



PAOLO PAGANI

## LIBERTÀ E INFINITO IN ANTONIO ROSMINI

### FREEDOM AND INFINITY IN ANTONIO ROSMINI

*In his Lectio, Pagani moves towards an ontological foundation of human freedom. In his opinion, Rosmini's notion of freedom cannot be understood if not by starting from the "initial being", that is, that initial or original being that is the form of our mind, of our desire and of our humanity as a whole. This initial being is virtually infinite, but the human being by participating in it, can (in turn) participate in the infinity that pertains to it. This can happen in three ways, that correspond respectively to three fundamental ontological "forms": the real, the ideal and the moral one. Rosmini, therefore, roots freedom in the intuition of being – that initial being that gives form to the human person. Thanks to the intuition of being, the human being embraces – in the ontological horizon, precisely – every reality, including himself; that is, he has the world present to himself, as something relative to that horizon: as something with respect to which he can therefore place himself according to freedom.*

Nessuno può sostituirsi ad altri nel vedere. Si può però guardare insieme; anzi, addestrarsi a farlo, per arrivare a vedere ciò che altrimenti, da soli, difficilmente si vedrebbe. Antonio Rosmini è l'interlocutore che ci siamo scelto in questa occasione, per vedere e considerare più a fondo la figura della libertà umana, e il suo radicamento nella capacità che l'uomo ha dell'infinito. Ma all'infinito cui l'uomo è aperto si attribuisce – per una immemorabile tradizione, che Rosmini riprende e intelligentemente valorizza – il nome di «essere».

## I. PENSARE L'INFINITÀ DELL'ESSERE

### 1. Una premessa sull'essere iniziale

**1.1.** Rosmini è considerato da tutti il filosofo dell'essere. Non sempre, però, viene adeguatamente ricordato che la sua nozione dell'essere, prima di articolarsi nelle tre «forme» – ideale, reale e morale – si configura come «iniziale», cioè come precedente rispetto a questa



articolazione, e tale da renderla possibile.<sup>1</sup>

Scrive Rosmini a proposito dell'essere iniziale: «con questa parola intendiamo quell'atto d'essere che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere».<sup>2</sup> Questo atto d'essere è la virtuale condizione di ogni contenuto particolare, ideale o reale che sia; e, in tal senso, rivela di avere due dimensioni: una «formale» (o di struttura) e una «materiale» (o di contenuto). La prima lo vede come «essere puro» o obiettivo, cioè come principio di univocità; la seconda lo vede come «essere virtuale», cioè come principio di declinazione analogica, per cui la inizialità va intesa come tensione a un concreto compimento.

Si può dire, così, che l'essere iniziale sia l'implicito custode della idealità, della realtà, e della loro reciproca relazione. Idealità e realtà sono da intendersi come tra loro dissimmetricamente disposte: infatti, l'idealità è centro di gravitazione della realtà, e non viceversa. La maggiore gravità ontologica della prima si accerta rilevando che una entità puramente ideale è concepibile, mentre è contraddittorio ipotizzarla come qualcosa di autonomamente sussistente; invece una entità che fosse puramente reale, cioè priva di idealità, sarebbe di per sé radicalmente inconcepibile.<sup>3</sup>

**1.2.** L'ente finito non adegua mai l'essere – non ne è appropriata attuazione –, perché, prima ancora, non coincide col proprio esserci, come attesta il suo carattere transeunte. E in questo consiste la «differenza ontologica».<sup>4</sup> Tipicamente, «l'essere dell'uomo non è lui stesso».<sup>5</sup> Anzi, l'uomo è quell'ente (finito, ma «completo», cioè relato intenzionalmente all'essere) in cui questa differenza è vissuta consapevolmente.

**1.3.** Secondo Rosmini, quelli che gli Scolastici chiamavano “trascendentali” sono i concetti elementari che caratterizzano l'ente considerato in quanto tale, ma non propriamente l'essere:<sup>6</sup> quell'essere iniziale o originario, che è forma della nostra mente, del nostro desiderio e della

---

<sup>1</sup> Al riguardo, mi permetto di rinviare a: P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di metafisica», nuova serie, XLII, 2020, pp. 505-523. Anche in altre occasioni farò riferimento a qualche mio scritto dedicato al Roveretano, per evitare di sovraccaricare la presente esposizione.

<sup>2</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002, Libro III, n. 806 (d'ora in poi, la *Teosofia* verrà citata semplicemente con la sigla T, seguita dal numero arabo indicante il paragrafo).

<sup>3</sup> Cfr. T 800.

<sup>4</sup> Cfr. T 803.

<sup>5</sup> Cfr. T 740. Rosmini dice, qui, che l'essere “dell'uomo” non è l'uomo, e non semplicemente che l'“essere” non è l'uomo; ma si capisce che è proprio il diffalco tra l'uomo e il suo proprio essere (e quindi il carattere transeunte dell'ente uomo) a giustificare – quanto a lui – la differenza rispetto all'essere in quanto tale.

<sup>6</sup> Si veda al riguardo: T 296.

nostra umanità nel suo complesso.

Si può dire che il carattere «innato» che nel giovanile *Nuovo Saggio* Rosmini riconosce all'essere corrisponda – più appropriatamente – a quella originarietà o principialità, per cui il significato di «essere» non è ottenibile da operazioni psicologiche che – tutte, in un modo o nell'altro – dovrebbero già presupporre una qualche nozione per potersi strutturare.

**1.4.** Le caratteristiche dell'essere che lo distinguono dall'ente Rosmini le chiama «primalità», usando una vecchia espressione di Tommaso Campanella.<sup>7</sup> Esse sono «incomunicabili» agli enti finiti, ma da questi ultimi partecipate. Ad esempio: gli enti, partecipando della incontraddittorietà, sono incontraddittori, ma non sono autosufficienti (cioè, non risultano incontraddittori se considerati al netto di condizioni ulteriori); partecipando della necessità, gli enti sono necessari quanto al loro esserci attuale, ma non sono necessari in senso assoluto;<sup>8</sup> partecipando della universalità, gli enti sono universalizzabili, ma non sono di per sé universali.<sup>9</sup>

## 2. L'infinito come primalità

**2.1.** Tra le primalità ontologiche individuate da Rosmini, spicca l'infinità. L'essere, non avendo rispetto a sé una alterità che sia istanziabile, è «virtualmente infinito»<sup>10</sup> – dove “virtualmente”, però, non significa “potenzialmente”. Questa infinità, a ben vedere, gode infatti di una sua attualità, anche se solo formale. Dunque – va ribadito – l'infinità iniziale-virtuale non è una infinità di tipo potenziale.

**2.2.** L'infinità potenziale è dovuta invece al fatto che alcuni “sommi generi” che nascono dalla considerazione astratta del mondo fisico (spazio, durata, possibilità) possono essere partecipati dagli enti secondo un infinito aumento o una infinita diminuzione di misura, cioè *ad indefinitum* – dove l'indefinito è la partecipazione del finito all'infinito. Così, si può progettare che un certo corpo possa aumentare o diminuire all'infinito in relazione allo spazio; che una certa quantità di tempo possa farlo in relazione alla durata; che una certa quantità numerica possa farlo in relazione alla possibilità.<sup>11</sup> Ci sono poi casi specifici di questi generici infiniti unilaterali (o *secundum quid*): si pensi alla linearità, rispetto alla spazialità, dove la seconda è più potente della prima (secondo i moduli del transfinito).<sup>12</sup>

**2.3.** L'uomo a sua volta, partecipando all'essere inicial-virtuale, può partecipare della

---

<sup>7</sup> Cfr. T 2851.

<sup>8</sup> Si pensi alla nota formula aristotelica, secondo la quale è necessario che alcunché sia, quando è – ma non in assoluto (cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 9, 19 a 23-27).

<sup>9</sup> Cfr. T 332.

<sup>10</sup> Cfr. T 488.

<sup>11</sup> Cfr. T 699-701.

<sup>12</sup> Cfr. T II, 698 e 723. Rosmini non ammette invece l'esistenza di un numero infinito in atto nella mente divina – differenziandosi in ciò da Agostino.

infinità che a questo compete. E ciò in tre modi, corrispondenti rispettivamente alle tre «forme» ontologiche fondamentali. (a) Secondo la dimensione reale: il che accade quando l'uomo scopre i propri limiti secondari (ovvero, non essenziali) e vi vede la potenzialità di un miglioramento di sé e del mondo. (b) Secondo la dimensione ideale: il che accade quando l'uomo scopre nuove forme di disvelamento veritativo, nell'ambito fisico, metafisico, artistico. (c) Secondo la dimensione morale: il che accade quando l'uomo cerca di imitare la perfezione morale (la gratuità) di cui il Creatore è l'esemplare originario.<sup>13</sup>

**2.4.** Per Rosmini c'è una differenza a sua volta infinita tra l'infinito iniziale e gli infiniti *secundum quid*.<sup>14</sup> Come tra la istanziazione concreta dell'essere infinito (cioè l'infinito di perfezione) e l'ente finito c'è una «differenza assoluta, infinita», così la virtualità dell'infinito dista in modo assoluto dalla virtualità del finito. In altre parole, gli infiniti potenziali o quelli unilaterali sono infinitamente distanti dall'infinito iniziale-virtuale, che vale per le sue primalità. Ad esempio, gli infiniti *secundum quid* sono divisibili in parti e hanno misura, in modo da essere tra loro confrontabili (come avrebbe mostrato Cantor); non così, invece, le primalità.

**2.5.** Finito e infinito sono concetti tra loro eterogenei. Non si ottiene l'uno diminuendo l'altro, né l'altro aumentando l'uno: non hanno, infatti, un «quanto» di misura comune. E lo stesso infinito potenziale non è un semplice finito aumentato, perché nasce da una «ragione generatrice», che contiene in sé la potenzialità attiva (il motore) che innesca il progresso *ad indefinitum* (l'«e così via») di una serie di elementi finiti, cioè la tensione asintotica avente come termine l'infinito iniziale, che svolge qui una funzione regolativa.

**2.6.** Secondo Rosmini, la specifica infinità che pertiene all'essere iniziale è quella virtuale: quella che nasconde la sua appropriata terminalità all'intuizione umana. La virtualità consente all'essere iniziale di venir partecipato «tutto» - cioè, secondo tutti i suoi caratteri essenziali -, anche se «non totalmente», da ogni ente finito. Essendo assolutamente semplice, l'essere non può essere partecipato secondo quantità, ma solo secondo il modulo dalla «insidenza», per cui esso è presente (o insidente) nell'ente finito. Dunque, nell'ente - in ogni ente - è presente l'essere, anche nella sua infinità<sup>15</sup> - come è attestato dalla possibilità di incrementare idealmente all'infinito ogni entità finita, o di attribuirle idealmente un valore infinito.

**2.7.** Occorre precisare che l'infinito su cui Rosmini focalizza in prima battuta la propria attenzione non rientra nella catalogazione più diffusamente riconosciuta: quella che considera (sia pure in senso critico) tre tipi di infinito.

(a) L'infinito di perfezione, corrispondente all'*id quo maius cogitari nequit*. Si tratta, almeno come ipotesi concepibile, di alcunché di dato *totum simul* metafisicamente. Questo è quell'infinito «determinato e non incrementabile» che tutti chiamano Dio.

(b) L'infinito potenziale, che trova la propria istanziazione tipica nelle serie matematiche. Esso non è dato *totum simul*; ma si dà o in forma finita (come serie insatura) o sotto la forma, pure finita, di una ragione generatrice (o matrice). Si tratta di un infinito «indeterminato e

<sup>13</sup> Cfr. T 698-703.

<sup>14</sup> Su questo, si veda: PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, cit., pp. 519-520.

<sup>15</sup> Cfr. T 701.

incrementabile”.

(c) Il transfinito, costituito dalle serie matematiche infinite, date - per ipotesi - come altrettanti insiemi, composti ciascuno da un numero infinito di elementi. Tali insiemi si dispongono gerarchicamente secondo “potenze” differenti; per cui - come teorizzato da Cantor - la potenza dei “numeri reali” è superiore a quella dei “numeri razionali”. Il transfinito può essere inteso come un infinito “determinato e incrementabile”.

(d) Invece, l’infinito “iniziale” - ovvero trascendentale - è quell’infinito radicale che è condizione di costruibilità del secondo e del terzo (il potenziale e il transfinito), ed è condizione di concepibilità del primo (l’infinito di perfezione). Esso satura la precedente sequenza, in quanto si rivela essere “indeterminato ma non incrementabile”. “Indeterminato”, in quanto - nel suo carattere d’orizzonte - non corrisponde ad alcun contenuto determinato; “non incrementabile”, in quanto è onnicomprensivo, e determinabile solo dal proprio interno.

**2.8.** Nella sua enfaticizzazione della figura dell’infinito, Rosmini è in sintonia con il cuore teorico della modernità. Esso consiste - a livello filosofico, ma anche sapienziale, cosmologico, matematico - nella considerazione positiva dell’infinito. In ciò, il neoplatonismo e l’agostinismo<sup>16</sup> (attraverso la mediazione dello scotismo) hanno avuto - almeno culturalmente - la meglio su un certo aristotelismo.<sup>17</sup> Modernamente, il Creatore è pensato anzitutto (e non solo secondariamente) come l’infinito di perfezione. L’uomo è pensato come un Io aperto sulla infinità del possibile, che trova luogo - certo, non fisicamente - dentro di lui. Nella modernità, l’infinito, e non il finito, viene inteso come l’analogato principale dell’essere. Esso - nelle sue varie forme - appare come la suprema risorsa concettuale su cui puntare, e non come una difficoltà da tenere sotto controllo.

**2.9.** Abbiamo detto che l’infinito iniziale non è un mero infinito potenziale, bensì un infinito attuale. Ma che tipo di infinito attuale? Non un infinito di perfezione, bensì un infinito che è attuale solo come orizzonte, cioè nell’ordine della esistenza, ma non della sussistenza. Correlativamente, l’apertura - di conoscenza e di desiderio - propria dell’Io non è una apertura solo potenzialmente infinita (cioè, non è una infinità potenziale d’apertura); essa è piuttosto una apertura attualmente infinita (come apertura): è una infinita capacità intenzionale, cioè una infinita capacità di aprirsi a contenuti della più varia natura.

**2.10.** La polemica moderna tra razionalisti ed empiristi trova qui, nella irriducibilità

---

<sup>16</sup> Per Agostino, Dio è infinito di perfezione. L’interiorità oggettiva che l’uomo scopre in sé ne è la traccia, autentica ma astratta, che va ricondotta alle sue condizioni di concretezza.

<sup>17</sup> Certo, non si può dimenticare che la dicotomia tra neoplatonismo e aristotelismo non regge se si pensa a un autore come Tommaso d’Aquino, in cui leggiamo: «Il nostro intelletto nel comprendere si estende all’infinito: ne è segno il fatto che, di una qualunque quantità finita che gli sia data, il nostro intelletto ne può escogitare una maggiore. Ma un tale orientamento dell’intelletto all’infinito sarebbe vano, se non vi fosse una qualche realtà intelligibile infinita» (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, Libro I, cap. 43). Infatti, se non vi fosse una tale realtà intelligibile infinita (che è poi l’orizzonte dell’essere), l’intelletto starebbe aperto su niente - così ragiona Tommaso.

semantica dell'infinito al finito, il suo luogo più acuto di insistenza. Mentre il razionalismo (si ricordi la Terza Meditazione di Cartesio) difende l'irriducibilità dell'infinito al finito, l'empirismo più puro conosce solo l'infinito potenziale (ovvero seriale), e quindi riconduce l'infinito al finito.<sup>18</sup> Si pensi, al riguardo, al paradigmatico tentativo di John Locke (nella Appendice al suo *Essay*), di ridurre l'infinito a infinito potenziale, e quindi addizione costante di finiti quantitativi.

Se non che, l'irriducibilità dell'infinito al finito (che poi è declinabile come irriducibilità del pensare all'immaginare) è ciò che della modernità va custodito come acquisizione permanente. E va custodito, anzitutto, dalle riduzioni che la modernità stessa ne ha variamente tentato dal proprio interno.<sup>19</sup>

## II. LA LIBERTÀ UMANA

### 1. La radice della libertà

**1.1.** Nella nostra sobria esposizione ci soffermeremo sulle condizioni radicali della libertà umana, piuttosto che sulla psicologia dell'atto libero, alla quale Rosmini dedica per altro interessanti analisi nel Libro III della sua *Antropologia in servizio della scienza morale*. Rosmini radica la libertà nella intuizione dell'essere: quell'essere iniziale che dà forma alla persona umana. L'unica realtà che gode di quella relativa autonomia o completezza nell'esistere, che la tradizione esprime come "sostanzialità", è proprio la persona. Significativo, al riguardo, è che – secondo Rosmini – la piena individualità (ovvero l'autonomia) sia conferita alla persona dalla intuizione dell'essere.<sup>20</sup> È proprio l'intuizione dell'essere che consente alla persona di ritornare su di sé e di possedersi, senza perdersi nel sentito.<sup>21</sup>

**1.2.** Grazie alla intuizione dell'essere, la persona abbraccia - nell'orizzonte ontologico,

---

<sup>18</sup> La tendenza post-moderna a genealogizzare, cioè a ricondurre ogni figura che abbia implicazioni trascendentali a qualcosa di precedente e di immaginale - e quindi di finito - trova il suo antecedente nella posizione empiristica.

<sup>19</sup> Si pensi - emblematicamente - alla hegeliana riduzione dell'infinito alla sintesi dei finiti.

<sup>20</sup> E questo, in polemica con certa tradizione scolastica, che identificava indiscriminatamente il *principium individuationis* con la *materia signata quantitate*.

<sup>21</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, voll. 9-10/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1988-89, Parte I, Libro IV, nn. 567-571. Rosmini opportunamente osserva che «l'ente reale in tanto è indivisibile, in quanto è uno. Ma vi hanno diverse maniere di unità, così vi hanno diverse maniere d'indivisibilità, e per conseguente di individui» (cfr. *ivi*, n. 461). Già Boezio, nel II Libro del suo *Commento all'Isagoge* di Porfirio (cfr. *Commentaria in Porphyrium*, in PL 64, coll. 97-98), ricordava che *in-dividuum* è per eccellenza la mente in quanto autocosciente, e perciò radicalmente indivisibile.

appunto – ogni realtà, compresa se stessa; ha cioè presente a sé il mondo, come qualcosa di relativo a quell'orizzonte: come qualcosa rispetto a cui disporsi, dunque, secondo libertà. Niente, infatti, che non adegui l'idealità dell'essere è in grado di intercettare in modo ultimativo l'energia con cui la persona aderisce all'essere.

**1.3.** La libertà è dunque – nella persona umana – il segno più esplicito della «completezza entitativa»;<sup>22</sup> così come in Dio lo è della completezza ontologica. L'ente finito completo – non a caso – è quello in relazione al quale è possibile scoprire l'essere in quanto tale. Infatti, l'alterità effettivamente irriducibile o inassimilabile per la persona, è quella dell'altra persona – conformemente a quanto già indicava la *Fenomenologia* hegeliana parlando della *Verdopplung des Selbstbewußtseins*; quindi è lì, sembra dirci anche Rosmini, che la persona incontra l'ente, cioè una realtà che inequivocabilmente dà spessore all'orizzonte dell'essere, pur non adeguandolo né tantomeno istituendolo. Del resto, che le sostanze che sono enti in senso proprio e paradigmatico siano le persone, lo testimonia il fatto che, in analogia a queste, l'uomo finisce per trattare anche le altre: quelle animali, vegetali, e persino quelle inorganiche e oggettuali.<sup>23</sup>

**1.4.** Possiamo dire che la persona umana è data a se stessa come relazione intuitiva ad una presenza che, nella sua oggettività, è manifestazione iniziale della Persona originaria e originante. In tal senso, la persona umana è una realizzazione limitata, ma intensiva (cioè capace di consapevolezza), dell'essere stesso: quindi è un ente finito ma completo. Così, se la possibilità di acquistare coscienza riflessa dell'essere come tale, e di se stessa nell'essere, resta legata, nella vicenda psicologica naturale della persona, all'incontro con il reale – come Rosmini sostiene nella *Antropologia*<sup>24</sup> e nella *Psicologia*<sup>25</sup> –, ecco che tale incontro è, in concreto, l'incontro con la persona d'altri. La relazione con l'altra persona umana è dunque, propriamente, introduzione alla relazione con la Persona originante (cioè con la concretezza ultima dell'essere).

**1.5.** Rosmini è esplicito nel sostenere che la tendenza della persona ad «aderire» all'essere (tendenza da lui detta «ragion pratica»),<sup>26</sup> ha per suo termine appropriato la «sostanza

---

<sup>22</sup> Da quanto abbiamo detto, emerge che la persona umana è «ente finito completo», in relazione al quale, soltanto, anche le realtà non-personali potranno dirsi enti (cfr. T 2620).

<sup>23</sup> «Non si dà essere completo, se non è persona: la persona è condizione ontologica dell'essere. [...] Alcune [anime] finalmente sono soggetti perfetti, perché hanno il sé, e quindi si può a tutta ragione dire di esse che hanno un'esistenza in sé, queste sono le sostanze intellettive le quali e sono enti-principio e non dipendono da niuna sostanza contingente né antecedente, né conseguente ad esse» (cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro II, nn. 876-877).

<sup>24</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, vol. 24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1981, Libro IV, n. 801.

<sup>25</sup> Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte I, Libro II, nn. 190 ss.

<sup>26</sup> Si tratta della ragione, considerata in quanto orientante la tensione con cui l'uomo aderisce all'essere. Così intesa, la figura è assimilabile al tommasiano *adpetitus rationalis*, anziché alla omonima figura kantiana. (Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro IV, nn. 1406 ss).



intelligente», cioè un'altra persona. Solo questa, infatti, è realizzazione a suo modo completa dell'essere: dove completa vuol dire consapevolmente unita all'essere infinito, e avente in esso la propria «sede». Insomma, la persona è per l'altra persona il luogo, non solo psicologicamente occasionale, ma anche pedagogicamente adeguato, per aprirsi esplicitamente all'incontro con quella Persona di cui l'essere stesso è annuncio.<sup>27</sup> Aprirsi ad ulteriore incontro – diciamo –, perché per Rosmini la persona umana, in quanto ha di limitato, non può essere termine adeguato, e quindi propriamente «morale», della ragion pratica, la quale ha l'ampiezza stessa dell'essere.<sup>28</sup>

**1.6.** Scrive Rosmini in proposito, che le sostanze intellettive «non dipendono da niuna sostanza contingente [...], ma dipendono soltanto dall'essere eterno e divino. Queste sole hanno la suità, e possono dire: Io [...] ed esistendo un Io, esiste una vera causa, onde sono veri agenti dotati di libertà. L'atto con cui queste sostanze esistono, essendo indipendente da ogni sostanza creata, può quindi sovrastare a tutte, ed operare in modo da non essere necessitato dall'azione di alcuna creatura: intendensi sempre in quanto sono intelligenze e non legate all'essere sensitivo e corporeo, come accade dell'uomo: essere misto di sensitività corporea e d'intelligenza».<sup>29</sup> Se non che, in tanto in quanto l'uomo è persona, la precedente descrizione vale anche per lui.

**1.7.** Più precisamente, l'uomo è persona, in quanto riceve la sua forma propria dalla presenza a lui dell'essere iniziale. Per questa ragione, è strutturalmente persona, e non semplicemente portatore accidentale dei caratteri della persona.

**1.8.** L'essere, in quanto è forma della mente umana,<sup>30</sup> è la verità; e quest'ultima non è il

---

<sup>27</sup> «Né pure il principio meramente senziente-animale può costituire il termine finale della ragione pratica come quello che non è ente completo, ma solo un cotal rudimento di ente, è in via ad essere ente. Oltre di che dovendo questa sempre spingersi all'infinito, il che la rende morale, e il principio animale niente avendo in sé d'infinito, egli non può essere in alcun modo ultimo termine della ragione pratica. L'essere intelligente all'incontro essendo quello che ha sua sede nell'infinito, nell'essere ideale, nell'essenza dell'ente in universale, in quanto che in questa s'affissa e riposa; partecipa della dignità infinita di questo, perché è a questo ordinato, e quindi ha ragione di fine, e di termine della ragione pratica. Ma posciaché anche fra gli esseri reali-intelligenti v'ha un ordine, e il reale finito non è che una produzione dell'infinito, che lo crea; così è necessario alla ragione pratica di aderire all'ente intelligente finito in modo da riferirlo al suo principio, a Dio creatore; nel quale solo s'acquieta interamente come in suo termine ultimo, completo, assoluto» (cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro IV, nn. 1442-1443).

<sup>28</sup> «L'attività morale va direttamente nell'essere, e però è universale come l'essere; di maniera che se il segno ultimo a cui tende si restringesse, e così cessasse d'essere il puro essere, e da assoluto com'è l'essere diventasse relativo, com'è ciò che si concepisce distinto dall'essere, non ci sarebbe più nulla di morale» (cfr. T 2029).

<sup>29</sup> Cfr. ROSMINI, *Psicologia*, cit., Parte II, Libro I, n. 877.

<sup>30</sup> L'essere umano ha dunque la propria forma specifica in un fattore che fisicamente non gli appartiene. Nell'evidenziare questo consiste l'essenza del platonismo di Rosmini.



prodotto della prima, perché la mente umana, nella sua realtà soggettiva, è finita, e non può il finito produrre l'infinito: questa considerazione, enfaticamente da Cartesio, è giustamente tenuta ferma da Rosmini.<sup>31</sup>

1.9. Ora, solo l'infinito ha ragione di fine per gli esseri intelligenti; i quali, a loro volta, in quanto portatori dell'infinito, sono reciprocamente degni di intensivo rispetto. La persona umana è così soggetto (e non oggetto) di diritto, in quanto «nessuno ha il diritto di comandare a quello che sta ai comandi dell'infinito».<sup>32</sup> Nel legame strutturale con l'essere infinito ha dunque la sua radice la libertà di coscienza: nessuno può rescindere questo strutturale legame, che consente alla persona umana di relativizzare, per poi assumere o rifiutare, ogni possibile indicazione o suggestione possa venirle da qualunque parte.

## 2. La legge della libertà

2.1. I *Principi della scienza morale* sono dedicati da Rosmini alla individuazione della legge propria della libertà, cioè della legge cui la libertà deve aderire per perfezionare la persona umana. Si tratta della legge morale – o «norma della giustizia» –, che Rosmini riconduce al seguente principio: «riconosci l'essere nel suo ordine; dove il riconoscere – diversamente dal mero conoscere – è un atto dell'ordine pratico, è cioè già un operare secondo quel che si è conosciuto». E il riconoscimento di tale ordine è la «giustizia».<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Rosmini si rivela formalmente anti-psicologista, chiarendo che l'essere per sé manifesto non può essere inteso come una modificazione dell'anima umana, in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari» - mentre l'essere non lo è (cfr., in particolare, T 1537-1538).

<sup>32</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Filosofia del diritto*, a cura di M. NICOLETTI E F. GHIA, voll. 27-28/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2013-15, Diritto individuale, n. 49. A ben vedere, è la persona stessa a essere «il diritto sussistente» - secondo la ben nota formula rosminiana. E lo è, anche quando non abbia una dispiegata coscienza di esserlo. Si può dire che il giuspersonalismo di Rosmini sia l'esatto inverso del formalismo giuridico, o almeno della sua variante estrema, che concepisce la persona come una *fictio*, sotto la quale si riassumerebbe una serie di autorizzazioni giuridiche. Al contrario, per il nostro autore la persona è il modello che garantisce la – ideale – completezza sintattica e semantica del linguaggio giuridico, che altri affidano ad artificiosi espedienti volti a sterilizzarne le possibili contraddizioni e a colmare le inevitabili incompletezze o lacune cui esso può andare soggetto (cfr., al riguardo, P. PAGANI, *Note su Rosmini e il formalismo giuridico*, in *Legge, coscienza e libertà. Teologia, filosofia e diritto a confronto*, a cura di G. PICENARDI, Atti del XX corso dei “simposi Rosminiani”, Edizioni Rosminiane, Stresa 2020, pp. 99-132).

<sup>33</sup> Qui nel senso etimologico, per cui “giusto” (*iuxtum*) è ciò che è adeguato, aderente: nella fattispecie, all'ordine dell'essere. La libertà è chiamata a far prevalere, nella valutazione dei beni,

**2.2.** Riconoscere l'ordine è affermare l'essere per quel che è veramente, e non per quello che ci piacerebbe che fosse o che immaginiamo che sia; vuol dire, dunque, non contraddirsi praticamente, riconoscendo un essere diverso da quello che si dà a conoscere.<sup>34</sup> Affermare l'essere secondo un ordine diverso da quello che gli è proprio non sarebbe veramente affermare l'essere, bensì affermare un nostro parere su di esso (in questo sta la contraddizione). In una tale affermazione, e adesione, disordinata all'essere consiste – spiega Rosmini – il male morale. Esso è quindi concepibile come un amore disordinato al bene.<sup>35</sup>

**2.3.** Il male morale è, dunque, l'ingiustizia, che si traduce in violenza. La violenza che divarica la realtà da quella idealità che nella realtà è originariamente inscritta. Tale divaricazione, pur deformando la realtà, non riesce per altro a deformarne, o tanto meno a riformarne, la dimensione ideale. L'ordine ideale non viene mutato da chi lo viola nella realtà, così come uno spartito – e tanto meno le regole dell'armonia e della composizione – non verrebbe modificato da chi suonasse male il pianoforte.

**2.4.** In tal senso, il male ha una sua effettualità; ma questa consiste tutta nella suddetta divaricazione. Esso corrisponde al progetto di un impossibile (rifare l'ideale); ma la sua effettualità sta nel fatto che il tentare l'impossibile fa male alla realtà, pur non realizzando il proprio intendimento, ovvero la propria pretesa specifica.

### 3. Libertà e possibilità

**3.1.** Il regno della persona, in tanto in quanto è libera, è quello del possibile. E il costituirsi della persona in relazione all'essere come tale – e specificamente della idealità infinita che ad esso appartiene – coincide con l'apertura stessa dello scenario delle possibilità. L'essere ideale – afferma Rosmini – è «la possibilità di tutte le possibilità». L'essere è dunque l'orizzonte di una

---

la considerazione «oggettiva» rispetto a quella «soggettiva» (cfr. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., Libro III, Sez. I, cap. IV, art. III).

<sup>34</sup> Scrive Rosmini: «Dico che l'obbligazione in questa prima operazione del riconoscere ciò che pur si conosce è per sé evidente [...]. Io sono dunque l'autore del male in me, perché io colla mia volontà sono l'autore della contraddizione e della pugna in me stesso, cioè della pugna fra la ricognizione e la cognizione». Dunque, «non abbiamo ridotta con ciò la scienza dei costumi alla sua prima ragione? [...] Se noi diciamo di non conoscere ciò che pur conosciamo, non facciamo noi con ciò uno sforzo per fare che non sia ciò che è, e che sia ciò che non è? in tal modo non operiamo noi contro il principio di non contraddizione, che dice 'ciò che è non può non essere, e ciò che non è non può essere'? non oppugniamo noi con questo l'essere, poiché ci sforziamo di fare che non sia ciò che pur è e che sia ciò che pur non è?» (cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di A. MURATORE, vol. 23 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1990, cap. V, art. VI).

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, cap. IV, art. VII.

vera e propria esplorazione del possibile.<sup>36</sup>

**3.2.** Se non che, la possibilità, il poter essere, si dà secondo differenti livelli. Dal punto di vista «psicologico» la possibilità è per Rosmini la lettura del reale come termine dell'essere ideale, e si traduce nella formazione dei concetti universali. La concepibilità di contenuti semantici che eccedano quelli istanzati nel reale, dà invece luogo alla «possibilità logica», alla quale è sufficiente la condizione della incontraddittorietà. Ora, anche se è l'ampiezza formale della possibilità logica a fare da sfondo all'agire della persona, quest'ultima in concreto dovrà fare i conti con quella che Rosmini chiama «possibilità fisica»: cioè con la effettiva realizzabilità, nelle condizioni date, di un progetto concepito quale astrattamente possibile. E una tale realizzabilità non è mai nota veramente a priori a una mente che, soggetta a limitazione, non è in grado di considerare integralmente quali spazi effettivi si aprano nell'interazione reciproca degli enti reali che il proprio progetto finisce per coinvolgere. Ecco allora che la possibilità fisica è altrettanto oggetto di tentativo quanto di implicita invocazione: invocazione alla forza che, avendo potere sui reali, li può disporre in modo opportuno ad accogliere il progetto – strutturalmente velleitario<sup>37</sup> – concepito dalla persona umana.<sup>38</sup>

**3.3.** Ora, l'ipotesi che il possibile fisico sporga rispetto a quanto si realizza mano a mano nel divenire, cioè l'ipotesi che l'accadere sia contingente (nel senso bilaterale e sincronico dell'espressione) resta verificata solo alla condizione che il potente originario (cioè, la forza che governa i possibili) non sia una mera entità impersonale, ma sia piuttosto una Persona libera, che opera lasciando un corrispettivo latente a ciò che di volta in volta accade. Ed ecco che, in questo quadro, l'agire libero della persona umana, giunto a un adeguato grado di consapevolezza, viene ad assumere l'aspetto della preghiera.

### III. LA LIBERTÀ ORIGINARIA

#### 1. Considerazioni preliminari

**1.1.** Un adeguato svolgimento del tema della libertà umana non può non coinvolgere il tema della libertà originaria o creatrice. Non nel senso che la prima presupponga epistemicamente la seconda, bensì nel senso che la presuppone ontologicamente, in quanto negare la contingenza del mondo significherebbe togliere una radicale condizione di possibilità all'atto umano libero; e la contingenza – da parte sua – è un corollario della libertà creatrice. Inoltre, la libertà umana si pone inevitabilmente come interlocutrice di quella originaria, nel senso che poco fa abbiamo richiamato, e che riprenderemo al termine di questo intervento.

---

<sup>36</sup> Cfr. T 1598.

<sup>37</sup> Non accidentalmente, ma strutturalmente velleitario, perché non garantito – di diritto – circa la propria effettiva realizzabilità.

<sup>38</sup> Cfr. T 1554; T 452.

1.2. La libertà dell'Assoluto emerge, classicamente, come un corollario, non della completezza entitativa (come nel caso dell'uomo), bensì della completezza ontologica: più precisamente della immutabilità che all'Assoluto compete e che ne segna la trascendenza rispetto al mondo diveniente. Tradizionalmente si sono affermati due modelli che evidenziano tale corollario: uno di matrice scotista, l'altro di matrice agostiniana. Rosmini, di fatto, all'interno della propria proposta metafisica valorizza entrambi i modelli.

## 2. Due vie alla libertà creatrice

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

2.1. La libertà dell'originario, cioè di Dio, è introdotta dal nostro autore come un corollario della metafisica della trascendenza. A proposito delle vie argomentative alla trascendenza, la più tipicamente rosminiana è la via «a priori pura» o puramente ontologica. Essa pone l'Essere sostantivo (eterno, unico, infinito) come la realtà concreta formalmente adeguata a quell'astratto che è l'essere iniziale: posizione che avrebbe come alternativa l'ipotesi – autocontraddittoria – che la realizzazione originaria dell'essere (con le sue primalità, tra cui l'infinità, l'unità e l'immutabilità) si dia nei termini finiti, molteplici e transeunti che segnano l'ambito della realtà ontica.<sup>39</sup>

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 ontico ne tratteniamo due: quelli che, nell'ordine dell'esposizione rosminiana, risultano il secondo e il terzo.<sup>40</sup>

2.2.1. Il primo di questi due argomenti è, di fatto, una rivisitazione di quello scotista del *De rerum principio*.<sup>41</sup> Le realtà «possibili a essere e a non essere» – argomenta Rosmini – hanno l'essere non essendone titolari, quindi ce l'hanno non da sé, ma da altro. Esse ci sono in forza dell'essere (inizial-virtuale), che non cessa quando loro cessano, e che è a sua volta una appartenenza dell'Essere concreto; dunque, ci sono – ultimamente – in forza di quest'ultimo (cioè di Dio). Il loro esserci è transeunte; dunque, se fossero poste necessariamente da Dio, 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.<sup>42</sup> Si noti che qui Rosmini

---

<sup>39</sup> Cfr. T, II, 298 ss.

<sup>40</sup> Cfr. T, II, 454.

<sup>41</sup> Questa argomentazione è reperibile *in nuce* nel *De rerum principio*: opera presente nel corpus scotiano, ma che è in realtà attribuibile a un autore della scuola scotista (Cfr. VITAL DU FOUR (?), *De rerum principio*, IV, 1, 1; in *Opera Ioannis Duns Scoti*, edizione WADDING, vol. 3 della ristampa Olms, Hildesheim 1968-69).

<sup>42</sup> 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

chiama «contingenza» la «differenza ontologica» che attraversa il finito. Ma questa non è la contingenza metafisicamente calibrata: corrisponde, piuttosto, a una interpretazione ontologica del divenire, basata su una sua elementare fenomenologia. La contingenza metafisicamente calibrata (in senso bilaterale sincronico) è invece un corollario della creazione.

2.2.2. Quanto al secondo dei due argomenti, esso è di fatto una rivisitazione di quello di matrice agostiniana.<sup>43</sup> L'Essere concreto è già perfetto *ab aeterno*; così, l'ente finito non può risultare essenziale all'Essere concreto, ovvero non può risultare necessario alla completezza di quest'ultimo: pena la contraddizione. Dunque, l'ente finito è liberamente posto dalla «intelligenza amorosa e pratica di Dio».

Si noti che qui l'ente empirico 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, di suo, aggiungergli alcunché.

2.3. È attraverso questi sviluppi metafisici che si sa della libertà divina. Scrive Rosmini: «di qui appunto si trae il concetto della libertà divina, e se ne prova l'esistenza necessaria».<sup>44</sup> Si tratta – precisa il nostro autore – di una libertà da intendersi in senso non «bilaterale» (non aperta, cioè, al bene e al male),<sup>45</sup> bensì pienamente morale, cioè affermante fino in fondo il bene (la cui idealità si concreta ultimamente in Dio stesso). La libertà bilaterale in Dio configurerebbe per Lui

---

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 – pena la contraddizione. 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 evitarne 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 – appunto - non è più.

<sup>43</sup> Cfr. AGOSTINO, *Confessioni*, XIII, 2.2; 4.5.

<sup>44</sup> Cfr. T 455.

<sup>45</sup> Il termine “bilaterale” è usato da Rosmini in un senso che non è – evidentemente - quello da noi usato per qualificare la contingenza metafisicamente intesa.

la possibilità di 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'approdo.<sup>46</sup>

**2.4.** Così la libertà morale dell'Assoluto coincide con una «necessità morale». Quest'ultima è diversa dalla «necessità fisica», che sarebbe invece incompatibile con la libertà, corrispondendo al non poter non operare o al non poter 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'analogato principale di quella necessità per cui il beato non vuole altro dalla visione beatifica di cui gode: 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 dunque – ultimamente – coerenza con la propria essenza, cioè non-contraddittorietà.

**2.5.** Occorre considerare che il nostro autore dà per intesa, senza enfatizzarla, la considerazione per cui acquisire la libertà della realtà originaria implica acquisirne intelligenza e volontà: elementi che alla libertà appartengono analiticamente, e che sinteticamente presi danno il carattere di “persona”. La mancata enfasi è plausibilmente dovuta al fatto che questi elementi e questi caratteri sono da Rosmini, almeno in intenzione, già acquisiti con le vie attraverso le quali egli previamente riconosce la trascendenza dell'Originario.<sup>47</sup>

### 3. Un approfondimento

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 inscritto 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 intratrinitario, ma 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 si colloca nel tempo, così da poter configurare contingenza (né nel senso assunto da Rosmini né nel senso sincronico cui noi facciamo riferimento): la contingenza non è dunque implicita nell'essenza della libertà.<sup>48</sup> Anzi; se per contingenza si intende quella sincronica, allora essa è piuttosto il correlato oggettivo della libertà creatrice. Può essere, però, che un soggetto libero – si pensi all'essere

---

<sup>46</sup> Così come non può costituirlo neppure per una realtà contingente.

<sup>47</sup> Su questo punto posso rinviare a: P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in ID., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 257-263.

<sup>48</sup> Cfr. T 51.

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 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, nel senso che l’affezione a Sé dell’originariamente autoconsistente lo eccede, anche se non per necessità fisica.<sup>49</sup>

**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 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 sofisticato – 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 soggetto.<sup>50</sup>

**3.6.** Quale ragione ha Dio per creare anziché non creare? 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 il non essere dell’ontico.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Rosmini ritiene, invece, che la più compiuta applicazione all’Originario di una necessità di tipo «fisico», sia rinvenibile nel sistema hegeliano, dove la dialettica è potente sull’essere, così da costituire l’Idea, e ciò che ad essa consegue. Sulla critica di Rosmini alla dialettica hegeliana si veda in particolare: T 1955-1957.

<sup>50</sup> Cfr. T 51.

<sup>51</sup> 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 Lui (cfr. *ibidem*).



3.7. Per Rosmini, la ragione dell'esserci di questa alterità reale che il mondo è, rispetto a Dio, resta 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 «dimostrabile» è inconciliabile con «indimostrabile», ma non certo con «misterioso». <sup>52</sup> 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 ciò che “non serve a niente” a essere la ragione motrice ultima di ogni 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 proprio.

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 allora 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 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. In questa ipotesi, la ragione ultima del creato risiede nella relazione – diffusiva – dell'Assoluto con se stesso. <sup>53</sup> Aggiungiamo che per Rosmini – in questo, originalmente coerente con la grande tradizione metafisica classica – l'Essere

---

<sup>52</sup> Cfr. T 462.

<sup>53</sup> Cfr. T 51-52.

originario è una intrinseca relazione felicitante: creare è evocare altro, perché esso possa partecipare di questa articolazione felicitante.<sup>54</sup>

## 5. Nota su libertà e immaginazione divine

5.1. Nella sua complessa interpretazione della dinamica creativa, Rosmini evidenzia un fattore – l'immaginazione – che fa da cerniera tra l'intelligenza e la volontà amorosa del Creatore. 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 renderli 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'Io.<sup>55</sup> Schelling le attribuiva un ruolo nella attività produttrice di Dio.<sup>56</sup> A sua volta, la tradizione idealistica tedesca – Schelling in particolare – sembra debitrice di questa figura nei confronti di Jacob Böhme.<sup>57</sup>

5.2. 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. 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. Infatti, esso non è riducibile all'ideale. Nel caso del reale finito, non si può averne una effettiva conoscenza, se non realizzandolo, oppure percependolo realizzato.

5.2.1. 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 realizzandola; ed è insoddisfatto, come in un travaglio, finché non l'ha portata alla luce: prima ne aveva solo un presentimento.

5.2.2. 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

---

<sup>54</sup> Su questo si può considerare: P. PAGANI, *La felicità secondo Rosmini*, in ID., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012, pp. 91-138.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano* (1809), trad. it. di M. LOSACCO, Carabba, Lanciano 1919, p. 61.

<sup>57</sup> J. BÖHME, *Questioni teosofiche. Vero esame della divina Rivelazione in 177 domande* (1624), a cura di F. CUNIBERTO, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, in particolare cap. V.

fondano.<sup>58</sup>

**5.3.** Come abbiamo anticipato, nella descrizione della dinamica creatrice Rosmini assegna un ruolo decisivo alla immaginazione divina. L'immaginazione divina è lo stesso Essere assoluto nella sua forma soggettiva.<sup>59</sup> Se l'astrazione divina isola l'essere iniziale dal principio in cui sussiste, l'immaginazione divina vi immagina produttivamente un termine limitato che sia reale: il mondo. Tanto nell'essere umano quanto in Dio l'immaginazione è intellettuale, 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 amato.<sup>60</sup>

**5.4.** 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.

**5.4.1.** Il Creatore è libero, infatti, non solo quanto al creare, ma anche quanto al come farlo. Ora, «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 [...]?».<sup>61</sup> In che senso, dunque, l'istinto

---

<sup>58</sup> 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, 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, d'altra parte, non tale da fondarsi sulla autocontraddittorietà della sua negazione.

<sup>59</sup> Cfr. T 462.

<sup>60</sup> Cfr. *ibidem*. Nel caso dell'uomo, l'immaginazione consegue alla percezione, per cui si basa (richiamandolo, ricombinandolo, dilatandolo) 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.

<sup>61</sup> Cfr. T 466. Nella dinamica creativa, i reali precedono i possibili. Come a dire che Dio non trova i possibili bell'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,

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'azione (come una sorta di originario dell'Originario).<sup>62</sup>

5.4.2. 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 imporrebbe estrinsecamente (anche qui, come una sorta di originario dell'Originario).

5.4.3. In secondo luogo, l'istinto amoroso del Creatore si accorda a suoi propri criteri estetici. «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 fine proprio del loro amore».<sup>63</sup>

5.5. In ogni caso, 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 di criteri matematici). Il culmine della creatività poetica sta nella produzione di nature, cioè di centri autonomi di causalità: principalissima, tra queste, la natura libera dell'uomo.

## 6. Una nota a margine

6.1. Andando oltre il dettato di Rosmini – ma muovendoci all'interno del suo tracciato – potremmo chiederci: che senso ha dire che il Creatore non è costretto (o tenuto) a fare *x*; dire cioè che a farlo non lo obbliga nessuno – appurato che non c'è qualcosa o qualcuno 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

---

senza precondizioni già tracciate (come potrebbe esserlo, invece, qualcosa come il migliore dei mondi possibili).

<sup>62</sup> Ci riferiamo a: SCHELLING, *Ricerche filosofiche su la essenza della libertà umana e gli oggetti che vi si collegano*, cit., pp. 58 ss.

<sup>63</sup> Cfr. T 467.

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 essendo 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 creatrice, rivelandosi così essa stessa - in senso analogo - creatrice. Questa considerazione introduce il concetto di "permisione": un concetto che è stato ampiamente esplorato sul versante del male, ma che meriterebbe una non meno attenta esplorazione sul versante del bene.

[pagani.p@unive.it](mailto:pagani.p@unive.it)

(Università Ca' Foscari – Venezia)