charles Bénard aveva pubblicato un'antologia di testi schellinghiani in francese che tuttavia non presentava questo scritto giovanile. Cfr. W. J. Schelling, *Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système*, trad. par C. Bénard, Paris, Joubert - Ladrange 1847. Rosmini non sembra fare riferimento al volume di Bénard.

[1323] F. W. J. Schelling, *Discours de M. de Schelling à l'Académie de Berlin*, trad. par P. Leroux, in «Revue indépendante», II, 1842, pp. 297-326. In questo testo Leroux guarda con favore alla filosofia berlinese di Schelling, esplicitando la sua avversione per Hegel e Cousin. Cfr. HSF, I p. 94-98.

esaminato, riferimenti all'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* di Ravaisson e all'*Histoire critique de l'école d'Alexandrie di Vacherot*[1324].

Per quanto riguarda le fonti indirette in lingua tedesca esplicitate da Rosmini si segnalano, nella *Teosofia*: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* di K.L. Michelet[1325] e *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel* di Chalybäus[1326]; mentre Trendelenburg compare soltanto per i suoi studi su Platone e Aristotele, soprattutto nell'*Aristotele esposto ed esaminato*.

Una fonte certa in italiano, per quanto non esplicitamente valorizzata nelle pagine considerate, è costituita dalle *Lettere filosofiche* (1848) di Marianna Florenzi Waddington, che quest'ultima aveva mandato a Rosmini[1327]. L'ottava lettera, nello specifico, presentava alcune considerazioni sulla filosofia della mitologia di Schelling, tratte dal manoscritto di Julius Hamberger tradotto da Florenzi. La lettera conteneva un resoconto della filosofia della mitologia di Schelling, descritta come una teogonia attraverso tre potenze: l'essere potenziale o, inteso in senso attivo, la potenza del volere, il puro esistente come puro atto – che Florenzi corregge come 'puro essere' –, e una terza che le contenga entrambe, al contempo potenza e atto. Come rilevato, la Marchesa leggeva la teoria delle potenze attraverso categorie della filosofia dell'identità e in sostanziale continuità con questa (*cfr. infra* I.4.2).

Attraverso le fonti menzionate, dunque, Rosmini conosce i punti salienti della nuova filosofia berlinese di Schelling che legge, tuttavia, in continuità con la precedente, e verso la quale si esprime criticamente.

[1324] É. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 voll., Paris, Ladrange 1846-1851. In questo volume Vacherot tracciava delle corrispondenze tra la scuola di Alessandria, il neoplatonismo, l'eclettismo cousiniano e la filosofia di Hegel. Nel 1851 fu accusato per quest'opera di simpatie hegeliane e destituito dai suoi incarichi istituzionali presso l'École Normale Supérieur. Cfr. G. Oldrini, *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Milano, Guerini 2001, p. 145; HSF, I, p. 106

[1325] Di cui Rosmini possedeva: C. L. Michelet, *Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen*, Berlin, Duncker und Humblot 1832, conservata presso il CISR (A VII 10/2; C VII 29); cfr. *Bib. Rosm. II, p. 204.*

[1326] H. M. Chalybäus, *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden, Grimmer 1837.

[1327] Come si evince dalla lettera di ringraziamento del 3 luglio 1848, in cui Rosmini si esprime proprio sul panteismo schellinghiano e quello della stessa Florenzi. EC, X, n. 6202, pp. 352-353. Per quanto Rosmini non menzioni questo testo, tra le critiche della Florenzi a Schelling, soprattutto negli scritti successivi, e quelle del Roveretano si riscontra una certa affinità: la Marchesa è particolarmente critica nei confronti di un assoluto diveniente, che si sviluppa e diventa sé stesso; per entrambi divenire e sviluppo sono propri degli enti contingenti e ripugnano all'Ente divino (cfr. *infra*, pt. I).

Nel *Preliminare* egli si sofferma sulla posizione di rottura ricoperta da Schelling nell'ambito della parabola idealistica ed esplicita il suo debito nei confronti della filosofia progressiva e regressiva. Occorre rilevare che una tale distinzione, a parte l'uso fattone da Secrétan, non è particolarmente valorizzata da Schelling stesso nelle opere successive né dagli studi schellinghiani novecenteschi e recenti, che si concentrano sulla più nota partizione del filosofo tedesco tra filosofia positiva e negativa, che ne costituisce l'evoluzione. Rosmini che, come indicato, si esprime criticamente sulla distinzione tra filosofia positiva e negativa nel SSCC[1328], guarda invece con favore a quella tra progressiva e regressiva. Nella prima egli vede un'assenza di nesso tra ideale e reale, mentre fa della seconda un metodo che consente di distinguere, e al contempo tenere insieme, l'indagine rivolta all'oggetto ideale e quella dedicata all'Ente reale per eccellenza. La distinzione tra progressiva e regressiva, accolta e rielaborata dal Roveretano, consente di guardare organicamente e unitariamente alle diverse componenti, come chiarito 'dialettiche', di un intero del pensiero che è l'oggetto della *Teosofia*, senza per questo dare adito a quell'ontologia della potenza che Rosmini condanna tanto in Schelling e Hegel, quanto in Secrétan.

Simili oscillazioni sono presenti anche nel materiale che compone la *Teosofia*: lo Schelling della filosofia dell'identità è letto criticamente assieme a Hegel ma, attraverso la mediazione di Secrétan, e soprattutto mediante la nozione di 'potenza d'essere', Rosmini ne mette in luce in chiave positiva la ricerca di un principio unitario che si cela dietro i suoi errori. Inoltre, il diverso punto divista richiesto a Rosmini dall'indagine teosofica fa sì che egli si soffermi su un concetto dialettico dell'essere, l'essere iniziale, che, in quanto astrazione della mente, precede logicamente persino la nozione di idea dell'essere elaborata a partire dal *Nuovo Saggio*. Questa nozione dialettica condivide diverse caratteristiche dell'assoluto del sistema dell'identità di Schelling: è indeterminato, si costituisce come principio dello scibile e del reale, si predica dei finiti relativi e dell'assoluto infinito. Eppure, da un simile concetto, che per il Roveretano può essere inteso soltanto in modo dialettico, deriva un sistema in cui

[1328] SSCC, ENC 19, p. 239. Rosmini usa la terminologia 'filosofia positiva' anche nel *Preliminare* secondo l'accezione di una filosofia che raggiunge risultati affermativi, contrapposta a quella 'critica' che muove a partire dal dubbio scettico. In queste pagine, volte a mostrare come sia impossibile costruire una filosofia da un punto di partenza critico, l'accezione secondo cui questa terminologia qui è utilizzata non sembra avere attinenza con la distinzione schellinghiana. (*Prel. Op. Id.*, ENC 3, nn. 7-9, pp 68-69).

l’identità dei reali finiti può dirsi soltanto, per l’appunto, *dialettica*, mantenendo i limiti e le differenze reali che pertengono al finito.

Conclusioni

Il lavoro svolto mostra come per ricostruire e comprendere l'ambivalente presenza di Schelling e la sua eredità critica nel pensiero di Rosmini sia necessario operare una ricostruzione degli attori di mediazione, dei paradigmi interpretativi, dei motivi polemici e delle intenzioni, sia speculative che apologetiche, che descrivono i diversi contesti nei quali Rosmini opera. Da un simile quadro emerge come – specialmente prima degli anni Quaranta – Rosmini elabori la sua interpretazione a partire da fonti indirette, a loro volta foriere di precise letture mosse da specifiche intenzioni. Ciò non rende meno significativa la presenza di Schelling nelle opere di Rosmini, ma anzi consente di individuare i canali di mediazione (come riviste, articoli, recensioni) che possono contribuire a gettare luce sul più ampio contesto della ricezione di Schelling in Italia nella prima metà del XIX secolo, oltre il singolo caso di Rosmini.

Negli scritti giovanili di Rosmini (1814-1826) – perlopiù testi frammentari, schemi, appunti preparatori o confluiti in opere successive – si riscontra un interesse programmatico per Schelling, che risale agli anni della formazione ginnasiale. Già a quest'altezza temporale, l'attenzione di Rosmini per Schelling non è assimilabile a quella per Fichte, in merito al quale non compaiono annotazioni particolarmente significative, o per Hegel, che non è ancora neppure menzionato. I giudizi su Schelling che emergono in questo arco temporale sono filtrati dalla lente critica delle principali fonti di cui Rosmini si serve in questi anni: le lezioni di Paolo Orsi a Rovereto e poi, durante gli studi universitari, i manuali di Baldinotti che, in *De Kantii Filosofandi Ratione*, si rifà esplicitamente al manuale di storia comparata di Degèrando. Nonostante l'interpretazione del filosofo tedesco sia scarsamente articolata in questa fase, emergono già delle evidenti tensioni che segnano la sua ricezione nelle opere successive. Paradigmatico è, in quest'ottica, lo scritto *Pensieri sopra gli errori* dell'uomo, in cui Schelling viene incluso da Rosmini tra quei sistemi filosofici che, seppur falsi, confinano con la verità e, per quanto ingannevoli, mantengono anche agli occhi di chi ne conosca l'infondatezza un che di «attraente e lusinghevole». Questa tensione tra verità ed errore caratterizza trasversalmente la ricezione di Schelling fino alle opere rosminiane più tarde. Il pensatore tedesco occupa costantemente una

posizione liminale, di estrema prossimità con gli intenti rosminiani – specialmente se messo a confronto con Fichte e Hegel – e di radicale distanza in merito agli esiti.

Nel *Nuovo Saggio*, nel quadro del più ampio confronto con l'apriori della filosofia tedesca, Rosmini si sofferma sul «punto di partenza dello Schelling», una questione, di nuovo, trasversale, alla lettura che il Roveretano elabora di Schelling. Nonostante nel *Nuovo Saggio* vengano menzionate molte opere del filosofo tedesco, la conoscenza che Rosmini possedeva di Schelling è piuttosto da considerarsi mediata dai manuali di storia della filosofia di Degérando e dal *Grundriss* di Tennemann: per quanto riguarda il primo, egli sembra risentire soprattutto dell'enfasi posta sul soggettivismo e sulla potenza creatrice dello spirito, un tema centrale nell'interpretazione rosminiana della filosofia tedesca e molto diffuso in Italia (si pensi, ad esempio, all'interpretazione di Fichte proposta da Galluppi), oltre che dell'accusa di panteismo nei confronti di Schelling. Dal secondo, egli sembra cogliere in particolare l'accostamento di Schelling a Bruno, Spinoza, Platone e al neoplatonismo, oltre che la critica all'intuizione dell'assoluto come presupposto infondato. Nel *Nuovo Saggio* Rosmini ha di mira il soggettivismo della filosofia tedesca: il suo 'peccato originale' sorto con Kant. Schelling viene presentato come colui che si avvede degli errori di Fichte e che riconosce il primato di una dimensione intuitiva dello spirito, immediata e antepredicativa – che Rosmini, probabilmente attraverso Degérando, denomina 'sentimento' – che precede il giudizio e la riflessione. Rosmini valorizza in particolare questo aspetto, che consente di porre l'accento su una dimensione 'passiva' dello spirito, che Fichte aveva soppresso. Valorizzando una dimensione che eccede il soggetto e mostrando, in questo modo, la necessità di un fondamento ontologico della conoscenza, sin dal *Nuovo Saggio*, Schelling sembra muovere un passo 'fuori' dal soggettivismo. Rosmini pare scorgere così in Schelling la possibilità di un reindirizzamento del cammino inaugurato dal criticismo, in direzione di un pensiero oggettivamente fondato – istanza, quest'ultima a cui il Roveretano dedica l'intera opera. Eppure, interpretato nel solco del kantismo, Schelling non sembra riuscire a compiere il passo decisivo. Attribuendo a sua volta al pensiero una capacità generativa, ne fa un reale assoluto. In questo modo, agli occhi di Rosmini, con Schelling il soggettivismo della filosofia tedesca diventa panteismo.

Nel *Rinnovamento della filosofia in Italia* permane il nucleo interpretativo essenziale del *Nuovo Saggio* così come la critica di fondo rivolta a Schelling: aver confuso reale e ideale. Eppure, anche in questo caso, Schelling ricopre una posizione liminale (che in quest'opera è attribuita anche a Hegel). Attraverso la mediazione di Krug, Rosmini si sofferma sulla nozione schellinghiana di 'idea dell'assoluto' che sembrerebbe assolverlo oltre le sue intenzioni. Un simile concetto mostra per Rosmini che, inavvertitamente, anche per Schelling il primo atto della cognizione si fondi su una notizia ideale, *oggettiva.* Per questo, Schelling e Hegel sono presentati, in quest'opera, assieme a Malebranche, al platonismo, al pitagorismo e a Rosmini stesso tra coloro che individuarono il criterio della certezza in un primo vero, che impedisce derive scettiche e soggettivistiche.

Inserita nel contesto italiano analizzato nella prima parte di questo lavoro – in cui, oltre all'articolo di Cuoco, non esistevano saggi o studi tematici né traduzioni di Schelling –, la pubblicazione del *Nuovo Saggio* costituisce un importante vettore di diffusione del pensiero schellinghiano. In quest'opera, Rosmini intercetta e reinterpreta alcuni dei motivi centrali dell'immagine di Schelling che circolava in Germania e in Francia negli stessi anni, influendo a sua volta sulla ricezione in Italia di questo pensatore, come mostra il caso emblematico di Stanislao Gatti. Rosmini anticipa così un'interpretazione di Schelling che in Italia si diffonderà soltanto a partire dagli anni Quaranta, mostrando come, sotterraneamente, ancor prima delle prime traduzioni italiane, si potesse già parlare di una sua ricezione.

Il proliferare di interpretazioni e tentativi di riforma della filosofia hegeliana che seguono la morte del filosofo nel 1831 e il modo in cui Schelling riesamina l'intero percorso della filosofia tedesca e si confronta con il razionalismo hegeliano, a partire dalle lezioni monachesi, ma soprattutto, e pubblicamente, con la *Cousinschrift* del 1834, segnano profondamente il contesto della ricezione della filosofia tedesca non solo in Germania e Francia, ma anche in Italia. Come mostrato nella prima parte di questo lavoro, è possibile affermare che la prefazione di Schelling a Cousin rappresenti il principale veicolo attraverso cui la sua filosofia più tarda inizia a essere conosciuta anche nella Penisola. Nelle opere degli anni Quaranta, i toni di Rosmini nei confronti degli esiti della parabola postkantiana, del soggettivismo e del razionalismo si fanno più critici e polemici. Ciò si deve alla ricezione di istanze provenienti dalla sinistra

hegeliana, in particolare, per via diretta, il razionalismo di Strauss e, indiretta, l'antropologia di Feuerbach. In questo più ampio discorso va dunque inserita la ricezione di Schelling in questi anni. Rosmini utilizza infatti, con intento critico nei confronti della filosofia hegeliana, nuove fonti tedesche come Wendel, Staudenmeier, Löwenstein e Chalybäus e, in questo contesto, lo stesso Schelling sembra ricoprire per il Roveretano una simile funzione.

Nella *Psicologia* sono presenti due fonti schellinghiane dirette: la traduzione italiana del *Bruno* di Marianna Florenzi Waddington e la *Cousinschrift*. La prima è l'unica fonte diretta accertata letta, annotata a margine da Rosmini, e conservata presso il CISR. La traduzione di Waddington, come discusso nella prima parte di questo elaborato, ebbe una grande diffusione in Italia, ed è un documento significativo in ragione della prefazione di Mamiani che l'accompagnava, che presentava una confutazione serrata del panteismo. Per quanto concerne l'interpretazione di Rosmini, sembra che quest'opera non sconfessi, ma anzi confermi, le ambivalenze essenziali che egli rintraccia nella filosofia schellinghiana. Nella *Psicologia*, Rosmini individua un lato di Schelling 'fichtiano' (e dunque soggettivista) e un lato, invece, autenticamente schellinghiano, che mette in luce proprio attraverso i passaggi del *Bruno* dedicati alla creazione artistica. Attraverso i personaggi del dialogo, Schelling sembrerebbe valorizzare l'elemento ideale, attribuendovi la causa della creazione artistica. Ancora una volta, dunque, per Rosmini, Schelling erra nell'attribuire la funzione di causa efficiente a quanto può essere soltanto causa esemplare: la nozione eterna o archetipo non genera alcunché senza una causa efficiente. Soffermarsi sulla creazione artistica è così per Rosmini un modo per discutere allusivamente della creazione metafisica.

Per quanto riguarda l'altra fonte schellinghiana presente nella *Psicologia*, la *Cousinschrift*, è possibile che Rosmini la legga attraverso la mediazione di Bonelli, il quale aveva presentato le critiche che Schelling rivolgeva a Hegel in quel testo come una confessione, da parte di un esponente stesso della filosofia tedesca postkantiana, dell'eccesso di apriorismo che l'aveva caratterizzata. Della *Cousinschrift* Rosmini valorizza la *pars destruens* che tuttavia non rivolge solo a Hegel, ma alla generale tendenza della filosofia postkantiana di aver confuso ideale e reale. In questo modo egli ritorce questa critica contro lo stesso Schelling: anche il suo soggetto-oggetto,

come l'idea hegeliana, non può essere suscettibile di alcuno sviluppo o divenire reale. Il «processo» di Schelling si regge su un presupposto arbitrario tanto quanto il divenire hegeliano. Rosmini si serve dunque di Schelling in chiave antihegeliana, ma non risparmia a quest'ultimo la stessa critica.

Il *Saggio Storico Critico sulle Categorie* è la prima opera in cui Rosmini esplicita una distinzione tra il sistema dell'identità di Schelling e la sua 'nuova filosofia' berlinese. Fu il testo anonimo di Engels *Schelling und die Offenbarung* (1842) a introdurre, con un taglio fortemente critico, i principali aspetti della dottrina berlinese di Schelling. Mediante Engels, il Roveretano si sofferma sulla nozione di 'poter essere' che, intesa come un sostrato materiale che si sviluppa *negli* enti reali finisce, ancora una volta, per mostrare quella confusione di ideale e reale che Rosmini denunciava nel sistema schellinghiano. La *Spätsphilosophie*, dunque, attraverso la mediazione di Engels, non risparmia Schelling dagli errori del suo primo sistema.

A partire dal 1846, con il *Saggio Storico Critico sulle Categorie*, è possibile rilevare nelle opere di Rosmini la consapevolezza di un cambio di rotta della filosofia schellinghiana più rispondente, quanto meno nella sua *pars destruens* della *Cousinschrift* alle istanze della filosofia di Rosmini, ma non ancora salvo dall'identificazione di soggetto e oggetto, reale e ideale, che vizia l'intera filosofia tedesca. Meno critico sembra invece il giudizio degli anni Cinquanta. Nel *Preliminare alle opere ideologiche*, infatti, Rosmini presenta Schelling come colui che, con tutti i limiti del caso, è riuscito a 'ritrarre il piede dal baratro' in cui la filosofia tedesca è invece precipitata con le derive dell'hegelismo. In questo testo, in cui Rosmini sembra riconoscere una posizione di rottura a Schelling, rispetto a Fichte e Hegel, egli dichiara inoltre il suo debito nei confronti della distinzione metodologica di Schelling tra filosofia 'progressiva' e 'regressiva', elaborata nel corso delle lezioni monachesi e tematizzata esplicitamente nella *Cousinschrift*. Rosmini si serve della distinzione schellinghiana per articolare unitariamente e organicamente il rapporto tra i vari ambiti del suo sistema filosofico e, così, per intervenire, nell'ambito della polemica con Bertini e Gioberti, contestando loro la possibilità di un'intuizione immediata dell'assoluto. Per essere fecondo e innescare il cammino di ragionamento che conduce al sapere, un principio primo e immediato può essere soltanto indeterminato; partire dall'assoluto significherebbe, invece, arrestare un simile movimento.

Rosmini continua a essere particolarmente critico nei confronti dell'intuizione intellettuale schellinghiana, dietro cui si celano come obiettivi polemici Bertini e Gioberti. Eppure, tanto nel *Preliminare*, quanto nella *Teosofia*, attraverso la mediazione della *Philosophie de la liberté* di Charles Secretan, che presenta il cominciamento schellinghiano come un principio indeterminato e una potenza d'essere, Rosmini sembra valorizzare particolarmente l'attenzione che Schelling rivolge a questo aspetto. Tra la 'potenza d'essere' schellinghiana e la nozione di essere iniziale (assieme a quella di essere virtuale) su cui Rosmini si sofferma nella *Teosofia* è possibile individuare una certa prossimità: in entrambi i casi si mette a tema un principio unitario del sapere e dell'essere, che preceda logicamente tanto l'ambito reale quanto quello ideale, indeterminato e per questo massimamente onnicomprensivo. Per Rosmini, un simile concetto – che è detto 'dialettico', ovvero che riguarda il modo in cui la mente specifica un suo oggetto – riunisce in sé anche la differenza 'più che categorica', che egli stesso denomina 'ontologica', tra finito e infinito: l'essere iniziale si predica infatti univocamente di Dio e delle creature. Un simile concetto, per Rosmini, può essere detto soltanto 'dialettico' e in merito a questo punto egli esplicita la propria distanza rispetto a Schelling. Se per quest'ultimo la 'potenza d'essere' è principio del reale non in un senso dialettico ma ontologico, essa deve poter generare. Aver attribuito capacità generativa a un'idea anziché a un principio reale è l'errore che accomuna Schelling e Hegel, ricondotti così alla matrice soggettivista che ne ha generato i sistemi. La critica che Rosmini rivolge a Schelling nella *Teosofia* torna dunque a colpire il punto critico che sin dal *Nuovo Saggio* era stato al centro della sua interpretazione del pensatore tedesco: un'indebita identificazione di ideale e reale.

Alla luce di quanto considerato si può dunque asserire che la fase a cui Rosmini dedica maggior attenzione – prevalentemente attraverso fonti indirette tedesche, francesi e italiane, e a partire dal 1845 mediante la traduzione italiana del *Bruno* – sia quella della filosofia dell'identità. Tuttavia, attraverso la mediazione indiretta di Engels, di Secrétan e di manuali come quello di Wendel e Michelet, nonché della traduzione francese della lezione inaugurale del 1841, Rosmini conosceva – almeno a partire dal 1846 – anche i tratti essenziali della filosofia tarda di Schelling, che Mamiani nel 1850 aveva descritto come «ignotissima in fino al dì d'oggi in Italia».

Proprio attraverso la mediazione di Secrètan, inoltre, Rosmini viene in contatto con gli aspetti essenziali della filosofia presentata da Schelling a Monaco, periodo a cui fa capo anche la stesura della *Cousinschrift*. Una fase schellinghiana di cui non c'è una presenza esplicita nell'opera rosminiana, ma che è possibile rintracciare ricostruendo l'essenziale ruolo di mediazione ricoperto da Secrètan. Pur esplicitando le differenze tra la filosofia dell'identità e quella berlinese (sembra mancare invece il riconoscimento esplicito di una fase intermedia tra le due), Rosmini guarda con sostanziale continuità alla filosofia di Schelling, si potrebbe dire dal testo giovanile *Über die Möglichkeit* fino alle lezioni berlinesi degli anni Quaranta.

Nell'interpretazione che Rosmini propone di Schelling c'è un nucleo stabile: nella parabola postkantiana Schelling è colui che compie sforzi inauditi, ma in ultima istanza velleitari, per uscire dal soggettivismo, la 'tela di ragno' in cui la filosofia tedesca rimane impigliata. Se Fichte è colui che compie il primo passo in direzione soggettivistica, esplicitandone le conseguenze 'metafisiche'– l'Io si pone da sé, vale a dire, si crea e crea da sé il proprio oggetto – Schelling è colui che mostra come da questo cammino si possa invece intraprendere un'altra direzione, fuori dal soggetto, recuperando un fondamento oggettivo del sapere. Ciò significa, per Rosmini, aver messo in luce una dimensione passiva dello spirito, che non fa a sé i propri oggetti, ma li incontra come un «fatto primitivo e arcano».

Per Rosmini sembra dunque esserci un lato 'vivo' di Schelling che 'intravede' la verità o che la confessa inconsapevolmente ed è quello che, rivolgendo l'attenzione a una dimensione del pensiero antepredicativa, stabilisce un argine alla capacità produttiva del soggetto. Lo sguardo retrospettivo che nella *Cousinschrift* Schelling stesso rivolge alla propria filosofia giovanile sembra legittimare in parte questa lettura: egli individua la specificità della propria filosofia nell'aver preso avvio da un «elemento empirico», extralogico. Mediante l'insistenza su una dimensione intuitiva che precede la coscienza e il pensiero determinato, Schelling mette dunque in luce che c'è un oggetto che si 'trova' e non si produce. Rosmini è estremamente critico delle derive ontologistiche e panteistiche dell'intuizione immediata dell'assoluto (che, come chiarito, denomina 'percezione'): per il Roveretano, l'intuizione dona soltanto un 'segno' dell'Assoluto, ma non l'assoluto stesso. Eppure, proprio l'attenzione rivolta a una prima dimensione intuitiva dello spirito accomuna i due pensatori. Il residuo di

dualità che Hegel criticava come 'presupposto' dell'intuizione schellinghiana testimonia invece – se ricondotto, per Rosmini, al di qua di una conoscenza soprannaturale – una dualità, che per il Roveretano è originaria e irresolubile.

Di Schelling c'è poi un lato 'caduco' che ricade nel soggettivismo. Il capo d'accusa nei suoi confronti deriva, come chiarito, dalla concezione che Rosmini ha dell'oggetto. Se, nella sua lettura, la filosofia tedesca ne fa un limite del pensiero da rimuovere, da cui deriva la concezione di un assoluto incondizionato, inteso come un pensiero puro che fa da sé i propri oggetti; per Rosmini, invece, l'oggetto è la possibilità trascendentale del pensiero, il 'lume' che consente l'intellezione delle cognizioni determinate. A proposito della filosofia dell'identità schellinghiana, Rosmini si sofferma, infatti, proprio sulla nozione di 'oggettivarsi', ossia produrre il proprio oggetto. Aver fatto surrettiziamente rientrare la realtà e la capacità generativa in ciò che è soltanto elemento del pensiero è l'errore che, per le coordinate gnoseologiche e metafisiche del Roveretano, fa ricadere Schelling nel soggettivismo. Per questa ragione Schelling occupa una posizione liminale: egli intravede – come scrive Rosmini– 'una verità', ma non si affranca in ultima istanza dalla confusione di soggetto e oggetto.

Il *Preliminare alle opere ideologiche* costituisce la testimonianza più interessante di una simile ambivalenza: qui Schelling è presentato come colui che sembra arretrare dinanzi al baratro in cui precipita la filosofia tedesca. Se si considera che i principali obiettivi polemici di quella trattazione sono Gioberti e Bertini, a cui Rosmini contesta l'immediata presenza alla mente dell'ente assoluto, appare singolare che invece Schelling – proprio il filosofo che aveva fondato il suo sistema su un simile 'presupposto' – non subisca la stessa condanna. Per Rosmini, la presenza immediata alla mente si ha soltanto dell'essere indeterminato, privo delle determinazioni che pertengono invece all'essere assoluto. Anche «gli stessi filosofi più celebrati della Germania», scrive Rosmini attraverso Secrétan, «presero le mosse dal medesimo punto di partenza, naufragando poi in merito alle conseguenze»[1329]. Rosmini riporta a questo proposito un passaggio di Secrètan che mette in luce come il punto di partenza della speculazione schellinghiana sia proprio l'essere indeterminato, che può divenire

[1329] *Prel. Op. Id.*, ENC 3, n. 14.

tutto che non è ancora nulla: la potenza d'essere. Il concetto di potenza d'essere – come Rosmini stesso asserisce – se epurato da derive tetiche e generative, è il punto che lo avvicina alla riflessione più tarda di Schelling, derivata presumibilmente dalle lezioni monachesi frequentate da Secrètan. Schelling muove da un punto di partenza che è un bacino di possibilità e non, come l'essere hegeliano, da un astratto che si compie in uno sviluppo di possibilità determinate. La 'potenza d'essere' rappresenta, dunque, la possibile ragione per cui Rosmini nel *Preliminare* salva Schelling, se non negli esiti quantomeno in merito al punto di partenza, dal destino degli altri filosofi tedeschi. Rosmini accosta la potenzialità del principio schellinghiano – rielaborando un'associazione presentata anche da Engels – alla materia prima della filosofia antica, mostrando gli esiti materialistici di una simile filosofia. Eppure, tra le righe, egli tradisce la sua prossimità a Schelling su questo punto, dichiarando che anche il proprio essere in universale può essere accostato alla *chōra* platonica. Mediante la *chōra*, infatti, Platone esplicita la necessità di un principio unitario, eterno e indeterminato, suscettibile della molteplicità degli enti e delle loro mutazioni.

> Dove il grand'uomo viene a insegnare che la sostanza o materia che forma il soggetto delle modificazioni sensibili è dalla mente supposto e non dato dal senso; né andrebbe lontano dal vero chi in questa prima materia intelligibile, che si trasforma in tutte le cose, vedesse l'*essere in universale*, giacché questo solo ha i caratteri assegnati da Platone a tale specie invisibile suscettiva di tutte le forme (*pandeches*) non determinata a forma alcuna (*amorphon*) [1330].

L'essere in universale, nella sua indistinzione, può essere inteso dunque come un sostrato intelligibile che unifica e comprende la molteplicità dei finiti, denominato da Rosmini una «materia prima intelligibile». Schelling condivide, con Platone e Rosmini la stessa ricerca di un principio unitario del reale e dell'ideale insieme, che il Roveretano gli riconosce nella *Teosofia*. Eppure, come Platone, Schelling commette l'errore di identificare la materia intelligibile con la materia *tout court*.

Platone e Schelling compiono lo stesso errore di 'sdoppiamento' che Rosmini aveva attribuito nelle pagine della *Psicologia* ad Aristotele e annotato a margine della sua copia del *Bruno*: credere che esistano «due idee dell'eterno e del temporale», anziché riconoscere che l'unità degli enti reali si dà soltanto nell'ordine dell'intelligibilità e, solo per questo, può predicarsi tanto dell'eterno quanto del

[1330] PS, ENC 9/A, n. 61.

contingente. Così, non si tratta duplicare ogni ente in sensibile e ideale, ma di comprendere intellettivamente gli enti reali – molti, finiti, mutevoli e contingenti – mediante un 'modo categorico' che è l'essere. Platone, tuttavia, non riconosce che del modo oggettivo possano partecipare anche gli enti continenti[1331] e, dal momento che senza l'essere non vi è conoscenza dei reali, egli comprende l'essere come una sostanza, come l'atto grazie al quale gli accidenti sono. In questo modo Platone intravide soltanto la distinzione tra ideale e reale, ma la confuse con quella tra accidente e sostanza:

> Quindi era agevolissimo il passare a riguardar la sostanza come meramente intelligibile, come essenza ideale, ciò che si fa anche da' moderni filosofi della germania. Ma chi sottilmente osserva vedrà che altro è la *sostanza reale*, altro l'*ente* che vi aggiunge la mente, pel quale la sostanza stessa diviene conoscibile, divenendo *ente*, il che è quanto dire *oggetto* dell'affermazione[1332].

In conclusione, è possibile ipotizzare che ad avvicinare Rosmini e Schelling sia un'influenza comune: il *Timeo* platonico. Su quest'opera Schelling si era concentrato sin dal suo commento giovanile[1333], redatto quando era ancora studente all'*Evangelisches Stift* di Tubinga nel 1794, in cui la questione platonica veniva letta alla luce di quella kantiana: rintracciare un'origine comune del regno ideale dei concetti puri e di quello reale delle intuizioni sensibili. A partire da questo testo, Schelling si sofferma in particolare sul ruolo di un elemento corrispondente alla *chōra* platonica (che egli traduce con '*materie*'), come principio materiale e generativo della realtà. Schelling lo pone a tema nell'Assoluto stesso e, in particolare a partire dalla *Freiheitsschrift* – la fase maggiormente valorizzata da Secrétan –, un simile principio diventerà ciò che caratterizza il *Grund*, il principio materiale e fondativo dell'essenza di Dio, che gli appartiene pur essendogli irriducibile. Che un principio materiale, passivo e potenziale pertenga all'essenza di Dio è quanto Rosmini contesta tanto a Schelling, quanto allo stesso Secrétan.

Dalla problematica della *chōra* platonica, dunque, Rosmini eredita**,** con Schelling, la ricerca di un principio unitario, la cui indeterminatezza consente di accogliere la molteplicità e varietà dei reali finiti. È questo l'elemento di prossimità

[1331] T, ENC 17, p. 169.
[1332] PS, ENC 9/A, n. 85.
[1333] F. W. J. Schelling, *Timaeus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1994.

che il Roveretano riconosce a Schelling a partire dalla *Psicologia* e, in particolare, nel *Preliminare* e in alcuni luoghi della *Teosofia*. Tuttavia, la potenzialità e la fecondità che descrivono questo principio possono avere soltanto natura intelligibile o, come Rosmini si esprime nella teosofia, 'dialettica'. Un'ulteriore questione dirimente tra Rosmini e Schelling riguarda proprio la nozione di 'dialettico', con la quale Rosmini sembra alludere al concetto scolastico di 'praecisio', tale per cui un ente va considerato secondo un suo aspetto specifico, astraendo invece dagli altri tratti che lo contraddistinguono.

Durante il suo secondo soggiorno a Monaco, nelle *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie* del 1827 Schelling descrive la teoria delle potenze, che aveva elaborato nell'ambito della precedente filosofia della natura, utilizzando il concetto di *reduplicatio*. Manfred Frank, illustra come, alla luce di questo concetto scolastico e poi leibniziano-wolffiano (che egli accosta esplicitamente alla nozione scolastica di *praecisio*[1334]), si possa leggere la nozione di identità schellinghiana come 'identità reduplicativa': ovvero come ogni differenza quantitativa o esistenziale costituisca una specificazione di uno degli aspetti dell'identità del sostrato comune; quest'ultimo, pur specificandosi in forme diverse, rimane infatti identico a sé stesso. Nelle lezioni di Monaco, Schelling esplicita che l'indifferenza originaria è da intendersi «prima di oggi atto»[1335], come «completa nudità» di proprietà e «totale libertà» da ogni essere. In quanto incoativa e non ancora realizzata essa rappresenta dunque un'uguale possibilità di A quanto di B. Nello specificarsi *come* A, il 'come' costituisce la determinazione di cui l'indifferenza originaria, pur restando identica a sé, si «riveste»[1336]. Nella capacità di sdoppiarsi di quella iniziale assenza di determinazioni Schelling individua il principio che innesca «il fondamento di un successivo e necessario progresso»[1337]. La possibilità dell'indifferenza primigenia di esplicitarsi secondo rispetti diversi è, dunque, ciò che suscita quel «processo» reale che nella *Cousinschrift* Schelling accusa Hegel di aver impoverito, privandolo

[1334] M. Frank, *"Identity of identity and non-identity": Schelling's path to the "absolute system of identity"* in L. Ostaric, *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 120-144; p. 132.
[1335] SW I/7, p. 347; trad. it. Schelling, *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna,* p. 142.
[1336] *Ibidem*.
[1337] Ivi, p. 144.

dell'essere. Rispetto a Hegel[1338], è questa concezione di una possibilità primigenia ad avvicinare Schelling a Rosmini. Tuttavia, se Rosmini fa della 'precisio' (o, più esplicitamente, della 'dialettica') una modalità della mente capace di unificare, secondo un preciso rispetto, i propri oggetti, Schelling la considera invece l'innesco di un processo reale.

Un principio 'dialettico' come l'essere iniziale, che istituisce il nesso tra ideale e reale, tra essere contingente e assoluto, 'rompe la tela di ragno' del soggettivismo, ponendo l'accento su un grado minimo della conoscenza che non dipende dal soggetto, impedendo derive panteistiche. In tal senso, l'essere iniziale rosminiano, solo se inteso come concetto dialettico[1339], può essere detto la condizione comune di intelligibilità tra Dio e le creature preservando la differenza 'ontologica' tra finito e infinito. Soltanto la possibilità e la libertà che ha Dio di creare – denominate da Rosmini 'virtualità assoluta' – sono da considerarsi, invece, ontologiche e non dialettiche[1340].

Se dunque da un lato, per Schelling – quantomeno nell'interpretazione di Rosmini – la fecondità della *chōra* platonica definisce un processo reale che riguarda anche la generazione di Dio, per Rosmini essa contraddistingue l'atto di creazione compiuto da un Dio che, seppur descritto da una dinamica interna, è invece in atto. La distinzione che Rosmini istituisce tra il concetto di 'virtualità' e quello di potenzialità, infatti, mostra che Dio non si realizza mediante l'atto libero di creazione. Valorizzando il ruolo dell'immaginazione divina – nozione presente anche nella *Freiheitsschrift* schellinghiana[1341] – Rosmini descrive la possibilità insita nell'atto della creazione come una libera immaginazione e, allo stesso tempo, come una creazione degli enti finiti a cui non preesiste alcun modello ideale determinato[1342]. Per Rosmini, dunque, la possibilità che pertiene a Dio non costituisce la sua essenza. Per queste ragioni, l'incommensurabilità tra un'ontologia della potenza e un'ontologia dell'atto sembra dunque riflettere lo scarto che, nonostante la prossimità, resta tra Rosmini e Schelling.

[1338] Frank, *"Identity of identity and non-identity"*, pp. 143-144.
[1339] È detto concetto dialettico in quanto prodotto, quasi creato, da un'operazione di astrazione della mente divina denominata «astrazione divina». L''astrazione divina' si costituisce come un'operazione della Mente divina che astrae da sé l'essere iniziale; solo così l'essere può venire considerato dalla mente umana senza un riferimento ontologico determinato. (cfr. T, ENC 12, n. 461, pp. 426-439).
[1340] Ivi, n. 437, p. 403.
[1341] Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, p. 117.
[1342] T, ENC 12, n. 471, pp. 445-446.

Esaminare la questione al centro di questa tesi in prospettiva transnazionale ha consentito di osservare come la ricezione rosminiana di Schelling si situi in un intreccio complesso – non facilmente riducibile a uno dei tre aspetti – tra questioni politiche, religiose e speculative. La ricezione di Schelling nel pensiero di Rosmini non avviene soltanto come una trasmissione diretta dal contesto di provenienza (quello tedesco), a quello di arrivo (quello italiano), così come la ricezione della filosofia schellinghiana nell'Italia del primo Ottocento non è soltanto una trasmissione univoca tra Germania e Italia, mediata dalla Francia. Operare una ricognizione dei veicoli materiali di mediazione filosofica – in molti casi scritti che potrebbero essere considerati 'minori', come recensioni, epistole, traduzioni, prefazioni, elaborati da pensatori e pensatrici 'ai margini' del canone filosofico – e ricostruire la rete di scambi intellettuali, controversie e dibattiti politici, filosofici, religiosi, che si intrecciano alla speculazione individuale, getta luce sul concetto stesso di 'ricezione' come fenomeno ramificato e complesso. Una simile ricostruzione non riduce la speculazione di un pensatore ai motivi contestuali e alle condizioni materiali in cui la sua interpretazione si è sviluppata, ma ne restituisce il carattere complesso e situato. Nel caso analizzato da questa tesi, ciò ha permesso di seguire le tracce di una circolazione sotterranea di pensieri e idee – come si può vedere dal caso paradigmatico della mediazione di Secrètan – in grado di offrire chiavi interpretative che non sarebbe stato possibile rintracciare altrimenti, arrestandosi alla lettera più esplicita dei testi.

Bibliografia

I. Opere di A. Rosmini

Si fa riferimento all'Edizione Nazionale e Critica [ENC] delle Opere di Antonio Rosmini, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma, 1979ss.

Scritti autobiografici. Della missione a Roma, vol. 1A, 1997.

Introduzione alla filosofia, vol. 2, 1979.

Nuovo Saggio sull'origine delle idee, voll. 3-5, 2004-2005.

Rinnovamento della filosofia in Italia, voll. 6-7, 1989.

Logica, vol. 8, 1984.

Psicologia, voll. 9-10A, 1988-1989.

Saggi Inediti giovanili, voll. 11-11A, 1982.

Teosofia, voll. 12-17, 1998-2002.

Aristotele esposto ed esaminato, vol. 18, 1987.

Saggio storico-critico sulle categorie, vol. 19, 1985.

Del divino nella natura, vol. 20, 1991.

Antropologia in servizio della scienza morale, vol. 24, 1981.

Filosofia del Diritto, voll. 28-28A, 1993-1995.

Il razionalismo che tenta di insinuarsi nelle scuole teologiche, vol. 43, 1999.

Frammenti di una storia dell'Empietà, vol. 55, 2003.

Lettere I: 2 giugno 1813 - 19 novembre 1816, vol. 61, 2016.

Lettere II: 27 novembre 1816 - dicembre 1819, vol. 62, 2016.

Annotazioni ai «Primi elementi di un sistema di Filosofia cristiana» di Costantino Giuseppe, principe ereditario di Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, vol. 60, 2008.

Altre opere di A. Rosmini

Compendio della filosofia di Francesco Samuele Karpe, a cura di G. Esposito, Arti Grafiche A. Scotoni, Trento 1930.

Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati, prete roveretano, 13 voll., Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-1894.

Carteggio Alessandro Manzoni - Antonio Rosmini, a cura di L. Malusa e P. De Lucia, Centro Nazionale Studi Manzoniani, Milano 2003.

II. Opere di F.W.J. Schelling

Le citazioni e i riferimenti alle opere di F. W. J. Schelling rinviano tra parentesi quadre all'edizione critica degli *Sämmtliche Werke* [**SW**], 14 voll. (I Sezione: 10 voll., 1792-1850; II Sezione: 4 voll., opere postume 1856-1861), a cura di K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-1861. Alla sigla si accompagna il numero della sezione (in numeri romani), il tomo (in numeri arabi) e l'indicazione delle pagine. Ciascuna voce riporta la prima edizione dell'opera e l'indicazione delle rispettive traduzioni italiane o francesi menzionate.

Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794), J. F. Heerbrandt, Tübingen 1794 [**SW I, 1, pp. 85-112**].

Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (1795), Bilguer, Tübingen 1795 [**SW I, 1, pp. 149-242**];

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797) [**SW I, 2, pp. 1-73**];

- trad. it. parziale: *Introduzione alle Idee per una filosofia della natura*, in *L'empirismo filosofico*, a cura di G. Preti, Firenze 1967, pp. 2-4.

System des transcendentalen Idealismus (1800), in der J.G. Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1800 [**SW I, 3, pp. 327-634**];

- trad. fr.: *Système de l'idéalisme transcendantal*, trad. par P. Grimblot, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris 1842.
- trad. it.: *Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. di M. Losacco, Laterza, Bari 1908.

Bruno, oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge (1802) [**SW I, 4, pp. 213-332**];

- trad. it.: *Bruno, o il divino ed il naturale principio delle cose*, tradotto e con prefazione di T. Mamiani, Molina, Milano 1844 (e ediz. successive: 1859; Firenze 1905; Torino 1906).

Über Dante in philosophischer Beziehung (1803) [**SW I, 5, pp. 152-163**];

- trad. it.: *Considerazioni filosofiche di F.G.G. Schelling sopra Dante*, in G. B. Niccolini, *Opere di G.-B. Niccolini*, Le Monnier, Firenze 1844, pp. 261-272.

Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre (1806) [**SW I, 7, pp. 1-126**];

Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur (1807) [**SW I, 7, pp. 289-329**];

- trad. it.: *Sopra la relazione tra l'arti belle e la natura*, in «Lo Spettatore industriale», dispensa n. 22, Dicembre 1845.

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) [**SW I, 7, pp. 336-416**];

- trad. it.: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007.

Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin (1834) [**SW I, 10, pp. 201-224**];

- trad. fr.: *Jugement de M. de Schelling sur la philosophie de M. Cousin*, trad. par J. Willm, Levrault, Paris-Strasbourg 1835 (anche come: *Jugement de Schelling sur la philosophie de M. Cousin et sur l'état de la philosophie allemande en général*, trad. par F. Ravaisson, in «Nouvelle revue germanique», 1835).
- trad. it.: *Per una nuova filosofia*, a cura di F. Botticchio - R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2021 (anche in: *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2019).

Darstellung des philosophischen Empirismus (1836, postuma) [**SW I, 10, pp. 225-286**];

- trad. it.: *Esposizione dell'empirismo filosofico*, in F. W. J. Schelling, *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli-Salerno 2019, pp. 255-305.

Grundlegung der positiven Philosophie: Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hrsg. von H. Fuhrmans, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1972 [**SW II, 3, pp. 247-374**].

Antrittsrede in Berlin (1841) [**SW I, 10, pp. 339-356**];

- rad. fr.: *Discours de M. de Schelling à l'Académie de Berlin*, trad. par P. Leroux, in «Revue indépendante», II, 1842, pp. 297-326.

Écrits philosophiques et morceaux propres à donner une idée générale de son système, trad. par C. Bénard, Joubert - Ladrange, Paris 1847.

Altre opere di F.W.J. Schelling

»Timaeus« (1794), hrsg. von H. Buchner, mit einem Beitrag von H. Krings (*Genesis und Materie*), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (collana

Schellingiana, Bd. 4); trad. it.: *Timaeus (1794)*, a cura di M. D'Alfonso e F. Viganò, Guerini e Associati, Milano 1995.

III. Fonti

ADELUNG, J. C. - VATER, J. S., *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit dem Vater Unser in Bey nahe füf hundert Sprachen und Mindarten*, 4 voll., Voss, Berlin 1806-1817.

ANCILLON, F., *Mélanges de littérature et de philosophie*, 2 voll., Nicolle, Paris 1809.

BARCHOU DE PENHOËN, A., *Schelling: I. Esquisses de la philosophie de la nature*, in «Revue des Deux Mondes», 2nd series, 1 (IV), 1833, pp. 337–363.

BARCHOU DE PENHOËN, A., *Schelling: II. Esquisses de la philosophie de l'histoire*, in «Revue des Deux Mondes», 2nd series, 2 (II), 1833, pp. 162–186.

BARCHOU DE PENHOËN, A., *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibniz jusqu'à Hegel*, 2 voll., Charpentier, Paris 1836.

BAUTAIN, L., *L'Enseignement de la philosophie en France au XIXe siècle*, Paris 1833.

BERGIER, N.-S., *Examen du matérialisme, ou Réfutation du système de la nature*, 2 voll., Humblot, Paris 1771.

BERNIER, F., *Voyages de François Bernier contenant la description des états du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire, etc.*, 2 voll., P. Marret, Amsterdam 1723-1724.

BERTINI, G. M., *Idea di una filosofia della vita*, 2 voll., Stamperia Reale, Torino 1850.

BERTINI, G. M., *Vincenzo Gioberti e la sana e vera filosofia cattolica propugnatrice della cattolica verità*, nel «Il Filocattolico», 1847, a. II, t. II, pp. 101-142.

BONELLI, A., *Institutiones Logico-metaphysicae*, Tomus I, Ex Typographia Bonarum Artium, Romae 1833.

BONELLI, L., *Della filosofia tedesca da Leibniz fino ad Hegel. Esame delle opere del barone Barchou de Penhoen*, Tipografia Salviucci, Roma 1837.

BONGHI, R., *Le Stresiane*, a cura di P. Prini, Piemme, Casale Monferrato 1997 [1897].

BRANISS, C. J., *Geschichte der Philosophie seit Kant: Übersicht des Entwicklungsganges der Philosophie in der alten und mittleren Zeit*, Max, Breslau 1842.

BRETSCHNEIDER, K. G., *Der Simonismus und das Christenthum*, Vogel, Leipzig 1832.

BUDDEUS, J. F., *Traité de l'athéisme et de la superstition*, Pierre Mortier, Amsterdam 1740.

BUHLE, J. G., *Histoire de la philosophie moderne, depuis la renaissance des lettres jusqu'à Kant*, Vol. 6, F. I. Fournier, Paris 1816.

BUHLE, J. G., *Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant*, tradotta in lingua italiana da V. Lancetti, 12 voll., Milano 1821-1825.

CAROVÉ, F. W., *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie*, Hinrichs, Leipzig 1831.

CAROVÉ, F. W., *Neorama*, Hinrichs, Leipzig 1838.

CHALYBÄUS, H. M., *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Grimmer, Dresden 1837.

COUSIN, V., *Fragments philosophiques*, Sautelet, Paris 1826; II ed., Ladrange, Paris 1833.

COUSIN, V., *Nouveaux fragments philosophiques*, Pichon et Didier, Paris 1828.

COUSIN, V., *Cours de l'histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie au XVIIIe siècle*, 2 voll., Pichon et Didier, Paris 1829.

CUOCO, V., *Il «Sistema dell'idealismo trascendentale» dello Schelling*, nel «Giornale Italiano» del 24 luglio 1805 (ora in V. Cuoco, *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Bari 1924, vol. I).

CUOCO, V., *Epistolario (1790-1817)*, Laterza, Bari 2007.

DE GRAZIA, V., *Su la logica di Hegel e sulla filosofia speculativa*, Tipografia de' Gemelli, Napoli 1850.

DEGÉRANDO, J.-M., *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativamente aux principes des connaissances humaines*, 3 voll., Henrichs, Paris 1804.

D'HOLBACH, P. H. T., *Systême de la nature, ou des loix du monde physique & du monde moral*, 2 voll., [Rey, Amsterdam] Londres 1770.

[ENGELS, F.], *Schelling und die Offenbarung*, Leipzig 1842; tr. it. *Anti-Schelling*, a cura di E. Fiorani, Laterza, Bari 1972.

ERDMANN, J. E., *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, 7 Bde., Frantzen, Leipzig [Riga und Dorpat] 1834-1853.

FERRARI, G., *La philosophie catholique en Italie. II. L'école de M. Rosmini et ses adversaires. Les partis en Italie et le gouvernement pontifical*, in «Revue des Deux Mondes», 15 mai 1844, pp. 643-688.

FICHTE, J. G., *Destination de l'homme*, trad. fr. di A. Barchou de Penhoën, Paulin, Paris 1832.

FIORENTINO, F., *La filosofia contemporanea in Italia. Risposta di Francesco Fiorentino al professore Francesco Acri*, Morano-Marghieri, Napoli 1876.

FLORENZI WADDINGTON, M., *Lettere filosofiche della Marchesa Marianna Florenzi Waddington*, Parigi 1848.

GALLUPPI, P., *Saggio filosofico sull'origine della conoscenza, o sia analisi distinta del pensiere umano*, Mantelli, Napoli 1819.

GALLUPPI, P., *Elementi di filosofia*, 6 tomi in 3 voll., Pappalardo, Messina 1820-1827 (anche ediz. 5 tomi, Messina 1821 e segg.).

GALLUPPI, P., *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia, relativamente a' principj delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, Pappalardo, Messina 1827.

GALLUPPI, P., *La filosofia di Vittorio Cousin tradotta dal francese, ed esaminata dal barone Pasquale Galluppi da Tropea*, 2 voll., Napoli 1831-1832.

GALLUPPI, P., *Alcuni pensieri sul panteismo*, in «Il Sibilo», anno II, 7, 1845, pp. 49-50 (ora in G. Galluppi, *Saggi e polemiche*, Genova 1991, pp. 307-311).

GALLUPPI, P., *Saggi e polemiche. La collaborazione a periodici dal 1828 al 1845*, a cura di F. Ottonello, Pantograf, Genova 1991.

GALLUPPI, P., *Schelling*, in E. NOBILE, *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling*, Raffaele Pironti, Napoli 1953, pp. 61-108 (trad. it. pp. 135-186).

GALLUPPI, P., *Memoria sul sistema di Fichte*, Inschibboleth, Roma 2017.

GATTI, S., *Considerazioni filosofiche sull'idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto. – Memoria presentata l'anno 1839 all'Istituto Reale di Francia dal Barone Pasquale Galluppi ec.*, in «Museo di Letteratura e filosofia», 7, IV, 1842, pp. 9-32.

GATTI, S., *Fichte e la dottrina della scienza*, in «Museo di Scienze e letteratura», n.s., a. I, vol. I, 1843, pp. 76-94.

GATTI, S., Schelling e l'idealismo trascendente, in «Museo di Letteratura e Filosofia», 9, I, 1844, pp. 99-134.

GATTI, S., *Scritti varii di filosofia e letteratura*, vol. I, Dalla Stamperia Nazionale, Napoli 1861.

GERLACH, G. W., *Disputatio de differentia quæ inter Plotini et Schellingii doctrinas de numine summo intercedit*, ex officina Meltzeriana, Wittenberg/Vitebergae 1811.

GIOBERTI, V., *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, vol. 2, Méline, Cans et C.ie, Bruxelles 1842.

GIOBERTI, V., *Il Sistema dell'identità di Schelling*, a cura di G. Cuozzo, «Annuario filosofico», N. 11, 1995, pp. 315-345.

GOSCHLER, I., *Du Panthéisme*, Silbermann, Strasbourg 1839.

GRÜN, K., *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, Leske, Darmstadt 1845.

HAMBERGER, J., *Schelling's Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik», I, 1, 1861, pp. 500-530.

HEGEL, G. W. F., *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, 18 voll., Duncker und Humblot, Berlin 1832-1840.

HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 5, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971; trad. it.: *Scienza della logica*, traduzione di A. Moni, revisione di C. Cesa, Laterza, Bari 1968.

HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in Id., *Werke in 20 Bänden*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971.

HEGEL, G. W. F., *Epistolario*, Guida, Napoli 1983.

HEINE, H., *De l'Allemagne*, 2 voll., Renduel, Paris 1835.

HESS, M., *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas*, Hallberger, Stuttgart 1837.

JANET, P., *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Ladrange, Paris 1861.

KARPE, F. S., *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua Kantianae disciplinae ratione habita*, 3 voll., Wappler et Beck, Vienna 1804.

KARPE, F. S., *Institutiones philosophiae moralis*, 3 voll., Wappler e Beck, Vienna 1804.

KRUG, W. T., *Briefe über den neuesten Idealismus. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre*, Leipzig 1801.

KRUG, W. T., *Fundamentalphilosophie*, Franz Härter, Wien 1818.

KRUG, W. T., *System der practischen Philosophie*, Franz Härter, Wien 1818, 2 voll.

KRUG, W. T., *System der theoretischen Philosophie*, Franz Härter, Wien 1818, 3 voll.

KRUG, W. T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, 5 voll., Brockhaus, Leipzig 1827-1829.

LERMINIER, E., *Philosophie du Droit*, Paulin Paris 1831.

LEROUX, P., *Discours de Schelling à Berlin / Du cours de philosophie de Schelling / Du Christianisme*, ed. J.-F. Courtine, Vrin, Paris 1982.

LONGONI, L., *Intorno agli scritti filosofici di Alessandro Pestalozza*, Bernardoni Milano 1871.

MAZZONI, D., *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, a cura di M. Losacco, Bari 1913.

MICHELET, K. L., *Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum Systeme der Moral*, Duncker, Berlin 1827.

MICHELET, K. L., *Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen*, Duncker und Humblot, Berlin 1832.

MICHELET, K. L., *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 voll., Duncker und Humblot, Berlin 1837-1838.

NALLINO, G. A., *Del sentimento e delle sue relazioni coll'intelligenza e coll'attività humana*, Vitali, Vigevano 1850.

NICOLAS, M., *Quelques considerations sur le panthéisme*, in «Revue théologique», 2, 1842, pp. 117-137, 200-213, 276-290.

PAOLI, F., *Della vita di Antonio Rosmini-Serbati. Memorie pubblicate dall'Accademia di Rovereto*, vol. I, Paravia, Torino 1880.

PARMA, M., *Del sansimonismo considerato in relazione ai sistemi filosofici e alla dottrina cattolica*, Stella e Figli, Milano 1835.

PASSERINI, G., *Prefazione del traduttore*, in E. SCHMIDT, *Delineazione di storia della filosofia*, trad. it. di G. Passerini, Tipografia e Libreria Elvetica, Capolago 1844, pp. VII-LVII.

PAULUS, H. E. G., *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingischen Entdeckungen.*, Leske, Darmstadt 1843.

QUINET, E., *De la vie de Jesus par le docteur Strauss*, nella «Revue des Deux Mondes», 16 (5), 1838.

RAVAISSON, F., *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 voll., Imprimerie Royale / Joubert, Paris 1837-1846.

RAVAISSON, F., *La Philosophie contemporaine*, nel «Revue des Deux Mondes», XXIV, 1840, pp. 399-427.

RITTER, H., *Geschichte der Philosophie*, Perthes, Hamburg 1829-1853.

SCHMIDT, E., *Umrisse zur Geschichte der Philosophie*, Dümmler, Berlin 1839.

SECRÉTAN, C., *La Philosophie de la liberté*, 2 voll., L. Hachette, Paris 1849.

SPRENGEL, K., *Storia della medicina*, Sebastiano Valle, Venezia 1813.

STAUDENMEIER, F. A., *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie*, Kupferberg, Mainz 1844.

TENNEMANN, W. G., *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, Barth, Leipzig 1812.

- trad. fr. *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. par V. Cousin, 2 voll., Pichon et Didier, Paris 1829.
- Trad. it. *Manuale di storia della filosofia di Guglielmo Tennemann*, tradotto da F. Longhena con note e supplementi di G. Romagnosi e B. Poli, Per Antonio Fontana, Milano 1832-1836, 4 voll.

TOMMASEO, N. - CAPPONI, G., *Carteggio inedito: dal 1833 al 1874*, Zanichelli, Bologna 1911-1932.

TRENDELENBURG, F. A., *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, Vogel, Lipsiae 1826.

TRENDELENBURG, F. A., *Historische Beiträge zur Philosophie. Geschichte der Kategorienlehre*, Bethge, Berlin 1846-1867.

VACHEROT, É., *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 voll., Ladrange, Paris 1846-1851.

WEBER, J., *Philosophie, Religion und Christentum im Bunde, zur Veredelung und Beseligung der Menschen*, 7 voll., Lentner, München 1808-1811.

WEBER, J., *Vom dynamischen Leben der Natur überhaupt, und vom elektrischen Leben in doppellektrophor insbesondere*, 4 voll., Weberschen Buchhandlung, Landshut 1816.

WEBER, J., *Physik als Wissenschaft, oder, Die Dynamik der gesamten Natur*, Landshut 1819.

WENDEL, J. A., *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's*, Biedermann, Coburg 1824.

WENDEL, J. A., *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's*, Riemann, Coburg 1839.

WILLM, J., *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*, 4 voll., Ladrange, Paris 1846-1849.

ZABARELLA, J., *De Regressu/On Regressus*, in Id., *On Methods*, vol. 2, ed. and transl. by J. P. McCaskey, Harvard University Press, Cambridge-London 2013.

IV. Altre Opere

AA.VV., *Nuovo dizionario istorico, ovvero storia in compendio di tutti gli uomini che si sono resi illustri...*, Vol. 1, Remondini, Bassano 1796.

AA.VV., *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova*, La Garangola, Padova 1922.

AA.VV., *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello e G. Piaia, Vol. IV: *L'età hegeliana*, tomi I-II, Antenore, Roma-Padova 1995-2004.

AA.VV., *Criticismo e idealismo. Rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, a cura di C. Tatasciore, Roma-Bari 1996.

AA.VV., *La presenza dell'aristotelismo Padovano nella filosofia della prima modernità*, a cura di G. Piaia, Editrice Antenore, Roma-Padova 2002.

AA.VV., *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016.

AA.VV., *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, 2 voll., Springer Nature, Cham 2023.

AA.VV., *La pensée allemande dans l'institution philosophique française 1830-1930*, Presses Universitaires de Strasbourg - Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2023.

BAUSOLA, A., *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milano 1965.

BAUSOLA, A., *Friedrich W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Firenze 1975.

BEIERWALTES, W., *Platonismo e idealismo*, il Mulino, Bologna 1987.

BELLANTONE, A., *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Mimesis, Milano-Udine 2011.

BINOCHE, B., *La Raison sans l'histoire: Échantillons pour une histoire comparée des philosophies de l'histoire*, PUF, Paris 2007.

BIRINDELLI, A., *Domenico Mazzoni e la conoscenza di Hegel e Schelling in Toscana nella prima metà dell'Ottocento*, in «Archivio di Filosofia», 1976, pp. 161-172.

BISCARDI, F., *Rosmini e Heidegger. Trascendentalità dell'essere e differenza ontologica*, in «The Rosmini Society», III, 1-2 (2022), pp. 305-335.

BISCARDI, F., *Virtualità assoluta. Sul binomio «virtualità» e «creazione» a partire dalla «Teosofia» di Antonio Rosmini*, nei «Rosmini Studies», 10, 2023.

BISCARDI, F., *Il Panteismo: «Mostruoso sistema straniero». Note sul retroterra teologico e politico di un dibattito filosofico*, nella «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», CXVIII, 2, 2024.

BISCARDI, F., *Rosmini e l'uso del "regresso", tra fonti aristoteliche e idealistiche*, in G.M. Cavalli - L. Gili (a cura di), *Eredità aristoteliche. La logica antica nella filosofia italiana da Rosmini a Colli*, Lanciano, Carabba, 2026, pp. 13-29.

BLUM, P.R., *«Ubi natura facit circulos in essendo, nos facimus in cognoscendo». Der dimonstrative Regress un der Beginn der modenen Wissenschaft bei katoloschen Scholastikern*, in Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo Padovano*, pp. 371-392.

BONCHINO, A., *Tradizione mistica, filosofia e gnosi nella Germania della prima metà dell'Ottocento. Franz Anton Staudenmaier critico di Baader e Görres*, in «Intersezioni», 2023.

BORNACIN, S., *Il maestro di Rosmini*, in «Rosmini Studies», N. 3, 2016, pp. 217-245.

BOTTIN, F., *Giacomo Zabarella: la logica come metodologia scientifica* in G. Piaia (a cura di), *La presenza dell'aristotelismo Padovano nella filosofia della prima modernità*, Roma-Padova, Editrice Antenore 2002, pp. 33-55.

CACCIAPUOTI, F. *Catalogazione come visibilità: esperienze e scritture tra Otto e Novecento* in GUIDI, L. (a cura di), *Scritture femminili e storia*, Cliopress 2004, pp. 155-170.

CAPELLI, S., *Una scuola francescana di frontier. Un Bonaventura platonizzante ispiratore di Rosmini*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2022.

CARANNANTE, S., *«Far divenire pazzo l'essere». Alcuni cenni su Rosmini critico di Hegel*, in «Rosmini Studies», 11, 2024, pp. 65-76.

CASINI, P., *L'antica sapienza italica: cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna 1998.

CASINI, T., *Morelli, Giovanni Giacomo Lorenzo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXVI, 2012, consultabile online:

https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-giacomo-lorenzo-morelli_(Dizionario-Biografico)/ (ultimo accesso 26/09/2026).

CASOTTI, M., *Antonio Rosmini e la sua teoria della conoscenza (Continuazione)*, nel «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXVII, 5 (1935), pp. 500-512.

CESA, C., *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIX, 1, 1994, pp. 9-17.

CHEPURIN, K., *Pantheism and the Dangers of Hegelianism in Nineteenth-Century France*, in *Hegel and Schelling in Early Nineteenth-Century France*, Vol. II.

CROCI, F., *La problematica del concreto. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, in «Rosmini Studies», 8, 2021, pp. 89-101.

D'ANGELO, P., *Giovanni Morelli e l'estetica positivistica*, in P. D'Angelo, *Attraverso la storia dell'estetica*, vol. III: *Dall'Ottocento a oggi*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 107-124.

DE GIORGI, F., *Cattolici ed educazione tra Restaurazione e Risorgimento. Ordini religiosi, antigesuitismo e pedagogia nei processi di modernizzazione*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 1999.

DEGLI INNOCENTI VENTURINI, M.A., *Marianna Florenzi Waddington: una traduttrice italiana di Schelling*, in AA.VV., «Archivio di Filosofia», 1, 1976, CEDAM, Padova 1976, pp. 173-184.

DE SANCTIS, F., *Storia della letteratura italiana del secolo XIX*, Laterza, Bari 1953.

DE SANCTIS, N., *Schelling in Italia*, in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, pp. 183-198.

DE VITIIS, P., *Gli scritti giovanili di Franz Anton Staudenmaier*, nella «Rivista di filosofia Neoscolastica», 68, 1976, pp. 614-635.

DEGLI INNOCENTI VENTURINI, M. A., *Dalle carte di Marianna Florenzi Waddington: scritti inediti sul panteismo*, Bibliopolis, Napoli 1978.

DI CARLO, E., *Due lettere ignorate di P. Galluppi su Fichte, Schelling ed Hegel*, in «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», Vol. 24, N. 4, 1932, pp. 361-372.

DONÀ, M., *L'uno e i molti. Rosmini-Hegel: un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001.

FABBIANELLI, F., *Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca*, in «Divus Thomas», vol. 123, n. 2 (maggio-agosto 2020), pp. 143-164.

FABBIANELLI, F., *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia*, Inschibboleth, Roma 2024.

FABBIANELLI, F., *Antonio Rosmini e gli errori categoriali del panteismo spinoziano*, in F. Cerrato - A. Lembo (a cura di), *L'immanenza come radicalità. Contributi per la storia dello spinozismo italiano*, «Isonomia», Urbino 2025, pp. 21-33.

FEDI, L., *Schelling en France au XIX^e^ siècle*, nei «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 43, 2018, pp. 13-80.

FENU, C. M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016.

FERRONATO, M., *Politica e passività. Percorsi nel pensiero di Antonio Rosmini*, CEDAM, Padova 2023.

FRANK, M., *"Identity of identity and non-identity": Schelling's path to the "absolute system of identity"*, in L. Ostaric (ed.), *Interpreting Schelling. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 120-144.

FRANK, M., *"Reduplikative Identität". Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2018.

FRIZZONI, G., *Giovanni Morelli. Ein Lebensbild* (1893), trad. it. in appendice a G. Morelli, *Della pittura italiana. Studii storico-critici*, a cura di J. Anderson, Adelphi, Milano 1991, pp. 337-373.

GENTILE, G., *G. Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono*, Vallecchi, Firenze 1922.

GENTILE, G., Le origini della filosofia contemporanea in Italia, 4 voll., Sansoni, Firenze 1957-1963 («Opere complete di Giovanni Gentile», voll. XXXI-XXXIV).

GENTILE, G., *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del risorgimento*, Sansoni, Firenze 1958.

GOBLOT, J. J., *La jeune France libérale: Le Globe et son groupe littéraire*, Plon, Paris 1995.

GONZO, A. (a cura di), *La biblioteca di Antonio Rosmini: le raccolte di Rovereto e Stresa. Vol. 1: Le edizioni dei sec. XV-XVII*, con la collaborazione di E. Bressa, Provincia autonoma di Trento - Soprintendenza per i beni storico-artistici, librari e archivistici, Trento 2013.

GONZO, A. (a cura di), *La biblioteca di Antonio Rosmini: le raccolte di Rovereto e Stresa. Vol. 2: Le edizioni dei sec. XVIII-XIX a Stresa*, con la collaborazione di P. Chistè e I. Franceschini, Provincia autonoma di Trento - Soprintendenza per i beni culturali, Trento 2016.

GORI SAVELLINI, S., *Cesare Baldinotti*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 5, Treccani, Roma 1963.

GUZZO, A., *Introduzione*, in P. Galluppi, *Lettere filosofiche su le vicende della filosofia relativamente a'principii delle conoscenze umane da Cartesio sino a Kant inclusivamente*, Vallecchi, Firenze 1923.

HASSLER, G., *La philosophie allemande dans l'œuvre de Joseph-Marie Degérando*, in J. Quillien (ed.), *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIXe et XXe siècles*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994, pp. 73–84.

HENRICH, D., *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart 1991.

IVALDO, M., *La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*, in *Rosmini nella prospettiva europea*, a cura di V. Parisi, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015, pp. 109-124.

IVALDO, M., *Rosmini su Fichte*, in «Divus Thomas», 123 (2020), pp. 127-142.

KRIENKE, M. (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

KRIENKE, M., *Oltre il falso dilemma tra compatibilismo ed incompatibilismo. Dimensioni metafisiche della libertà in Schelling e Rosmini*, in «Rivista teologica di Lugano», 20, 2015, pp. 411-425.

KRIENKE, M., *L'esperienza della libertà nelle condizioni dell'essere finito. Rosmini e Schelling tra amore e trascendenza*, in T. Valentini - A. Velardi (a cura di), *Natura umana, persona, amore e trascendenza*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 185-205.

KRIENKE, M., *Bellezza e verità tra arte e storia. Rosmini e Schelling su una possibile teodicea estetica*, in C. Ciancio (a cura di), *Bellezza e verità*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 235-243.

KRIENKE, M., *Libertà e bellezza. Modulazioni di una teodicea estetica da Leibniz a Schelling e Rosmini*, in M. Krienke - S. F. Tadini (a cura di), *Rosmini e le due città*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 199-215.

KÖSTER, W., *Joseph Marie Degérando als Philosoph*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1933.

KRONER, R., *Da Kant a Hegel*, trad. it. di V. Verra, Morcelliana, Brescia 2002.

LOSACCO, M., *Domenico Mazzoni. Lettore di filosofia nel Collegio Forteguerri*, in «Bullettino storico pistoiese», a. XIII, 3, 1911 e a. XIV, 1, 1912.

LOSACCO, M., *L'abbate Mazzoni in Germania*, in «Bullettino storico pistoiese», XV, 1, 1913, pp. 1-16; XV, 2, 1913, pp. 84-97.

LOSACCO, M., *La filosofia dello Schelling in Italia*, in «La cultura contemporanea», 5, IV-V, 1913, pp. 5-12.

LOSACCO, M., *Prefazione*, in D. Mazzoni, *L'educazione filosofica ed altri scritti inediti*, a cura di M. Losacco, Bari 1913, pp. 5-37.

LOSACCO, M., *L'abbate Mazzoni in Germania*, XV, 1, 1913, pp. 1-16 e XV, 2, 2013, pp. 84-97.

LOSACCO, M., *Schelling*, Sandron, Milano 1914.

MACHEREY, P., *Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2013.

MALUSA, L., La storiografia filosofica in Italia nella seconda metà dell'Ottocento, Marzorati, Milano 1977.

MALUSA, L., *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, FrancoAngeli, Milano 2011.

MANCINI, I., *Il giovane Rosmini. I: La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963.

MASTROBERTI, F., *La diffusione del pensiero di Thomas Reid in Italia meridionale agli inizi dell'Ottocento*, in «Giornale di storia costituzionale», 20, II, 2010, pp. 165-173.

MESSINA, G., *I presocratici nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1999.

MORANI, R., *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

MOREAU, P.-F., *Spinozisme et panthéisme*, nei «Cahiers de Fontenay», pp. 36-38, 1985.

MULSOW, M. - STAMM, M. (ed.), *Konstellationsforschung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005.

MUSCHERÀ, B., *Antonio Rosmini. Scritti di politica giovanile*, in «Fenomenologia e società», n. 3 (2009), pp. 115-132

NOBILE, E., *Panteismo e dualismo nel pensiero di Schelling. Le critiche di Schelling a Reinhold e di Galluppi a Schelling*, Pironti editori, Napoli 1953.

NOBILE, M. (a cura di), *Rosmini e la fenomenologia*, Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2020.

OLDRINI, G., *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973.

OLDRINI, G., *Napoli e i suoi filosofi. Protagonisti, prospettive, problemi del pensiero dell'Ottocento*, FrancoAngeli, Milano 1990.

OLDRINI, G., *Hegel e l'hegelismo nella Francia dell'Ottocento*, Guerini, Milano 2001.

OTTONELLO, P.P., *L'essere iniziale nella ontologia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1967.

OTTONELLO, P.P., *Rosmini e la prima ricezione di Fichte e Schelling in Italia*, in «Rivista Rosminiana», 1994, pp. 201-203

PAGANI, P., *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. Bellelli - G. Gabbi (a cura di), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, pp. 123-177.

PAGANI, P., *Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio*, nel «Rosminianesimo Filosofico», anno III, Mimesis, Milano 2019.

PAGANI, P., *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, nel «Giornale di Metafisica», XLII, 2020, n. 2, pp. 505-523.

PAGANI, P., *Libertà e infinito in Antonio Rosmini*, nei «Rosmini Studies», 11, 2024.

PALAZZOLO, C., *La critica di Rosmini alla dialettica hegeliana*, in «Rosmini Studies», 6, 2019, pp. 69-83.

PAREYSON, L., *Minima Schellingiana*, in ID., *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 2017.

PARPINELLI, V., *L'Essere come bellezza. Linee di una teoria dell'arte in Antonio Rosmini*, in «Rosmini Studies», 5 (2018), pp. 119-132.

PUISAIS, E., *La naissance de l'hégélianisme français, 1830–1870*, L'Harmattan, Paris 2005.

RADICE, G., *Abbozzo incompiuto ed inedito di un dialogo di Antonio Rosmini sulla metafisica*, La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1967.

RADICE, G., *Annali di Antonio Rosmini* [AAR], 8 voll.: voll. 1-4, Marzorati, Milano 1967-1974; vol. 5, La Quercia, Genova 1981; vol. 6, IPL, Milano 1991; vol. 7, Marzorati, Milano 1991; vol. 8, IPL, Milano 1994.

RAGGHIANTI, R., *Introduction: Victor Cousin et la querelle du panthéisme*, in V. Cousin, *Nouvelle théodicée d'après la méthode psychologique*, L'Harmattan, Paris 2001.

RAMETTA, G., *Introduzione*, in P. Galluppi, *Memoria sul sistema di Fichte*, Inschibboleth, Roma 2017.

RASCHINI, M. A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Marsilio, Venezia 1996.

REYMOND, M., *L'influence de Schelling en France et en Suisse romande*, nel «Studia Philosophica», XIV (1954), pp. 91-111.

RICCI, N., *In trasparenza: ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova Editrice, Roma 2005.

RICCI, S., *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani: metamorfosi della nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.

RICONDA, G., *Ateismo, nichilismo, pensiero religioso. Due momenti: Rosmini e Schelling*, in *Elogio della filosofia*, a cura di F. Mercadante e V. Lattanzi, Roma-Stresa 2000, pp. 248-263.

ROSSI, R., *Hegel e Rosmini*, 2 voll., Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2015.

SATOOR, C., *The Influence of Plato on Schelling's Living Cosmos*, nella «Epoché Magazine», 56, 2022, consultabile online: https://epochemagazine.org/56/the-influence-of-plato-on-schellings-living-cosmos-the-timaeus-the-freedom-essay-and-ages-of-the-world/ (ultimo accesso 26/09/2026).

SOLIANI, G. P., *Rosmini e la seconda scolastica. Osservazioni introduttive*, in «Rosmini Studies», N. 11, 2024.

SOTO BADILLA, J. A., *Antonio Rosmini crítico del idealismo trascendental: (Kant - Fichte - Schelling - Hegel)*, EUNED, San José 1982.

TADINI, S. F., *Il Rosminianesimo in Italia. "Gli anni di Rosmini"*, in S. F. Tadini (a cura di), *Rosminianesimo Filosofico*, anno III, Mimesis, Milano-Udine 2019.

THIESSE, A.-M., *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna 2001.

TILLIETTE, X., *Hegel e Schelling a Jena*, in X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milano 1974, pp. 141-161.

TILLIETTE, X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia 2001.

TILLIETTE, X., *Vita di Schelling*, Bompiani, Milano 2012.

TROILO, E. *Un maestro di A. Rosmini a Padova. Cesare Baldinotti*, in AA.VV., *Memorie e documenti per la storia dell'Università di Padova*, La Garangola, Padova 1922, pp. 429-441.

TUOZZOLO, C., *Schelling e il «cominciamento» hegeliano*, La città del sole, Napoli 1995.

VALORI, F., *Marianna Florenzi Waddington: dal panteismo all'idealismo, fra tensione neoplatonica e immortalità personale*, in G.W. LEIBNIZ, La Monadologia, a cura di F. Valori, Eupolis, Fondi 2010, pp. 7-40.

VALORI, F., *Le Lettere filosofiche di Marianna Florenzi Waddington: panteismo o panenteismo?*, in «Il Pensare», 7, 2018, pp. 227-246.

VIGANÒ, F., *Entusiasmo e visione. Il platonismo estetico del giovane Schelling*, Guerini e Associati, Milano 2003.

WHISTLER, D., 'True Empiricism': The Stakes of the Cousin–Schelling Controversy, in *Perspectives on Science*, 27 (2), 2019, pp. 739-765.

WHISTLER, D., Hybrid Constellations, in «The European Legacy», XXXI, 3, 2026, pp. 342-361.

WULF, S., *Vom „Organ der Philosophie". Schelling und die intellektuelle Anschauung*, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2026.

ZANARDI, S., *La presenza di Schelling nelle lettere e negli scritti di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», CXVI, 2022, pp. 237-289.

ZOVATTO, P., *Lettere inedite di P. Rigler a Rosmini*, Università degli Studi di Trieste, Trieste 1993.