



**CENTRO INTERNAZIONALE  
DI STUDI ROSMINIANI**  
- Stresa (VB) -



**CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA**  
**Servizio Nazionale**  
**per il Progetto Culturale**



- Roma -

Undicesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:  
*Antonio Rosmini e il problema storico dell’unità d’Italia*  
Stresa, Colle Rosmini, 25-28 agosto 2010

## La IV fase

Markus Krienke

“[...] sono persuaso [...], che per gl’ingegni forti e che non punto vacillano 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”<sup>1</sup>.



### 1. Intenzione della IV fase e descrizione della “prima fase”

L’idea di una “nuova fase” degli studi rosminiani è quella di un nuovo metodo di interpretazione del pensiero di Rosmini e nasce qualora si prendano sul serio le conseguenze degli eventi della riabilitazione nel 2001 e della beatificazione nel 2007 per l’interpretazione delle opere di Antonio Rosmini.

Questa convinzione è stata sviluppata per la prima volta dal simposio di Como nel 2005, quando nel centro italo-tedesco “Villa Vigoni” si sono riuniti a fine aprile alcuni dei massimi esperti del pensiero di Rosmini con svariati esponenti di spicco del pensiero trascendentale ed idealista di stampo tedesco, ossia concretamente del pensiero di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel<sup>2</sup>. Questo convegno non aveva affatto l’intenzione di dare risposte definitive, ma piuttosto di porre domande, di formulare un progetto e di creare un nuovo dibattito interdisciplinare ed internazionale, sulla base di uno sguardo diverso sul testo e sull’intenzione delle opere teoretiche di Antonio Rosmini. Questo “nuovo sguardo” consistette nella sintesi della prospettiva degli esponenti degli studi rosminiani che nella fase precedente ci hanno fornito i migliori studi sul rapporto tra “Rosmini e la filosofia tedesca”, e di studiosi del pensiero di Kant e degli idealisti che dalla prospettiva della “filosofia tedesca”, presero di mira gli scritti di Rosmini.

Da questo “nuovo sguardo” sono emersi innanzitutto due conclusioni: (1) anche se il pensiero rosminiano si formò nella forte e fondamentale ricezione dei pensatori classici e innanzitutto di Sant’A-

1. A. ROSMINI, *Lettera a E. Belisy del 13.02.1839*, in: *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894 (d’ora in poi: EC), VII, 55.

2. Cfr. M. KRIENKE (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca* (La Rosminiana, 1), Soveria Mannelli 2008; per il convegno cfr. S. MUSCOLINO, *Rosmini e la filosofia tedesca*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 98 (2006) 151-155; G. L. SANNA, *Rosmini e la filosofia tedesca*, in: *Rivista di storia della filosofia*, N. S. 61 (2006) 751-754.

gostino e di San Tommaso, esso incise, lungo la sua *Wirkungsgeschichte* di ormai oltre 150 anni, per la questione della sua “modernità”, ossia del suo rapporto al pensiero da Kant a Hegel. L’analisi di questo rapporto critico, quindi, non è un’opzione per gli studi rosminiani, ma è parte integrante della ricerca sul nucleo del pensiero rosminiano stesso. (2) Inoltre, il confronto di Rosmini con i filosofi moderni non deve essere frainteso in modo “storicizzante”, in quanto questo nucleo del pensiero rosminiano non è riducibile ad una “dottrina” fissa e perciò limitabile ad un definito dibattito storico, ma esso consiste piuttosto in un metodo, ossia in una “svolta”, che non si oppone al pensiero classico-cristiano, ma lo basa su nuovi principi metodologici che sono in grado di reggere il confronto con l’intero pensiero moderno e *spät*-moderno. Perciò, il compito della IV fase non si ferma all’impostazione interdisciplinare ed internazionale dell’analisi del confronto tra Rosmini e i pensatori moderni, ma si estende ad un dialogo costruttivo - rosminiano - con le varie istanze del pensiero contemporaneo.

Come si evince da queste considerazioni iniziali, la “quarta fase” si definisce non per un numero determinato di persone che si circoscrivono con questo nome in modo esclusivo, né per un argomento predefinito o per la scelta di un “settore” specifico del pensiero rosminiano come oggetto esclusivo di ricerca, ma attraverso il metodo dell’interpretazione. La base della IV fase, ossia lo sviluppo della sua particolare “coscienza”, consiste evidentemente in un’analisi dettagliata della *Wirkungsgeschichte* del pensiero di Rosmini dal *Nuovo Saggio* fino ad oggi. In tale modo, quest’analisi diventa la “giustificazione” di una nuova fase degli studi rosminiani, in quanto riesce ad evidenziare che il presente momento storico - dopo la riabilitazione e la beatificazione - costituisce per l’interpretazione del pensiero rosminiano una vera e propria *occasione teoretica*.

La *prima fase* ha inizio storicamente con le controversie sul pensiero di Rosmini ai tempi del Roveretano stesso. Essa va dalla pubblicazione del *Nuovo Saggio* fino alla morte di Rosmini nel 1855. Dato che tale fase riflette le reazioni alle opere di Rosmini nel loro contesto storico-filosofico stesso, l’interpretazione di questa fase ha valore paradigmatico: infatti, la IV fase dà una particolare attenzione all’analisi delle reazioni e polemiche già all’epoca del Roveretano stesso ed evidenzia che una revisione attenta di queste dispute costringe a rivedere alcuni presupposti della seconda e terza fase.

Infatti non si può parlare della nascita di una vera e propria posizione filosofico-teologica di Rosmini prima che egli abbia cominciato ad interessarsi della “storia filosofica de’ nostri tempi nella Germania [...], che di presente tanto s’innalza sopra tutte le altre nazioni”<sup>3</sup>. Quando Rosmini nel 1830 pubblicò il *Nuovo Saggio*, suscitò una attenzione non indifferente, ricevendo dei riconoscimenti significativi non perché aveva citato Sant’Agostino e San Tommaso più di tutti gli altri autori (senza voler però diminuire l’importanza fondamentale soprattutto di questi due teologi per il pensiero rosminiano), ma perché presentava una ricezione del pensiero di Kant e degli idealisti Fichte e Schelling nel modo forse più adatto allo spirito italiano d’allora che stava cercando vie e metodi per superare la sua eredità sensualistica settecentesca. Come hanno evidenziato Gentile, Sciacca e Zambelloni, con il *Nuovo Saggio* inizia in Italia la vera e propria ricezione di Kant che sin dalla fine del ’700 avvenne in chiave sensualistica<sup>4</sup>.

Solo davanti a quest’orizzonte storico è comprensibile la forte ed articolata critica del *Nuovo Saggio* a quelle teorie moderne della conoscenza che “peccano per difetto” e il fatto che Rosmini inserì Kant tra quelle che “peccano per eccesso” nella teorizzazione dell’a-priori<sup>5</sup>. E Gentile giunge alla

3. A. ROSMINI, *Lettera a G. Fedrigotti del 31.01.1816*, in: *EC I*, 158.

4. Cfr. G. GENTILE, *Il pensiero italiano del secolo XIX*, in: id., *Frammenti di filosofia (Opere complete, 51-52)*, Firenze 1994, I, 59-79, qui 72; M. F. SCIACCA, *Il pensiero italiano nell’età del Risorgimento (Opere complete, 19)*, Milano 19632, 119; F. ZAMBELLONI, *Le origini del kantismo in Italia (Studi sul pensiero filosofico e religioso dei secoli XIX e XX, 20)*, Milano 1971, 268, nota 176. Cfr. anche M. KRIENKE, *Rosmini e la filosofia tedesca. Stato della ricerca e prospettive*, in: id. (ed.), *Sulla ragione*, 31-108, qui 33-58.

5. Il fatto che Rosmini inserisce Kant tra quelli che “peccano per eccesso” non è stato mai oggetto di un’analisi particolare. Ma di fatto richiama l’attenzione qualora si considera che, nell’alveo dei rappresentanti di questo gruppo (Platone - Leibniz - Kant) ad Aristotele non viene assegnato un’importanza paragonabile: anche se Rosmini dedica a quest’ultimo più spazio che non a Platone, lo analizza soltanto in modo negativo, nell’intenzione di contrastare quello che si è “fermato a confutare le idee innate di Platone” (A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull’origine delle idee*, 3 voll., a c. di G. MESSINA [Ediz. crit., 3-5], Roma 2003-2005 [d’ora in poi: *NS*], 236). Al contrario, Kant viene giudicato per il fatto che egli “ammise ancor troppo d’innato [!]” (ibid. 367), sbagliando però nel determinare la “natura” dell’“innato”: “tutte le forme kantiane procedono dal fondo del soggetto e perciò sono soggettive: la vera forma è per essenza *oggetto*” (ibid. 384); cfr. in merito della valutazione dell’analisi kantiana nel *Nuovo saggio il mio Essere conoscere agire*, di prossima pubblicazione in: *Studia Patavina* 56 (2009).

conclusione: “Ora, appunto con le questioni ideologiche, ossia col problema della conoscenza, quale era stato impostato da Kant, risorge in Italia la filosofia, grazie principalmente al *Nuovo Saggio* del Rosmini”<sup>6</sup>. In questa chiave, le interpretazioni kantiane di Gioia, Baldinotti, Romagnosi o Galluppi, per menzionare solo le più importanti nei primi decenni dell’800, sono precorritrici importanti dell’interpretazione del *Nuovo Saggio*, che si formò nel confronto critico con esse. Ma solo Rosmini riuscì a formulare un paradigma interpretativo che segnò un decisivo passo in avanti nella comprensione della “sintesi a priori” kantiana in quanto opera del giudizio e non dell’intuizione<sup>7</sup>.

Il pensiero rosminiano si formò attraverso lo studio profondo e critico della *Critica della ragion pura* - e perciò si falsifica la tesi di Credaro che Rosmini non poteva arrivare ad una vera e propria comprensione di Kant perché sarebbe stato “vincolato da un sistema proprio”<sup>8</sup>. In realtà, secondo i filosofi e teologi contemporanei a Rosmini il suo pensiero era tutt’altro che estraneo al pensiero kantiano - anzi egli venne criticato perché fu ritenuto compromesso con il pensiero tedesco moderno, soprattutto con quello che fu chiamato lo psicologismo kantiano<sup>9</sup>. A questo confronto con Kant, si aggiunge quello con gli idealisti: la presunta “esteriorità” della critica rosminiana vale infatti soprattutto per il confronto di Rosmini con Fichte, Schelling ed Hegel. Mentre egli indaga, alla fine del *Nuovo Saggio*, il pensiero di Fichte nell’interesse esclusivo di accertare le conseguenze del kantismo per la “metafisica generale”, opponendogli la sua ontologia implicita dello stesso *Nuovo Saggio*, il confronto con Schelling ed Hegel acquista spessore teoretico solo con il *Rinnovamento* del 1836 nell’interesse di contrapporre criticamente le sue conseguenze metafisiche dal confronto con Kant a quelle degli idealisti.

Per questo fatto, Rosmini fu evidenziato da Gentile come uno dei “primissimi a leggere nell’originale le opere hegeliane, a meditarne e criticarne lungamente le dottrine. Quando nel 1836 nel suo *Rinnovamento* [...] esponeva la dottrina di Hegel sul criterio della certezza, non c’era altri in Italia, di quanti scrivevano di cose filosofiche, che avesse letto la *Wissenschaft der Logik*, con cui egli dimostrava già una certa familiarità”<sup>10</sup>. Il fatto che Rosmini si confrontò con gli idealisti dopo l’effettiva e-

- 
6. G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti. Saggio storico critico sulla filosofia del Risorgimento* (Opere complete, 25), Firenze 19583, 56.
  7. “Il Rosmini ha veduto molto più addentro nella questione, e si è accorto come Kant, che un intelletto senza *forma* non è vero intelletto. Oltre a ciò, se fosse vera la sua esposizione del principio della filosofia di Kant, bisognerebbe dire che egli lo ha criticato con un principio superiore. Il Rosmini, ammettendo una forma nell’intelletto, non poteva non ammettere i giudizi sintetici *a priori*; l’una cosa è inseparabile dall’altra [...]. Ma egli dice di ammetterli in un senso diverso dal kantismo, cioè nel vero senso. E questo è quello che bisogna vedere” (B. SPAVENTA, *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, in: id., Opere, 3 voll. [Classici della filosofia, 12], a c. di G. GENTILE, Firenze 1972, I, 173-255, qui 193; cfr. 194, 210s., 239; cfr. F. FIORENTINO, *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli 1876, 23s.).
  8. L. CREDARO, *Alfonso Testa e i primordi del kantismo in Italia*, Catania 1913, 128.
  9. Cfr. soprattutto la critica di Gioberti secondo la quale Rosmini “fondò una setta, che dai vocaboli e dagli accessori in fuori, rinno-  
va ingegnosamente le pretensioni e gli errori del Cartesianismo tedesco, cioè del Kantismo. [...] La ragione del Rosmini e del Kant è schiettamente subbiettiva, qualunque sia il nome, con cui vien chiamata e contestata [...]. Ma quando il suo autore [sc. del Rosminianesimo] e i suoi partigiani fossero men pii e timorati che non sono, si vedrebbe ben tosto sorgere in Italia il panteismo del Fichte e dell’Hegel, a cui i principii rosminiani, come quelli della dottrina critica, irrepugnabilmente conducono, per riuscire infine allo scetticismo assoluto e al nullismo” (V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli Italiani*, 2 voll. [Ediz. naz., 2-3], a c. di U. REDANÒ, Milano 1938-39, II, 44s.). “Psicologista è colui che pone il primo principio dello scibile in una cosa creata, sia che ella appartenga allo spirito umano o le sia estrinseca, perché ogni cosa creata è subbiettiva rispetto al vero assoluto, né può vestire un valore veramente obbiettivo, ancorché risegga fuori dello spirito. Ora il Rosmini colloca il primo principio dello scibile in un oggetto o in una forma creata. Dunque egli è psicologista” (id., *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 3 voll. [Ediz. naz., 8-10], a c. di U. REDANÒ, Milano 1939, I, 222).
  10. G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Bd. 3. I Neokantiani e gli Hegeliani, Erster Teil (Opere complete, 33), a c. di V. A. BELLEZZA, Firenze 19572, 182s. Subito Gentile aggiunge però: “Eppure quello che egli ne dice nel *Rinnovamento*, come ciò che ne dirà nella prefazione alla *Logica* [...] e più ampiamente nel postumo *Saggio storico-critico sulle categorie* [...], è dettato da uno spirito così ripugnante, così alieno, così sordo e impenetrabile al pensiero hegeliano da trascinare una mente acuta e scrupolosa come quella del Rosmini negli equivoci più evidenti e documentabili, come provò lo Spaventa [...]. Le critiche rosminiane dell’hegelismo non illuminano questo, ma il rosminianesimo; e però non appartengono in proprio alla storia del primo” (ibid. 183f.). Così Gentile formula la critica sollevata fino ad oggi che Rosmini non avrebbe veramente penetrato e compreso il pensiero degli idealisti. Nel frattempo, ad iniziativa della IV fase, questo stereotipo è stato relativizzato anche da studiosi non-rosminiani, come da Harald Schöndorf e Marco Ivaldo, per quanto riguarda la ricezione rosminiana di Fichte (cfr. H. SCHÖNDORF, *La critica di Rosmini a Fichte*, in: KRIENKE [ed.], *Sulla ragione*, 359-382; M. IVALDO, *Sull’io. Rosmini, Fichte (e Schelling)*, in: V. PARISI [ed.], *Rosmini nella prospettiva europea* [di prossima pubblicazione, intanto il video della sua conferenza è accessibile sulla Videocattedra Antonio Rosmini [www.cattedrarosmini.org](http://www.cattedrarosmini.org)], e da Michael Schulz e Klaus Müller, per quanto alla ricezione rosminiana di Hegel (cfr. M. SCHULZ, “L’essere iniziale”. Il confronto di Antonio Rosmini con l’ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano, in: KRIENKE [ed.], *Sulla ragione*, 569-588; K. MÜLLER, *Qualcosa “... per gl’ingegni forti”*. Riletture meta-critiche della critica di Rosmini a Hegel, in: ibid. 551-567). Per il confronto Rosmini - Hegel cfr. an-

laborazione dei fondamenti del suo pensiero, non contraddice il fatto che l'ontologia rosminiana cresceva e maturava attraverso questo confronto il quale sulla base del suo studio di Kant egli poté ormai svolgere all'altezza degli occhi. Così si può riassumere brevemente che mentre Kant assume un'importanza per la *formazione* del punto di partenza del "pensiero regressivo" del Roveretano, gli idealisti sono l'istanza del continuo confronto-scontro critico nella fase della *maturazione* del "pensiero progressivo".

## 2. La "seconda" e "terza fase"

La seconda fase, che Rosmini poteva ancora vedere avvicinarsi pochi anni prima della sua morte<sup>11</sup>, iniziava con la tesi di Bertrando Spaventa della "circolarità della filosofia europea". Questa fase che, contrariamente ai critici della "prima fase" come Mamiani o Gioberti, valorizzava *positivamente* la ricezione del pensiero tedesco da parte di Rosmini, lo presentò come il "mediatore" della filosofia kantiana ed hegeliana in Italia. Infatti, fu iniziatore di questa fase l'hegeliano Spaventa che - senza conoscere la *Teosofia* - attribuiva ai pensatori del Risorgimento il ruolo decisivo per il "ritorno" della filosofia europea in Italia e quindi per il momento *clou* della "circolarità" di tale pensiero che dopo il Rinascimento e con l'inizio della modernità si sarebbe trasferito al nord delle Alpi.

In tale chiave, Rosmini fu considerato come un importante anello storico per l'accennato "ritorno", che però risultò, per i neoidealisti, superato già con lo stesso Gioberti: mentre Rosmini avrebbe portato in Italia Kant, egli troverebbe il suo "Hegel" in Gioberti il quale quindi fu considerato il vero punto d'arrivo del Risorgimento<sup>12</sup>. In tale modo, pur attribuendo a Rosmini un'importanza indispensabile all'interno dello sviluppo del pensiero filosofico italiano - funzione negatagli dalla "prima fase"<sup>13</sup> - i neoidealisti la riducevano ad un semplice passaggio storico-sistematico, per cui Rosmini, proprio in questa sua funzione, sarebbe nel frattempo superato: "È più di mezzo secolo che il nostro Rosmini, esplicando inconsciamente su questo punto uno dei lati più importanti del Criticismo Kantiano, vi ha richiamato su l'attenzione dei filosofi. Ma noi in Italia chi bada al Rosmini? Egli è stato oltrepastato, e ciò basta"<sup>14</sup>.

Come accennato, questo giudizio fu condiviso dai neoidealisti senza riferimento alla *Teosofia*. Solo Donato Jaja doveva attribuirle un vero e proprio significato: per lui "nel fondo delle pagine immortali della sua *Teosofia* palpita il pensiero moderno"<sup>15</sup>. Potendo così agganciare anche alla *Teosofia* il paradigma interpretativo neoidealista, egli arriva alla conseguenza che il "compimento dell'essere teosofico rosminiano" si trova nell'"Idealismo assoluto hegeliano"<sup>16</sup>.

Il merito dell'interpretazione neoidealista sta, senz'altro, nell'aver interpretato il confronto rosminiano con Kant e con l'idealismo come costitutivo per la comprensione della *Denkform* rosminiana

---

che le considerazioni innovative di GIULIO NOCERINO, *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in: KRIENKE (ed.), *Sulla ragione*, 589-618, e di SILVIO SPIRI, *La dialettica rosminiana e la dialettica hegeliana*, in: *ibid.* 401-424. Quel che Gentile evidenzia giustamente, però, è la differenza metodologica dell'interpretazione rosminiana (degli idealisti e) di Hegel rispetto al suo confronto con Kant. Quel che viene criticato all'affermazione gentiliana è la conclusione indebita da questa differenza metodologica all'effettiva (non-)comprensione del rispettivo autore.

11. Cfr. *Lettera a F. Puecher* del 10.06.1851, in: *EC* XI, 294.
12. "Rosmini e Gioberti, riscoperto il principio che ho menzionato [sc. il principio della attività costruttiva originaria del pensiero], dell'idealismo moderno, costruiscono una filosofia, in cui il primo bensì si ferma a metà strada, per sospetto di quel panteismo in cui lo sviluppo della filosofia idealista in Germania pareva anche a lui che fosse sboccato; ma il secondo procede animosamente; e con mano ferma serra tutto il circolo della vita universale dentro lo spirito umano" (GENTILE, *Il pensiero italiano*, 72s.).
13. Infatti, l'interpretazione neoidealista avvenne, secondo il giudizio di Lombardo-Radice, "oltre alla lettera e oltre alle circostanze storiche, che facevano parere il Rosmini - al Rosmini stesso e ai rosminiani - antikantiano e platonico" (*Recensione*, in: *La Critica* 4 [1906] 218-221, qui 219).
14. D. JAJA, *L'unità sintesistica kantiana e l'esigenza positivista*, in: *id.*, *Saggi filosofici*, Napoli 1886, 151-179, qui 165.
15. D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, a c. di P. P. Ottonello (Collana del bidentenario, 5), Stresa 1999, 107. Per l'interpretazione jajana che perciò risulta di grande interesse per gli studi rosminiani, cfr. P. DE LUCIA, *L'istanza metempirica del filosofare. Metafisica e religione nel pensiero degli hegeliani d'Italia* (Collana di studi e ricerche, 38), Genova 2005, 60-89.
16. JAJA, *Studio critico*, 115s.; per l'interpretazione cfr. anche G. NOCERINO, *Forma e concretezza nell'ontologia rosminiana*, in: U. MURATORE (ed.), *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*, Stresa 2009, 65-96, qui 78-83. Accostando, nel suo *Studio critico*, Rosmini alla speculazione hegeliana, Jaja *de facto* cerca di interpretare la *Teosofia* in senso hegeliano; cfr. P. P. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale e il reale*, Venezia 1998, 64. Ottonello ricorda che bisogna distinguere, all'interno del neoidealismo, tra i due filoni (Kant)-Rosmini-(Gioberti)-Spaventa-(Gentile) e (Kant-Hegel)-Rosmini-Jaja; cfr. *ibid.*

stessa<sup>17</sup>. In tal modo, i neoidealisti evidenziarono lo spessore europeo del pensiero rosminiano e inserirono il Roveretano tra i grandi pensatori dell'epoca. Sulla base della loro interpretazione del *Nuovo Saggio*, del *Rinnovamento* e della *Logica*, essi evidenziarono l'importanza fondamentale della ricezione rosminiana di Kant per la storiografia filosofica dell'800 - e sarà Gentile a definire Rosmini di conseguenza il "Kant italiano"<sup>18</sup>. Mentre egli, sulla scia spaventiana e cioè sulla base delle opere "regressive" del Roveretano, non vedeva nessuna possibilità di scoprire in Rosmini anche lo "Hegel italiano", fu Jaja a cercare di rilevare lo "hegelismo" di Rosmini sulla base del suo "pensiero progressivo".

All'interno del paradigma neoidealista, questo tentativo di Jaja costituiva però un punto di arrivo, di massima sintesi alla quale Rosmini fu cercato di avvicinare, contrariamente al momento costitutivo dello stesso paradigma e cioè del kantismo come punto di partenza rosminiano. Spaventa e Gentile, da un lato, e Jaja, dall'altro, convergono quindi, in ultima analisi, nel registrare la più grande esteriorità di Rosmini al pensiero hegeliano (idealista) quanto non a quello kantiano<sup>19</sup>. Ossia, ancora in altre parole, il "kantismo" del *Nuovo Saggio* era essenziale per la tesi neoidealista, mentre lo "hegelismo" della *Teosofia* costituiva solo per Jaja una sorta di perfezionamento di questo paradigma interpretativo. Infatti, il "passaggio hegeliano" nella storiografia neoidealista fu assegnato innanzitutto a Gioberti, meno a Rosmini.

Si può ritenere un'ironia della storia della filosofia che l'atteggiamento da parte dei teologi riguardo il pensiero rosminiano nell'800 aggiunge a questo quadro della storiografia filosofica del neoidealismo addirittura quel momento al quale nessuno dei neoidealisti si era spinto: affermare, sulla base della *Teosofia*, il pieno hegelismo di Rosmini. Innanzitutto, il fatto che il neotomismo partì non dal *Nuovo Saggio* ma dalla *Teosofia* stessa aveva non tanto ragioni sistematiche quanto piuttosto storico-contingenti perché è dovuto al decreto della Congregazione dell'Indice del 1854 *Dimittantur opera omnia* con il quale tutte le opere rosminiane pubblicate fino a questo momento furono assolve dal sospetto di contenere errori contrastanti la dottrina cattolica. Così le accuse neotomiste nella "seconda fase" si appoggiarono soprattutto sulle opere postume dell'*Introduzione al vangelo secondo Giovanni*, della *Psicologia* e in modo fondamentale sulla *Teosofia*. Soprattutto quest'ultima venne categorizzata come idealista - e precisamente hegeliana - e quindi come in diretta contraddizione con Tommaso d'Aquino, il quale, a sua volta, veniva promosso come unica autorità filosofica nell'ambito ecclesiastico.

Dal presunto idealismo della *Teosofia* sarebbero risultate le eresie "filosofiche" moderne dell'ontologismo e del panteismo, e difatti le XL proposizioni si basano su questa accusa di fondo che si riteneva comprovata soprattutto da passaggi della *Teosofia*<sup>20</sup>. Tali circostanze non significano, però, nient'altro che proprio i neotomisti sostenevano quel giudizio che i neoidealisti nell'800 ancora non trovarono giustificato dal testo rosminiano stesso il quale sarebbe rimasto inseparabile da un ultimo residuo oggettivistico inconciliabile con il soggetto - in fondo l'intuizione innata dell'idea dell'essere - per cui Rosmini, per i neoidealisti - contrariamente al giudizio dello stesso Gioberti -, non avrebbe sostenuto nessun tipo di panteismo speculativo<sup>21</sup>. Rosmini fu condannato, nel 1888, per il suo hegelismo della *Teosofia* - per i neotomisti la conseguenza *teosofica* del kantismo del *Nuovo Saggio* - ossia per un'interpretazione alla quale nessuno dei neoidealisti si è spinto. Anzi, Gentile stesso dovrà "saltare", ossia ignorare, la *Teosofia* per poter sostenere la sua interpretazione risorgimentalistica-neoidealista<sup>22</sup>. Così diventa ulteriormente chiaro che, dall'interpretazione neoidealista fino allo stesso Gentile, Rosmini fu considerato il "Kant italiano" ma *mai in senso vero e proprio* di statura di un "Hegel

17. Cfr. P. P. OTTONELLO, *L'Ontologia di Rosmini* (Categorie Europee, II,22), L'Aquila-Roma 1989, 114s.

18. Questa formula fu coniata da GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, 65, ma si basa di fatto sulle interpretazioni di Spaventa che a loro volta si riferisce ad una intuizione galluppiana; cfr. il saggio di P. P. OTTONELLO, *Il mito di Rosmini "Kant italiano"*, in: ID., *Rosmini. L'ideale*, 53-66, per il riferimento a Galluppi ibid. 55.

19. "In importanti scritti, successivi alla monografia del 1878 [allo *Studio critico*] [...], Jaja riproporrà [...] l'interpretazione kantiana di Rosmini" (DE LUCIA, *L'istanza metempirica*, 73; cfr. 89), per cui rimane valido *cum grano salis* anche per Jaja il giudizio di B. Spaventa, espresso in: *Hegel confutato da Rosmini*, in: *Il cimento* 3 (1855) 881-906, qui 906.

20. "[È] riprovevole quella filosofia che si fonda sopra l'ontologismo ed il panteismo: ma tale è quella del Rosmini che viene esposta nella sua *Teosofia*: dunque questa filosofia è riprovevole" (G. M. CORNOLDI, *Il rosminianismo sintesi dell'ontologismo e del panteismo*, Roma 1881, III; cfr. 263-432).

21. Cfr. soprattutto P. P. OTTONELLO, *Jaja e Rosmini*, in: id., *Saggi rosminiani*, Venezia 2005, 172-179, qui 176s.

22. Cfr. OTTONELLO, *Rosmini. L'ideale*, 22.

italiano”. L’ironia della storiografia filosofica in questa vicenda sta nel fatto che proprio i neotomisti, che con la *Teosofia* disposero di quello scritto decisivo con il quale si sarebbe potuto *correggere* definitivamente l’interpretazione neoidealista di Rosmini, ne davano un’interpretazione idealistica tale che persino Jaja stesso l’avrebbe ritenuta inadeguata al testo.

Così il giudizio dell’“Hegel italiano” è in effetti l’esito dell’interpretazione neotomista e completa quel che possiamo definire l’esito della “seconda fase” ossia di interpretare Rosmini come “Kant italiano” ed “Hegel italiano”: tale giudizio condusse, *da una parte*, ad una riduzione del pensiero rosminiano a passaggio storico-sistematico nel neoidealismo, e quindi ad essere rinchiuso come capitolo nella storiografia filosofica italiana. In tal modo, essi non erano in grado di evidenziare la originalità di Rosmini perché lo interpretarono unicamente con schemi propri del kantismo-idealismo. L’importanza di Rosmini in filosofia giaceva quindi all’interno del paradigma neoidealista e dipendeva da esso, per cui si spense, di conseguenza, con la stessa fine del neoidealismo con Gentile<sup>23</sup>. *Dall’altra parte*, quella teologica, il suddetto giudizio portò alla dichiarazione magisteriale dell’eresia di XL proposizioni ossia dell’ossatura teoretica dell’intero pensiero filosofico e teologico rosminiano. Con ciò, l’importanza di Rosmini in teologica fu autoritariamente troncata. In altre parole, ci troviamo, nel secolo che va dalla metà dell’800 alla metà del ’900, di fronte ad una totale emarginazione di Rosmini, sia dal campo filosofico sia da quello teologico.

Questo duplice esito della “seconda fase” - il fallimento del tentativo filosofico di interpretare Rosmini in un modo “moderno” *secondo la categorizzazione kantiano-idealista* e la condanna teologica proprio in questa chiave - determinava già sin dagli anni ’30 del XX secolo quei tentativi di una riforma metodologica dell’interpretazione del testo rosminiano che formano la “terza fase”. Essa ebbe inizio con un discepolo di Gentile, Michele Federico Sciacca (evidentemente alcuni precursori di questa fase si possono incontrare già ad inizio secolo<sup>24</sup>).

Risulta significativo che la riscoperta di Rosmini derivava dal tronco neoidealista, non da quello neotomista, e ciò attraverso un ripensamento della tesi di base dello stesso neoidealismo, ossia del presunto kantismo del *Nuovo Saggio*. Attenendosi agli scritti dello stesso Sciacca, si possono individuare due intuizioni che segnano l’inizio di questa nuova fase: la rivalutazione del fondamento ontologico-metafisico del *Nuovo Saggio*<sup>25</sup>, e la considerazione della morale rosminiana<sup>26</sup>. Non a caso sono questi i due momenti del “pensiero regressivo” decisivi per una più adeguata comprensione del “pensiero progressivo” della *Teosofia*<sup>27</sup>. Per evidenziare, però, questi due momenti nei testi rosminiani e per sostenere l’argomentazione che i due rami della “seconda fase”, sia quello neoidealista che quello neotomista, si basarono su pregiudizi ed interessi interpretativi estranei al testo rosminiano, le ricerche della “terza fase” si ritirarono su se stesse, concentrandosi a un’analisi minuziosa del testo rosminiano, da un lato, e a quelle conseguenze per la sua attualità strettamente deducibili da esso, dall’altro lato.

Il tentativo di capire l’intenzione della speculazione rosminiana *esigeva il necessario distacco* da qualsiasi categoria kantiana o idealista, insomma “moderna”, di cui si era fatto uso precedentemente per classificare il pensiero rosminiano. In tale prospettiva, però, la direzione delle ricerche della terza fase fu nuovamente *condizionata* dai paradigmi della “seconda fase” - questa volta in modo negativo -, in quanto solo la dimostrazione della coerenza del pensiero rosminiano con la tradizione classica (patristica e scolastica) in chiave anti-moderna era in grado di sottrarsi a questi. All’interno di questi presupposti, la tesi di Del Noce della “modernità alternativa” di Rosmini non poteva essere accolta nel pieno del suo significato, in quanto essa non solo sottolinea l’*alternativa* rosminiana alla “modernità”, intesa nei paradigmi kantiani ed hegeliani, ma anche, nel senso vero e proprio, la vera e propria *mo-*

---

23. “[L]a fine del ‘mito’ di Rosmini ‘Kant italiano’ – anche nella sua edizione accresciuta di ‘Hegel italiano’ –, fine segnata con nettezza da Sciacca [...], rischia di fatto di coincidere con la fine storica, o meglio con la tacitazione più greve, di Rosmini” (OTTO NELLO, *Rosmini. L’ideale*, 65s.).

24. Cfr., innanzitutto, P. CARABELLESE, *La teoria della Percezione intellettuale di Antonio Rosmini*, Bari 1907.

25. Cfr. M. F. SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, in: id., *Interpretazioni rosminiane* (Opere complete, 3), Milano 19632, 105-135.

26. Infatti, la prima opera di Sciacca non a caso si intitola *La filosofia morale di Antonio Rosmini* (Opere complete, 8), Milano 19685.

27. Per il contesto teoretico cfr. G. NOCERINO, *Ontologia e morale*, in: Id., *Coscienza e ontologia nel pensiero di Rosmini* (Biblioteca di studi rosminiani, 27), Stresa 2004, 69-82.

dermità alternativa di Rosmini<sup>28</sup>.

Riassumendo la terza fase nella sua varietà di nuovi approcci interpretativi al pensiero di Rosmini, si può constatare, come metodo comune a tutti, che solo attraverso una riconcentrazione sul testo rosminiano si riusciva a superare quel fraintendimento che aveva subito il pensiero del Roveretano nei due versanti della fase antecedente. Il nuovo paradigma della “terza fase” determinava anche i consistenti studi proprio sul rapporto di Rosmini con Kant ed Hegel. Ma, significativamente, questi lavori non trovarono una vera e propria ricezione al di fuori dell’interpretazione rosminiana, appunto perché furono svolti metodologicamente a partire dai giudizi testuali negativi di Rosmini su Kant e sull’idealismo. La dipendenza negativa dalla “seconda fase” è palese: perché si trovavano proprio in questi giudizi testuali gli argomenti più forti contro i paradigmi del neoidealismo e del neotomismo. In questo modo, però, doveva essere accettata la scomparsa pressoché totale di Rosmini dalla discussione filosofica contemporanea.

Proprio questo metodo, però, fu quello adatto per ritrovare sull’altro fronte, quello teologico, consensi sul fatto che l’interpretazione idealistica del neotomismo non era conciliabile né con il testo né con l’intenzione dell’autore. Invece, la “terza fase”, poteva *positivamente* dimostrare la fondamentale - e quasi completa - concordanza di Rosmini con Tommaso d’Aquino. È stato, quindi, il merito della “terza fase” di fornire le necessarie interpretazioni e analisi del testo rosminiano come presupposti per i due eventi della piena riabilitazione teologica di Rosmini nel 2001 e della sua beatificazione nel 2007. Il nuovo interesse che Rosmini suscita oggi soprattutto da parte del pensiero cattolico è quindi il principale frutto del lavoro pluridecennale della “terza fase”.

### 3. La IV fase e le sfide del pensiero contemporaneo

Naturalmente, i due eventi all’inizio del 21° secolo e il nuovo interesse da parte degli studiosi dell’area del pensiero cattolico spingono ad un ulteriore cambiamento paradigmatico nell’interpretazione rosminiana: da una fase di ritiro e di difesa si sembra di essere passati a *nuove possibilità propositive* per lo stesso pensiero di Rosmini. Queste possibili prospettive guardano innanzitutto al futuro e alle sfide del pensiero nel nuovo secolo. La riabilitazione ha tolto il presupposto fondamentale che pesava sulla “terza fase”, ossia di dover sacrificare la “modernità” di Rosmini al fine di dimostrare la sua piena coerenza con l’Aquinata. Dopo la conferma magisteriale che non esiste, per quanto riguarda sia il testo che l’intenzione dell’autore, nessuna differenza di Rosmini con San Tommaso che potrebbe essere ritenuta contrastante con la dottrina cattolica, il pensiero rosminiano può cogliere l’occasione per esplicitare la sua piena forza teoretica. Perciò è da porre nuovamente - e in un modo completamente nuovo - la domanda del “nucleo”, ossia dell’“essenza” del pensiero rosminiano.

Questa domanda non esige soltanto di rilevare l’eredità patristica e scolastica del suo pensiero, ma di enucleare anche la piena modernità del Roveretano - come essa, del resto, si delineava già nella nuova interpretazione della “prima fase”. In tale modo si può scoprire in Rosmini l’approccio teoretico di una nuova *Denkform* che veramente può essere ritenuta una “alternativa moderna alla modernità”. Perciò il primo compito della IV fase consiste nel rilevare questa *Denkform* nelle sue specificità e particolarità. A tale scopo essa si rifà alle analisi delle opere del “pensiero regressivo” come furono sviluppate prioritariamente nella “terza fase” - anche questa una “eredità” della “terza fase” dalla “seconda” -, analizzando però il pensiero rosminiano per il suo intrinseco confronto critico con Kant e gli idealisti. A questo compito si aggiunge l’interpretazione della *Teosofia*, la grande opera rosminiana fraintesa nella seconda fase e recuperata da alcuni studiosi di spicco della “terza fase”.

Per non ricadere, nel recupero del confronto rosminiano con il pensiero da Kant ad Hegel, al paradigma neoidealista, la IV fase realizza queste analisi non in una chiave storico-sistematica, riducendo il pensiero rosminiano ad un momento storico “di passaggio”, ma enuclea da questo confronto, appunto un metodo, ossia la “chiave” specificamente rosminiana per come il pensiero classico-

---

28. È significativo osservare, in questo contesto, che l’intuizione di Del Noce, abbozzata da lui solo nei lineamenti più grossolani, non ha suscitato nessuno studio approfondito che sulla base di questa metodologia avrebbe analizzato l’opera rosminiana. Per la tesi di Del Noce, cfr. A. DEL NOCE, *A proposito di una nuova edizione della “Teosofia” del Rosmini*, in: ID., *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a c. di F. MERCADANTE e B. CASADEI, Milano 1992, 537-552.

cristiano si possa confrontare con le nuove sfide di pensiero e di speculazione nella modernità e nella tarda modernità. Attraverso questo interesse *metodologico* - e *non solo* storico-sistematico - il pensiero rosminiano può sviluppare anche oggi la sua forza argomentativa. Anche se, attenendosi unicamente al testo, può sembrare che Rosmini avesse seguito un modo di distacco e di esclusione<sup>29</sup>, egli, al contrario, si è confrontato profondamente con le istanze più valide del pensiero moderno e ne ha tratto profitto. Se questo è il metodo di Rosmini, allora anche gli studi rosminiani nel 21° secolo si contraddistinguono, nella pluralità delle varie correnti filosofiche e teologiche, nel sostenere il dialogo critico e il confronto con il pensiero contemporaneo.

Questo metodo rosminiano vive, però, come ha dimostrato la interpretazione della “prima fase”, dal continuo dialogo critico con le istanze valide del pensiero filosofico. Solo nella seconda fase questo dialogo pluridimensionale è stato troncato e il pensiero rosminiano fu sottomesso ad un unico metodo, quello neoidealistico, che soprattutto all’inizio del 20° secolo si consumava nella discussione intorno al “vero Rosmini”<sup>30</sup>. Se gli avvenimenti all’inizio del 21° secolo hanno superato definitivamente queste categorie, essi hanno quindi restituito Rosmini ad una discussione interdisciplinare ed internazionale, con l’occasione che egli, attraverso il nuovo dibattito sul suo pensiero, si possa inserire tra i grandi pensatori ed ispiratori del pensiero europeo. Una tale costellazione si è verificata senz’altro inizialmente a Como tramite lo svolgimento dei dibattiti che segnarono l’inizio di un dialogo aperto. La IV fase si propone di portare avanti questo dialogo con le varie *istanze* ed *istituzioni* del pensiero contemporaneo. Con tale intenzione, la IV fase non si rapporta in modo antitetico alle tre fasi analizzate, o nell’intenzione di volerle sostituire. Anzi, essa offre l’occasione di una valorizzazione sistematico-critica di tutte le tre fasi antecedenti al fine di rendere i loro studi e le loro discussioni la base indispensabile per i confronti e le nuove frontiere alle quali si trova esposta la IV fase.

Inoltre, la IV fase non parte più da una suddivisione del pensiero rosminiano nei suoi vari aspetti, ma lo considera nella sua interezza, per cui al suo centro d’interesse non stanno solo le opere gnoseologiche e metafisiche di Rosmini, ma anche quelle antropologiche, politico-giuridico-sociali ed educative, nonché quelle teologiche e spirituali, che non appaiono più un aspetto separabile dal pensiero rosminiano, ma invece l’autentico suo scopo<sup>31</sup>. In tale chiave, la base della IV fase è l’interpretazione del pensiero rosminiano come un pensiero “enciclopedico cristiano”. Come il Roveretano sottolineava, egli partì dalle problematiche concrete della politica e della società e scoprì in tale modo l’importanza del pensiero teoretico e speculativo.

Il pensiero rosminiano è pensiero cristiano soprattutto per il fatto di non cadere in riduzioni razionalistiche o costruttivistiche ma di sfociare in un’ontologia trinitaria dove la forma morale conferisce alla teoreticità un valore che oltrepassa quello semplicemente logico<sup>32</sup>. Perciò la persona come il perno di tutto il pensiero pratico di Rosmini non si può capire senza il suo pensiero teoretico, e viceversa quest’ultimo si lascia intendere solo qualora si considera il suo sbocco personalistico. Per questo, il concetto ontologico della forma morale e la prospettiva personalistica di Rosmini sono i momenti importanti di cristallizzazione dell’approccio della IV fase.

Significativamente, proprio nella definizione di “persona”, Rosmini esprime una delle sue pochissime critiche alla tradizione aristotelica e quindi indirettamente all’Aquinata<sup>33</sup>, ma non per confu-

29. Cfr. C. CATTANEO, *Lettera ad A. Rosmini del 29.10.1836*, in: id., *Opere edite ed inedite*, a c. di A. BERTANI, 6 voll., Firenze 1908, VI, 161s.

30. Cfr. P. DE LUCIA, *Essere e soggetto. Rosmini e la fondazione dell’antropologia ontologica* (Biblioteca di filosofia, 4), Pavia 1999, 17-29.

31. Per l’aspetto politico, questo è stato rilevato innanzitutto da SALVATORE MUSCOLINO, *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano*, Palermo 2006, 9-24.

32. Cfr. M. KRIENKE / N. SALATO, *A proposito di ontologia trinitaria. Il contributo di Antonio Rosmini Serbati ed Edith Stein, per una fondazione in chiave teo-sofica e fenomenologica della filosofia cristiana*, in: *Rassegna di teologia* 49 (2008) 227-261, qui 250-258; M. KRIENKE, *Rosmini: una Letztbegründung non elenctica. Metafisica ed epistemologia nel discorso della Spätmoderne*, in: *Per la filosofia* 25 (2008) 33-55. L’importanza della forma morale per un’ontologia non riduzionistica evidenzia S. F. Tadini nel suo confronto della prospettiva ontologica di Rosmini a quella di Hartmann, *Hartmann e Rosmini: due prospettive ontologiche a confronto*, in: *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura* 101 (2007) 69-80, qui 75-80.

33. “Dicendo solo ‘un animale ragionevole’, si esprime la parte *intelligente* di questo animale, ma non la parte *volitiva*, che pure entra anch’essa a costituire l’essenza dell’uomo. [...] Egli è dunque uopo, che nella definizione dell’uomo venga notata ed espressa anche la volontà, che è la parte attiva di lui, nella quale [...] risiede propriamente la umana personalità” (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a c. di F. EVAIN [Ed. crit., 24], Roma 1981, 27s.). Rosmini giudica la definizione aristotelica “angu-

tare quest'ultimo, quanto per formulare l'intenzione del suo pensiero in un modo teoreticamente e praticamente pertinente nella modernità. La IV fase si occupa di capire questo momento sistematico in tutte le sue dimensioni enciclopediche, in riferimento alle discussioni attuali nella filosofia e nelle varie scienze politiche, antropologiche e sociali.

Giulio Nocerino evidenzia che l'intenzione di implementare culturalmente la sintesi rosminiana non può più essere svolto, classicamente, *esclusivamente* attraverso l'enciclopedia delle scienze, perché la cultura viene formata in modo efficace attraverso i mezzi moderni dei mass media, non solo della televisione ma soprattutto di internet. Tenendo conto di questo cambiamento culturale, ossia del fatto che gli uomini si sono "troppo allontanati" dai mezzi classici, per formulare il problema con Rosmini<sup>34</sup>, la IV fase si distingue anche nel modo del suo comunicarsi<sup>35</sup>. Questo non significa che la IV fase rinunci alle istanze accademiche del dialogo interdisciplinare ed internazionale, anzi lo mantiene e lo rafforza tramite la "Cattedra Rosmini" presso la Facoltà di Teologia di Lugano, e tramite una propria collana scientifica "La Rosminiana". Ma al fianco di questi mezzi tradizionali, l'"enciclopedia cristiana" si deve comunicare, qualora la si intenda con il metodo rosminiano, su nuove strade per formare gli uomini e le loro riflessioni con nuovi mezzi. Perciò la IV fase propone, come suo metodo centrale, la realizzazione dell'accennato dialogo e del suo comunicarsi attraverso la "Videocattedra Rosmini"<sup>36</sup>, sostenuta dal "Rosmini Institute", via internet. Così il "dialogo nuovo" della IV fase si apre oltre i confini dei destinatari dei mezzi classici.

Un'altra caratteristica di questo nuovo metodo è quello che esige, come struttura fondamentale, non il lavoro di individui, ma, in quanto progetto di persone, l'amicizia e la collegialità. Infatti, già Rosmini proponeva il suo primo tentativo di trasmettere l'"enciclopedia cristiana" con i nuovi e moderni mezzi di comunicazione, sulla base di un gruppo di amici che egli chiamò la "Società degli Amici". Questo gruppo è la prima testimonianza pratica della sintesi rosminiana di "verità e carità", del farsi concreto dell'"enciclopedia cristiana" e del suo momento caratteristico e distintivo. Questa idea di Rosmini non tramontò con il fallimento del suo progetto giovanile, ma si realizzò, poi, nell'Istituto della Carità. Siccome esso è la realizzazione storica e di continuità di questa grande intuizione di Rosmini della sintesi di "verità e carità", la IV fase non può non considerarsi nel pieno servizio all'Istituto e in profonda sintonia con esso.

---

sta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche, le quali si veggono manifestamente derivate non dalla considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale e limitata degli enti corporei" (ibid. 784; cfr. 31, 33). L'innovazione del personalismo rosminiano nei confronti dell'aristotelismo diventa palese nella nota 50 del paragrafo 833 della stessa opera, dove definisce la persona una "relazione sostanziale, cioè una relazione che si trova nell'intrinseco ordine dell'essere di una sostanza". Il suo proprio rapporto alla dottrina di San Tommaso lo descrive Rosmini nella *Lettera ad A. Dadone del 18.01.1848*, in: *EC X*, 323.

34. Cfr. *Lettera a G. M. Suryn del 14.04.1832*, in: *EC IV*, 265; cfr. *NS 6*.

35. Viene ricordato che Rosmini stesso, proponendo la sua prima iniziativa di ampio respiro culturale cioè la "Società degli Amici", prevedeva statutariamente per loro la disponibilità di tipografie (cfr. A. ROSMINI, *Statuto della Società degli Amici*, in: U. PELLEGRINO, *Sebastiano de Appollonia [!] e Antonio Rosmini. Ricerche sul rosminianesimo del Friuli*, 2 voll., Milano 1973, II, 120-134, qui 130).

36. Cfr. [www.cattedrarosmini.org](http://www.cattedrarosmini.org).