ALBERTO JORI

UN CRITICO 'SIMPATETICO' DI ANTONIO ROSMINI

GIUSEPPE PEZZA-ROSSA E LA FILOSOFIA DELL'ESPERIENZA

ABSTRACT - In 1837, the Mantuan philosopher Giuseppe Pezza-Rossa [1811-1875] wrote an essay for the «Biblioteca Italiana» the aim of which was to oppose the confutation of scepticism as formulated by Antonio Rosmini in his *Il rinnovamento della filosofia in Italia* [The Renewal of Philosophy in Italy], published in Milan in 1836. In the essay in question, Pezza-Rossa challenged Rosmini's rationalism using a decidedly empiricist method, typical of the 'Lombardy eclecticism' of the first half of the 19th century.

KEY WORDS - Experience - Knowledge - Scepticism - Truth.

RIASSUNTO - Il filosofo mantovano Giuseppe Pezza-Rossa [1811-1875] scrisse nel 1837 per la «Biblioteca Italiana» un saggio avente per oggetto la confutazione dello scetticismo proposta da Antonio Rosmini nel suo *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (Milano 1836). Si analizza il saggio in questione, chiarendo, in particolare, come in esso al razionalismo di Rosmini venga contrapposto un deciso orientamento empiristico, riconducibile all'"eclettismo lombardo' della prima metà dell'Ottocento.

PAROLE CHIAVE - Conoscenza - Esperienza - Scetticismo - Verità.

INTRODUZIONE (*)

Nel 1837 venne pubblicato sulla «Biblioteca Italiana» un saggio *Sopra la sola confutazione possibile dello scetticismo esposta dall'abate*

(*) Mi si consenta di ringraziare il prof. Giovanni Menestrina, per la grande disponibilità e la comprensione paziente che ha dimostrato, il dott. Ilario Bertoletti, per i suoi cortesi consigli, e la prof.ssa Rosi Dossena, per l'aiuto che mi ha generosamente fornito. Sono profondamente grato anche al personale della Biblioteca Comunale di Mantova, e in particolare alla direttrice dott.ssa Irma Pagliari, come pure al prof. Maurizio Bertolotti, che mi ha amichevolmente incoraggiato ad approfondire lo studio del pensiero di Pezza-Rossa. Una menzione vorrei infine riservare a padre Antonino Poppi, che mi è stato di conforto in momenti difficili: a lui mi permetto di dedicare, con riconoscente stima, il presente contributo.

Antonio Rosmini-Serbati (1). Autore dello scritto era l'abate mantovano Giuseppe Pezza-Rossa [1811-1875] – docente presso il Seminario virgiliano e socio corrispondente dell'«Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» (2) –, il quale negli anni seguenti non avrebbe mancato di riservare un'attenzione privilegiata, pur se costantemente critica, al pensiero rosminiano (3).

Nel saggio, pregevole anche per concisa densità, il filosofo mantovano esamina una sezione specifica, ma d'importanza nodale, del sistema di Rosmini, e di tale analisi si avvale per illustrare le proprie riserve sostanziali nei confronti della metafisica del pensatore roveretano. Al tempo stesso, Pezza-Rossa trova qui il modo di esporre in termini singolarmente efficaci le coordinate di fondo del proprio pensiero: un pensiero che, invero, nel 1837 è ancora in fase di elaborazione – esso avrà la propria espressione più organica e persuasiva soltanto nel «ragionamento» su *Lo spirito della filosofia italiana* (Mantova 1842) e nei *Saggi di filosofia cristiana sulle tracce dei SS. Padri e Dottori della Chiesa* (Mantova 1845) –, ma il cui orientamento complessivo appare sin d'ora

(1) Il titolo completo è il seguente: *Saggio del prof. Giuseppe Pezza-Rossa «Sopra la sola confutazione possibile dello scetticismo esposta dall'abate Antonio Rosmini-Serbati»*, «Biblioteca italiana (o sia giornale di letteratura, scienze ed arti compilato da varj letterati)», t. LXXXV, a. XXII, genn.-mar. 1837, pp. 345-355. Nel presente studio, d'ora innanzi si citerà il saggio utilizzando la sigla *S.c.p.*

(2) Don Giuseppe Pezza-Rossa, nato a Formigosa (in provincia di Mantova) nel 1811, nel 1835 divenne professore presso il Seminario vescovile di Mantova: all'inizio – lo si evince dai documenti conservati nell'Archivio Storico Diocesano di Mantova (*Fondo Curia Vescovile, Registro del clero*, a. 1868 e ss., vol. II, c. 138) – tenne la cattedra di retorica; successivamente resse quelle di eloquenza e di archeologia biblica. Nel Seminario ricoprì anche il ruolo di bibliotecario. Processato per alto tradimento dalle autorità austriache, assieme ad altri sacerdoti, a motivo del suo coinvolgimento nella fallita congiura di Belfiore (del 1850), venne condannato nel 1852 a nove mesi di carcere. Terminata la prigionia, non poté riottenere la cattedra nel Seminario e venne nominato parroco, dapprima di Cizzolo (1853), poi di Casalmoro (1867). In quest'ultima località morì nel 1875. Per ulteriori notizie sulla sua vita, si vedano A.G. Pecorari, *Radici culturali ed orientamenti teologico-ecclesiali del clero mantovano nel secolo XIX*, in Aa. Vv., *Mons. Luigi Martini e il suo tempo (1803-1877). Convegno di studi nel centenario della morte*, a cura di L. Bosio e G. Manzoli, Mantova 1980 [pp. 57-115], p. 96, n. 67, e soprattutto F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese* (1825-1870), Milano 1970, pp. 77-82.

(3) Al riguardo vanno ricordate, in particolare, le recensioni da lui dedicate a due libri del filosofo roveretano: la prima, relativa alla *Filosofia della morale*, venne pubblicata nella «Biblioteca italiana» nel 1839 [t. XCVI, pp. 292-315]; la seconda, avente per oggetto la *Filosofia della politica*, uscì sul medesimo periodico nel 1840 [t. C, pp. 337-375]. In proposito, ci si consenta di rinviare al nostro: *Scienza e metodo sperimentale tra antico e moderno. Pitagora, Pomponazzi e Cartesio nelle valutazioni di Giuseppe Pezza-Rossa e di Roberto Ardigò*, in corso di pubblicazione.

ben caratterizzato. L'abate mantovano chiarisce infatti i motivi della propria adesione al cosiddetto eclettismo lombardo, del quale si studia di sottolineare la natura di «filosofia sperimentale» ([4]).

Ma il saggio pezza-rossano del 1837 appare non privo di interesse anche per gli studiosi del pensiero rosminiano. Alla luce delle obiezioni quivi formulate, la filosofia di Rosmini giunge, invero, a risaltare nella sua consistenza speculativa. Si può anzi affermare che nello scritto dell'abate mantovano è dato di assistere al confronto e al conflitto tra due 'paradigmi' filosofici alternativi (ove il termine 'paradigma' va inteso nel senso kuhniano). Da un lato, l'empirismo pezza-rossano si chiarisce, in sostanza, come una filosofia del limite, del finito; coerentemente, esso si traduce in una concezione del sapere come processo costruttivo sempre *in fieri* (e lascia affiorare, in tal modo, un corposo retaggio lockiano, filtrato attraverso la cultura illuministica). Dall'altro, il pensiero rosminiano viene definendosi, in termini contrastivi, nella sua natura di proposta speculativa di alto profilo nella quale una vigorosa istanza platonico-razionalistica si coniuga con l'aspirazione romantica all'Assoluto.

1. Pezza-Rossa e la filosofia teoretica di Rosmini

Quel che affiora dalla recensione pezza-rossana, fin nella battuta d'esordio, è, in primo luogo, un atteggiamento in certo modo ambivalente nei confronti della tradizione filosofica (o, almeno, di una sua cospicua corrente). Pezza-Rossa inizia infatti il saggio confessando la propria «naturale inclinazione pel sistema filosofico di cui l'abate Rosmini a' nostri giorni si fece sostenitore» ([5]). Una tale formulazione è significativa, e merita di venire considerata con attenzione, poiché non vi compare alcun elemento che possa essere ritenuto superfluo o ridondante.

Da un lato, la «naturale inclinazione» per la filosofia rosminiana che l'autore ammette di avvertire verrà chiarendosi, nel corso della recensione, come una predilezione in gran parte irriflessa per una posizione filosofica la quale sembrerebbe capace di appagare interamente le esigenze della mente umana. Inoltre, la dottrina verso la quale Pezza-Rossa si sente naturalmente orientato – e che trova espressione pure

([4]) Cfr. G. Landucci, *Mons. Luigi Martini e Roberto Ardigò*, in Aa. Vv., *Mons. Luigi Martini*, cit. [pp. 117-233], p. 133 ss.

([5]) *S.c.p.*, p. 345.

nella riflessione di Rosmini –, appare all'abate mantovano tale da sollecitare la sua adesione 'istintiva', senza dubbio anche per il fatto che si accorda in termini più immediati con la sua formazione teologica (6).

Dall'altro lato, ha non poco rilievo il riferimento al *sistema* filosofico, riproposto da Rosmini in tempi vicini all'autore. Nella prospettiva di Pezza-Rossa, infatti, il carattere sistematico del pensiero rosminiano – e non solo di questo – si presenta come un elemento atto a suscitare i peggiori sospetti e, anzi, come un aspetto senz'altro meritevole di condanna. Si constaterà come l'abate mantovano nutra una diffidenza profonda per le architetture concettuali che tutto vorrebbero spiegare, risolvendo per intero la realtà negli schemi del pensiero. Egli propone, per contro, una visione flessibile dell'esperienza, ed è quindi orientato a concepire l'umano sapere come un processo aperto a continue rettifiche e arricchimenti.

Nell'enunciato che abbiamo citato affiora un ulteriore elemento degno di nota. Si tratta dell'accenno al fatto che il sistema filosofico al quale Pezza-Rossa si sentirebbe incline non è proprio del solo Rosmini: esso – dichiara l'abate mantovano – ha soltanto trovato «ai nostri giorni» un sostenitore, abile ed eloquente, nel filosofo di Rovereto. In tal modo, Pezza-Rossa rende chiaro fin dall'inizio com'egli colga nel pensiero rosminiano l'espressione più aggiornata, ma *non* la formulazione esclusiva, di un'importante linea speculativa. Il sistema dell'illustre roveretano viene visto sullo sfondo di una costellazione speculativa permanente (o quasi), ossia di una tradizione di pensiero caratterizzata da un grado elevato di invarianza. Al riguardo, l'abate mantovano sùbito precisa che Rosmini altro non fa, nella sostanza, se non riformulare quello che forse rappresenta il sistema filosofico *più antico*: si tratta della linea di pensiero che risale a Platone. Essa ha trovato nel corso della storia un tal numero di sostenitori e ripropositori da giungere a costituire un asse portante della cultura occidentale. Pezza-Rossa fa così riferimento a una sorta di 'filosofia perenne', che è variamente risuonata nei secoli, ma della quale la formulazione rosminiana è quella insieme più limpida e maggiormente 'attraente' per l'intelletto umano (7).

Risulta dunque chiara la motivazione di fondo dell'attenzione privilegiata che l'abate mantovano ritiene opportuno riservare al pensiero

(6) In proposito, ci si permetta di rinviare ancora al nostro *Scienza e metodo*, cit.

(7) Cfr. *S.c.p.*, p. 345: «Non è questa una fresca teoria, anzi nessuna ve n'ha forse più antica: ma fra i tanti che a varie epoche da Platone in poi la riprodussero, nessuno, a mio pensiero, meglio del Rosmini la vestì di tutta la luce possibile, nessuno la presentò in un aspetto meglio satisfacente alle umane intelligenze».

rosminiano. Una confutazione di quest'ultimo – ovvero della formulazione nella quale la metafisica tradizionale ha attinto il grado più elevato di persuasività che le fosse possibile conseguire – è destinata ad avere ripercussioni teoretiche di ampio raggio, in quanto comporta l'annientamento *dell'intera struttura speculativa soggiacente*. Ben si vede, allora, come il riconoscimento, da parte di Pezza-Rossa, del fatto che Rosmini ha riproposto il pensiero filosofico tradizionale nei termini più luminosi e (relativamente) soddisfacenti, costituisce un apprezzamento che riguarda in termini esclusivi il versante formale-espositivo, non la sostanza speculativa delle posizioni rosminiane. Tale sostanza corrisponde infatti al nucleo del sistema 'platonico', il quale, a giudizio dell'abate mantovano, è rimasto immutato lungo il fluire dei secoli, sempre conservando, in tal modo, la sua forza di attrazione, ma anche i suoi vizi strutturali.

Il quadro è ora sufficientemente preciso. Muovendosi sul terreno di battaglia come un abile generale, Pezza-Rossa par quasi attenersi al principio clausewitziano di «battere il nemico più forte là dove è più forte». L'abate mantovano intende dunque affrontare e sconfiggere il sistema filosofico tradizionale precisamente in quella formulazione ove esso va dispiegando la sua massima capacità persuasiva. È chiaro, peraltro, come un'impresa siffatta non sia priva di difficoltà. In primo luogo, voler confutare la metafisica tradizionale significa opporsi a un sistema al quale anche Pezza-Rossa, com'egli stesso riconosce, si sente naturalmente incline. Si tratta allora, in certo modo, di una vittoria che l'abate mantovano deve riportare pure *su se stesso*, sulle proprie predilezioni irriflesse e su una componente non trascurabile del suo stesso patrimonio ideale.

Ma nell'impegno che Pezza-Rossa va ora assumendosi non manca, inoltre, una significativa dimensione aporetica. Si è detto che nell'esordio del saggio affiora un problema nodale: quello del rapporto con la *tradizione* filosofica. Ebbene, nella sua recensione l'abate mantovano, pur dopo aver confessato di provare una certa inclinazione per questa, giunge a schierarlesi *contro*; o, almeno, a prendere posizione contro una corrente *tradizionale* di pensiero: quella platonica, come si è precisato. Agli occhi di Pezza-Rossa, invero, l'antichità di tale corrente non depone per nulla a favore della sua verità: semmai, attesta soltanto la sua maggiore conformità *apparente* alle naturali istanze della mente umana. Com'è ovvio, il criticare la tradizione – o una delle sue espressioni dominanti – comporta altresì l'adozione di un atteggiamento di disapprovazione nei confronti della *communis opinio*, che a quella tradizione ha dato vita e ha fornito costante alimento. D'altro canto, si

constaterà come Pezza-Rossa sia pure un deciso sostenitore della validità del *senso comune* quale via per accedere alla verità. Sicché nel saggio la sua strategia andrà precisandosi nei termini seguenti: contrapporre alla *communis opinio* dei filosofi (o della loro maggioranza, costituita dai pensatori 'platonizzanti') una *communis opinio* più autentica, perché condivisa da tutti gli uomini. Al tempo stesso, l'abate mantovano si studierà di opporre alla tradizione platonico-spiritualistica – nella sua riformulazione rosminiana – una tradizione filosofica alternativa, che cercherà di far apparire come più valida: mostrerà infatti come la 'sua' tradizione sia in grado di rispondere a esigenze decisamente più profonde e 'vitali' di quelle sottese al 'platonismo'.

Una strategia abile, quella pezza-rossana, ma dall'impiego non poco arduo, come sempre accade quando ci si propone di utilizzare il senso comune (o quello che viene ritenuto tale) contro opinioni ampiamente condivise, e si è disposti a giocare la tradizione contro la tradizione. Sicché la partita teoretica che si svolge nel saggio del '37 è ben più complessa di quanto non appaia *prima facie*.

2. La confutazione rosminiana dello scetticismo

Pezza-Rossa prende in esame la confutazione dello scetticismo che Rosmini ha illustrato – presentandola nel contempo come l'unica possibile – nel capitolo 47° del libro III de *Il rinnovamento della filosofia in Italia, proposto dal conte Terenzio Mamiani della Rovere* (Milano 1836): opera scritta dal filosofo roveretano in polemica con l'«empirismo critico» proposto da Mamiani nel suo *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (Padova 1836) ([8]).

([8]) Quivi Mamiani si era proposto di fondare, richiamandosi soprattutto al pensiero di Romagnosi, un «metodo naturale»: si veda E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Torino 1978³, vol. III, p. 1198. Alle critiche rosminiane [invero assai dure: il *Rinnovamento* di Mamiani viene giudicato un «esempio raro d'incoerenza e di lassezza di mente»], il pensatore pesarese tenterà di fornire risposta, in particolare, con le *Sei lettere all'abate A. Rosmini*, Parigi 1838. A partire dal 1857 le sue posizioni andranno però modificandosi, fors'anche per effetto delle obiezioni rosminiane, nella direzione di un ontologismo spiritualistico (cfr. E. Garin, *Storia*, cit., p. 1199, ove troviamo un giudizio drastico: «se fu fiacco il primitivo empirismo del Mamiani, fu altrettanto esangue il suo maturo platonismo, tutto gravitante intorno alla teoria della compenetrazione degli atti, onde rendere conto della percezione, e all'argomento ontologico dell'esistenza di Dio»).

L'abate mantovano inizialmente dichiara di voler limitare la propria analisi dell'argomento rosminiano ad «alcune» osservazioni (9). In realtà, la sua indagine esibisce ben presto un carattere sistematico: per la precisione, si viene scandendo in una sorta di climax argomentativo, al quale è sotteso l'intento di palesare, a livelli di profondità sempre maggiore, l'inconsistenza delle tesi di Rosmini. Pezza-Rossa, così, cerca innanzitutto di illustrare la posizione rosminiana; quindi si studia di dimostrare che essa è insufficiente, ovvero del tutto inadeguata allo scopo che il pensatore roveretano intende conseguire per suo tramite; infine, dilatando ulteriormente la riflessione, si domanda (fornendo al duplice interrogativo una risposta negativa) se la confutazione dello scetticismo sia, in termini *generali*, possibile e necessaria.

In pratica, il saggio pezza-rossano assume l'articolato profilo di un esame delle varie sfaccettature e delle molteplici implicazioni che sono connesse alle tesi rosminiane contro lo scetticismo. D'altro canto – rileva l'abate mantovano –, le tesi in questione non hanno un'importanza solo settoriale, e svolgono un ruolo decisivo nell'economia del pensiero rosminiano, considerato nella sua globalità. Esse, infatti, nel momento stesso in cui sono dirette a dimostrare l'infondatezza dello scetticismo, debbono altresì garantire l'assoluta validità del sistema di Rosmini.

Allorché si affronta la posizione scettica, necessariamente ci si cimenta con un problema cruciale: quello della *verità*, del modo in cui questa va intesa e, insieme, della 'via' mediante la quale è possibile, eventualmente, raggiungerla. In tal modo, nella questione della verità la dimensione ontologica si rivela strettamente connessa con quella gnoseologica. Orbene, Rosmini – osserva Pezza-Rossa – pone l'accento in termini singolarmente vigorosi sul carattere *assoluto* e *oggettivo* che va attribuito alla verità: essa deve dunque essere del tutto indipendente dallo spirito umano. Quest'ultimo, infatti, non solo è contingente, ma compie pure molteplici operazioni le quali tutte partecipano del carattere della contingenza. Di conseguenza, se si volesse interpretare la verità in termini fondamentalmente soggettivistici, considerandola come un'operazione dello spirito umano, oppure come un risultato dell'attività di questo, la si renderebbe con ciò stesso mutevole e contingente; per tale via, però, si finirebbe con il precipitare nel relativismo, che comporta la *negazione* della verità stessa. Appunto per questo motivo, Rosmini ritiene che soltanto una concezione rigorosamente oggettivistica

(9) Cfr. *S.c.p.*, p. 345.

della verità possa dare un fondamento adeguato alla conoscenza umana, garantendone la validità ([10]).

Segue un punto delicato e al tempo stesso decisivo per il filosofo roveretano. I sensisti, e in particolare l' 'empirista' Mamiani, possono replicare che neppure la concezione rosminiana della verità riesce nel suo obiettivo, se valutata alla luce dell'esigenza – quale appunto Rosmini l'ha formulata – di un'effettiva fondazione del sapere; sicché la causa della verità sarebbe comunque perduta. Infatti – si potrebbe obiettare – il vero, una volta intuìto dall'animo umano non avrebbe più un carattere di assolutezza, giacché l'animo che lo intuisce gli trasmetterebbe inevitabilmente la propria strutturale mutevolezza. Rosmini replica all'obiezione tentando di dimostrare che lo spirito, allorché intuisce la verità, non soltanto non le apporta di fatto modifica alcuna, ma non ne ha neppure la possibilità. Tuttavia – e arriviamo così al problema centrale – la necessità di giustificare una tesi siffatta costringe, a sua volta, il filosofo roveretano a *negare* valore universale a due principî comunemente considerati leggi dell'intera realtà: il principio secondo il quale a ogni azione corrisponde una reazione (d'ora in poi, p^1), e quello per cui ogni atto viene ricevuto secondo la natura del ricevente (d'ora in poi, p^2) ([11]).

Si tratta – osserva Pezza-Rossa –, di due «dignità», ossia di due *assiomi*, nell'accezione etimologica del termine: vale a dire di principî da sempre giudicati meritevoli di accettazione. Prima di Rosmini, in effetti, nessuno li ha mai revocati in dubbio. Tuttavia, come si è visto, il filosofo roveretano è indotto a tentare di annullarli (o almeno di circoscriverne l'àmbito di validità) dall'esigenza, per lui prioritaria, di preservare il carattere assoluto e oggettivo del vero anche in relazione al caso in cui questo sia intuìto dall'uomo. Ne scaturisce, agli occhi di Pezza-Rossa, una situazione non priva di aspetti paradossali: Rosmini, proprio in quanto si assume il cómpito di difendere nella forma più rigorosa ed efficace una linea di pensiero che si radica nella tradizione filosofica, finisce con l'entrare in conflitto con quella medesima tradizione. Egli, infatti, «deve mostrare che i pensieri di tanti filosofi andarono errati, perché si fondarono sopra principj che non sono principj, e la cui insufficienza dovevasi scoprire proprio solamente nel secolo decimo nono» ([12]). L'ironia è trasparente, e lascia affiorare la diffidenza

([10]) Cfr. *ivi*, p. 346.
([11]) *Ibidem*.
([12]) *Ibidem*.

profonda che Pezza-Rossa avverte nei confronti di quello ch'egli considera il versante più 'atipico' – il meno convenzionale, per così dire – del sistema rosminiano, al quale, peraltro, ha già negato esplicitamente ogni originalità sostanziale ([13]).

3. Il principio della corrispondenza azione-reazione

L'indagine pezza-rossana si volge innanzitutto al principio (contestato da Rosmini) secondo il quale a ogni azione corrisponde una reazione. Ora, secondo il pensatore trentino è impossibile dimostrare tale principio così sul terreno dell'esperienza, come pure *a priori*. E già nelle obiezioni che Pezza-Rossa muove a Rosmini per quel che concerne il versante dell'esperienza, affiora in termini nitidi un contrasto radicale tra due concezioni irriducibilmente diverse della conoscenza umana.

L'abate roveretano ritiene che per poter attribuire in modo legittimo validità universale a p^1, si debba dimostrare che esso si applica non solo agli enti attualmente *esistenti*, ma anche a quelli *possibili*. Ma per definizione *non* vi è alcuna esperienza che possa estendersi a questi ultimi. Del resto – rileva polemicamente Pezza-Rossa – se si intendesse condurre, in termini di assoluta coerenza, l'istanza espressa da Rosmini sino alle sue conseguenze ultime, la «scuola sperimentale» si vedrebbe negare «qualunque dignità». Sarebbe impossibile, infatti, riconoscere lo statuto di legge universale a *qualsiasi* principio che venisse elaborato a partire dai dati derivanti dall'esperienza (sensibile), precisamente per il motivo che l'esperienza concerne soltanto quel che di fatto esiste, e non investe l'àmbito degli enti semplicemente possibili ([14]).

Sul fondamento di una tale riflessione – la quale gli lascia intuire la gravità delle conseguenze che l'approccio teoretico rosminiano comporterebbe per le sue stesse opzioni filosofiche di carattere empiristico –, Pezza-Rossa obietta al pensatore roveretano che «in buona logica» la pretesa che una «dignità», per essere davvero tale, si estenda anche ai

([13]) Tale diffidenza si esprime, alla fine, in accenti sarcastici: l'impresa alla quale Rosmini si accinge – quella, cioè, vòlta a confutare i due principî – ha un'importanza vitale, giacché si tratta di salvare non soltanto una teoria filosofica, bensì la verità stessa! Infatti, nel caso in cui il pensatore roveretano non riuscisse nel suo intento, «la causa della verità sarebbe spacciata» (*ivi*, p. 347).

([14]) *Ibidem*.

possibili, è «tirannica»: dunque, illegittima e inaccettabile ([15]). La tesi che viene qui formulata dall'abate mantovano appare, in verità, piuttosto semplicistica, soprattutto se la si considera alla luce delle analisi epistemologiche svolte da Hume e dello sforzo di rifondazione del sapere attuato da Kant. Essa, tuttavia, lascia affiorare un'interessante concezione del rapporto tra *essere* e *poter essere*.

Pezza-Rossa pensa che la possibilità, se viene intesa come mera *virtualità*, ovvero come *astratta* potenzialità di essere (ed è questa, a suo avviso, la concezione rosminiana della possibilità), costituisca una dimensione priva di autentico spessore ontologico. Per il mantovano non v'è dubbio che gli enti possibili – nel senso, per l'appunto, di enti soltanto potenziali – non sono da considerarsi enti in senso proprio. Ora, l'esperienza per definizione non può dirigersi se non verso oggetti sussistenti, ossia verso realtà che esistono in forma piena, attuale, nel momento in cui l'esperienza medesima ha luogo. D'altro canto, un ente puramente possibile è, in sostanza, un non-ente (almeno nell'unità di tempo *t* in cui si suppone che l'esperienza abbia luogo). Ad avviso di Pezza-Rossa è allora inevitabile che un tale non-ente trasmetta la sua inconsistenza ontologica e la sua intima negatività all'esperienza che ad esso dovrebbe rivolgersi come al proprio oggetto. Di conseguenza, l'esperienza di un ente possibile, inteso come ente non-attuale (e pertanto come non-ente), sarà semplicemente una *non-esperienza*, e risulterà illegittimo ogni tentativo di farla rientrare nella categoria dell'esperienza.

3.1. L'induzione

Quel che soprattutto interessa a Pezza-Rossa, nel quadro di una tale riflessione sulle implicazioni ontologiche delle nozioni modali, è negare un'effettiva autonomia al possibile. Sicché egli è disposto ad accogliere, come pertinente all'analisi ontologica ed epistemologica, un'*unica* dimensione della possibilità, atta a ricondurre quest'ultima alla sfera della realtà, e addirittura ad appiattirla su di essa. L'abate mantovano, infatti, riconosce l'ammissibilità della nozione di possibile soltanto nella misura in cui per ente possibile si intenda un ente che *ancora*

([15]) *Ibidem*: «Ma in buona logica non la è questa una tirannica pretesa? Che cosa sono questi esseri possibili che si vogliono subbietto dell'esperienza? L'esperienza può dessa agire sopra oggetti che non siano sussistenti?».

non è, ma che *esisterà di fatto* – e sarà dunque oggetto attuale di esperienza – in qualche momento futuro. Non basta: il livellamento del possibile sul reale si completa alla luce della convinzione di Pezza-Rossa che gli eventi possibili, come eventi *futuri*, non potranno se non confermare le regolarità che si sono accertate nell'esperienza passata.

L'obiettivo pezza-rossano è, così, quello di stabilire un rapporto di continuità (e, per così dire, di conferma reciproca) tra la dimensione temporale del passato-presente e quella del futuro. Per tale via, l'abate mantovano intende garantire la legittimità e, contestualmente, la fecondità del metodo induttivo, da lui recepito nella classica formulazione baconiana: poiché l'esperienza ha sempre per oggetto degli enti di fatto esistenti, «tra gli esseri sussistenti allorquando io m'abbia verificata costantemente una legge sopra i conosciuti, qual cosa mi vieta di ritenere questa medesima legge pei non conosciuti?» ([16]). Il problema centrale diviene allora di raccogliere una quantità di dati che sia sufficientemente ampia da autorizzare la formulazione di leggi generali, valide per l'intera realtà. Si tratta, in sostanza, della questione relativa all'estensione dell'esperienza umana: la visione del sapere alla quale Pezza-Rossa aderisce è infatti quella di un patrimonio di carattere cumulativo in cui l'acquisizione di nuove informazioni serve essenzialmente a corroborare le generalizzazioni alla cui elaborazione si è pervenuti in precedenza mediante l'impiego di una metodologia corretta.

Sicché, quando non accada di imbattersi, con l'ampliarsi delle indagini, in smentite fattuali di sorta, si dovrà ritenere un principio quale p^1 valido anche per gli oggetti che ancora non sono caduti nell'orizzonte dell'esperienza ([17]). Pezza-Rossa, dunque, mentre nega ogni valore e consistenza alla possibilità come semplice virtualità (o potenzialità), accetta il possibile in quanto futuro: ciò che esisterà in un tempo t^n successivo al momento attuale t. In sostanza, a giudizio dell'abate mantovano non vi è possibile *autentico* che non sia destinato a esistere in un qualche futuro. Si è visto, inoltre, come Pezza-Rossa concepisca la sussistenza degli enti attuali in termini 'monolitici', ovvero come una costante conformità di tutto quel che accade alle medesime leggi: dunque, come invarianza assoluta di enti e di processi.

([16]) *Ibidem.*

([17]) *Ibidem*: «E se perciò in tutti gli oggetti sussistenti che poterono sottoporsi alle mie indagini, trovo verificato il principio = ad ogni azione risponde la reazione =, per qual motivo non ne riterrò la validità anco per gli altri che finora isfuggirono la mia osservazione?».

È precisamente sul fondamento della convinzione relativa al regolare iterarsi delle configurazioni statiche e dinamiche nelle quali si articola la realtà, che l'abate mantovano può sostenere che l'uomo, partendo dalla propria esperienza passata, ha la possibilità di formulare leggi e principî dotati di valore universale. Hume aveva negato, com'è noto, che un'esperienza, per quanto ripetuta innumerevoli volte, potesse fondare un asserto dal valore universale e necessario, ovvero una legge scientifica in senso forte, in quanto il passaggio da un numero ampio quanto si vuole, ma inevitabilmente limitato, di esperienze, alla totalità del reale, comporta un salto che sul piano epistemologico permane illegittimo. Ma Pezza-Rossa non sembra preoccuparsi delle tesi humiane. Egli si limita ad affermare che, nell'eventualità in cui ci si 'scontri' con un caso che risulti difforme da un principio al quale è stato precedentemente attribuito valore universale – per esempio, da p^1 –, non si potrà più considerare tale principio come una «dignità»: lo si dovrà ritenere, invece, «un mero adagio», vale a dire una massima, una semplice generalizzazione empirica. D'altro canto, dal saggio emerge con chiarezza che Pezza-Rossa, pur ammettendo in linea teorica la possibilità di un tale 'declassamento' di una presunta «dignità» al più modesto rango di «mero adagio», *di fatto* la esclude, almeno in riferimento a p^1 e agli altri principî che sono stati elaborati su una base sperimentale sufficientemente vasta ([18]).

La pur schematica teorizzazione pezza-rossana del metodo induttivo trova quindi il proprio fulcro nel presupposto dell'uniformità e della regolarità della natura. Un tale presupposto risulta a sua volta da una sostanziale uniformazione delle dimensioni modali la quale, condotta alle sue estreme conseguenze – peraltro non esplicitate da Pezza-Rossa – comporta da un lato che ogni possibile sia destinato a divenire reale (in una qualche unità di tempo) e, dall'altro, che non vi sia reale il quale non si conformi a leggi rigorose e non sia, pertanto, anche sotto questo rispetto, necessario. Tale è per l'abate mantovano la struttura profonda della realtà, sicché un sapere esaustivo renderebbe trasparente alla mente dell'uomo l'intima legalità – e in questo senso la necessità – di tutto quel che accade. Pezza-Rossa, tuttavia, esclude che la conoscenza umana possa mai giungere a un livello siffatto di completezza. Essa è intrin-

([18]) *Ibidem*: «Pongasi innanzi anche uno solo tra i sussistenti, il quale sia refrattario all'indicata legge [*scil.* quella del rapporto necessario tra azione e reazione], ed allora io primo di tutti confesserò coll'autore, non esser quella punto una dignità, ma sì bene un mero adagio».

secamente finita, e nel contempo caratterizzata da una dinamica cumulativa: costituisce, pertanto, un processo aperto, nel quale l'acquisizione di dati sempre nuovi consente di volta in volta di formulare delle leggi generali, nonché di confermare la validità, oppure di circoscrivere la portata, di quelle già enunciate.

3.2. La struttura dei processi conoscitivi

Di notevole interesse si presentano le critiche che Pezza-Rossa rivolge alla negazione, operata da Rosmini, della dimostrabilità *a priori* di p^1, nella sua natura di principio valido anche in riferimento agli oggetti delle operazioni spirituali (una categoria, quest'ultima, nella quale ovviamente ricade la conoscenza). In proposito, l'abate mantovano si studia di dimostrare che quel che viene pensato *reagisce* sempre all'azione del pensiero ([19]). Per conseguire tale obiettivo, Pezza-Rossa propone un'analisi puntuale e non poco suggestiva della dinamica conoscitiva.

Innanzitutto, egli distingue due operazioni spirituali: il pensare un oggetto presente, ovvero attualmente accessibile ai sensi, e il pensare un oggetto lontano (ossia non percettibile in forma immediata dal soggetto). In riferimento a entrambi i casi, l'abate mantovano concepisce il processo conoscitivo come risultante dal concorso dei sensi e dell'intelletto. Dunque la dimensione sensoriale e quella riflessiva interagiscono incessantemente; per tale via, esse si correggono reciprocamente, nel quadro di un complesso meccanismo di *feed-back* al cui termine soltanto può aversi la conoscenza (quale sintesi di verità e di certezza).

Se l'oggetto è presente

Per il filosofo mantovano è indubbio che l'oggetto pensato, nel caso in cui sia attualmente presente, reagisce sul soggetto che lo pensa e risponde, in certo modo, all'attività rappresentativa di questi: ciò «con le successive sensazioni che egli produce sopra di me» ([20]). La prima nozione di un ente – la rappresentazione che il soggetto originariamente se ne forma –, non è se non «un'idea vaga e incerta» intorno alla sua natura ([21]): in altri termini, un'*ipotesi* su quel che esso è. Una tale ipote-

([19]) *Ibidem*: «Io credo di dover osservare che anche nel caso dell'azione del pensiero sopra oggetti reali succede la reazione dall'autore niegata».

([20]) *Ibidem*.

([21]) *Ibidem*.

si, per non rimanere indeterminata, richiede però una verifica empirica, e questa a sua volta viene fornita dall'oggetto rappresentato. Sicché quest'ultimo, lungi dal permanere in una condizione di mera passività, come semplice oggetto pensato, nel corso del processo conoscitivo giunge di necessità a svolgere un ruolo attivo. In tal modo, possiamo acquisire ulteriori informazioni sul suo conto, tramite i dati che affluiscono attraverso i nostri organi di senso ([22]).

Sensi e intelletto si trovano, per Pezza-Rossa, in un rapporto di continuità. Così, le prime, vaghe *sensazioni* relative a un oggetto si compongono e strutturano in un'idea, che viene elaborata dall'*intelletto*; tale idea, per parte sua, acquista nitidezza e precisione sempre maggiori sulla base dei successivi apporti conoscitivi, anch'essi ottenuti mediante i *sensi*. Si noti, peraltro, che nelle fasi dell'itinerario cognitivo successive al primo contatto con l'oggetto, le informazioni sensoriali vengono ricercate – e poi decodificate – dal soggetto conoscente sul fondamento di ipotesi relativamente specifiche, dalle quali scaturiscono domande sempre più precise intorno all'oggetto stesso.

Non poco ingenuo e sinanche grossolano appare il realismo pezzarossano, conformemente al quale gli enti attraverso le sensazioni forniscono delle immagini fedeli di sé, su cui può venire edificato il solido edificio della conoscenza scientifica. In ogni caso, è precisamente in una prospettiva di tal genere che Pezza-Rossa si sente legittimato a concludere che «in generale allorquando il mio pensiero contempla qualche oggetto esteriore, in questa contemplazione non altro accade fuor solamente una continua azione e reazione di spirito e di corpo, di soggettività ed oggettività, dal quale contrasto la concezione di quel tal essere si fa più chiara e distinta dentro la mia mente» ([23]).

La «contemplazione» di un oggetto ad opera del pensiero è dunque un'*interpretazione* che il pensiero stesso elabora gradualmente sulla base dei dati che giungono dagli organi di senso. D'altro canto, i sensi costituiscono un 'ponte' indispensabile e, nel contempo, assolutamente attendibile tra soggetto e oggetto. In altre parole, la conoscenza di una realtà *x* si colloca al termine di una sequenza di domande e di risposte le quali, con il dispiegarsi della dinamica conoscitiva, acquisiscono un

([22]) Cfr. *ivi*, pp. 347-348: «Se a mo' d'esempio io agisco sul sole cercando nel suo disco le macchie di cui non ho che un'idea vaga ed incerta, il sole reagendo sul mio pensiero col mezzo degli organi mi comunica o completa la cognizione di quelle sue macchie. Dicasi egualmente per ogni simile caso».

([23]) *Ivi*, p. 348.

grado sempre più elevato di chiarezza e di specificità. Ma, come si è visto, condizioni necessarie perché un processo siffatto abbia luogo sono la presenza e l'attività (come pure, simmetricamente, la passività) non soltanto del soggetto conoscente, dotato di un apparato sensoriale, ma anche dell'oggetto conosciuto, con la sua capacità di impressionare tale apparato ([24]).

Se l'oggetto non è presente

Diversamente dal caso sin qui considerato, quello relativo – invece – alla rappresentazione di un oggetto che *non* sia presente, sembrerebbe destinato a dar vita a difficoltà piuttosto ardue per Pezza-Rossa. Questi, infatti, concepisce la conoscenza nella forma di una relazione a due termini (soggetto conoscente e oggetto conosciuto). Ora, si direbbe che nel caso in cui l'ente rappresentato non sia presente venga meno il termine (o polo) oggettuale del rapporto. Ma allora, la relazione conoscitiva non cade forse nel vuoto? Il pensatore mantovano risponde in termini negativi a tale interrogativo.

A suo avviso, quando la realtà rappresentata è assente – ossia non si trova 'a portata di mano' –, è la *rappresentazione* a costituire il secondo termine del rapporto conoscitivo: in pratica, il pensiero dell'oggetto x sostituisce x. È evidente che in una circostanza siffatta l'attività rappresentativa del soggetto risulta più complessa di quanto essa non sia nel caso in cui l'oggetto è presente. D'altra parte, Pezza-Rossa è convinto, da buon empirista, che il soggetto si trovi a disporre di un'idea perché se la è formata in precedenza, quando l'oggetto corrispondente era attualmente percettibile. L'idea costituisce, in tal modo, un sostituto astratto della cosa, una presenza vicariante la quale, in assenza della *res*, può legittimamente svolgere, entro l'orizzonte mentale del soggetto, una parte delle funzioni che di norma spettano all'oggetto ([25]).

([24]) Com'è chiaro, Pezza-Rossa presuppone che *non* esistano degli enti puramente intelligibili che possano costituire gli oggetti (immediati) di un'esperienza intellettuale. La sua visione dell'esperienza è fondamentalmente sensistica, e postula l'incessante *interazione corpo-mente*.

([25]) Cfr. *S.c.p.*, p. 348: «S'io penso ad oggetto non presente, ma come presente, non è egli chiaro che l'idea formatami altra fiata di questo oggetto mi sta continuamente dinanzi e reagisce alle operazioni del mio pensiero rinnovando le impressioni occasionate quando mi era realmente presente? Domanda l'autore, se quando pensiamo alla distanza del sole dalla terra succeda reazione, e risponde che no, perché né il sole, né la terra, oggetti del pensiero, reagiscono. Dove torna a ciascuno agevole il vedere

L'attività che l'oggetto pensato esercita sul soggetto conoscente si ripropone, pur se in termini non del tutto equivalenti, nel caso in cui quel che è presente non è l'oggetto, bensì la sua idea o rappresentazione. Emerge, a tale riguardo, un elemento alquanto originale della riflessione gnoseologica pezza-rossana. Per il pensatore mantovano, infatti, neppure l'idea è un'entità meramente passiva: essa dispone di un 'potenziale rammemorativo' di natura pragmatica, grazie al quale «reagisce alle operazioni del mio pensiero rinnovando le impressioni occasionate quando mi era realmente presente [*intendi*: l'oggetto]» ([26]). Così, anche in relazione a una situazione la quale parrebbe riferirsi a semplici operazioni mentali (e sembrerebbe pertanto collocarsi nella sfera circoscritta dell'attività intellettiva del soggetto), Pezza-Rossa conferma il rapporto che sussiste tra il soggetto conoscente e il fondamento sensibile da cui è scaturita l'idea. Questa, infatti, in tanto è presente o, per dir meglio, in tanto può venire sottoposta a delle operazioni mentali, in quanto ha la capacità di ricreare, in risposta a richieste che si fanno sempre più precise, il corredo delle impressioni che l'oggetto determinava nel soggetto. Proprio perché svolge una tale forma di attività sostitutiva – la quale si esercita sul pensiero e non direttamente sui sensi, e nondimeno genera degli equivalenti delle percezioni – l'idea o rappresentazione può realmente rap-*presentare* l'oggetto, nel senso di renderlo, in certo modo, *presente*. Per tale via, la natura essenzialmente simbolica dell'idea se comporta, da un lato, la 'manipolabilità' di questa da parte della mente umana, dall'altro la mette pure in grado di fornire delle risposte, a séguito di stimoli specifici ([27]).

Che un tale modello esplicativo possa determinare talune difficoltà per il sistema pezza-rossano, il nostro filosofo non sembra disposto a riconoscere. Dopotutto – egli rileva – nessuno vorrà negare che l'idea è l'oggetto proprio del pensiero. Pezza-Rossa evita però di pronunziarsi sul fatto che certo non tutti sarebbero pronti ad ammettere che essa costituisca quella sintesi dinamica e reattiva di sensazioni alla quale egli pensa. Sicché, dopo qualche spunto argomentativo accessorio – diret-

---

come non la terra, né il sole possano reagire perché non sono l'oggetto immediato del pensiero, ma sì bene l'idea che mi sono altre volte formata della distanza che passa tra il sole e la terra».

([26]) *Ibidem*.

([27]) *Ibidem*: «Questa azione e reazione tra le idee ed il pensiero non puossi richiamare in dubbio, poiché senza di ciò non potremmo comprendere come avvenga l'intuizione delle prime per mezzo del secondo, il quale non è mai attivo senza alcuna passività».

to, in particolare, contro le affermazioni di Rosmini secondo cui p^1, oltre a non risultare valido nell'àmbito spirituale, va respinto (quantomeno nella sua pretesa universalità) pure in riferimento ai corpi ([28]) –, l'abate mantovano conclude che p^1 si estende a tutte le realtà: «dunque è una vera dignità, un vero principio universale» ([29]).

4. Il secondo principio

Segue l'esame relativo all'altra «dignità», ovvero a p^2: come si è visto, si tratta del principio per cui «gli atti sono ricevuti secondo la forma del ricevente». Rosmini nega ch'esso abbia valore universale; più precisamente, asserisce che p^2 è valido in relazione ai sensi, ma non al pensiero. Secondo il filosofo roveretano, infatti, quest'ultimo non apporta modifiche di sorta agli oggetti sui quali si esercita, e li recepisce, così, nella loro assoluta oggettività.

Manifestamente, una posizione di tal genere non può non apparire inaccettabile a Pezza-Rossa, giacché stabilisce una differenza di natura (e, conseguentemente, di modalità di azione) tra il pensiero e i sensi, laddove per l'abate mantovano le due dimensioni si pongono in un rapporto di continuità.

4.1. Pensiero e sensazioni

La 'cartina di tornasole' mediante la quale è possibile definire con esattezza la relazione esistente tra sensi e ragione è costituita da quel sottoinsieme degli atti di pensiero che è rappresentato dai pensieri aventi per oggetto delle sensazioni: li chiameremo $p(s)$. È naturale, perciò, che Pezza-Rossa si provi a verificare l'attendibilità delle conclusioni di

([28]) Cfr. *ivi*, p. 349: «Egli vuol perfino mostrare che il principio = ad ogni azione risponde la reazione = non vale tampoco ad ispiegare ciò che avviene nei sensi: più ancora: dopo aver preteso che non regge nell'ordine de' pensieri né in quello delle sensazioni, asserisce contro le leggi della meccanica che manca sovente anche parlando degli stessi corpi, nell'urto de' quali l'azione a lui non sembra eguale alla reazione come s'insegna e si è sempre insegnato in tutte le scuole. Ma siccome l'autore medesimo mostra far poco conto di tali opposizioni, e sembra averle esposte unicamente per ispiegare la potente e moltiforme dialettica che possede in modo meraviglioso, così penso di non chiamarle a disamina, come quelle che non appartengono al nerbo dell'argomentazione».

([29]) *Ibidem.*

Rosmini, facendo riferimento, innanzitutto, a tale specifica sezione dell'esperienza cognitiva dell'uomo.

A giudizio dell'abate roveretano, dunque, l'attività del pensiero è costitutivamente diversa da tutte le altre (compresa quella dei sensi), in quanto *non* determina mutamenti di alcun genere in ciò che viene pensato. Tale convinzione induce Rosmini a negare p^2 in riferimento alla sfera del pensiero. Il filosofo trentino ritiene, coerentemente, che anche quel pensiero che ha per oggetto una sensazione, lasci quest'ultima immutata. Un tale argomento – replica però Pezza-Rossa – è indubbiamente sottile, e potrebbe risultare convincente se ci si limitasse a considerarlo in modo superficiale; tuttavia, se lo si esamina in profondità, si rivela infondato ([30]).

Quali sono le obiezioni pezza-rossane? Innanzitutto, ad avviso del pensatore mantovano, Rosmini commette un errore metodologico, in quanto effettua una generalizzazione arbitraria. Infatti, osserva Pezza-Rossa, se anche fosse possibile dimostrare in termini di schiacciante evidenza (ma questo, comunque, non è) che le sensazioni possono venire pensate senza subire modifiche di alcun genere – ovvero che $p(s) = s$ [la sensazione pensata è identica, nella sua essenza, alla sensazione *tout court*] –, rimane un salto epistemologico non giustificato, da una tale constatazione al principio generale secondo cui *nessun* oggetto del pensiero è mutato dal pensiero medesimo [ossia secondo cui $p(x) = x$, intendendosi per x un ente qualsiasi] ([31]).

L'oggetto di pensiero che interessa Rosmini è l'ente vero, vale a dire l'*essere ideale*. L'abate roveretano sostiene dunque che esso, quando è pensato, non subisce alterazioni di sorta e rimane identico a sé. Ma – obietta Pezza-Rossa – se l'intento che ispira l'argomento rosminiano è quello di dimostrare tale principio, il provare che le *sensazioni pensate*

([30]) *Ibidem*: «Ad evincere la qual cosa [*scil.* che il pensiero non modifica gli oggetti sui quali agisce] instituisce un esame intorno alle operazioni del pensiero sulle sensazioni, e ne conchiude: = l'esperienza ne fa certa testimonianza che l'azione del pensiero, al tutto diversa dalle altre azioni reali, non altera punto gli oggetti su' quali si adopera, né incontra reazione veruna; perocché io posso pensare quanto io voglio la mia sensazione, e per questo non la cangio, né la modifico. = È d'uopo convenire che l'argomento ha molta sottigliezza, e tale da trarne agevolmente alle sue parti, quando ci stessimo contenti alla corteccia; ma portando più addentro il pensiero non vi possiamo ravvisare il carattere della verità».

([31]) Cfr. *ivi*, pp. 349-350: «S'anco ei provasse dirittamente e chiaro come la luce del giorno potersi da noi pensare le sensazioni senza perciò recar loro modificazione di sorta, non potrebbe per questo ricavarne il generale principio, che tutti gli oggetti del pensiero non sono da lui modificati».

non vengono modificate dal pensiero non è di alcuna utilità. Per chiarire questo punto, il filosofo mantovano si colloca provvisoriamente nel quadro concettuale di Rosmini, accogliendone (beninteso a scopo polemico) le coordinate essenziali. In tale prospettiva, è indiscutibile che il principio della verità, l'essere ideale, è del tutto diverso dalle sensazioni. Queste, infatti, per la loro stessa natura sono mutevoli e contingenti, sia in se stesse, sia in quanto pensate; la verità, dal canto suo, dev'essere assoluta e immutabile. Di conseguenza, quel che vale per le sensazioni ben difficilmente può essere ritenuto valido per l'essere ideale. In conclusione, se anche si riuscisse a provare che il pensiero può esercitarsi sulle sensazioni senza apportarvi alcun mutamento, si sarebbe ancora ben lontani dal dimostrare che può operare sulla verità, in sé inalterabile, senza trasmetterle (nel momento in cui essa diviene il suo oggetto) la propria strutturale contingenza ([32]).

L'argomento pezza-rossano appare, invero, piuttosto debole. All'abate mantovano si potrebbe obiettare, infatti, che Rosmini, proprio con il dimostrare l'invalidità di p^2 nel caso che si presenta, a prima vista, come quello maggiormente atto a corroborare il principio – ossia in relazione alle sensazioni –, rende per ciò stesso altamente probabile, pur se non certa, la tesi dell'invalidità di p^2 in riferimento al caso *meno* favorevole. In sostanza, il provare che le sensazioni, mutevoli per natura, rimangono identiche quando sono pensate, costituisce un eccellente punto di partenza per giungere ad asserire che neppure l'essere ideale, in sé immutabile, viene modificato dal pensiero ([33]). In effetti, Pezza-Rossa sembra avvertire la scarsa plausibilità della propria obiezione. Così, passa sùbito a confutare il perno della dimostrazione rosminiana: l'affermazione secondo la quale è possibile che il pensiero agisca sulle sensazioni senza alterarle.

([32]) Cfr. *ivi*, p. 350: «Per conservare inalterabile la verità non fa mestieri provare l'inalterabilità delle sensazioni pensate: havvi essenziale diversità fra il principio della verità e le sensazioni: son queste alterabili e contingenti tanto in sé medesime che nel pensiero da cui sono intuite, mentre quella, secondo il suo medesimo sistema è inalterabile ed assoluta. Io non vedo adunque come egli pretenda che se il pensiero agisce sopra le sensazioni senza modificarle, debba egualmente agire sulla verità per sua natura inalterabile senza comunicarle la propria contingibilità: sendoché tra sensazione e verità non trovo alcuna somiglianza».

([33]) D'altro canto, la dimostrazione del fatto che p^2 non si applica alle sensazioni pensate sarebbe già di per sé sufficiente a provare che p^2 non costituisce una «dignità», ovvero un principio dotato di valore universale e necessario. Un risultato di tal genere sarebbe, ovviamente, quanto mai funzionale alle tesi di Rosmini.

4.2. Il ruolo della riflessione

L'analisi pezza-rossana della tesi di Rosmini pone in stretta relazione, e di fatto arriva quasi a identificare, la *riflessione* che ha per oggetto la sensazione, con la *credenza* che si accompagna alla riflessione stessa. Per esplicitare i termini del problema, il pensatore mantovano propone l'esempio di un soggetto sofferente di itterizia. Al livello della sensibilità, costui percepisce tutte le cose come gialle; sul piano della riflessione, tuttavia, non crede che esse siano effettivamente tali. L'obiezione è dunque la seguente: se fosse vero, come sostiene Rosmini, che il pensiero non modifica in alcun modo le sensazioni che ne costituiscono l'oggetto, allora il soggetto itterico sarebbe inevitabilmente indotto a *credere* giallo l'intero universo. Invece accade che un individuo sofferente di una patologia siffatta, pur avvertendo la sensazione visiva del giallo, sul piano della riflessione non crede nell'attendibilità di tale sensazione. Ciò dimostra, secondo Pezza-Rossa, che le sensazioni, allorquando sono pensate, *si modificano* (o possono modificarsi) per l'azione del pensiero ([34]). L'abate mantovano accenna poi all'esistenza di un numero rilevante di esempi analoghi, atti a confutare le tesi rosminiane; rinunzia, peraltro, a illustrarli, anche in considerazione del loro carattere di luoghi comuni ([35]), e conclude rapidamente che l'esperienza attesta in modo incontrovertibile come le sensazioni sottoposte all'azione del pensiero subiscano (o comunque possano subire) dei cambiamenti ([36]).

In realtà, la posizione pezza-rossana sembra destinata a sollevare qualche perplessità. Infatti, anche in relazione al caso del malato di itterizia, non è legittimo asserire che la sensazione, *in quanto sensazione*, venga modificata dal pensiero che la assume quale proprio oggetto. Un individuo che soffra di detta patologia continuerà a *percepire* gli oggetti come gialli anche quando non crederà più che essi siano realmente tali: le sue sensazioni visive, dunque, rimarranno immutate, per quanto, sul

([34]) Cfr. *ivi*, p. 350: «Io non saprei all'intutto persuadermi che il pensiero agendo sulle sensazioni non porti loro alterazione. Ed in effetto, allorquando io sono iterico le sensazioni dell'organo visivo mi rappresentano tutti gli oggetti indistintamente di color giallo; ma non per questo il mio pensiero gli stima di quel colore: eppure se fosse vero l'asserto dell'autore che il pensiero non alteri le sensazioni, sarei invincibilmente costretto a credere di color giallo tutto l'universo».

([35]) *Ibidem*.

([36]) *Ibidem*: «E però conchiudo, l'esperienza mostrarne apertamente che le sensazioni sottoposte all'azione del pensiero subiscono o possono subire de' cangiamenti».

piano razionale, egli giunga a non ritenerle attendibili. In base a tali considerazioni, si sarebbe propensi a pensare che le analisi ora condotte da Pezza-Rossa pecchino, quantomeno, di semplicismo. Tuttavia, è proprio alla luce dell'ovvia obiezione che si è testé illustrata che emergono con chiarezza la peculiarità e, nel contempo, la sostanziale coerenza del pensiero dell'abate mantovano.

Il punto decisivo consiste nel chiarire quel che si intende per *conoscenza*. A giudizio di Pezza-Rossa, è fondamentalmente improprio parlare della sensazione – più precisamente, di una *singola* sensazione, presa nella sua puntualità – come di una forma di conoscenza, per così dire, *autosufficiente*. Nel quadro dell'esperienza umana la sensazione esige, in virtù di una dinamica necessaria, l'intervento della riflessione. Quest'ultima, come si è constatato, elaborando i dati sensoriali formula un'ipotesi sulla natura e i caratteri dell'oggetto percepito, la quale a sua volta richiede un ritorno ai sensi, onde attingere nuove informazioni atte a convalidare, o a confutare, l'ipotesi stessa. L'isolare uno di questi momenti, ipostatizzandolo e conferendogli uno statuto privilegiato o, comunque, autonomo rispetto agli altri, costituisce dunque una forzatura inammissibile.

Secondo Pezza-Rossa, il vero non può trovarsi se non al termine di un processo siffatto. Di conseguenza, non esiste una sensazione la quale sia *vera* (e per ciò stesso immutabile) in quanto sensazione, oppure un pensiero che sia *vero* (e immutabile) nella sua realtà di mero pensiero: la *conoscenza vera* richiede l'intervento di entrambi i fattori e risulta dalla loro dinamica intersezione. Così, le sensazioni, lungi dal permanere immote, sono soggette alla costante attività del pensiero, che su di esse esercita, in particolare, l'operazione del giudicare. Ora, il giudizio agisce sulle sensazioni modificandone, per così dire, l'intima natura e composizione. È chiaro che una tale attività di rielaborazione dei dati sensoriali, condotta allo scopo di pervenire a una rappresentazione fedele del mondo reale, si svolge in conformità a precisi parametri. Per Pezza-Rossa, tuttavia, questi non sono dei criteri *a priori*, esterni alle sensazioni e ad esse imposti dall'intelletto, onde depurarle da quanto in esse si trovi di inadeguato. Al contrario, le sensazioni possono e devono essere corrette «secondo il processo dell'esperienza stessa» ([37]).

([37]) *Ibidem.*

4.3. Errore e verità: la dinamica della conoscenza

È, dunque, la stessa sfera sensoriale a definire le coordinate in riferimento alle quali risulta possibile rettificare gli errori che scaturiscono dalle singole sensazioni (e che, propriamente, s'ingenerano allorché i dati dei sensi vengono intesi e utilizzati nella loro astratta puntualità e pretesa assolutezza). L'antitesi tra il razionalismo rosminiano e l'empirismo pezza-rossano si propone così nella forma di un contrasto insolubile tra *due concezioni della verità*. Infatti, mentre per Rosmini il vero è perennemente identico a sé, assoluto e inalterabile, nella prospettiva di Pezza-Rossa esso costituisce l'esito tendenziale di un processo laborioso di raccolta, interpretazione e revisione di dati. E un tale processo altro non è se non l'esperienza medesima, nella totalità delle sue articolazioni.

Dunque – conclude il pensatore mantovano – dobbiamo ritenere valido anche p^2, almeno fino a quando Rosmini non sia riuscito ad addurre ragioni davvero probanti per dimostrarne l'insussistenza ([38]). Tuttavia, se p^1 e p^2 reggono alle critiche rosminiane, ne segue che la confutazione dello scetticismo formulata da Rosmini, nonché la fondazione della verità che l'abate roveretano si propone di garantire per tale via, sono inaccettabili, in quanto si basano precisamente sul rifiuto di p^1 e di p^2 ([39]). In realtà, Pezza-Rossa si colloca agli antipodi di Rosmini per il fatto stesso di ritenere irrinunciabili siffatti principî o «dignità»: lungi dal costituire delle 'pietre d'inciampo', tali da impedire la fondazione della verità, essi rappresentano, ai suoi occhi, dei *presupposti indispensabili* per erigere l'edificio della conoscenza e garantirne, nel contempo, la solidità.

Ma la confutazione pezza-rossana, sin qui esaminata, delle critiche dirette da Rosmini contro p^1 e p^2 (o, almeno, contro la pretesa che p^1 e p^2 siano principî dotati di valore universale e necessario) non è sufficiente. S'impone, infatti, la necessità di definire con precisione la funzione che tali critiche assolvono all'interno del sistema rosminiano nel suo complesso. Pezza-Rossa non esita ad affrontare questo più ampio versante problematico. Come appare manifesto, il suo obiettivo è quel-

([38]) *Ibidem.*

([39]) *Ibidem*: «Ora siccome sulla distruzione de' sopra difesi principj fondava egli la guarentigia unica possibile della verità e perciò la confutazione di ogni scetticismo, ognun vede che l'offerta guarentigia è troppo debole fondandosi sopra la rovina di dignità alle quali non si può rinunziare».

lo di scardinare la dottrina del filosofo trentino *ab imis fundamentis*: peraltro, non a scopi meramente distruttivi, bensì per porre in luce in forma più efficace il valore della propria posizione filosofica.

Pezza-Rossa, così, prova ora ad ammettere – beninteso in via ipotetica – che l'abate roveretano sia riuscito nel suo intento, e abbia dunque dimostrato in modo del tutto soddisfacente che tra gli esseri esistenti, come pure tra quelli possibili, *non* si produce necessariamente una reazione corrispondente all'azione. In termini più specifici, il mantovano accetta provvisoriamente la tesi secondo cui il pensiero non apporta alcuna modifica al pensato. Ebbene: si tratta di considerare se Rosmini utilizzi in modo appropriato tale risultato, in funzione della salvaguardia della verità ([40]).

Se si parla della verità – osserva Pezza-Rossa – si deve fare riferimento anche al non-vero, ossia all'errore, e precisare in qual modo questo possa essere evitato oppure, nel caso in cui si sia già prodotto, corretto. Al riguardo, Rosmini sostiene che talora la sensazione degli oggetti non è conforme alla realtà, e risulta, dunque, erronea. Per l'abate trentino, però, il darsi di una sensazione fallace non comporta necessariamente che l'intelletto venga ingannato, in quanto nell'uomo è presente e operante un principio capace di giudicare le sensazioni e di smascherarne gli eventuali 'tranelli'. È manifesto, d'altro canto, che per poter svolgere un cómpito siffatto di controllo, il principio in questione deve essere superiore alle sensazioni e godere di una condizione di autonomia rispetto ad esse.

Precisamente grazie alla presenza e all'attività di tale principio razionale, la sensazione non ha di per sé la capacità di indurre il soggetto conoscente a prestar fede a quel che essa attesta, o pare attestare: in tal caso, infatti, l'errore, una volta prodottosi, sarebbe irrimediabile e la verità si rivelerebbe inattingibile. Così, per esempio, il fatto che il sole ci *appaia* di dimensioni limitate non ci porta necessariamente a *credere* che tali siano le sue reali dimensioni. Si ammetterà dunque che la sensazione presenta un margine di errore; nel contempo, si dovrà riconoscere che la ragione, la quale è superiore ai sensi ed è pertanto in grado di giudicarli, può ogni volta identificarne gli sbagli e, di conseguenza, espungerli. Sicché – conclude Rosmini – è possibile che persistano nell'errore soltanto quelli che rinunziano volontariamente all'ausilio della ragione, preferendo affidarsi in forma affatto acritica ai sensi ([41]).

([40]) Cfr. *ivi*, pp. 350-351.
([41]) Cfr. *ivi*, p. 351.

4.4. L'esperienza come struttura autocorrettiva

Pezza-Rossa è d'accordo con Rosmini per quel che concerne l'esistenza nell'uomo di un principio conoscitivo atto a giudicare le sensazioni. Tuttavia, mentre il pensatore trentino ritiene che tale principio possa rettificare i dati dei sensi in quanto fa riferimento all'essere ideale come alla propria norma-guida (*a priori*), Pezza-Rossa vede nello stesso complesso dinamico delle informazioni sensoriali un sistema tendenzialmente autocorrettivo. A giudizio dell'abate mantovano, infatti, le sensazioni possono venire corrette soltanto sulla base di *altre sensazioni*, le quali fanno parte dello stesso flusso esperienziale. D'altro canto, un processo siffatto di revisione dei dati sensoriali è reso necessario dall'emergere, nel seno dell'esperienza, di contrasti e incongruenze, ovvero di situazioni conflittuali ([42]). Sicché per Pezza-Rossa la verità scaturisce «da un contrasto, da un confronto totalmente sperimentale e sensibile» ([43]). Se per Rosmini le sensazioni costituiscono, in sostanza, un punto di partenza, un trampolino dal quale slanciarsi per giungere alla verità, che per parte sua «sempre accesa brilla sopra al pensiero» ([44]), secondo l'abate mantovano, invece, la conoscenza umana rimane costantemente sul terreno dei sensi: il processo di elaborazione che la innerva è infatti reso possibile e anzi inevitabile dal contrasto tra le sensazioni, e può ritenersi felicemente concluso solo quando queste alfine si accordano con le ipotesi formulate dal soggetto conoscente ([45]).

Sul fondamento di tale visione 'costruttivistica' della conoscenza, intesa come un itinerario complesso che solo se svolto in modo adeguato può portare alla verità, Pezza-Rossa critica – invero con una certa durezza – la gnoseologia rosminiana. Ciò che più lo colpisce, negativamente beninteso, in quest'ultima, è il fatto che l'ammettere la presenza nell'uomo di un principio estraneo alla sfera della sensibilità, ma atto a giudicare immediatamente le sensazioni e a smantellare le illusioni da esse eventualmente generate, significa affermare che l'uomo dispone di

---

([42]) *Ibidem*: «Havvi dunque, secondo l'abate Rosmini, un principio che giudica le sensazioni, e questa la è cosa incontrastabile: ma se bene ho asseguita la sua mente, ei pretende che un tale principio valga a rettificare le sensazioni singole, individuali per mezzo dell'essere ideale; mentre pare a me che le sensazioni non possano essere rettificate che per mezzo di altre sensazioni».

([43]) *Ibidem.*

([44]) *Ibidem.*

([45]) *Ibidem*: «Per me sarebbe prima necessario un conflitto fra loro [*scil.* le sensazioni], dal quale risultasse un'idea più pura e meglio conforme al vero».

una capacità pressoché istantanea e, nel contempo, perfetta di attingere la conoscenza del vero. Ma una conclusione siffatta, osserva l'abate mantovano, è smentita dall'esperienza stessa, della quale Rosmini pur vorrebbe descrivere le leggi e le modalità di funzionamento. Se il pensatore trentino fosse nel giusto, infatti, una singola sensazione, per quanto debole o imperfetta, sarebbe sufficiente perché il soggetto giungesse *immediatamente* a rappresentarsi le realtà esterne nella loro natura effettiva: il che, però, non avviene.

È manifesto che Pezza-Rossa vuol condurre alle estreme conseguenze la gnoseologia rosminiana, accentuandone, in particolare, la componente 'platonica' ([46]); in tal modo, tuttavia, il quadro ch'egli fornisce della posizione avversata appare decisamente schematico e, anzi, inaccettabile. Va peraltro tenuto presente che il mantovano è ora interessato soprattutto a delineare un efficace sfondo polemico contro il quale gli sia possibile illustrare in termini più nitidi la *sua* visione dell'esperienza. Come si è constatato, quest'ultima gli appare caratterizzata dal conflitto tra dati apparentemente contraddittori e dalla conseguente ricerca di un momento di sintesi e di mediazione che ne superi il contrasto. In sostanza, essa si fonda, a suo avviso, sull'istituzione di una correlazione incessante tra le sensazioni, conformemente a precisi criteri di compatibilità.

Per chiarire la propria prospettiva gnoseologica, Pezza-Rossa suggerisce alcuni esempi. In primo luogo, quello di una torre la quale in lontananza appare circolare, e tale viene anche creduta dal soggetto conoscente; avvicinandosi ad essa, tuttavia, questi si accorge, grazie alle nuove e più adeguate informazioni che gli pervengono attraverso i sensi, che in realtà la torre è quadrangolare ([47]). Il processo di identificazione degli oggetti si struttura così nei termini di una verifica empirica delle ipotesi, sempre più precise, che vengono via via formulate. In modo

([46]) Cfr. *ivi*, pp. 351-352: «Dico adunque che l'ammettere in noi l'esistenza d'un principio, il quale abbia per ufficio di giudicare immediatamente le sensazioni distruggendo ogni illusione che potessero produrre, è un ammettere cosa che l'esperienza stessa apertamente smentisce: poiché se ciò fosse, ogni sensazione per quantunque debole ed imperfetta, ogni inesatta segnatura delle cose esteriori, dovrebbe anche individualmente bastare onde rappresentarne le cose nella loro perfetta realità. Ma ciò non contrasta forse coll'esperienza?».

([47]) Cfr. *ivi*, p. 352: «Quando mi si presenta da lungi una torre non pria veduta, essa parmi rotonda, e tale sono costretto a crederla, fino a che fattomi a lei dappresso m'avveggo che falsa era la prima sensazione, sendo quadrangolare quella torre che mi appariva rotonda».

non dissimile, un automa che giuochi correttamente a scacchi, in un primo momento viene scambiato per un uomo, e soltanto l'esperienza successiva consente di abbandonare l'erronea rappresentazione ([48]).

Dunque, è nel quadro dell'esperienza, ed esclusivamente *grazie ad essa*, che le prime sensazioni – o, per dir meglio, le prime rappresentazioni, quali abbozzi di identificazione degli enti – possono essere corrette. Inammissibile, invece, la tesi di chi postula la presenza nella mente umana di un principio razionale capace di rettificare immediatamente le illusioni scaturenti dalle apparenze sensibili ([49]). L'esperienza attesta in forma inequivocabile la realtà e la diffusione dell'errore; nel contempo, rende palese come sia lento e talvolta laborioso il processo che consente di sradicarlo. E se – conclude Pezza-Rossa – nelle questioni d'esperienza l'unico giudice legittimo è, per definizione, l'esperienza stessa, non si potrà certo prestar fede a una dottrina immaginosa e avulsa dalla realtà come quella rosminiana ([50]).

5. Verità e certezza

Al pensatore mantovano rimane da chiarire un punto decisivo: che ne è della *verità*, una volta respinta la posizione di Rosmini? L'abate roveretano afferma con decisione che l'esistenza della verità, nel caso in cui sia realmente dimostrabile, lo è *esclusivamente* sul fondamento della sua dottrina filosofica. Ma Pezza-Rossa è convinto di aver confutato quest'ultima; se ne dovrebbe concludere, allora, «non potersi in modo alcuno mantenere all'uomo la verità» ([51]): in altre parole, l'edificio del sapere

([48]) *Ibidem*: «Al primo scorgere un automa che giustamente conduce una partita a scacchi, lo stimo un uomo, e solo coll'esperienza giungo a purgarmi dell'errore concepito per quella prima sensazione.» Segue un altro esempio: «Un cieco il quale acquistando la vista vedesse la prima volta un globo, quale idea se ne formerebbe, se non quella d'un'area circolare? Solo dopoché lo avrà tocco e svolto colle sue mani conoscerà l'illusione» (*ibidem*).

([49]) *Ibidem*: «Ora domando al Rosmini, se esiste questo principio che ha virtù di farci evitare ogni illusione che dalle apparenze potesse derivarci, per qual ragione la torre da lungi sembrami rotonda, e l'automa un uomo? perché al primo veggente pare un'area circolare quello che è veramente un globo? Che fa egli questo principio giudicante immediatamente le sensazioni? Perché permette che anche un solo istante rimanga illuso il pensiero? Così dunque esso veglia a fargli evitare ogni illusione, così mantiene sicura la verità?».

([50]) *Ibidem*: «Ecco a quali strette si riduce questo sistema: a pugnare apertamente coll'esperienza, giudice infallibile nelle quistioni di questa maniera».

([51]) *Ibidem*.

finirebbe con il rovinare, con i risultati disastrosi che è agevole immaginare, e dominerebbe incontrastato lo scetticismo più corrosivo ([52]).

Appare chiaro che l'abate mantovano si decide ad affrontare questo versante problematico proprio per dissolvere il timore del lettore che le sue posizioni antirosminiane conducano al relativismo e allo scetticismo. Significativamente, egli ora sottolinea il fatto che il suo intento, allorché si è impegnato a denunziare l'intima fragilità della confutazione dello scetticismo proposta da Rosmini, era non solo (e non tanto) negativo, ma in primo luogo *positivo* ([53]). Ed è qui, precisamente, che la finalità delle tesi pezza-rossane emerge nei termini più netti: l'abate mantovano rende infatti manifesto ch'egli si schiera *sia* contro il dogmatismo razionalistico, *sia* contro lo scetticismo.

Per quel che concerne il 'fronte' del dogmatismo, Pezza-Rossa giunge ad affermare (non senza presunzione) la validità tendenzialmente universale della sua confutazione del sistema rosminiano. Infatti, poiché quest'ultimo costituisce – com'egli ha suggerito all'inizio del saggio – l'espressione più limpida e più «satisfacente alle umane intelligenze» della tradizione metafisica 'platonica', l'aver dimostrato la sua infondatezza comporta che sia ormai evidente l'inconsistenza dell'*intera* corrente filosofica che in esso ha trovato la sua voce più persuasiva.

D'altro canto, la metafisica dogmatica da sempre avanza la pretesa (e Rosmini non fa eccezione, come si è visto) di rappresentare *la sola* alternativa valida al rischio esiziale dello scetticismo, e si presenta, in tal modo, come *l'unico* argine efficace al dilagare del dubbio. Ecco allora che Pezza-Rossa si sforza di mostrare – beninteso richiamandosi a coordinate teoretiche affatto estranee al razionalismo dogmatico – l'inaccettabilità o, per dir meglio, l'impossibilità dello scetticismo in quanto 'opzione' filosofica. Per tale via, oltre a garantire la propria proposta teoretica sul secondo dei due 'fronti' ai quali si è fatto cenno, egli priverà il dogmatismo metafisico del suo ultimo punto di forza, negandogli così qualsiasi spazio residuo. Il fatto è che la metafisica tradizionale pretende di dimostrare avvalendosi di argomenti razionali ciò che *non può* e *non deve* essere dimostrato, perché è già unanimemente ammesso (e sempre è stato oggetto di universale riconoscimento).

In sostanza, Pezza-Rossa diagnostica nella tradizione platonico-razionalistica un eccesso di intellettualismo, una *libido probandi* la quale conduce irresistibilmente a perdere di vista la realtà concreta e mani-

([52]) *Ibidem.*
([53]) *Ibidem.*

festa. Il fatto semplicissimo e di palmare evidenza che l'abate mantovano oppone a quanti sono travolti da un tale 'delirio dimostrativo' (e che proprio per questo, egli prevede, si mostreranno ostili alle sue tesi) è che la ricerca della certezza nelle conoscenze umane, «scoglio perpetuo di tutte le menti investigatrici, non può essere provata per formole logiche, a stabilire le quali vanamente si stillarono tanti cervelli» ([54]). Invero, una volta che abbia còlto la verità – nella sua classica accezione di perfetta conformità della rappresentazione mentale alla realtà esterna –, l'uomo ne ha una *certezza assoluta*. Quest'ultima, a sua volta, possiede il valore di prova irrefutabile che si è attinto il vero, giacché non è una credenza irragionevole o arbitraria, ma una persuasione ben fondata. In quanto tale, è altresì destinata a costituire il perno attorno a cui dovrà ruotare la vita psichica del soggetto in tutte le sue articolazioni, a partire da quel momento primario che è rappresentato dal senso dell'identità personale. Precisamente alla luce di tale suo ruolo fondante, il concetto di verità non può essere negato, osserva ancora Pezza-Rossa, se non a costo di entrare – ciò che è inammissibile – in contraddizione con se stessi ([55]).

Ben si vede, d'altro canto, come quella della verità sia una nozione di primo livello la quale può agevolmente tradursi, nel momento in cui assume un carattere riflessivo, al secondo livello, conservando nel contempo i requisiti della certezza e dell'incontrovertibilità. In altre parole, l'abate mantovano ritiene che, così come abbiamo un'intuizione immediata della verità (ovvero cogliamo in forma immediata la validità delle nostre conoscenze vere), parimenti, su un piano più generale, siamo *certi* che la proposizione «la verità esiste» è *vera*. Dunque, la verità delle nostre conoscenze – comprendendosi tra queste anche quella conoscenza di ordine superiore che è la conoscenza del fatto che esistono delle conoscenze vere – è confermata da un'assoluta certezza interiore che, con il suo carattere intuitivo e indubitabile, costituisce l'approdo naturale di quel complesso itinerario di ipotesi e di verifiche in cui si articola la nostra esperienza.

([54]) Cfr. *ivi*, pp. 352-353.

([55]) Cfr. *ivi*, p. 353: «Ella è questa una verità di cui ciascuno ha le prove dentro di sé, e prove irrefragabili alle quali non può rinunciare in modo veruno senza essere in contraddizione con se medesimo».

6. L'impossibilità dello scetticismo

Pezza-Rossa non esita a svolgere in tutte le sue implicazioni la tesi della verità in quanto principio autoevidente e tale, dunque, da imporsi in forma incontrovertibile a ogni uomo. Nessuno – egli infatti rileva – nega la verità in generale, né contesta la verità stessa della tesi relativa all'esistenza della verità. Di conseguenza, non vi è alcuno il quale sia davvero scettico ([56]).

Sorge allora spontanea un'obiezione: l'asserzione pezza-rossana sembra entrare in conflitto con il fatto che nel corso della storia non sono mancati dei pensatori i quali si sono esplicitamente definiti 'scettici'. L'abate mantovano risolve la difficoltà connessa con tale constatazione, innanzitutto operando una distinzione tra il versante degli enunciati teorici e la dimensione della prassi, e in secondo luogo individuando in questa la manifestazione appropriata delle autentiche convinzioni di un soggetto. Di conseguenza, là dove si scopre una divaricazione tra formulazioni verbali e comportamenti effettivi, è alla condotta che si deve prestare attenzione, come all'unica via legittima per chiarire quali siano le reali persuasioni dell'individuo esaminato. È certo possibile, dunque, che taluno tenti di negare, al livello verbale, la verità. Sul piano comportamentale (l'unico attendibile, come si è visto) costui però non potrà evitare di smentire tale sua pretesa negazione. In sostanza, lo 'scettico' finisce inevitabilmente con il confutare in termini pragmatici le proprie formulazioni teoriche, poiché la scelta di determinati comportamenti si fonda sempre (ancorché spesso in forma implicita) sulla credenza che le cose stiano in un certo modo, e *presuppone*, quindi, la *nozione della verità* ([57]).

Tale argomento pezza-rossano contro lo scetticismo si modula, come si constata, sulla confutazione 'pragmatica' della negazione protagorea del principio di non-contraddizione che viene esposta da Aristotele nella *Metafisica* ([58]). Ma l'abate mantovano trae dallo Stagirita ben altre 'armi'

([56]) *Ibidem*: «Dirò di più: nessuno veramente niega questa verità».

([57]) *Ibidem*: «Se vi fosse alcuno che la [*scil.* la verità] niegasse colla voce, la confermerebbe poscia colle azioni, le quali tutte hanno fondamento e valore sulla verità, e sempre la presuppongono».

([58]) Cfr. Arist., *Metaph.* G, 4, 1008 b 12-28: «Nessuno si trova in questa condizione [*scil.* nella condizione di ingannarsi e contemporaneamente di essere nel vero, secondo quel che consegue dalla dottrina di Protagora]: né coloro che sostengono questa dottrina, né altri. Infatti, perché colui che ragiona in quel modo va veramente a Megara e non se ne sta a casa tranquillo, accontentandosi semplicemente di pensare di andarci?

da utilizzare contro il dubbio scettico. Subito dopo egli ricorre al celebre argomento con il quale Aristotele dimostra elencticamente il principio di non-contraddizione ([59]). Pezza-Rossa asserisce, infatti, che è legittimo accusare lo scettico (o, meglio, il preteso tale) di mentire, giacché la sua stessa negazione della verità presuppone l'esistenza di quest'ultima: senza di essa, invero, non sarebbe possibile formulare un giudizio qualsiasi (dunque, neppure il giudizio relativo all'inesistenza della verità). La verità e, in pari tempo, il riconoscimento della sua esistenza costituiscono delle condizioni irrinunciabili e fondanti per ogni enunciato che sia dotato di senso ([60]).

Desta un certo interesse il fatto che il pensatore mantovano *neghi* che a tale sua confutazione dello scetticismo si possa attribuire un carattere realmente dimostrativo. Ai suoi occhi, anzi, essa non è neppure una confutazione in senso proprio. È Rosmini, invece, ad essersi impropriamente sobbarcato al cómpito di *confutare* lo scetticismo: in tal

---

E perché, al momento buono, quando càpiti, non va difilato in un pozzo o in un precipizio, ma se ne guarda bene, come se fosse convinto che il cadervi dentro non sia affatto cosa egualmente non buona e buona? È chiaro, dunque, che egli ritiene la prima cosa migliore e l'altra peggiore. E se egli è convinto di ciò, deve anche ammettere, necessariamente, che questa data cosa è un uomo e che quest'altra non è uomo, e che questo è dolce e che quest'altro non è dolce. Infatti, è chiaro che egli non ammette affatto che tutte le cose siano uguali e che non si comporta in base a questo presupposto quando, per esempio, ritenendo che per lui sia meglio bere dell'acqua o vedere un uomo, va subito in cerca di queste cose. Eppure quella dovrebbe essere la sua convinzione e quello il suo comportamento, se uomo e non uomo fossero, del pari, la medesima cosa. Ma, come si è detto, non c'è nessuno che non sia palesemente preoccupato di evitare certe cose e non, invece, altre. Pertanto, come è evidente, tutti sono convinti che le cose stiano in un solo ed unico modo. E se non sono convinti per tutte le cose, lo sono, però, per quanto riguarda il meglio ed il peggio» (trad. di G. Reale, in ARISTOTELE, *La metafisica*, a cura di G. REALE, Napoli 1968).

([59]) Si veda, in particolare, *ivi*, 8, 1012 b 15-22: «Infatti, chi dice che *tutto è vero*, viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua, dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera). E colui che dice che *tutto è falso*, viene a dire che è falsa anche la tesi che egli stesso afferma. E se vorranno ammettere delle eccezioni, l'uno dicendo che *tutto è vero tranne la tesi contraria alla sua*, l'altro che è *tutto falso tranne la propria tesi*, saranno, cionondimeno, obbligati ad ammettere infinite proposizioni vere e false: infatti, colui che dice che una proposizione vera è vera, afferma un'altra proposizione vera, e così si procederà all'infinito» (trad. it. cit.). Sul carattere elenctico di tale dimostrazione, cfr. E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989, p. 92 ss. (in ispecie pp. 99-100).

([60]) Cfr. *S.c.p.*, p. 353: «A chi la niegasse si potrebbe dir francamente: tu sei un mentitore, perché la stessa tua negazione premette l'esistenza della verità, senza la quale non potresti avanzare un giudizio». Per quanto Pezza-Rossa non menzioni esplicitamente Aristotele, il richiamo alla dimostrazione elenctica dello Stagirita è trasparente.

modo, però, l'abate roveretano si è impegnato in un'impresa vana, al tempo stesso superflua e fallimentare, «perché rivolta a distruggere ciò che in fatto non esiste» ([61]). In sostanza, Pezza-Rossa intende semplicemente mettere in luce l'impossibilità dello scetticismo in quanto dottrina filosofica: in funzione di tale obiettivo, egli mostra come la posizione scettica sia destinata a entrare in corto circuito nel momento stesso in cui viene formulata, poiché contraddice le sue stesse premesse.

Negando che lo scetticismo possa costituire qualcosa di più di un'ipotesi astratta, cui l'intima contraddittorietà impedisce ogni effettiva attuazione, il pensatore mantovano ha modo di chiarire i limiti e, nel contempo, lo scopo ch'egli assegna alla riflessione filosofica. Pezza-Rossa giunge infatti a escludere, dall'àmbito di quel che può costituire oggetto d'indagine, il problema della *fondazione della verità*: che la verità esista e che vi sia una realtà oggettiva alla quale i concetti umani debbono conformarsi è, per lui, evidente ([62]). Ciò che davvero gli interessa è, allora, chiarire in qual modo l'uomo possa concretamente attingere il vero. Ma, come appare manifesto, a un tale approccio pezza-rossano – nel cui quadro la dimensione pragmatica del conoscere svolge il ruolo dominante –, delle esigenze fondazionali come quelle che affiorano nel pensiero rosminiano rimangono totalmente estranee.

6.1. Dove trovare degli scettici?

Che per Pezza-Rossa il piano della prassi detenga un primato incontestabile, risulta confermato dalle riflessioni con le quali egli si studia di corroborare la tesi relativa all'inesistenza (e, in pratica, al-

([61]) *Ibidem.*

([62]) In proposito, si può osservare – e, invero, si tratta di un rilievo alquanto banale –, che l'ammissione dell'*esistenza* della verità è qualcosa di ben diverso dal riconoscimento che questa è *attingibile da parte dell'uomo*. Tale differenza ha implicazioni considerevoli: in termini generali, infatti, lo scettico potrebbe affermare che esiste una realtà oggettiva, e nello stesso tempo sostenere che quest'ultima *non può essere conosciuta* (di conseguenza, la classe delle verità alle quali l'uomo può pervenire si limiterebbe a quest'unico asserto). Ma il riconoscimento del fatto che l'esistenza della verità e la sua conoscibilità sono due momenti distinti può avere anche conseguenze più specifiche. Per rimanere all'interno della prospettiva concettuale di Pezza-Rossa – il quale si mostra convinto che il processo dell'esperienza approda in ogni caso alla conoscenza del vero –, si potrebbe obiettare che *non sempre* i sensi sono in grado di trasmettere all'uomo tutti i dati necessari per risolvere eventuali contrasti tra le sensazioni e, dunque, per giungere alla verità.

l'impossibilità) dello scetticismo. Infatti, tali riflessioni tradiscono un'attenzione assai viva – cui è sottesa una prospettiva d'indagine che vorremmo definire sociologica – per la diffusione di specifiche posizioni teoriche in settori più o meno ampi della popolazione.

È in un'ottica di tal genere che il pensatore mantovano giunge a chiedersi in quale categoria della società si possano trovare degli scettici autentici. Già l'adozione di un taglio prospettico siffatto potrebbe sollevare, per la verità, la reazione di chi volesse osservare che quello dello scetticismo è un problema innanzitutto teoretico, la cui legittimità non dipende dalla maggiore o minore diffusione dello scetticismo medesimo come 'visione del mondo'. In sostanza, la questione relativa al dubbio sistematico non verrebbe risolta – al livello squisitamente filosofico – neppure nell'eventualità in cui non vi fosse (e non fosse mai esistito) alcuno scettico. Si pensi al 'dubbio iperbolico' di Cartesio, che, nella sua conclamata paradossalità (ed effettiva inverosimiglianza), configura una mera provocazione teoretica: una sfida, alla quale peraltro si deve dar risposta onde garantire un solido fondamento all'umano sapere.

È chiaro, tuttavia, che Pezza-Rossa *non* crede che un'opzione teoretica astrattamente possibile, ma di fatto non condivisa da alcuno, meriti di essere presa sul serio. Anche in questo caso – pur diverso da quello in precedenza esaminato – le uniche possibilità che gli appaiono davvero tali sono quelle che giungono a realizzarsi concretamente. Di conseguenza, il dimostrare che *non* esistono (e non sono mai esistiti) degli scettici autentici, è un elemento quanto mai significativo, e addirittura determinante, per provare l'inconsistenza dello scetticismo in quanto posizione filosofica, e dunque per porne in luce la sostanziale illegittimità ([63]).

Suddiviso schematicamente il corpo sociale in due categorie, l'abate mantovano osserva che la prima di queste, ovvero quella costituita dal rozzo popolo, è affatto immune dallo scetticismo, e appare naturalmente portata, semmai, al 'vizio' opposto. La massa, infatti, pecca spesso di credulità e non di rado giunge alla superstizione: tendenzialmente refrattaria al dubbio, attribuisce sovente alle proprie convinzioni – anche a quelle più infondate – il carattere di verità incrollabili ([64]). Al di là di un certo distacco un po' sdegnoso che Pezza-Rossa, nella sua qualità

([63]) Ne segue l'illegittimità di qualsiasi tentativo, del genere di quello attuato da Rosmini, di confutare una posizione siffatta.

([64]) Cfr. *S.c.p.*, p. 353: «E per vero, se v'hanno degli scettici, in qual classe della società rinvengonsi elli? Forse nel rozzo popolo? Ma il popolo tutto crede di buona voglia, molto afferma, poco dubita, e corre facilmente fino alla superstizione».

di uomo di cultura, lascia qui trasparire nei confronti del popolino e di quella che gli appare come la sua grossolanità intellettuale, la categoria in questione senza dubbio esibisce ai suoi occhi – in virtù della stessa (presunta) elementarità della sua costituzione psichica – i tratti fondamentali e originari della natura umana ([65]). Anziché indulgere a un atteggiamento di sfiducia nelle proprie conoscenze, questa infatti cede spesso a una credulità quasi infantile. Dunque, conclude Pezza-Rossa, se si esamina la mente umana nel suo stato 'ingenuo', si constata senza difficoltà come essa si collochi agli antipodi del dubbio *volontario* (cioè coscientemente praticato) e *sistematico* (ovvero totalizzante) ([66]) intorno alla verità ([67]).

Il pensatore mantovano individua la categoria, pur genericamente delineata, del popolo, sul fondamento di parametri culturali prima ancora che socio-economici: il popolo è, così, essenzialmente la moltitudine degli *incolti*. Che tale fosse la 'definizione implicita' sulla cui base il nostro autore ha proposto le sue valutazioni, è confermato dalle indicazioni ch'egli sùbito dopo fornisce intorno alla seconda delle «classi» in cui la società è stata da lui bipartita. Pezza-Rossa caratterizza infatti tale «classe» come quella degli «uomini saggi» ([68]). Ora, per giudicare in modo appropriato l'atteggiamento che assumono costoro, s'impone – osserva l'abate – la necessità di operare una distinzione preliminare fra due tipi di *dubbio*.

Il dubbio prudente che sospende l'assenso fino a quando questo non diviene legittimo e necessario (il che si verifica allorché una conoscenza risulta confermata) – lo chiameremo d^{α} – è ben diverso dal dubbio «colpevole e finale» ([69]). Questo secondo genere di dubbio – per designare il quale utilizzeremo la sigla d^{β} – non si distingue semplicemente dal primo, ma addirittura ne costituisce l'opposto, giacché comporta, in termini generali, la *negazione della verità* (o, almeno, della sua attingibilità).

In sostanza, Pezza-Rossa ritiene che per l'individuo «saggio» il dubbio sia una risorsa preziosa, grazie alla quale è possibile superare la

([65]) *Ibidem*: «mostrando ingenuamente la qualità fondamentale dell'umana natura».

([66]) È chiaro, infatti, che chiunque può nutrire dei dubbi su fatti specifici; ciò che interessa a Pezza-Rossa è che nel popolo non si riscontra il dubbio *eretto a sistema*.

([67]) Cfr. *S.c.p.*, p. 353: «Il popolo è dunque lontano da ogni dubbio volontario e sistematico intorno alla verità».

([68]) *Ibidem*.

([69]) *Ibidem*: «L'affermarono molti [*intendi*: che il dubbio si trova 'nella casta degli uomini saggi'] e si dilungarono dal vero confondendo quel dubbio saggio che sospende l'affermativa infino a che giunga l'istante di poterla dirittamente applicare, col dubbio colpevole e finale che attende unicamente alla negativa».

conoscenza imperfetta e pervenire, alfine, alla verità (la cui esistenza e conoscibilità sono dunque presupposte). Il diretto richiamo alla posizione di Cartesio conferma che per l'abate mantovano il dubbio, quale viene praticato dall'uomo assennato, costituisce un atteggiamento provvisorio, atto a presentarsi in circostanze specifiche, *non* una opzione teoretica la quale pretenda di avere portata universale e carattere definitivo. La saggia scepsi può quindi essere descritta come un'efficace strategia *finalizzata alla conquista della conoscenza* ([70]).

Pertanto, mentre nella moltitudine rozza e ignorante non emergono né d^{α} né d^{β}, fra le persone di senno si riscontra soltanto d^{α}, che nella sua essenza e nelle sue reali implicazioni risulta antitetico a d^{β}. Ne segue che quest'ultimo, ossia lo scetticismo propriamente detto, non è sostenuto da alcuno.

6.2. In quali rami del sapere affiora il dubbio sistematico?

D'altro canto, d^{β} non sembra esplicare la sua azione corrosiva in nessun àmbito del sapere. Anche in relazione a questo versante dell'indagine, Pezza-Rossa si basa sul presupposto secondo cui il fatto stesso che un x non sia concretamente riscontrabile, costituisce di per sé una prova che esso è (tendenzialmente) impossibile. In pratica, dunque, di una dottrina che non trovi – e non abbia mai trovato – dei sostenitori, è difficile ammettere non soltanto la verità, ma sinanco la legittimità teorica.

La schematica partizione delle scienze alla quale l'abate mantovano si richiama è, in sostanza, quella tradizionale, la quale distingue tre branche fondamentali del sapere: metafisica, scienze speciali e filosofia morale. Per quel che concerne la *metafisica* – rileva Pezza-Rossa – risulta manifesto che, anche nel caso in cui non si sia ancora riusciti a dimostrare razionalmente, e in forma conclusiva, alcuni principî essenziali, pure non vi è nessun uomo il quale, interrogando la propria coscienza, non si senta istintivamente portato a credere in essi ([71]). In altri termini,

([70]) *Ibidem*: «Il saggio col suo filosofico dubbio, senza il quale, come disse Cartesio, nessuno può divenire sapiente, cerca di completare le sue mezze conoscenze, sempre ammettendone per base fondamentale l'esistenza: il dubbio del saggio non è dunque scetticismo».

([71]) *Ibidem*: «E in qual ramo di scibile potremo noi rinvenirlo [*scil.* lo scetticismo]? Nella metafisica? Ma se interroghi l'interno dell'uomo, lo vedi tendere alla credenza di quelle stesse verità di cui non potè ancora aggiungere la dimostrazione e la certezza logica».

la sfera della credenza nella verità – propriamente, in talune verità di carattere metafisico – è senza dubbio *più ampia* di quella della dimostrazione: l'uomo, infatti, matura la convinzione che certi contenuti conoscitivi sono validi indipendentemente dal fatto che essi siano stati provati, oppure no.

Si potrebbe obiettare che l'insistenza di Pezza-Rossa sul fenomeno della credenza non si presenta come il modo più adeguato per giungere a negare l'esistenza dello scetticismo nel dominio della metafisica. Anche Hume riconosceva che la credenza (*belief*) deriva da un impulso invincibile dell'animo umano; il filosofo scozzese negava, però, che essa fosse realmente giustificata sul piano logico ed epistemologico. Si deve tener presente, tuttavia, che lo scopo di Pezza-Rossa è ora soprattutto quello di dimostrare che il dubbio sistematico è *impossibile* al livello delle convinzioni autentiche e profonde, ovvero delle persuasioni che realmente guidano i pensieri e i comportamenti degli uomini. Nella prospettiva di un intento siffatto, non è certo inopportuno, o inutile, porre in luce l'universalità della credenza. Nel contempo, l'abate mantovano fa cenno a un elemento sul quale avrà occasione di ritornare. Si tratta dell'*innaturalità* dello scetticismo, che è tale in quanto l'atteggiamento scettico si pone in contrasto con gli impulsi umani più radicati. Ma la constatazione di questo carattere innaturale costituisce un ulteriore argomento contro d^{β}, se la si considera a partire dall'ottimistico presupposto secondo cui quel che risulta conforme alla natura umana è fondamentalmente corretto (mentre quello che è innaturale non lo è).

Sull'eventuale presenza di d^{β} all'interno delle *scienze naturali* il pensatore mantovano si pronunzia, poi, in termini estremamente sintetici, tanto gli appare evidente l'impossibilità dello scetticismo in un tale, pur articolato, àmbito del sapere: al tempo di Pezza-Rossa, in effetti, ben difficilmente si sarebbe trovato uno scienziato disposto a negare che il proprio scopo fosse l'accertamento della verità, ovvero la formulazione di una *descrizione vera* del mondo. Anche in questo caso, comunque, l'abate suggerisce al lettore di interrogare la propria interiorità ([72]).

Maggiore attenzione Pezza-Rossa riserva all'ipotesi che d^{β} si presenti nel campo della *morale*. Pur ammettendo che sono storicamente esistiti alcuni pensatori noti come scettici, egli – riformulando in termini di maggior concretezza quanto ha affermato in precedenza –, ricorda

([72]) *Ibidem*: «Nelle scienze naturali? Ma consigliati colla tua medesima consapevolezza, e se questa non torna sufficiente, va, purgati coll'elleboro, o meglio leggi l'arguta satira di Luciano».

come costoro al di fuori delle loro scuole, ovvero in contesti diversi da quelli connessi con la trasmissione di semplici contenuti teorici, si attenessero alle norme comportamentali più severe ([73]). In particolare, Pezza-Rossa menziona Pirrone e rammenta come questi non esitasse a riconoscere sul piano pratico l'autorità delle leggi, del buon senso, dei costumi e della morale ([74]). Si potrebbe osservare, invero, che il filosofo di Elide, allorché uniformava la propria condotta alle norme tradizionali, non intendeva affermare la loro verità; semplicemente, ammetteva l'opportunità pragmatica di attenersi a quanto da esse prescritto. Questo rilievo, peraltro, non sarebbe sufficiente a far abbandonare a Pezza-Rossa la sua posizione interpretativa (tendente a rifiutare a Pirrone il carattere di scettico autentico), in quanto l'abate mantovano è interessato in primo luogo al fatto che, comunque, Pirrone e gli altri scettici *credevano* alla convenienza di conformarsi alle norme consuete. E agli occhi di Pezza-Rossa l'universale diffusione di una tale *credenza* – condivisa anche da chi ritiene di poter negare l'attingibilità del vero –, conferma che d^{β} è decisamente innaturale e, dunque, inaccettabile anche sul terreno morale ([75]).

Quasi a sottolineare la centralità del ruolo che nella prospettiva pezza-rossana spetta al fenomeno della credenza, ecco infine un cenno, invero generico e poco persuasivo, a David Hume, che della credenza aveva acutamente indagato l'intima dinamica ([76]).

([73]) *Ibidem*: «Forse nella morale? Sarebbe più che mai ridicolo l'affermarlo: i filosofi ch'ebbero grido maggiore come scettici, usciti dai loro licei, erano uomini i più costumati del mondo». Significativo il cenno ai «licei» ove i (pretesi) scettici insegnavano le loro dottrine. L'immagine di tali istituzioni che qui emerge è quella di scuole al cui interno è stato possibile che certuni giungessero a sostenere e a trasmettere dottrine artificiose, intellettualistiche, paradossali (come, per l'appunto, quelle scettiche): i «licei», dunque, quali 'serre del pensiero', nelle quali sono state generate teorie stravaganti e sinanche mostruose.

([74]) Cfr. *ivi*, pp. 353-354.

([75]) Come risulta evidente, la *credenza* viene qui considerata in forma indifferenziata: Pezza-Rossa non effettua alcuna distinzione tra la credenza nella *verità* di certi asserti (per esempio, nella verità della proposizione «Dio esiste») e quella relativa all'*appropriatezza* di certi atti (come il credere che compiere una determinata azione sia giusto od opportuno).

([76]) Cfr. *ivi*, p. 354: «Hume che vantavasi di voler far scrollare le fondamenta dell'umano sapere, scrisse un libro morale sopra il più nobile de' principj, come si è quello della perfezione».

6.3. L'uomo è «nato per credere»

La pur sintetica indagine che è andato svolgendo, porta Pezza-Rossa a concludere che in nessun luogo si riscontra la reale presenza di d^{β}, ossia dell'autentico scetticismo: di quello, cioè, che agli enunciati teorici asserenti l'inesistenza del vero fa corrispondere in termini puntuali la convinzione personale e, ancor più, l'intera dimensione della condotta pratica ([77]).

E come non esiste lo scetticismo, così, naturalmente, non è possibile incontrare dei veri scettici. Né questo va ritenuto un fatto casuale: esso rappresenta, invece, l'effetto e al tempo stesso la testimonianza più significativa di quella che è la costituzione profonda dell'essere umano. All'uomo – chiarisce Pezza-Rossa con accenti efficaci nei quali trova espressione anche la declinazione squisitamente 'pragmatica' della sua disamina – non è consentito persistere a lungo nell'incertezza ([78]). L'uma-

([77]) *Ibidem*: «Io non so dunque rinvenire in alcuna classe d'uomini od in alcun ramo di scibile il vero scetticismo, quale si vorrebbe far credere ch'esso esista». In realtà, Pezza-Rossa ammette che esistono alcuni individui dalla costituzione psichica abnorme, i quali, essendo totalmente involti nei sensi, sono incapaci anche solo di desiderare la verità. Si tratta di uomini che preferiscono rimanere nell'ignoranza e che, pertanto, rifuggono volontariamente da ogni indagine. Costoro, tuttavia, si collocano a un livello quasi bestiale, e non vanno considerati dei veri scettici. Essi, infatti, non si sforzano neppure di articolare sul piano teorico la propria 'visione del mondo', sicché risulta impossibile illuminarli con la filosofia, ai cui messaggi sono del tutto refrattari. Anche in questo punto risuona un'eco aristotelica. Lo Stagirita, in effetti, attribuisce un'esistenza 'vegetativa' (dunque subumana) a chi rifiuta di parlare e, conseguentemente, di motivare la propria posizione; cfr. *Metaph.* G, 4, 1006 a 12-15: «Se, invece, l'avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare una argomentazione da opporre contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla: costui, in quanto tale, sarebbe simile ad una pianta», e *ivi* 1008 b 10-11: «E se uno non pensa nulla, e indifferentemente crede e non crede, in che modo, costui, differirà dalle piante?» (trad. it. cit.). Ed ecco quel che dichiara Pezza-Rossa (*S.c.p.*, p. 354): «Conosco bensì certe anime agghiacciate incapaci, non dico di gustare, ma fin anco di desiderare la verità, esseri neutri perpetuamente quanto alla vita del pensiero, perché quella de' sensi loro impiombò la ragione, uomini volonterosamente ignoranti che cessano ogni addottrinamento e rifuggono da ogni ricerca. Costoro come debbansi nominare io per vero non so, ma scettici no veramente, e sarebbe indarno se la filosofia si argomentasse d'illuminarli». In individui siffatti il versante *pragmatico* dello scetticismo è incontestabilmente presente; quello che fa difetto in modo radicale è, allora, il versante *teorico* (ovvero lo scetticismo in quanto posizione filosofica), non meno necessario del primo: è esattamente questa la ragione in virtù della quale tali soggetti non possono essere chiamati scettici. Risulta dunque chiaro che secondo Pezza-Rossa, perché sia legittimo qualificare come scettici una posizione e un individuo determinati, devono essere presenti *entrambi* gli aspetti (teoria e prassi).

([78]) *Ibidem*: «In breve, veri scettici, pare a me che non vi possano avere, poiché la natura dell'umano intelletto è tale da non poter rimanere lungamente sospesa».

na esistenza altro non è se non costante deliberazione, scelta incessante: ma ogni opzione presuppone una valutazione delle differenti situazioni in cui via via ci si trova, nonché la convinzione che taluni giudizi, relativi a tali situazioni, siano corretti e dunque *veri*. Certo, a volte affiora il dubbio, ma il nodo gordiano ch'esso giunge a configurare viene sempre tagliato, alla fine, dalla *volontà*. Quest'ultima è una componente ineliminabile della natura umana, in quanto mette l'individuo in grado di rispondere agli stimoli e alle 'provocazioni' della realtà. Di conseguenza, chi suppone che si possa attuare una perenne e sistematica sospensione dell'assenso – vale a dire d^{β} –, in sostanza vuole privare l'uomo della sua essenza: di questa, infatti, è parte integrante la facoltà della volizione, la quale, come si è detto, sempre supera il dubbio ([79]).

Soffermandosi sulla dinamica che caratterizza l'esistenza, Pezza-Rossa sottolinea il fatto che l'uomo si muove in un complesso quadro ambientale, costituito da una molteplicità di enti i quali continuamente impressionano i suoi sensi. Poiché vi sono, in ogni caso, delle affezioni sensoriali, il problema cruciale al quale il soggetto conoscente deve fornire risposta è se esistano *davvero* i fenomeni della cui realtà e natura i sensi paiono dare testimonianza. La risposta positiva a un interrogativo siffatto non è, naturalmente, l'unica possibile (almeno in linea teorica). Si può anche negare in termini assoluti l'esistenza della realtà oggettiva o, in alternativa, optare per una soluzione 'di compromesso', rassegnandosi così a ondeggiare perennemente tra l'affermazione e la negazione, tra la credenza e lo scetticismo ([80]).

Quel che maggiormente interessa, in relazione a questa sezione dell'indagine, è il fatto che l'abate mantovano fonda la validità della prospettiva realistica non su principî *a priori*, bensì – in modo del tutto conforme al suo orientamento teoretico complessivo – sul criterio della *coerenza interna* dell'esperienza. Come si è constatato, a giudizio di Pezza-Rossa è senz'altro possibile, e persino inevitabile, che affiorino dei contrasti tra singole sensazioni: sono tali contrasti a determinare l'avvio di quella ricerca che ha lo scopo di condurre alla conoscenza.

([79]) *Ibidem*: «Puossi dire che per l'uomo la vita è una continua deliberazione, un continuo ponderare e scegliere, né possiamo fingerlo somigliante ad una bilancia continuamente in bilico, senza negargli la volontà, cioè senza cambiare la natura che trovasi di avere».

([80]) *Ibidem*: «L'uomo collocato nel mezzo alle tante realità che lo affettano deve certamente fare una di queste tre cose, o affermare la certezza di tali fenomeni, o negarla, ossiveramente tenersi in dubbio continuo tra l'affermativa e la negativa».

Non c'è, invece, alcun dato d'esperienza che, ponendosi in conflitto con *tutti* gli altri (i quali dànno testimonianza della realtà oggettiva), smentisca la tesi dell'esistenza del mondo esterno.

Per l'abate mantovano, dunque, il sistema dell'esperienza conferma incessantemente la propria validità: più in particolare, fornisce una serie ininterrotta di informazioni atte a dimostrare che esso fa riferimento, nel suo complesso, a un mondo oggettivo. Rileva così Pezza-Rossa che non è legittimo negare la verità dei fenomeni, «non vi essendo alcun fatto anteriore che [...] possa condurre a questa conclusione» ([81]). E se l'esperienza, con il suo evolvere e arricchirsi, induce talora a modificare dei giudizi specifici formulati in precedenza, ponendone in luce l'inadeguatezza, non accade mai, al contrario, ch'essa smentisca se stessa in quanto *esperienza di oggetti esterni* capaci di impressionare i nostri sensi. Come si è visto, quella che l'uomo riceve è, anzi, una conferma incessante dell'esistenza di un mondo oggettivo.

Tale dunque risulta la struttura dell'esperienza, quale flusso costante di dati che pongono l'uomo in rapporto con oggetti dotati di realtà extra-coscienziale. Si è altresì constatato come la natura umana sia aliena dal dubbio permanente e universale. Se ne evince che l'uomo è «naturalmente e necessariamente portato ad affermare l'esistenza e la verità di tutti i fenomeni che lo colpiscono» ([82]). La frase è significativa: per Pezza-Rossa il carattere *naturale* della credenza (in una realtà esterna) è, per così dire, coestensivo – e tendenzialmente equivalente – al fatto che questa rappresenta una *necessità strutturale* della mente umana. In effetti, l'uomo è «nato per credere» ([83]). La componente pragmatico-fideistica, dalla quale l'esistenza umana trae le sue direttrici, si rivela dunque primaria rispetto alla dimensione astrattamente razionale, e vale a svuotare di significato ogni formulazione scettica, in quanto d^{β}, se posto in atto e svolto in tutte le sue implicazioni, finirebbe con l'annullare qualsiasi scelta operativa.

Secondo Pezza-Rossa, la consapevolezza che queste sono le leggi della mente umana porta inevitabilmente a concludere che ogni tentativo di confutazione dello scetticismo è *superfluo*. Un tentativo di tal genere non può non fondarsi, invero, sull'ammissione che sia possibile, e che anzi sia realmente accolta da taluni, una dottrina la quale per contro si trova in conflitto insanabile con le esigenze vitali dell'uomo; in tal

([81]) *Ibidem.*
([82]) *Ibidem.*
([83]) *Ibidem.*

modo, tuttavia, esso si basa su un'analisi manifestamente erronea della natura umana ([84]).

7. Un cómpito impossibile

È stato dunque chiarito il motivo per cui «di tante confutazioni opposte allo scetticismo nessuna appieno satisfa» ([85]). Non si tratta di limiti e carenze contingenti, che, pur minando alla base tutti i tentativi compiuti in precedenza, potrebbero essere superati da una nuova confutazione. Il fatto è che chi ha inteso confutare d^{β} ha voluto risolvere uno pseudo-problema, formulato a tavolino e privo di qualsiasi corrispondenza con la realtà concreta degli uomini ([86]). In sostanza, ci si è proposti un obiettivo fittizio, finendo ogni volta con lo sfondare, per così dire, una porta aperta ([87]).

Abbiamo constatato, d'altro canto, come Pezza-Rossa non consideri la sua argomentazione dialettica diretta contro d^{β} come una vera e propria confutazione dello scetticismo: in tal modo, il pensatore mantovano riesce a sfuggire alla condanna che lui stesso pronunzia nei confronti di tutti i tentativi di tal genere, da lui giudicati delle battaglie stolidamente condotte contro avversari inesistenti. Nella risoluta critica pezza-rossana della confutazione di d^{β} tentata da Rosmini (come pure delle iniziative analoghe), affiorano nitidamente sia la differenza che intercorre tra la prospettiva teoretica dell'abate mantovano e quella del pensatore trentino, sia il limite fondamentale dello stesso filosofare di

([84]) *Ibidem*: l'uomo «non può essere scettico che di parole, non mai di convinzione, dunque vanamente si lambiccano il cervello e romponsi i polmoni coloro che adoperano di confutare ciò che in realtà non esiste». La credenza in oggetti esterni – la cui esistenza e i cui caratteri sono attestati dalle sensazioni – costituisce per Pezza-Rossa la prova decisiva che la verità esiste: tale assunto è conforme alla sua visione schiettamente empiristica della conoscenza.

([85]) *Ibidem*.

([86]) Cfr. *ivi*, pp. 354-355: «I confutatori dello scetticismo ebbero la sventura degli Alchimisti, i quali indarno cercavano l'oro, appunto perché il cercavano ove non era; o meglio danno al vivo il carattere dell'eroe della Mancia che nei mulini a vento ravvisava altrettanti guerrieri».

([87]) Invero, si potrebbe affermare che, se le cose stessero davvero in questi termini, allora tali confutazioni dovrebbero risultare, in certo modo, ancora più convincenti, anziché trovarsi destituite di ogni validità, come sostiene Pezza-Rossa. Ma quello che all'abate mantovano preme ora sottolineare è il fatto che simili (pretese) confutazioni – ivi compresa quella di Rosmini – traggono alimento da un errore di fondo, ovvero da una concezione inadeguata della natura umana.

Pezza-Rossa. Questi, infatti, nel momento stesso in cui propone di richiamarsi in termini prioritari, se non esclusivi, ai dati del 'senso comune' (e al realismo ingenuo che gli è sotteso), rinunzia a tentare un'autentica fondazione ontologica e gnoseologica della propria visione della realtà.

7.1. Il dubbio radicale come posizione inconfutabile

Peraltro – prosegue Pezza-Rossa – se a dispetto di quanto è stato illustrato, si volesse ammettere l'esistenza dello scetticismo, si dovrebbe in pari tempo riconoscere che esso *non* è confutabile o, almeno, che non lo è in modo soddisfacente. Al riguardo, l'abate mantovano rileva che d^{β}, in quanto investe l'intero universo del sapere, conduce (o dovrebbe coerentemente condurre) lo scettico a non credere in nessun principio. Ma per confutare lo scettico è *necessario* partire da un qualche principio; di conseguenza, la posizione di chi adottasse in forma sistematica d^{β} sarebbe inattaccabile e i tentativi di confutarla risulterebbero in ogni caso inadeguati: anche qui, non per limiti contingenti, bensì a motivo dell'essenza medesima dello scetticismo ([88]). D'altro canto, d^{β}, poiché comporta la negazione di tutta la realtà, induce a non riconoscere neppure l'esistenza di quelle facoltà umane alle quali si deve fare riferimento per argomentare validamente contro di esso. Si tratta, in particolare, dei *sensi*, da cui per l'appunto traiamo la nozione degli oggetti esterni ([89]).

L'esito della riflessione è dunque apparentemente paradossale. Per Pezza-Rossa lo scetticismo è una posizione insostenibile e, di fatto, mai realmente adottata; tuttavia, nel caso in cui esistesse – ovvero nell'inammissibile eventualità in cui trovasse per davvero dei sostenitori –, esso sarebbe necessariamente monolitico, inespugnabile, e non lascerebbe

([88]) Appare evidente, a tale riguardo, che a giudizio del pensatore mantovano una vera confutazione deve avere carattere *deduttivo* e rinviare, pertanto, a dei principî assunti come indiscutibili: è in conformità a questa concezione ch'egli, come si è constatato, non considera l'argomento *dialettico* da lui utilizzato contro gli scettici come una reale confutazione.

([89]) Cfr. *S.c.p.*, p. 355: «Ma concedasi anche se vuolsi l'esistenza dello scetticismo: non sarà mai possibile una perfetta confutazione di esso, sendoché dubitando sistematicamente di tutto, non solo non presta fede al principio qualunque da cui si diparte per confutarlo, ma non crede tampoco all'esistenza di quelle stesse facoltà di cui è mestieri valersi per statuire un giudizio contro di esso».

spazio alcuno a confutazioni di sorta. Con lo stesso (ipotetico) porsi di d^{β} vien meno, infatti, la possibilità di uno svolgimento confutatorio, giacché quest'ultimo non può non richiamarsi, allo stesso modo di ogni dimostrazione, da un lato a un principio dimostrativo, e dall'altro ai dati dell'esperienza del soggetto. Sicché lo scetticismo sarebbe «un morbo affatto incurabile» ([90]): una dottrina monologante, incapace di uscire da sé e, soprattutto, tale da neutralizzare in partenza tutte le risorse delle quali s'intendesse far uso allo scopo di annientarla ([91]).

7.2. Il 'vizio sistematico'

Si è giunti, in tal modo, alla sezione finale del saggio pezza-rossano. Nel proporre un bilancio dei risultati quivi conseguiti – che, come si è visto, procedono nella duplice direzione di una negazione dello scetticismo e di un parallelo rifiuto della filosofia 'platonica' (o platonizzante) –, l'abate mantovano fa ritorno al pensiero rosminiano. Quest'ultimo, invero, costituisce, com'egli ha precisato all'inizio, l'espressione più lucida e (relativamente) più convincente della metafisica tradizionale.

Quasi a voler circoscrivere la portata delle sue obiezioni, le quali per la verità investono, lo si è constatato, l'intero sistema del pensatore roveretano, Pezza-Rossa afferma ora che non è sua intenzione negare il «merito e vantaggio grandissimo della filosofia che l'abate Rosmini s'attenta oggi di suscitare» ([92]). In sostanza, Rosmini ha sbagliato a prendere sul serio un problema fittizio: quello dello scetticismo. Ma un tale errore non è casuale. Scaturisce, infatti, non diversamente dall'analoga 'distorsione prospettica' nella quale sono incorsi tutti i pensatori che hanno preceduto il filosofo trentino lungo la stessa strada, da una com-

([90]) *Ibidem*.

([91]) *Ibidem*: «Dato anche esistere un principio per se stesso evidente, [...] siccome deve essere percepito e provato da facoltà delle quali già preventivamente si dubita l'esistenza, tutte le applicazioni e deduzioni che se ne facessero non avrebbero forza alcuna».

([92]) *Ibidem*. L'accenno al carattere meritorio della filosofia rosminiana, vista quale espressione di una rinascita del pensiero italiano [Pezza-Rossa fa riferimento alla «filosofia che l'abate Rosmini s'attenta oggi di suscitare in questa nostra *'D'ogni sapere Italia antica madre'*»], si pone in sintonia con il 'nazionalismo culturale' ch'era tipico della storiografia filosofica italiana del tempo. Al riguardo, si è già ricordato che l'abate mantovano compose un saggio sopra *Lo spirito della filosofia italiana*, per il quale ci si consenta di rinviare al nostro *Scienza e metodo*, cit.

prensione inadeguata delle forze che dirigono la mente umana. Tra queste ha un ruolo decisivo l'*esigenza di credere*: procedendo ben al di là della sfera limitata di quanto è razionalmente dimostrabile, essa ci mette in condizione di rispondere alle cangianti circostanze dell'esistenza.

Un altro 'vizio', tuttavia, Pezza-Rossa ora diagnostica nella filosofia rosminiana: complementare, in certo modo, al precedente, concorre anch'esso a condurre Rosmini ai deludenti risultati che si sono esaminati. L'abate mantovano – dando espressione a quell'istanza anti-sistematica che la corrente dell'eclettismo lombardo ha ereditato dal pensiero illuministico – rimprovera il filosofo roveretano di aver ceduto allo *spirito di sistema*. È precisamente da qui, secondo Pezza-Rossa, che scaturisce il desiderio di Rosmini di elaborare una struttura concettuale autosufficiente e insieme esaustiva. Allo stesso modo di tutti coloro che hanno proposto un nuovo sistema filosofico, anche il pensatore trentino ha voluto esibire la forza, ovvero l'intera capacità esplicativa, del proprio, e ha perseguìto tale ambizioso obiettivo affrontando *tutte* le questioni: in particolare, quelle che gli si presentavano come più ardue e spinose. Appunto per tale motivo, Rosmini ha preteso di risolvere anche lo pseudo-problema dello scetticismo ([93]).

7.3. Una 'strategia del silenzio'

La ridondanza e la superfluità che Pezza-Rossa denunzia in non poche sezioni del pensiero rosminiano altro non sarebbero, dunque, se non conseguenze di quel 'delirio razionalistico', di quell'ansia di tutto spiegare e di non lasciar aperta nessuna difficoltà, che accomunano l'abate trentino a tanti suoi predecessori. L'architettura sistematica della filosofia rosminiana finisce in tal modo con il presentarsi essa stessa quale sintomo di un difetto strutturale, diagnosticabile nei termini di un privilegiamento immotivato della ragione dimostrativa: un tale privilegiamento è destinato a sua volta a tradursi nell'ambizione di fornire, mediante un giuoco di astratte nozioni, una descrizione fedele dell'*intera* realtà. Lo scacco al quale una pretesa siffatta inevitabilmente con-

([93]) Cfr. *S.c.p.*, p. 355: «Il Rosmini ha fatto quello che si è creduto in obbligo di fare chiunque volle far abbracciare qualche sistema filosofico, cioè di mostrarne tutta la forza piegandolo a sciogliere tutte le quistioni che s'incontrano sui campi spinosi della filosofia, senza prima osservare se tali quistioni fossero veramente quistionabili».

duce lascia comprendere, a giudizio di Pezza-Rossa, che l'esaltazione unilaterale della ragione costituisce un grave errore. In effetti, a chi consideri correttamente la natura umana non può sfuggire che, nel suo quadro, il primato spetta sul piano gnoseologico alle sensazioni, mentre al livello esistenziale risultano dominanti le esigenze della prassi. È alla luce di tale diagnosi che Pezza-Rossa giunge a proporre una *drastica terapia linguistica*: poiché quello dello scetticismo è uno pseudo-problema, il 'trattamento' più efficace consisterà nel non parlarne più. Una simile 'strategia del silenzio', se perseguìta con coerenza, dovrebbe alfine condurre all'auspicabile risultato di far scomparire lo stesso termine 'scetticismo' dal linguaggio filosofico ([94]).

8. Conclusione

Nello spazio limitato di una recensione, dunque, Pezza-Rossa illustra una proposta filosofica che si presenta – ed è – alternativa a quella rosminiana. Prendendo le mosse dal tema dello scetticismo e dal problema relativo alla sua confutazione, l'abate mantovano nega che si possa elaborare un sistema filosofico capace di definire una volta per tutte le coordinate fondamentali della realtà. Per Pezza-Rossa la riflessione filosofica, se vuole rimanere fedele alla sua vocazione originaria, deve costituire una struttura aperta, una sintesi sempre *in fieri*, atta a modellarsi sulla dinamica dell'esperienza.

La proposta teoretica pezza-rossana – nella quale trovano un'espressione insieme coerente e polemicamente efficace numerosi spunti riconducibili, almeno in parte, al pensiero illuministico – fornisce una testimonianza non irrilevante della vitalità della corrente empiristica nella cultura italiana dei primi decenni dell'Ottocento, e della sua capacità di confrontarsi criticamente con le nuove dottrine filosofiche. Se dunque – come Pezza-Rossa sottolinea – il sistema rosminiano va còlto sullo sfondo della prestigiosa tradizione speculativa che ha trovato la sua prima formulazione in Platone, per parte sua neppure il pensiero

([94]) *Ibidem*: «Che se i filosofi avessero fatto questa riflessione [*intendi*: se si fossero interrogati sulla consistenza effettiva del problema] in ordine al preteso scetticismo, non solo avrebbero a sé medesimi risparmiata una vana fatica, ma col giudizioso loro silenzio n'avrebbero data la migliore possibile confutazione, e questa parola scetticismo sarebbe scomparsa dal linguaggio della filosofia».

dell'abate mantovano è privo di solide connessioni con la filosofia precedente.

Appare significativo, inoltre, il fatto che Pezza-Rossa ha avuto per discepolo Roberto Ardigò. Tale circostanza conferma che il nostro abate è stato un anello, e non dei minori, della catena che dall'empirismo settecentesco conduce al positivismo ottocentesco.

Indirizzo dell'autore:
prof. Alberto Jori, Viale Vesci 5, I-46100 Mantova