

In tal senso, il "sintetismo nel sintetismo", articolato tra ordine della natura e ordine della soprannatura, fornisce i presupposti fondazionali di un cattolicesimo cristiano (non convenzionale). Anzitutto perché promette – nonostante la complessità del suo articolarsi e del suo teorizzarsi – la creazione di un piattaforma di base a cui riferirsi per "facilitare" la comunicazione (nei linguaggi contemporanei) di cosa significhi (a.) in primo luogo, *dis-affezionarsi dal peccato* (in quanto distruzione della libertà), e *affezionarsi alla grazia* (in quanto rigeneratrice della libertà); (b.) in secondo luogo, avere gli strumenti per riuscire con successo a ricomporre la frattura tra scienza e fede, liturgia e carità, contemplazione e azione, liberando la bellezza del Vangelo dai riduzionismi del razionalismo teologico del Grande Inquisitore.

PAOLO PAGANI LA LIBERTÀ DEL CREATORE NELLA TEOSOFIA

1. Una premessa articolata

La libertà dell'Assoluto emerge, classicamente, come un corollario della immutabilità che ad esso compete. Tradizionalmente si sono affermati due modelli che evidenziano tale corollario: uno di matrice scotista, l'altro di matrice agostiniana.

1.1. Il modello scotista

1.1.1. L'ipotesi che l'Assoluto immutabile produca il diveniente in modo necessario (*de necessitate*) implica che l'autentico Assoluto sia una struttura cui appartengono tanto l'Immutabile quanto il diveniente. Una tale struttura ingloberebbe il divenire nell'Assoluto come elemento costitutivo di quest'ultimo: così, l'Assoluto sarebbe a sua volta diveniente. Ma l'assolutizzazione del diveniente deve essere esclusa come implicante l'autocontraddittoria sussistenza del non-essere assoluto. Perciò l'ipotesi va esclusa a sua volta – pena la contraddizione.

1.1.2. Più precisamente, l'Assoluto, nel caso in cui producesse necessariamente il diveniente, non potrebbe stare senza questo. Così avremmo – per ipotesi – l'appartenenza originaria o strutturale del diveniente all'Assoluto. In tal caso, l'Assoluto incorporerebbe in sé il diveniente, con la negatività che a quest'ultimo inerisce. Ma, in tal caso, il negativo che il divenire fa registrare (come non-esserci-più o non-esserci-ancora di alcunché) potrebbe essere interpretato soltanto come un negativo assoluto. E l'ipotesi che si dia il non-essere assoluto corrisponde a una contraddizione in termini. In altre parole, assolutizzare il diveniente (e quindi la qualità ontologica del divenire) comporta che non ci sia – in ipotesi – altro da ciò che di volta in volta si produce o viene meno, e che quindi, ad esempio, il venir meno di un certo stato di cose (che pure lascia il posto ad un altro stato di cose, e non al nulla) non possa essere letto se non in termini nichilistici:

non ci sarebbe altro cui relazionare quel negativo per evitare la lettura in termini di annullamento. Né il succedaneo di ciò che nel divenire non è più può proporsi come ciò che eviterebbe tale lettura: infatti, il positivo che prima era, pur lasciando spazio ad altro positivo, nella sua configurazione originaria ora non è più.

1.1.3. Questa considerazione – che da sola sarebbe sufficiente ai fini dell'argomentazione – si espande in due considerazioni corollarie. (1) Nell'ipotesi sopra considerata, lo stesso Immutabile non sarebbe più tale, perché il suo ipotetico nesso necessario col diveniente, determinerebbe in quello un conseguente divenire; infatti, se *Y* è inestricabilmente legato a *X*, e *X* muta, anche *Y* muterà in funzione del mutare di *X*, almeno nel suo lato esposto a *X*: ad esempio, nella sua disposizione verso *X*, nel suo relazionarsi (anche solo oppositivo o semplicemente distintivo) rispetto a *X*. In altre parole, sia *X* che *Y* saranno variabili dipendenti della loro relazione reciproca. (2) Tale relazione reciproca sarà, a quel punto, essa stessa l'Assoluto, contro la precedente acquisizione che vedeva l'Assoluto nel solo Immutabile¹.

1.1.4. Questa argomentazione è reperibile in *nuce* nel *De rerum principio*: opera presente nel *corpus* scotiano², ma che è in realtà attribuita a un autore della scuola scotista (Vital Du Four). Sarà presente poi in altri autori, tra cui – appunto – Antonio Rosmini, e più tardi Amato Masnovo³ e Sofia Vanni Rovighi⁴.

1.1.5. Attraverso questo tipo di argomentazione si arriva a riconoscere all'Assoluto la libertà di scelta: il libero arbitrio. Anche Tommaso, che pure sostiene la libertà dell'Assoluto attraverso un'altra argomentazione, non ha timore ad attribuire all'Assoluto il "libero arbitrio"⁵; anche se altrove precisa che quello in questione sarà un libero arbitrio privo di "inquisizione" o di oscillazioni dubitanti – che implicherebbero indebitamente il divenire⁶.

- 1 L'introduzione della relazione di creazione presuppone, naturalmente, la precedente acquisizione dell'Assoluto come realtà non diveniente e trascendente rispetto alla realtà diveniente.
- 2 Cfr. VITAL DU FOUR (?), *De rerum principio*, IV, 1, 1; in *Opera omnia Iohannis Duns Scoti*, edizione Wadding, vol. 3 della ristampa Olms, Hildesheim 1968-69.
- 3 Cfr. A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione* (1936), Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 76-77.
- 4 Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'opera di Amato Masnovo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», 48, 1956, n. 2, p. 105.
- 5 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10; testo latino della *Editio Leonina*.
- 6 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Qd. Dd. De Veritate*, q. 24, a. 3; testo latino della *Editio Leonina*.

1.2. Il modello agostiniano

1.2.1. La via tradizionalmente più frequentata verso la libertà dell'Assoluto è però un'altra: quella che parte dalla esplicita considerazione della immutabilità ontologica come perfezione. Immutabile è ciò che si autopsiede, cioè è perfetto, e non ha bisogno di niente. Se fa essere qualcosa d'altro da sé, non può farlo per perfezionare se stesso; non può, cioè, essere mosso dal bisogno. Se lo fa – e lo fa –, lo fa liberamente, prestando a ciò che nulla può di per sé meritare, in quanto di per sé ancora non è, quel valore che lo può rendere degno di attenzione. In tal senso Tommaso afferma che «*actus Dei est maxime liberalis*» (l'agire di Dio è liberale in grado sommo)⁷.

1.2.2. Ciò equivale a dire che il Creatore non ha bisogno di chiedere ad altri la propria identità, o di essere confermato in essa. Egli resta cioè estraneo a una logica di signoria e servitù, come quella che Hegel descrive nella *Fenomenologia dello Spirito*: dove anche la coscienza signorile si rivela ultimamente servile, in quanto bisognosa che lo sguardo altrui la riconosca come signorile (o originaria). La libertà, quindi, è qui introdotta come estraneità alla dialettica di signoria e servitù.

1.2.3. Questa argomentazione si trova in *nuce* nelle *Confessioni* di Agostino⁸.

1.3. Il potere dell'Assoluto di fare e non fare

1.3.1. Le due "vie" sopra richiamate rappresentano, a ben vedere, due lati di una medesima considerazione; o, più precisamente, due corollari, tra loro complementari, della considerazione della Immutabilità dell'Assoluto. Se il secondo lato ci porta alla libertà come gratuità, il primo lato ci porta piuttosto alla libertà come potere della scelta.

1.3.2. Il libero arbitrio non ridà l'essenza della libertà, bensì un suo carattere "proprio". Ora, nella articolazione aristotelica (*Topici*), ma anche porfiriana (*Isagogae*), dei "predicabili", l'*idion* è un carattere che esprime l'essenza di una realtà, pur non esaurendola. Tipico l'esempio della "capacità di sorridere", che – quando è rilevata – segna inequivocabilmente la presenza, in un individuo, della essenza dell'essere umano (anche se, quan-

- 7 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Qd. Dd. De Potentia*, q. 7, a. 10; testo latino della *Editio Leonina*.
- 8 Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, XIII, 2.2.; 4.5; testo latino di M. Skutella e M. Pellegrino.

do resta latente, non ne segnala di per sé l'assenza). Il libero arbitrio è dunque un carattere proprio, che segnala la presenza della libertà: corrisponde alla libertà esercitata in relazione a "oggetti" finiti. E, in tal senso, può e deve essere riconosciuta all'Assoluto in relazione al *creandum*.

1.3.3. Tommaso osserva che, se è libero di scegliere, allora "Dio può fare anche ciò che non fa". Il che significa che ciò che Egli fa – cioè il risultato del suo atto creatore – è contingente, dove "contingente" è da intendersi come "possibile bilaterale sincronico", ovvero come ciò che, se c'è, non solo potrebbe non esserci dopo o prima, ma potrebbe non esserci mentre c'è, nel senso che non è necessitato ad esserci.

2. Il tema della libertà divina nella Teosofia di Rosmini. Una prima approssimazione

Per una prima approssimazione a questo tema nella *Teosofia* faremo riferimento al "Libro Unico" (cap. III) e al Libro II "L'essere uno" (Sezz. III e IV)¹⁰.

2.1. La libertà dell'originario, cioè di Dio, è introdotta – anche da Rosmini – come un corollario della metafisica della trascendenza. A proposito delle vie argomentative alla trascendenza, la più tipicamente rosminiana, tra quelle che l'Autore evoca, è la via "a priori pura", o puramente ontologica. Essa pone l'Essere sostantivo (eterno, unico, infinito) come il concreto formalmente adeguato a quell'astratto che è l'essere iniziale: posizione che avrebbe come alternativa la autocontraddittoria realizzazione originaria dell'essere (con le sue primalità, tra cui l'infinità, l'unità e l'immutabilità) nei termini finiti e transeunti che segnano lo spazio della realtà ontica¹¹.

2.2. Dei tre argomenti portati da Rosmini a favore del rapporto di creazione (quindi di produzione libera) tra l'Essere sostantivo e il mondo ontico¹² ne tratteremo due: il secondo e il terzo. Va ricordato che Rosmini qui

9 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Qd. Dd. De Potentia*, q. 5, a. 1.

10 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottoneo, (12-17), Città Nuova, Roma 1998-2002. (D'ora in poi, la *Teosofia* verrà citata seguita dal numero romano indicante il Libro e il numero arabo indicante il paragrafo).

11 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, 298 ss., pp. 275 ss.

12 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, 454, pp. 422-423.

parla in chiave ontologica, e non ancora formalmente teologica. Di qui la sobrietà delle sue annotazioni al riguardo.

2.2.1. Il primo di questi due argomenti è, di fatto, una rivisitazione di quello scottista del *De rerum principio*. Ai fini delle nostre considerazioni, ciò che conta è la seconda parte della argomentazione. Le realtà "possibili a essere e a non essere" – spiega Rosmini – hanno l'essere non essendone titolari, quindi ce l'hanno non da sé, ma da altro. Esse ci sono in forza dell'essere, che non cessa quando loro cessano, e che è una appartenenza dell'Essere concreto; dunque, ci sono in forza dell'Essere stesso (Dio). Il loro esserci non è necessario. Dunque, se fossero poste necessariamente da Dio, la loro non-necessità, il loro essere transeunti, si rivelerebbe una appartenenza di Dio: Dio sarebbe esso stesso – contraddittoriamente con la sua essenza – coinvolto in una struttura ontologica segnata dal divenire.

Si noti che qui Rosmini chiama "contingenza" quella "differenza ontologica" – come lui stesso la chiama¹³ – che attraversa il finito. Ma questa non è la contingenza metafisicamente calibrata: è, piuttosto, una interpretazione ontologica del divenire, basata sulla osservazione di esso. La contingenza metafisicamente calibrata è invece un esito dell'accertamento della creazione.

2.2.2. Quanto al secondo dei due argomenti, esso è di fatto una rivisitazione di quello agostiniano. L'Essere concreto (cioè l'Assoluto) è già perfetto. È costituito (trinitariamente) *ab aeterno*. L'ente finito non può essere essenziale all'Essere concreto, ovvero necessario al compimento di questo: pena la contraddizione. Dunque, l'ente finito è liberamente posto dalla «intelligenza amorosa e pratica di Dio».

Si noti che qui l'ente dell'esperienza è chiamato in causa, non più in quanto diveniente, bensì in quanto finito. Esso, appunto in quanto finito, non può essere essenziale al compimento dell'infinito di perfezione (quello che in termini tomistici è l'*ipsum Esse*), non può cioè aggiungergli nulla.

2.3. Attraverso questi sviluppi metafisici si sa della libertà divina. Scrive Rosmini: «di qui appunto si trae il concetto della libertà divina, e se ne prova l'esistenza necessaria»¹⁴. Si tratta – precisa il nostro autore – di una libertà non "bilaterale" (ovvero, non aperta al bene e al

13 Su questo punto rinviando a: P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di metafisica», n. s., 42, 2020, n. 2, pp. 505-523.

14 A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, 455, p. 423.

male), bensì pienamente morale, cioè afferente fino in fondo il bene (la cui idealità si concreta ultimamente in Dio stesso). La libertà bilaterale in Dio configurerebbe per Lui la possibilità del volgersi a una alternativa negativa (fino all'ipotesi dell'autoannullamento): alternativa priva di senso per l'Originario, che non ha originariamente altro da sé da poter affermare, e per il quale, ovviamente, neppure il non-essere assoluto può costituire (pena la contraddizione) un termine d'approdo¹⁵.

2.4. Così la libertà morale dell'Assoluto coincide con una "necessità morale". Essa è diversa dalla "necessità fisica", che corrisponde al non poter non operare od operare altrimenti (*ad intra* o *ad extra*). In Dio non c'è necessità fisica, perché Egli è immutabile, e quindi nulla può essere originariamente potente su di Lui, così da determinarlo nell'operare. Quanto alla necessità morale divina, essa è – a ben vedere – l'analogo principale di quella necessità per cui il beato non vuole altro dalla visione beatifica: infatti, nella visione beatifica la sua scelta può coincidere pienamente con l'orientamento originario del suo volere. Scegliere ciò che propriamente si vuole, è possibile all'uomo, solo nell'ipotesi della condizione beatifica; mentre Dio è originariamente costituito in tale situazione. Necessità, in senso morale, è – ultimamente – coerenza con la propria essenza, cioè non-contraddittorietà¹⁶.

2.5. Occorre considerare che il nostro autore dà per intesa, senza enfatizzarla, la considerazione per cui acquisire la libertà della realtà originaria implica acquisizione di intelligenza e volontà: elementi che alla libertà appartengono analiticamente, e che sinteticamente presi ne danno il carattere di "persona". Il fatto è che questi elementi e questi caratteri sono da Rosmini, almeno in intenzione, già acquisiti con le vie attraverso le quali egli prevalentemente pone la trascendenza: la già citata via "a priori pura" e la "via ideologica"¹⁷.

¹⁵ Così come non può costituirlo neppure per una realtà contingente.

¹⁶ Sulla necessità morale, Rosmini si era soffermato già nella *Teodicea*: «Era necessario che Iddio operasse nel mondo secondo le leggi sopra esposte [minimo di potenza e massimo di sapienza e di bontà nel condurre le cose] della sapienza per ritrarne la gloria divina, fine dell'universo». Gloria, che è l'esser riconosciuto e approvato dalle creature intelligenti. (Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, (22), Città Nuova, Roma, 1977, Libro III, cap. XXV, p. 393).

¹⁷ Su questo punto possiamo qui solo rinviare a: P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in P. PAGANI, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 257-263.

3. Un approfondimento del tema

Per un approfondimento del tema faremo riferimento al Libro terzo della *Teosofia*: "L'essere trino" (Sez. VI).

3.1. L'atto di creazione del mondo è iscritto nella "natura" di Dio (meglio sarebbe dire nella sua essenza), ma non in senso necessario. Infatti, in Dio "subietto" e "atti" sono identici, ma la qualità dell'atto può essere non necessaria. Più precisamente, lo è quella dell'atto "generativo" intrinsecamente, non quella dell'atto "creativo": il primo è costitutivo di Dio, il secondo no (per le ragioni già evidenziate).

3.2. "Libero" non significa però "contingente". Infatti, la libertà di Dio non è nel tempo, così da poter configurare contingenza (né nel senso assunto da Rosmini né nel senso sincronico di cui sopra): la contingenza non è implicita nell'essenza della libertà¹⁸. Anzi, se per contingenza si intende quella bilaterale, allora essa è piuttosto il correlato oggettivo della libertà creatrice. Può essere, però, che un soggetto libero – come l'essere umano – sia contingente: ma non lo sarà in quanto libero, bensì in quanto diveniente – e, più radicalmente, in quanto creato. Libero, di per sé, è – come insegna Tommaso – chi è «*dominus actus sui*» (signore del proprio agire); nozione nella quale non è implicata la contingenza.

3.3. All'agire dell'Originario è riferibile solo una necessità morale, cioè una necessità che sia espressione della sua libera adesione a Sé. È sempre la necessità morale che è all'opera nella libertà creatrice, per cui l'affezione a Sé dell'originariamente autoconsistente lo eccede, anche se non per necessità fisica. Si può dire, invece, che – a giudizio di Rosmini – la più compiuta applicazione all'Originario di una necessità di tipo "fisico", sia rinvenibile nel sistema hegeliano, dove la potenza della dialettica va a "costituire" l'Idea e ciò che ne consegue¹⁹.

3.4. Gli enti finiti, in quanto non sono alcunché al netto dell'atto creatore, non possono essere degni d'amore per sé presi; né lo è la loro mera possibilità, che non ha luogo se non, remotamente, nella dimensione ideale-oggettiva del Creatore stesso. Per questo, la libertà creatrice non riceve una

¹⁸ Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., (12), Libro Unico, 51, pp. 88-90.

¹⁹ Sulla critica di Rosmini alla dialettica hegeliana si veda in particolare: A. Rosmini, *Teosofia*, cit., (15), 1955-1957, pp. 480-482.

autentica "mozione". Essa è piuttosto "spontaneità libera e primitiva", in cui il soggetto divino si fa da se stesso "causa reale in atto". In ciò, è diversa dalle "spontaneità posteriori", che hanno davanti a sé un movente esteriore. Spontaneità libera e primitiva, a ben vedere, vuol dire "gratuità".

3.5. La libertà creatrice appartiene a Dio; e, come tutto ciò che a Lui appartiene, gli è anche essenziale. Lo è però – già lo accennavamo – come "perfezione di ridondanza", quindi come perfezione non costitutiva. L'atto creatore, in cui questa libertà si esprime *ad extra*, non va a perfezionare – per le ragioni dette – il Creatore, bensì è corollario della perfezione divina. È sofistico – secondo Rosmini – pensare che Dio, creando, si arricchisca di una perfezione; la creazione, piuttosto, esprime la perfezione immutabile di Dio. Del resto, non c'è una situazione in cui Dio sia solo in potenza rispetto all'atto creatore; infatti, l'atto creatore non si colloca nel tempo: in altre parole, esso è eterno come lo è il suo soggetto²⁰.

3.6. *Quale ragione ha Dio per creare anziché non creare?*

3.6.1. Creare e non creare sono opzioni assiologicamente non omogenee e neppure categorialmente differenti, bensì tra loro assolutamente incommensurabili. Del resto, assolutamente incommensurabili sono tra loro i contenuti rispettivi di tali opzioni, ovvero l'essere e il non essere – in questo caso, l'essere e del non essere dell'ontico.

3.6.2. Una "elezione", in generale, richiede due condizioni in chi la compie: (1) la volontà del bene in quanto tale; (2) l'avvistamento del fine che rappresenta il bene da conseguire. Nel caso della libertà di scelta bilaterale, sappiamo come le due condizioni entrano in relazione tra loro. Ma, nel caso di una libertà di scelta non bilaterale? Nel caso ora considerato, il fine è Dio stesso, inteso a sua volta come fine degli enti creati. Il fine, cioè, non è il mondo in sé considerato – che è niente, al netto dell'atto creatore. Il valore che Dio trova nel mondo è il suo essere finalizzato alla relazione con Lui²¹.

3.7. Per Rosmini, la ragione dell'esserci di questa alterità reale che il mondo è, rispetto a Dio, resta però un mistero. Ma il "mistero" va inteso come alternativa all'"assurdo": l'assurdo cui addurrebbe la negazione del rapporto di creazione. In proposito, il nostro autore precisa che "dimostra-

bile" è inconciliabile con "indimostrabile", ma non certo con "misterioso"²². La tesi della creazione è tale che la tesi ad essa contraddittoria involge l'assurdo, anche se la dinamica creatrice implica il mistero. Essa non ha alternative che non siano autocontraddittorie, e fin dove siamo spinti da questa necessità a riconoscere e affermare alcunché, possiamo e dobbiamo farlo. Possiamo, proprio perché dobbiamo.

4. Osservazioni sulla gratuità del Creatore

4.1. Come abbiamo detto, la spontaneità libera e primitiva è indice di "gratuità". Si potrebbe dire, in proposito, che la gratuità è il paradigma della libertà. Anche in *humanis* si è liberi in ragione della gratuità che si esprime nei propri atti, cioè in tanto in quanto tali atti non sono generati dal bisogno o da sollecitazioni empiriche, o attratti nella semplice orbita di scopi immediati e circoscritti. Più in generale, l'agire umano è tanto più libero quanto più mette esplicitamente a tema il bene nella sua idealità.

4.2. In *divinis*, il Creatore crea non per compiere se stesso, cioè non per "andare in sé": crea dunque gratuitamente. La gratuità, però, non è una assenza di ragioni, bensì è la ragione di ogni possibile ragione.

4.2.1. È proprio qualcosa che "non serve a niente" a essere la ragione motrice ultima dell'azione, e anche della produzione di ciò che invece ha il suo senso nel "servire ad altro". La bellezza (*gratia* in latino, *charis* in greco) non è funzionale ad altro da sé; ma, proprio per questo, è ciò in funzione di cui tutto si mobilita. Si può dire che l'agire gratuito abbia nella affermazione della bellezza il suo contenuto ideale.

4.2.2. Si pensi a come, al contrario, nella cultura del Novecento – tipicamente in autori come Sartre –, il termine "gratuito" abbia assunto normalmente il significato di "ingiustificato", e quindi di "insensato". Un gesto "gratuito", una reazione "gratuita" sarebbero così qualcosa di privo di ragione.

4.3. Si può dire che la ragione del creare originario stia nella bellezza del creato? Per poter rispondere a questa domanda, occorre considerare che l'altro dal Creatore non è alcunché al netto del suo essere creato; quindi non può essere un originario *focus* di attrazione, non può "meritare" autonomamente agli occhi del Creatore. Il *creandum* (il non ancora creato) può

20 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), Libro Unico, 51, pp. 88-90.

21 Cfr. *ibid.*

22 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, 462, p. 430.

essere ragione di alcunché, solo se il Creatore vuole che sia così. Egli gli conferisce l'essere, perché possa costituire ragione di attrazione. E la ragione di tale attrazione può essere questa: che esso entri a far parte della relazione che il Creatore ha con se stesso. La ragione ultima del creato risiede nella relazione dell'Assoluto con se stesso²³.

4.4. Aggiungiamo che, per Rosmini – in questo, originalmente coerente con la grande tradizione metafisica classica –, l'Essere originario è una intrinseca relazione felicitante: creare è evocare altro, perché esso possa partecipare di questa articolazione felicitante²⁴.

5. Libertà e immaginazione in Dio

5.1. Nota preliminare

5.1.1. Ricordiamo che la tradizione scolastica interpreta la creazione libera come produzione di "imitabilità" – limitata – dell'essenza dell'*Ipsum Esse*. Quest'ultimo, in quanto realizzazione "normale"²⁵ dell'essere, attua in sé il positivo per quanto lo si può attuare; e per questo è unico; e, in generale, non può avere altro che lo fronteggi originariamente. Dunque, per far essere altro da sé (altro che – analiticamente – non potrà non essere alcunché di finito), il Creatore considera appunto in sé delle imitabilità limitate, e le pone in atto.

5.1.2. La tradizione scolastica non considera inappropriato attribuire al Creatore un'essenza: un'essenza per altro paradossale, perché coincidente con l'ipseità ontologica; un'essenza che, nella fattispecie, corrisponde allo stesso *eidōs* (o significato) dell'infinito di perfezione o della positività piena.

5.1.3. Ora, creare è – in questa prospettiva – porre in atto delle versioni della positività originaria, che la esprimano nei limiti di una certa assenza particolare, che sia recettiva di una certa positività, e non della positività in quanto tale (che è già attuata nell'*Ipsum Esse*). Se può valere al riguardo la metafora dantesca de «lo gran mar dell'essere» (*Par.* I, 112-

14), si può dire che le imitabilità dell'essenza divina sono come le luci che sulla distesa marina, increspata dal vento, si intravedono tremolare, come "debili postille" – anche qui usando liberamente una metafora dantesca (*Par.* III, 10-30).

5.1.4. Nella tradizione scolastica si distingue, poi, tra un fondamento remoto dei possibili (che coincide con l'essenza divina) e un fondamento prossimo, che risiede nella intelligenza creatrice, che tali possibili individua.

5.2. L'interpretazione rosminiana dell'atto creatore

5.2.1. Approfondendo la tradizione scolastica, Rosmini – nella *Teosofia*²⁶ – individua all'interno dell'atto creatore tre distinte dinamiche (ovviamente sottratte all'ipoteca del divenire).

5.2.2. La prima è una "astrazione" con cui l'intelligenza divina considera l'essere divino in una forma – appunto – "astratta", cioè incompleta. Al riguardo, il nostro autore parla di essere "iniziale/virtuale", cioè attuabile anche in modi diversi da quello originario, e quindi finiti. Si tratta a ben vedere dell'essere trascendentale, anche se Rosmini non usa questa espressione, che ai suoi tempi risuonava come vincolata al criticismo kantiano. Si tratta, in altre parole, dell'essere che fa da orizzonte all'umana intelligenza, ma anche all'umano desiderio, e alle umane passioni.

5.2.3. La seconda è la determinazione, all'interno dell'essere iniziale, di un complesso di enti finiti che vi sono presenti in modo virtuale. Tale determinazione avviene da parte di quella che Rosmini chiama «immaginazione» divina, la quale, appunto, «immagina [come] limitato il termine reale» – cioè interpreta in termini limitati la dimensione reale dell'essere iniziale, inventando la realtà dell'universo.

5.2.4. La terza è l'affermazione affettiva che l'"amore" divino fa del "termine reale" finito, cogliendo in esso un riflesso della amabilità dello stesso Essere divino.

5.3. Come si può notare, Rosmini evidenzia un fattore – l'immaginazione – che fa da cerniera tra l'intelligenza e la volontà amorosa. Questi ultimi due fattori sono ampiamente presenti nella riflessione scolastica sulla dinamica creatrice, in quanto analiticamente implicati nella libertà del Creatore. L'immaginazione produttiva (*Einbildungskraft*) è invece un fattore che Rosmini sembra riprendere dalla tradizione idealistica tedesca. Kant la indicava come potere umano di leggere schemi nei fenomeni, così da ren-

23 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), Libro Unico, nn. 51-52, pp. 88-91.

24 Su questo si veda: P. PAGANI, *La felicità secondo Rosmini*, in P. PAGANI, *Ricerche di antropologia, filosofia, Ortotes*, Napoli-Salerno 2012, pp. 91-138.

25 Cioè come realizzazione che adegua la funzione concettuale dell'Assoluto, ovvero realizzazione assolutizzabile senza contraddizione.

26 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, 450-498, pp. 420-472.

derli omogenei all'apparato categoriale che ad essi si applica. Fichte invece le riservava un ruolo rilevante nella produzione inconscia del non-Io da parte dell'Io²⁷. Schelling le attribuiva un ruolo nella attività produttrice di Dio²⁸. A sua volta, la tradizione idealistica tedesca – Schelling in particolare – sembra debitrice di questa figura nei confronti di Jacob Böhm²⁹.

5.4. Secondo Rosmini, l'intelligenza divina «non potrebbe liberamente contemplare il termine reale limitato da lei dell'essere, se non creandolo, cioè facendolo esistere non solo relativamente a sé, ma anche in se stesso» (facendolo dunque sussistere).

5.4.1. Questo, perché il reale non è – in quanto tale – concepibile (neppure da Dio) se non in quanto realizzato, cioè attuato nella forma sussistente che gli è propria. Esso non è, cioè, riducibile all'ideale. Nel caso del reale finito, non si può averne una effettiva conoscenza, se non realizzandolo, oppure percependolo realizzato.

5.4.2. Ora, quel che nel soggetto finito è il "percepire", nel Creatore è il "creare". Il Creatore percepisce la creatura creandola; in modo analogo a come l'artista umano percepisce l'opera d'arte facendola; ed è insoddisfatto, come in un travaglio, finché non l'ha portata alla luce: prima ne aveva solo un presentimento.

5.4.3. Pensare un reale altro da Sé, senza realizzarlo effettivamente, sarebbe per Dio pensare una illusione; quindi è necessario – pena la contraddizione – che il coglimento del finito si traduca per Lui in un atto realizzativo. Il che, naturalmente, non vuol dire che Dio crei secondo necessità: lo "sguardo libero" di Dio pone come alterità effettiva ciò che Egli ama. Del resto le presenti considerazioni partono dalla precedente acquisizione della libertà dell'atto creatore, e non possono essere condotte in un senso che vada a contraddire la base di premesse su cui si fondano.

5.5. Rosmini è consapevole di avanzare, a proposito della dinamica interna all'atto creatore, delle semplici ipotesi interpretative. E in proposito scrive: «Non pretendo d'alzare il velo misterioso che copre l'atto creativo,

27 Si veda emblematicamente: J.G. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* (1794-95), a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, pp. 555-557.

28 Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sulla essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* (1809), trad. it. di M. Losacco, Carabba, Lanciano 1919, p. 61.

29 J. BÖHM, *Questioni teosofiche. Vero esame della divina Rivelazione in 177 domande* (1624), a cura di F. Cumberto, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1996, in particolare cap. V.

ma solo descriverlo fin dove è concepibile all'uomo; e così concepito, dimostrare: e che non involge in se stesso contraddizione, e che in qualunque altro modo se ne pensi, la contraddizione è inevitabile, il che è una dimostrazione della sua verità». Al riguardo, si può osservare che, se la introduzione della libertà creatrice ha uno statuto apagogico, non così l'introduzione della dinamica ad essa interna, che appare – per come Rosmini la interpreta – non contraddittoria, ma non tale da fondarsi sulla autocontraddittorietà della sua negazione.

5.6. Come abbiamo visto, nella descrizione di tale dinamica Rosmini assegna un ruolo decisivo alla "immaginazione" divina. L'"immaginazione divina" è lo stesso Essere assoluto nella sua forma soggettiva³⁰. L'astrazione divina isola l'essere iniziale dal principio in cui sussiste; mentre l'immaginazione divina vi immagina produttivamente un termine limitato che sia reale: il mondo. Il reale può essere – pena la contraddizione – immaginato solo realizzativamente: immaginare realmente il reale è farlo essere.

5.6.1. Tanto nell'essere umano quanto in Dio l'immaginazione è "intellettiva", e quindi non meramente riproduttiva di immagini già date, bensì anche produttiva di configurazioni originali. In particolare, l'immaginazione produttiva divina (a) è guidata "da un amoroso diletto"; (b) e conferisce sussistenza all'oggetto amato³¹.

5.6.2. Nel caso dell'uomo, l'immaginazione consegue alla percezione, per cui si basa (richiamandolo, ricombinandolo, dilatarandolo) sul dato percepito, giungendo anche a schematizzarlo: la produzione di immagini suppone comunque alcunché di percepito. In Dio, invece – dove l'immaginazione coincide con la sua stessa sussistenza –, immaginare altro da Sé significa farlo sussistere. Altrimenti, il contenuto della immaginazione non sarebbe il reale stesso, bensì un mero possibile, cioè una semplice idea di ciò che potrebbe sussistere. Conoscere il reale come altro da Sé significa "percepirlo", e se, nel caso dell'uomo, ciò implica incontrarlo; nel caso di Dio ciò implica produrlo, per poterlo incontrare.

5.7. L'immaginazione divina delinea il reale «in quel modo che più gli piace». Unendo questo reale all'essere iniziale – con la "sintesi divina" – il Creatore «vede e ad un tempo crea tutta la serie e l'ordine» degli esseri del mondo. L'"istinto amoroso" lo porta a trovare immediatamente "quantità,

30 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, n. 462, pp. 429-431

31 Cfr. *ibid.*

specie e ordine" di quell'ente finito che si chiama "mondo"³². Il frutto di questa sintesi è, più precisamente, l'"esemplare" del mondo, che però si concreta solo nel mondo effettivamente creato – antecedendolo solo nella scansione logica con cui noi ricostruiamo la dinamica creatrice.

5.8. Nella dinamica creativa, i reali precedono i possibili. Come a dire che Dio non trova i possibili belli e fatti, per poi attuarli (secondo il modello leibniziano), bensì disegna i reali, che possono essere letti come possibili. L'"esemplare" del mondo, dunque, non è già lì – come qualcosa che si imponga all'atto creatore –, bensì è da questo prodotto nel produrre il mondo reale. Quello che è già lì – per così dire – è l'essere iniziale-virtuale, su cui l'immaginazione divina opera, senza precondizioni già tracciate (come potrebbe esserlo, invece, il "migliore dei mondi possibili").

5.9. In Dio c'è uno "sguardo necessario" e uno "sguardo libero". Il primo considera l'essere come tale, nella sua initialità. Il secondo limita tale "oggetto" a un complesso di particolari, che sono quelli, ma potrebbero essere altri.

5.9.1. Il Creatore è libero infatti, non solo quanto al creare, ma anche quanto al come farlo. Quindi, «"secondo qual regola l'essere subiettivo [cioè il Creatore] limita il suo sguardo in modo che trovi la realtà di misura e di specie e d'ordine fornita, e non una realtà scomposta ed informe, come quella che descrive Platone nel *Timeo*"»³³. In che senso, dunque, l'istinto amoroso, che cerca il proprio oggetto, non è "cieco", non è dominato da un inconscio? La domanda acquista maggiore rilievo, se si considera che secondo un autore ben noto a Rosmini – qual è Schelling – Dio ha un fondamento inconscio (*Grund*), che è come una sorta di principio gravitazionale che, dal suo interno, ne precede la consapevolezza e ne condiziona l'azione³⁴.

32. Esso si chiama "mondo", precisa Rosmini, a causa della sua "bellezza": la radice indeuropea "MAND" – da cui "mondo" – indica infatti "ornare". L'istinto amoroso conduce l'intelligenza divina a limitare l'«oggetto infinito a lei essenziale» (cioè, l'essere iniziale). L'intelletto divino, dunque, illumina la luce dell'essere iniziale con un'altra luce, «in un modo simile a quello in cui un artista usando dei precetti dell'arte sua come di altrettanti principi ne cava come conseguenze le belle forme d'una figura che intende esprimere nel marmo o sulla tela, o la bella composizione di suoni e di sentimenti di cui concreta una musica o un poema» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, 465-466, pp. 436-437).

33. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., (12), II, n. 467, p. 439.

34. Ci riferiamo a: F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, cit., pp. 58 ss.

5.9.2. Rosmini afferma che l'istinto amoroso si conforma anzitutto ai principi dell'essere iniziale (quindi alla grammatica della non-contraddizione) e a ciò che ne consegue, considerato che tali principi sono dimensioni astratte della stessa essenza di Dio, e non qualcosa che – secondo una ipotesi evidentemente autocontraddittoria – a Lui si imponga dall'alto o dal di fuori (come una sorta di originario dell'Originario).

5.9.3. In secondo luogo, l'istinto amoroso del Creatore si accorda a suoi propri criteri estetici³⁵. «Sì come la mente d'un artista dai principi dell'arte sua è guidato a trovare i più bei tipi dei suoi lavori, così la divina mente coi principi sapienziali, che sono nell'essere iniziale [...] trova e determina quel reale finito, che nella sua finitezza sia ottimo e perfetto, tanto per riguardo al numero, peso e misura, quanto per riguardo alle specie, e al loro ordine, acciocché ottengano il fini proprio del loro amore»³⁶. Dove il riferimento agostiniano a "numero, peso e misura", vuol indicare che i criteri estetici della creazione divina si servono anche di cifrature matematiche, cui l'ordine del creato è sotteso³⁷. Se non che l'artista concepisce prima un modello nella mente, e poi l'esprime nella materia reale, mentre «la mente divina concepisce il reale stesso come deve essere, a quel modo che accade all'uomo nella percezione intellettuale».

5.10. La libertà divina non può essere intesa come tale da poter destituire le sue stesse condizioni costitutive. Questo è il contenuto fondamentale del concetto di "necessità morale". Ma, nell'alveo della non-contraddizione, tale libertà si esprime come creatività immaginativo-produttiva. Il Creatore non va considerato come un ragioniere cui chiedere conto di sprechi o di inefficienze, in relazione a un che di dovuto, bensì come un poeta (che, per altro, si vale artisticamente della matematica). Il culmine della creatività poetica sta nella produzione di nature, cioè di centri autonomi di causalità: principalissima, tra queste, la natura libera dell'uomo.

5.11. Certo, la riflessione di Rosmini sulla immaginazione artistica del Creatore, e sulla sua interazione con le altre facoltà divine, non è priva di farraginosità. Il suo senso fondamentale, però, è chiaro: l'atto creatore non

35. Altrove Rosmini aveva indicato il criterio (estetico) fondamentale che l'atto creatore dà a se stesso: quello di «operare nel mondo secondo le leggi del minimo di potenza e massimo di sapienza e di bontà nel condurre le cose» (cfr. A. ROSMINI, *Teodicea*, cit., III, cap. XXV, nn. 660 ss, pp. 393 ss).

36. Cfr. T, II, 467.

37. Su questo tema, si veda: M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino d'Ippona*, Rusconi, Milano 1994.

è preceduto, non solo da necessità inconse, ma neppure da modelli: da complessi di possibilità che ad esso si impongano (si pensi al "migliore dei modi possibili"). Insomma, esso ha come unico riferimento l'essenza stessa di Dio, intesa nella sua virtuale partecipabilità.

6. Una nota a margine

6.1. Potremmo chiederci: che senso ha dire che il Creatore non è costretto (o tenuto) a fare *x*; dire cioè che "non lo obbliga nessuno" – appurato che non c'è alcunché o alcunché che possa intervenire sull'atto creatore per condizionarlo originariamente? Non è, questa, forse una tautologia? Se il Creatore fa *x*, vorrà dire che *x* è ciò che ha senso fare, è ciò che non ha rivali ai suoi occhi. Se non che – osserviamo –, una libertà creata potrebbe tentare di interagire con la libertà creatrice, per cercare di fare in modo – o anche per chiedere – che accada *y* (o comunque altro) al posto di *x*. Al riguardo, si pensi emblematicamente all'episodio di Abramo al querceto di Mamre (narrato in *Genesi*, 18). Ecco allora che il possibile che fa da correlato metafisico del contingente, potrebbe essere revocato dalla latenza che gli spetterebbe, grazie all'efficace intervento di una libertà interlocutrice. Tale correlato è dunque rilevante per quest'ultima, pur non essendolo in prima battuta per il Creatore considerato nella sua assolutezza.

6.2. Solo nel quadro di una piena contingenza del mondo, si può ritenere intelligibile che la libertà del Creatore lasci che la libertà creata sia così potente da sfruttare la latenza dei possibili – cioè l'ambivalenza dell'atto creatore –, per orientare la libertà del Creatore in senso analogicamente creativo. Questa considerazione introduce il concetto di "permessione": un concetto che è stato ampiamente esplorato sul versante del male³⁸, ma che meriterebbe una non meno attenta esplorazione sul versante del bene.

ALBERTO PERATONER SPONTANEITÀ, VOLONTÀ, LIBERTÀ PORTANTI DI CONTINUITÀ ONTOLOGICA NELLA STRUTTURA SINTESICA DELLA PERSONA IN ROSMINI

Rosmini intitola il capitolo IX del libro III dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* – che segue la trattazione delle diverse forme di libertà in rapporto alla volontà (VI-VII) e della modalità di operare della "spontaneità della volontà" (VIII) –, *Questione metafisica sulla libertà*. L'espressione può apparire ardita, quantomeno nel porre in così diretta connessione il versante teorico della riflessione filosofica ad una questione, come quella sulla libertà, di pertinenza della filosofia della pratica, seppure in ineludibile riferimento alla costituzione antropologica. Eppure, la possibilità di una *metafisica della libertà*, in Rosmini, è un dato teorico rilevante, che ne mostra anzi la costitutiva completezza, una completezza tale da assimilare in sé e saldare l'onticità del reale con l'esperienza conoscitiva che lo assume alla presa della coscienza e, di qui, con l'azione che si fa prassi nella risposta responsabile e chiude circolarmente la relazione del soggetto personale all'essere.

1. *Fattualità della libertà e metafisica rosminiana della persona*

Rosmini afferma che la libertà «è un fatto; ed è l'osservazione interna, l'intimo senso, quello che ci attesta questo fatto; e alle deposizioni di un tal testimonio non si può né dee negar fede, eziandio ch'egli ci narri cose maravigliose e stupende, perocché più maravigliose e più incredibili di tutto sarebbe ch'egli c'ingannasse»¹.

Nel *Nuovo saggio* Rosmini aveva definito "*fatto*" «un'azione qualunque, o che passi il suo effetto fuori di sé, o che in sé rimanga, purché sia congiunta con mutazione, o (in senso universalissimo) con movimento»², e

1 A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain (24), Città Nuova, Roma 1981, n. 636, p. 357.

2 A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina (4), Città Nuova, Roma 2004, n. 616, pp. 179-180.

38 Si veda come sintesi della questione: J. MARTIN, *Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer, Paris 1963.