

ANTONIO ROSMINI,
MAESTRO PER IL TERZO MILLENNIO
Opere - Studi - La scuola
a cura di Gianni Picenardi
Studi: 17

«... la ricerca coraggiosa condotta da pensatori più recenti ...
come John Henry Newman, Antonio Rosmini,
Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein ...
trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori e i suoi cultori
per il bene della chiesa e dell'umanità».
GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 74.

Autori Vari

*Profezia e attualità
di Antonio Rosmini*

a cura di Fernando Bellelli e Giovanna Gabbi



EDIZIONI ROSMINIANE – STRESA 2016

*Si ringrazia l'azienda agricola
"Famiglia-Fratelli Bellelli"
del contributo
per la pubblicazione
di questo libro*

ISBN 978-88-8387-093-4

Proprietà letteraria riservata
© 2016 Copyright Edizioni Rosminiane Sodalitas
Centro Internazionale di Studi Rosminiani
Corso Umberto I, 15 - 28838 STRESA (VB) - ITALIA
Tel. 0323.30091 - Fax 0323.31623
e-mail: edizioni.rosminiane@rosmini.it.

Per acquistare direttamente on-line: → www.rosminionline.it

Rosmini e l'organismo delle scienze

Paolo Pagani

1. Chiarimenti preliminari

Nelle note useremo – per indicare le opere di Rosmini citate più di frequente nel testo – alcune sigle. Ne offriamo qui la legenda:

ARIST = *Aristotele esposto ed esaminato* (1857), a cura di G. Messina, n. 18 della Edizione Nazionale e Critica delle opere di Antonio Rosmini (d'ora in poi ENC), Città Nuova, Roma 1995.

CAR = *I caratteri della Filosofia* (1827-28), in *Introduzione alla filosofia* (1850), a cura di P. P. Ottonello, n. 2 della ENC, Città Nuova, Roma 1979.

LOG = *Logica* (1850-51), a cura di V. Sala, n. 8 della ENC, Città Nuova, Roma 1984.

MONT = *Lettera a Benedetto Monti* (1847), in *Introduzione alla filosofia*, cit.

NS = *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (1852-53 [V° ed.]), a cura di G. Messina, nn. 3-5 della ENC, Città Nuova, Roma 2003.

PREF = *Prefazione alle opere metafisiche* (1846), in *Psicologia* (1846-50), a cura di V. Sala, nn. 9-10/A della ENC, Città Nuova, Roma 1988-89.

PREL = *Preliminare alle opere ideologiche* (1851), in *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit.

PSIC = *Psicologia*, cit.

SIST = *Sistema filosofico* (1845), in *Introduzione alla filosofia*, cit.

ST = *Degli studi dell'Autore* (1850), in *Introduzione alla filosofia*, cit.

T = *Teosofia*, a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, nn. 12-17 della ENC, Città Nuova, Roma 1998-2002.

1.1 “Organismo” e “sistema”

Nel titolo del presente intervento si parla di “organismo”, preferendo questo termine a “sistema”¹ – espressione che pure è insistentemente impiegata da Rosmini. La cosa è fatta a ragion veduta. “Sistema” è un’espressione più generica rispetto a “organismo”: accanto a un “sistema della verità”² – secondo Rosmini – possono svilupparsi, infatti, diversi “sistemi dell’errore”³; ma è anche un’espressione meno opportuna dell’altra, perché più facilmente soggetta a equivocazione. Occorre comunque ricordare che Rosmini usa il termine “sistema” – quando è riferito alla verità – in una accezione assimilabile a quella del leibniziano “*philosophia perennis*”; il che lo rende consonante con “organismo”. Così, ad esempio, leggiamo che chi da uno stesso principio ricava conseguenze «diverse ma non opposte», lavora a uno stesso sistema. Inoltre, il sistema – nel senso di Rosmini – è *opus semper perficiendum*: e ciò vale quanto alle precisazioni che vi vanno apportate, alle conseguenze che se ne possono trarre, alle conciliazioni che può subire, nonché alle elevazioni riflessive cui esso può dar luogo⁴.

L’insistenza rosminiana sulla singolarità del “sistema della verità” sembra voler contrastare le tentazioni di eclettismo che pervadevano la scena filosofica nei primi decenni dell’Ottocento⁵. Contro

-
1. “Sistema”, da *syn* + *hístemi*, indica qualcosa che è posto in modo tale che tutto, in esso, si tenga in modo solidale.
 2. Cfr. ST, n. 7. «Il sapere umano, in quanto si dispone ed ordina scientificamente, può essere rappresentato da una piramide a forma di tetraedro», dove le singole pietre sono i singoli veri, e la cima è una pietra anch’essa a forma di tetraedro. “Tetraedro” indica la piramide a quattro facce (quattro triangoli equilateri); ma indica anche la piramide a base triangolare, che sarebbe più conforme al senso di quello che Rosmini vuol dire. Ora, «il determinare i principi ossia le *prime ragioni* di tutto il sapere; e con precisione pronunciare e affidare ai vocaboli quest’altissima parte dell’immensa piramide dello scibile umano, è appunto l’ufficio della filosofia» (ST, n. 8).
 3. “Uno” è il sistema della verità, perché la verità è una; “molti” i sistemi dell’errore, perché l’errore, nella sua accidentalità, è strutturalmente sterminato (cfr. ST, n. 54). I sistemi dell’errore possono sovente – per l’intrinseca irrequietezza dell’errare – raggiungere livelli più elevati di riflessione rispetto al sistema della verità, obbligando gli interpreti di quest’ultimo allo sforzo di una elevazione omologa (cfr. ST, n. 4). In certo senso, dunque, i sofisti possono dirsi apripista del progresso scientifico (cfr. ST, n. 5).
 4. Cfr. ST, nn. 46.52.
 5. Victor Cousin proponeva una conciliazione dei sistemi filosofici, mediante composizione dei loro aspetti di verità. La questione, però, è che il complesso

l'eclittismo occorre considerare che, se di un certo sistema è vero il principio ma false talune conseguenze (da esso indebitamente tratte), il sistema è vero (ed è espressione dell'unico sistema della verità); se invece ne è falso il principio e vere alcune conseguenze, esso è complessivamente falso, e le conseguenze vere, in realtà, «non gli appartengono», se non per la accidentalità con cui dal falso si può cavare il vero – tanto che, se esplicitamente considerate come derivazioni di esso, tali conseguenze non possono coerentemente sopravvivere⁶. La tanto (illuminsticamente) invocata “tolleranza” dovrà allora valere nei confronti dei filosofi – nella forma di quella che oggi chiameremmo “carità metodologica” – ma non verso i contenuti delle loro proposte filosofiche⁷.

Rosmini – pur restando all'interno della accezione kantiana di “sistema”⁸ – a differenza di Kant non identifica il principio⁹ del si-

risultante avrebbe comunque dovuto obbedire a un disegno non coincidente con alcuno dei sistemi smembrati per comporlo. È in tal senso che Rosmini protesta: «il sistema vero non può essere che uno solo!» (cfr. ST, n. 45).

6. Cfr. ST, n. 46.

7. Cfr. ST, n. 51.

8. Nel suo manuale di *Logica* (1800), Kant affermava: «La scienza è un tutto della conoscenza come sistema e non solo come aggregato»; «la dottrina del metodo deve trattare della forma di una scienza in generale ossia del modo di congiungere il molteplice della conoscenza facendone una scienza» (cfr. I. KANT, *Logica*, trad. it. di L. Amoroso, Laterza, Bari 1984, §§ 95-96). E ancora: «Da *Wissen* deriva *Wissenschaft*, termine col quale va inteso il complesso di una conoscenza in quanto sistema». «Il sistema si fonda su un'idea del tutto che precede le parti; invece, nella conoscenza comune o mero aggregato di conoscenze, le parti precedono il tutto» (cfr. *ibid.*, Introduzione, IX, p. 65). Per evitare la deriva “rapsodica” occorrerà prendere «come fine una scienza principale», considerando «tutte le altre solo come mero mezzo per raggiungere quel fine»; allora «s'introduce nel proprio sapere un certo carattere sistematico». «A ciò s'indirizza l'architettura delle conoscenze, che è un sistema secondo idee, nel quale le scienze vengono considerate in relazione alla loro affinità e alla loro congiunzione sistematica in un tutto della conoscenza che interessa l'umanità» (cfr. *ibid.*, Introduzione, VI, p. 42). Nella “Dottrina trascendentale del metodo” della *KrV*, Kant precisa – illustrando l' “architettura” come “arte del sistema” –: «per sistema intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'idea» (cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 1987, “Dottrina trascendentale del metodo”, cap. III).

9. È Rosmini stesso a insistere sulla parola “principio”: «Che cosa è un sistema? L'accozzamento di alcune proposizioni senza nesso tra loro? O si vogliono distinguere i sistemi co' puri nomi de' loro autori senza por mente al contenuto della dottrina? Per noi un sistema non è né un nome, né dei brandelli staccati a caso da diversi corpi di dottrina, ma è un principio elevato con tutte le sue

stema con una idea, intesa come «concetto» (sia pure «sorpassante le possibilità dell'esperienza»). Né identifica il principio – alla maniera di Fichte – con un *Grundsatz*, quindi con il contenuto di una formula astrattamente inattaccabile, da cui regredire (per deduzione trascendentale), progredendo poi teorematicamente, dagli esiti della regressione operata, fino a guadagnare una metafisica totalizzante.

Rosmini interpreta in modo nuovo il paradigma in cui pure si colloca. Si potrebbe dire – guardando le cose esteriormente – che lo fa alla maniera di Hegel: assumendo, cioè, come principio, da cui regredire/progredire, un orizzonte; non, dunque, il contenuto di un giudizio sia pure a portata trascendentale, bensì l'antepredicativo per eccellenza: quello che, in termini tommasiani, sarebbe il *notissimum*, implicito in ogni apprensione. Ora, riconoscere come principio sistematico il contenuto intrascendibile dell'intelletto¹⁰ – ovvero, il “per sé manifesto” – fa sì che la *resolutio in unum* non abbia il carattere di una deduzione sillogistica, ma piuttosto quello di una ispezione fenomenologica, che lascia libero ogni contenuto di potersi manifestare secondo la sua specifica indole; nella consapevolezza, però, che il manifestarsi è una costante ontologica, e quindi che ogni regione del reale è rispettata veramente, solo se risolta nell'essere, cioè se trattata senza ometterne le esigenze principali. Scrive Rosmini, commentando la similitudine del “tetraedro”, posta all'esordio del suo testo *Degli studi dell'autore* (1850): «i veri figliati da altri veri antecedenti, che in sé li portano, ricevono da questi loro generatori la legge e la norma del loro essere, e ne mutuano tutta la luce»¹¹.

Il precedente riferimento a Hegel va, comunque, subito precisato. Infatti, mentre in Hegel l'essere è di fatto ricondotto a espressione categoriale (sia pure capostipite) della autentica trascendentali-

conseguenze. Laonde molti di quelli che nella storia della Filosofia si descrivono come sistemi diversi, perché esposti da autori diversi, e con un ordine diverso, non sono agli occhi nostri diversi, qualora que' corpi di dottrina si possano ridurre ad uno stesso principio» (ST, n. 46).

10. Quello stesso che si compie come perfezione ontologica, e che solo in tale pienezza può essere inteso come Dio. Ad Aristotele, Rosmini rimprovera di non avere un vero sistema, non avendo un principio unico cui ricondurlo, ma piuttosto una primitiva dualità (quella di materia e forma). Ad Aristotele mancherebbe una ontologia organica: per questo, egli presenta Dio – in modo non teoreticamente soddisfacente – come causa efficiente in quanto causa finale. Mancando di una adeguata concezione del “divino”, cioè dell'essere, Aristotele mancherebbe di una adeguata concezione di Dio (cfr. ARIST, V, n. 345).
11. Cfr. ST, n. 8.

tà, costituita per lui dal procedimento dialettico (cioè dalla movenza antinomica del pensiero in quanto umano, elevata a movenza del pensiero in quanto tale, cioè a dinamica dell'assoluto), in Rosmini, invece, l'essere è tenuto fermo nella sua inizialità, ovvero nella sua transgenericità o trascendentalità autenticamente intesa.

Evitando consapevolmente l'equivoca identificazione e la conseguente riduzione hegeliana dell'essere a categoria, Rosmini evita anche le aporie del dispiegarsi organicistico del quadro metafisico hegeliano e, con esso, del quadro hegeliano del sapere. L'organicismo è tutt'altra cosa dall'organismo: niente di più lontano dell'organicismo dal quadro rosminiano del sapere, che – proprio perché non rinnega l'autentica trascendentalità dell'essere – svolge la metafisica in direzione creazionistica. Ciò comporta che l'indagine sul finito non sia per Rosmini indagine su di un momento necessario dello svolgimento dell'assoluto, bensì indagine sulle tracce dell'Assoluto che nel finito sono reperibili.

1.1.1 “Scienza”

Il termine “scienza”, per come compare nel titolo del presente studio – e nella letteratura rosminiana – va inteso nel senso di “scienza filosofica”. In Rosmini, il paradigma della scientificità è costituito dal sapere filosofico rettamente inteso, e non dalle scienze positive¹². In tal senso va letta la definizione della filosofia come «scienza delle ragioni ultime», che Rosmini accenna nel *Sistema filosofico*¹³ e conferma nella *Prefazione alle opere metafisiche*¹⁴.

Il che non comporta che gli statuti delle discipline non filosofiche siano da lui univocisticamente piegati a quello filosofico¹⁵: ipotesi che Rosmini esclude con tutta la chiarezza desiderabile all'esordio della *Teosofia*, dove scrive che «sarebbe cosa impossibile e temeraria» che la *Teosofia* assorbisse in sé le altre scienze. Ma, piuttosto, comporta che: (a) la filosofia non rinuncia alla propria peculiare ri-

12. Va ricordato che, per Rosmini, la filosofia come scienza è preceduta e seguita dalla “sapienza”, cui essa sicuramente giova, pur non essendole indispensabile (cfr. ST, nn. 69.112).

13. Cfr. SIST, nn. 1-9.

14. Cfr. PREF, nn. 10-11.

15. Cfr. SIST, nn. 13-14.

gorosità; (b) non ne mutua i criteri altrove; (c) non rinuncia alla propria vocazione alla incontrovertibilità; (d) non rinuncia alla propria capacità “determinante”; (e) non ne limita arbitrariamente la portata; (f) infine, non abdica al proprio ruolo di punto di riferimento per i saperi che non abbiano portata interale. “Ragioni ultime”, si diceva. Dove, «ragione delle cose è sempre un’idea»: «onde le cose reali diventano oggetto del sapere solo allora, che in relazione all’idea, per l’idea e nell’idea si apprendono o si considerano». E “ultime” vuol dire «universalissime ed assolute»¹⁶, cioè non rinviati ad un che di più noto. È chiaro che, in questo contesto, dar ragione di alcunché equivale a riferire questo alcunché all’essere e al suo ordine interno, per come l’idealità sua ce lo dà a conoscere.

È difficile qui non ritornare a un confronto, sia pur estremamente sobrio, con Hegel, autore di una celebre *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Per Hegel, “scienza” è la dialettica, e dialettico è l’autentico modo di dar ragione del reale nelle sue varie regioni. Ebbene, per Rosmini la dialettica hegeliana non è scienza. In che senso? Nel senso che Hegel avrebbe ricondotto arbitrariamente il pensiero in quanto tale (quello che Rosmini chiama “pensiero puro” o “pensiero generale”¹⁷ – distinguendolo dal “pensiero assoluto”) entro i termini del pensiero in quanto umano (o pensiero propriamente razionale): quello che si attua nella percezione e che si sviluppa teorematicamente mediante il superamento delle antinomie; e corollariamente con argomentazioni apagogiche e sillogistiche. Rosmini parla al riguardo di “pensiero immediato e percettivo”¹⁸, o anche di “pensiero speciale” o “pensiero riflesso”¹⁹ – dagli idealisti tedeschi

16. Cfr. PREF, n. 10.

17. Su questo punto si veda anche: ST, n. 63.

18. La denuncia della riduzione del pensiero in quanto tale a pensiero in quanto umano è la chiave della critica rosminiana al sistema hegeliano. Ad esempio, la riconduzione dello *Sein* al *Nichts* sarebbe dovuta al fatto che il positivo appare, al pensante finito, come se emergesse dal niente, e ad esso ritornasse: di qui la concezione “nichilistica” del divenire che affliggerebbe lo hegelismo. «Quello adunque che era un’apparenza relativa al pensiero immediato e percettivo o anche al pensiero consapevole, e che dipendeva da una legge soggettiva del medesimo pensiero, il filosofo di Stoccarda, chiuso così in quella sfera del suo pensiero, lo diede per cosa assoluta» (ST, n. 63).

19. «La filosofia che è l’opera della riflessione, corre il pericolo d’impiccolirsi, come abbiamo già osservato, restringendosi dentro la sfera del pensiero riflesso, e negando tutto ciò che è, e vive fuori di esso. Quindi a molti di quelli che la professano, chiusi nell’angustia di quel pensiero speciale col quale filosofeggia-

obiettivamente enfatizzato nella sua portata. Inevitabile, poi, che lo stesso pensiero assoluto sia da Hegel ricondotto entro quegli stessi termini, secondo un esito (antropomorfo) coerente con l'impostazione stessa del suo discorso.

2. L'anatomia dell'organismo nella *Introduzione alla filosofia*

2.1 Scienze d'intuizione

Ne *Il sistema filosofico* (1844) – uno dei testi che compongono la raccolta intitolata *Introduzione alla filosofia* (1850) – troviamo la più completa delineazione rosminiana dell'organismo delle scienze. Da un punto di vista anatomico-sistematico, la collocazione radicale spetta alle “scienze d'intuizione”. Si tratta della “ideologia” e della “logica”, che Rosmini chiama appunto “scienze d'intuizione”, perché consistono nell'evidenziare l'intuizione (la scolastica *simplex apprehensio*) della essenza dell'essere (la scolastica *ratio entis*) quale condizione di possibilità dell'affermazione riflessa (la scolastica *compositio*) del giudizio.

Qui la immediatezza dell'essere è tale rispetto alla “mente” che intuisce l'imprescindibile, e non rispetto alla “riflessione” che accerta faticosamente come stanno le cose. Scrive Rosmini nella *Logica*:

«Il dire che l'immediato, cioè quella prima notizia da cui incomincia il movimento della mente che ragiona, è una supposizione, ha un doppio senso, poiché o si intende una notizia immediata rispetto alla mente umana, od una notizia immediata rispetto alla riflessione colla quale l'uomo incomincia a filosofare. [...] Se rispetto alla riflessione, è verissimo che la filosofia domanda la ragione del suo stesso principio, del suo punto di partenza, ed in questo senso ella parte in qualche modo da una supposizione»²⁰.

no, che essi scambiano col pensiero generale, riesce difficilissimo a riconoscere, che avanti alla stessa riflessione esiste un lume che tocca immediatamente l'anima» (ST, n. 84).

20. Cfr. LOG, n. 1093. Per ricostruire questo tema in Rosmini, si rinvia a: P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in *La fine della persona?*, Atti dei II Simposi Rosminiani, «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura», XCVI, 2002, fasc. II-III, pp. 339-41.

2.1.1 Ideologia

Col termine “Ideologia” – largamente debitore del clima *idéologique* dei suoi tempi – Rosmini intende l’attestazione di come l’essere (o “essenza dell’ente”) sia implicato nella conoscenza degli “enti reali”, e persino delle figure del negativo²¹. Leggiamo al riguardo:

«l’essenza dunque dell’ente si realizza più o meno, ma in quanto si realizza, vi ha tutta (non totalmente), poiché ella è semplice e indivisibile, allo stesso modo come l’essenza del vino vi è tutta in una goccia di vino, e in una gran botte. Ciò vuol dire che abbiamo bisogno di tutta l’essenza dell’ente o del vino per conoscere anche una piccola parte dell’ente reale, per esempio del vino»²².

Del resto, la quantità, come ogni altra limitazione di tipo categoriale, non è *de ratione entis simpliciter*: in tal senso, la stoffa stessa dell’essere non ne è compromessa, e può dunque emergere dall’interno di ogni esperienza di realtà (anche la più limitata)²³.

Ma perché Rosmini chiama “ideologia” questa fenomenologia ontologica? Per una ragione precisa: perché l’essere implicato nella conoscenza dell’ente reale si manifesta come “ideale”, vale a dire come fondamento dell’esser noto del reale, ma non del sussistere di questo²⁴. Qui, dunque, “idealità” è una presenzialità astratta

21. «Il linguaggio indica con un segno positivo con una parola tanto l’ente quanto la negazione dell’ente, e l’uomo dice il nulla, il limite, il modo ecc., come dice pure, l’ente. Di che avviene, che quelle cose si rappresentino alla nostra immaginazione come fossero altrettante entità, benché non siano. Rispondo dunque che le idee che hanno per oggetto la negazione dell’ente, altro non sono che l’idea dell’ente stesso più l’atto di negazione che noi facciamo di esso» (SIST, n. 28).

22. Cfr. SIST, n. 26.

23. Cfr. SIST, nn. 28–29.

24. «Da quest’analisi della cognizione nostra degli enti reali si spiega perché gli uomini sono generalmente persuasi di non conoscere il fondo delle cose, ciò che le fa essere. La ragione di tale ignoranza si è, che nelle *attività sentite* questo fondo manca, e viene dato loro, per così dire, ad prestito della stessa mente che le percepisce. La mente cioè suppone una radice delle cose contingenti, perché senza di essa non le potrebbe percepire, ma non determina che cosa sia questa radice, perché non la percepisce. Il mezzo adunque con cui noi conosciamo le cose reali è l’essenza dell’ente e perciò l’essenza dell’ente, in quant’è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola *ideale* non significa l’essenza dell’ente, ma significa la dote che ha di conoscere le cose reali. Onde, quando noi affermiamo che esiste un ente reale, non affermiamo già l’*idealità*, non affermiamo ch’egli sia ideale, ma affermiamo che egli ha l’essenza di ente» (SIST, nn. 32–33).

dell'essere, tale da entificare il reale (cioè, da render presente in esso l'essenza dell'essere), senza per questo apparire quale condizione sufficiente della sussistenza di esso. L'essere ideale è dunque condizione di esistenza, ma non di sussistenza dell'ente, che pure sussiste. Non si può non notare come il vocabolario rosminiano sia qui largamente debitore di quello di Suarez: si pensi, in proposito, al concetto di "esistenza" o al sintagma "essenza dell'essere".

Osserviamo poi di passaggio, che il partire dall'ideologia non è una concessione allo gnoseologismo, bensì una scelta storico-strategica. Così sembra procedere Rosmini: se il problema moderno è quello del passaggio dal conoscere all'essere, chiediamoci anzitutto – senza far finta di saperlo – che cosa sia e che cosa implichi il conoscere: conoscere è risolvere nell'essere un contenuto reale²⁵. Non solo, ma occorre anche capire che cosa sia e che cosa implichi l'argomentare: argomentare è seguire l'ordine intrinseco dell' "essere"²⁶.

Ora, l'indeducibilità della sussistenza dell'ente dalle sue condizioni ontologiche manifeste, costituisce la "contingenza" nel senso rosminiano del termine: succedaneo della scolastica *distinctio realis* tra *essentia* e *actus essendi*. In fondo, l'ideologia è la rilevazione di quella condizione manifestativa dell'essere che, nella *Teosofia*, sarà metafisicamente individuata come "astrazione teosofica". Conviene osservare che la contingenza qui in questione è altra cosa dalla piena contingenza metafisica, che è accertabile solo come corollario della creazione: essa è, del resto, ciò che della contingenza metafisica è accertabile in un contesto di fenomenologia ontologica, ovvero di "ideologia". (È lo stesso Rosmini a indicarci questa corrispondenza tra ideologia e fenomenologia ontologica)²⁷.

25. Cfr. MONT, pp. 313–15.

26. Cfr. MONT, p. 316.

27. «L'osservazione adunque *interna*, quella che affissa l'attenzione nelle cognizioni nostre per rilevare esattamente che cosa sono, è l'istrumento dell'ideologia, è il *metodo* da tenersi in quest'investigazione. [...] Noi non adoperiamo a principio l'osservazione come mezzo di dimostrare, ma l'adoperiamo provvisoriamente, come mezzo di stabilire ciò che si dovrà poi dimostrare, quando il risultato dell'osservazione, assunto come mera apparenza, ci si cangerà in vero e certo, perché in lui stesso troveremo la prova indubitabile della sua verità e certezza, fino a non esser possibile il contrario. Osserviamo adunque attentamente le cognizioni umane. Queste sono innumerevoli. [...] D'altra parte noi non cerchiamo quello in cui esse differiscono l'una dall'altra, ma quello in cui esse convengono. Esse convengono nell'esser tutte cognizioni, e ciò che noi vogliamo

Si potrebbe dire – insistendo su di un registro linguistico che, preparato nel *Nuovo Saggio*, è poi enfatizzato nella *Teosofia*²⁸ – che l'essere ideale è lo stesso essere iniziale, in quanto presiede alla notizia del reale senza apparire in una terminalità reale adeguata alla propria essenza (*ratio*). E, in tale veste, esso viene a costituire la “forma oggettiva” del soggetto conoscente²⁹: luogo della possibilità e fonte della concettualizzazione del reale³⁰. In tal senso, l'essere ideale – conoscibile di per sé, a differenza dei “reali” – è “innato”, ovvero è “lume della ragione”³¹.

L'ideologia può anche essere descritta come analisi del giudizio. Il giudizio è riflessione appropriante del soggetto sulla affermazione spontanea (preriflessiva), che congiunge naturalmente il contenuto reale del giudizio (il “sentimento” e le sue attività) con l'essere ideale: dove il primo fa da soggetto (cioè realizzazione) dell'altro, che funge da predicato. Il giudicare – il conoscere giudicando, il dire le cose – è proprio della ragione, la cui espressione tipica è la “sintesi primitiva”, ovvero il giudizio primitivo (*aliquid est*): condizione di ogni altro più specifico giudizio; infatti, prima di tale sintesi, l'essere e il sentimento non sono conosciuti dal soggetto³².

2.1.2 Logica

Col termine “Logica” Rosmini intende indicare sia la *maior* che la *minor*³³. È importante rilevare come la logica non sia posta, dal

osservare e meditare si è appunto la natura della cognizione. Egli è dunque uopo, prima di tutto, cercare ciò che abbiano tutte di comune, giacché questo elemento comune sarà appunto l'essenza della cognizione» (SIST, nn. 11-13).

28. Si veda, in particolare, il Libro II dell'opera.

29. «Quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola *forma* in un significato intieramente diverso ed opposto alle forme kantiane, perocché le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva e anzi oggetto per essenza» (SIST, n. 35).

30. «Se l'ente ideale si considera in relazione alle possibili sue realizzazioni, chiamasi anche *ente possibile*. [...] Essendo poi molti gli esseri reali, e ciascuno di essi avendo un rapporto coll'ente possibile, l'ente possibile, considerato solo in rapporto coi diversi enti reali o realizzabili, diviene l'idea o per dir meglio il *concetto* di essi: quindi si dice che i *concetti*, le idee, gli enti ideali, gli enti possibili sono molti, perché appunto sono tanti quanti sono i modi nei quali l'essenza dell'ente si può realizzare» (SIST, nn. 37-38).

31. Cfr. SIST, n. 34.

32. Cfr. SIST, n. 49.

33. «La logica ha due uffici: dee difendere l'esistenza della verità in generale, e quindi l'efficacia del ragionamento; dee poscia insegnare ad usar il ragiona-

nostro autore, a premessa dello sviluppo dell'organismo, come suo *organon*, bensì venga considerata come parte integrante e fondante di esso: insomma, sia vista sempre, anche nei suoi sviluppi formali, come onto-logica.

La logica *maior* è la prosecuzione naturale della analisi ideologica; infatti, essa si interroga intorno alla verità e ai criteri della sua individuazione. Se la verità di cui la logica si occupa è la verità come “qualità della cognizione”, allora essa coincide con la conformità all'essere di ciò che si conosce; se non che, la forma stessa del soggetto conoscente è l'essere (ideale); dunque la conoscenza si svolge comunque nell'alveo della verità: non nel senso che sia automaticamente vera nelle sue determinazioni particolari, ma nel senso che «ciò che conosco, è»³⁴. Quindi, occorrerà, per rimanere nella verità in cui siamo originariamente collocati, attestare nel giudizio né più né meno di ciò che effettivamente si dà a conoscere – secondo una cautela, su cui Rosmini insiste, e che Husserl avrebbe in seguito resa nota come “principio di tutti i principi”³⁵.

Se questa cautela vale a tutelare tendenzialmente dall'errore circa i “modi” secondo cui l'essere può darsi in forma reale (si veda al riguardo il tema degli “errori dei sensi”), qualcosa di diverso, ma di

mento in modo che metta l'uomo in possesso della verità e gliene dia la persuasione, in una parola che gli produca la certezza» (SIST, n. 55).

34. «La verità è una qualità della cognizione. La cognizione è vera quando ciò che si conosce, è. [...] Se la cosa che si conosce, è, ella è vera; dunque la verità si riduce all'essere della cosa che si conosce. L'essere dunque che si conosce, è la verità della cognizione. Ma la forma dell'intelligenza è l'essere, come c'insegna l'ideologia. Dunque la forma dell'intelligenza è la verità. La prima verità dunque è posseduta dallo spirito umano per natura» (SIST, n. 56). Altrove leggiamo: «Il giudizio, il ragionamento, come risulta da ciò che abbiamo appena appena detto, sono facoltà che altro non fanno che congiungere in nuovi modi l'uomo alla verità che già possiede, senza accrescergliela, gliela scompongono, questa verità, in varie parti, gli collegano queste parti a diverse connessioni, sicché le une si vedano scorrere da altre, ciò che dà all'uomo una cognizione più esplicita, più viva ed efficace della verità, ma ne lascia uguale la sostanza» (ST, n. 35).
35. «Dunque, qualora si verifichi che io col mio giudizio sul modo dell'essere, altro non fo che pronunciare ed affermare quell'attività che veramente sento né più né meno, in tal caso il mio giudizio non può che esser vero. Qui dunque ho trovata la condizione adempiuta la quale non posso ingannarmi, né anche nel giudizio che porto circa il modo dell'essere percepito: la condizione si è, che io non affermi altro se non quello che sento né più né meno. In ogni caso, posso mentire a me stesso: posso dire di sentir più o di sentir meno» (SIST, n. 67).

analogo, varrà nei casi in cui non sia in gioco il sentimento, bensì la semplice intuizione dell'essere. Anche in tal caso saranno possibili errori, ma questa volta nella forma di sofismi che mettono capo ultimamente al dualismo gnoseologico, qui inteso come proiezione sull'essere ideale della possibilità di apparire diversamente da quel che è³⁶. Altri sofismi possono nascere – lo si vede nell'idealismo tedesco – dalla arbitraria attribuzione alla “percezione”, e quindi all'ordine propriamente reale, di qualcosa (funzione o contenuto che sia) che appartiene alla “intuizione”, e quindi all'ordine propriamente ideale; o viceversa³⁷. «Sono immuni da errori» – ma certo non da sofismi³⁸ – «tutti que' giudizi, che altro non esprimono, se non ciò che la mente intuisce»³⁹: «quando ciò che si contiene nell'idea si pronunzia in forma di giudizio e s'esprime in una proposizione, allora l'idea, così espressa, prende nome di *principio*»⁴⁰. L'immunità dall'errore sembra risiedere nel fatto che, in quei casi, l'intelligenza non deve interpretare il sentimento⁴¹, ma semplicemente l'essere⁴². Quanto ai principi, abbiamo in sequenza il principio di cognizione e quello di non contraddizione⁴³.

A differenza di questi due, gli altri principi (così detti da Rosmini *ad honorem*) non fanno altro che contrarre al modo dell'entimema una sequenza di ragionamento: sono i principi che esprimono le costanti non più della semplice intuizione, ma piuttosto della percezione. Tipicamente, il “principio di sostanza”, per cui «ogniquale volta il sentimento è una realtà che non costituisce da sé sola un ente

36. «L'essere non potrebbe essere in un *modo* diverso da quello in cui vi apparisce? Questa obiezione suppone che l'essere abbia *modi* diversi. Ma per ciò stesso ella non può attaccare la prima intuizione, perocché in questa prima intuizione l'essere è senza modi» (SIST, n. 59). Più precisamente, «l'essere ideale non è limitato ad un solo modo, ma egli ha potenzialmente tutti i modi, in tutti i modi può esser realizzato: quindi ogni modo che io concepisca dell'essere ideale, è immune da errore, perché è un modo suo proprio» (SIST, n. 61).

37. Cfr. SIST, n. 77.

38. Cioè dal lavoro sulla “persuasione” che si vale di parvenze di “ragionamento”, sfruttando il fatto che «la persuasione si forma anche senza ragionamento» (cfr. SIST, n. 71).

39. Ivi compreso il giudizio che attesta non poterci essere errore nella intuizione dell'essere ideale (cfr. SIST, n. 63).

40. Cfr. SIST, n. 64.

41. Di per sé, «la *percezione* degli enti reali è infallibile, l'errore comincia solo colla *riflessione sulla percezione*, e s'apre tanto maggior campo all'errore, [...] quant'è maggiore la riflessione, più elevata, più complicata» (cfr. SIST, n. 69).

42. Cfr. SIST, n. 65.

43. Cfr. SIST, n. 63.

percettibile, la percezione intellettuale non si limita a quella realtà, ma afferma l'ente a cui quella realtà appartiene»⁴⁴. Il “principio di causa”, a sua volta, esprime una costante della percezione: quella per cui l'ente percepito è sussistente, ma non lo è per propria essenza, e dunque «dee avere una causa»⁴⁵. (Anche qui siamo di fronte a un ragionamento contratto in una formula, quindi a un teorema più che a un principio). Quello di causa è detto, più appropriatamente, “principio di integrazione”.

Dicevamo che la logica rosminiana è anche comprensiva della *minor*, cioè comprende una teoria dell'arte dimostrativa. «Il metodo dimostrativo usa di varie forme d'argomentare, ma tutte si riducono a quella del sillogismo. L'artificio del sillogismo consiste in far vedere che la proposizione che si vuol dimostrare, è già contenuta in un'altra proposizione o evidente, o, almeno certa»⁴⁶. Rosmini poi propone un criterio generale di validità dei sillogismi ben formati: «il termine medio deve essere d'una comprensione almeno pari a quella del predicato, e d'una estensione almeno pari a quella del subietto della tesi»⁴⁷. In realtà le inferenze rosminiane si daranno per via d'integrazione (via “deontologica”): via che non è – se non estrinsecamente – riconducibile alla forma del sillogismo aristotelico⁴⁸.

Annotiamo, di passaggio, che Rosmini non accetta il divieto kantiano sull'uso della apagogia⁴⁹: secondo Kant, infatti, l'uso dell'apagogia, al di fuori dell'ambito matematico, assumerebbe una connotazione surrettizia. La considerazione di Kant è che la con-

44. Cfr. SIST, n. 93. «Il ragionamento nel quale la riflessione traduca la percezione di noi stessi, si è il seguente. Quando lo spirito umano riceve una sensazione, tosto s'accorge che v'ha una realtà. Ma la realtà è sempre un'entità che dee appartenere ad un ente. Ora la mera realtà della sensazione non è ella stessa un ente. Dunque se v'è questa realtà che non può appartenere che ad un ente, ed ella stessa non è un ente, necessariamente dee sussistere un ente a cui essa appartenga, di cui sia un'attualità. Dunque sussiste l'ente» (SIST, n. 91).

45. «Riconoscere che un ente non ha la sussistenza per sua propria essenza non è altro che confrontare l'ente reale percepito coll'essenza dell'ente, il che è l'opera, come dicevamo, della riflessione» (SIST, n. 100).

46. Cfr. SIST, n. 108.

47. “Tesi” qui è la conclusione da dimostrare (cfr. SIST, n. 109).

48. Su questo punto, ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *La dimostrazione dialettica secondo Gustavo Bontadini*, in C. VIGNA (ed.), *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 122-23.

49. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, “Dottrina trascendentale del metodo”, cap. I, Sez. IV.

traddizione suscitata dall'argomentazione apagogica potrebbe risultare tale, solo rispetto a condizioni soggettive del pensiero umano – com'è nel caso del sapere matematico, per come Kant lo concepisce – e non rispetto all'oggetto in sé considerato. Rosmini, invece, non è un dualista gnoseologico⁵⁰, e quindi non divarica l'oggetto effettivamente conosciuto dalla realtà in sé.

2.2 *Intermezzo: i primi principi secondo Rosmini*

2.2.1 Considerazioni generali

Secondo Rosmini, l'essere «è per sé manifesto». Infatti, il suo manifestarsi non «può credersi una modificazione dell'anima umana», in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari». Dunque, l'esser evidente o manifesto dell'essere, non è una nota relativa al soggetto umano che lo conosce, bensì una nota che appartiene in proprio all'essere stesso. Si chiama «psicologismo» l'errore di chi «riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione» – come fanno empiristi e sensisti (da Locke in poi), quando riducono l'idea a sensazione, e perciò a «modificazione dell'anima»⁵¹.

Così, quando si parla di principi dell'essere, non si intende riferirsi a leggi valide – psicologicamente – per la mente dell'uomo, ovvero a condizioni sotto le quali essa considera inevitabilmente ciò che conosce, ma delle quali resterebbe da accertare la validità oggettiva. In questo, Rosmini concorda con Tommaso d'Aquino, per il quale il principio di non contraddizione (prototipo dei primi principi) si fonda sui significati di “essere” e “non essere” («*fundatur supra rationem entis et non entis*»)⁵², e non rappresenta dunque esigenze meramente psicologiche che il soggetto conoscente proietterebbe sulla realtà.

Questa premessa va tenuta ben presente, perché anche una parte della scolastica tomista – almeno nel Ventesimo secolo – è caduta nell'equivoco psicologista, considerando i “primi principi” come

50. Come non lo era del resto Kant, quando scriveva la *Nova Dilucidatio*.

51. Cfr. T, IV, Parte I, capp. I-IV; VIII. Per uno sviluppo di questi temi rosminiani, ci permettiamo di rinviare a: P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, pp. 335-36.

52. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I IIae, q. 94, a. 2.

leggi puramente logiche, delle quali occorrerebbe dimostrare poi, in seconda battuta, il valore ontologico. A ben vedere Rosmini, che da non pochi scolastici tomisti è stato accusato di aver tradito alla radice il pensiero di Tommaso, si trova – nella istituzione dei primi principi – ad essere in accordo con l'Aquinata, più di alcuni di loro.

2.2.2 Il quadro organico dei principi nella *Logica*

Nel Libro II della *Logica*⁵³ – opera della maturità – Rosmini ci offre un quadro sistematico delle costanti dell'essere. Queste si manifestano nell'essere ideale, nel quale è leggibile, per così dire, il codice genetico dell'essere iniziale.

Quando si dice che «l'essere È», si indica, col soggetto grammaticale di questa proposizione, l'oggettività (o idealità) dell'essere, cioè la sua intrinseca intuibilità, ovvero il suo esser manifesto – per natura – all'intelligenza. Con il predicato, invece, si indica l'attualità di quello stesso essere, che non dipende – per quel che immediatamente è noto – dal fatto che quell'essere sia oggetto dell'intelligenza umana⁵⁴: attualità che è data solo in termini iniziali (nei termini di una esistenza, e non di una sussistenza).

Da questa analisi, derivano «i due primi giudizi [...] che comunicano la luce della verità e quindi la certezza a tutti gli altri giudizi», i quali inevitabilmente «li suppongono». Si tratta del “principio di cognizione”, secondo cui l'essere è l'oggetto dell'intelligenza; e del “principio di identità”, che esprime la convenienza dell'essere con se stesso⁵⁵.

Per il principio di cognizione (PC), «una cosa tanto può esser pensata, quant'ha di essere», e dunque ciò che è impossibile è impensabile.

Dal PC deriva il principio di non contraddizione (PDNC), per il quale «l'essere esclude il non essere»; cioè, essere e non essere non fanno una sintesi pensabile⁵⁶. Il PDNC può venir articolato nei seguenti sotto-principi: (1) Principio della tesi (PT): ciò che è autocontraddittorio non rientra nell'essere. (2) Principio dell'antitesi

53. Le annotazioni che seguono si riferiscono in particolare a: LOG, nn. 337-360.

54. Cfr. LOG, n. 337.

55. Cfr. LOG, n. 337.

56. Cfr. LOG, nn. 341-42.

(PA), in due formule: (PA') di due note contraddittorie, una non può convenire ad un ente; (PA'') di due note contraddittorie, una deve convenire ad un ente. (3) Principio dell'esclusione del medio (PTE): tra due note contraddittorie non c'è alcun mezzo.

Valide, anche se secondarie, sono ritenute da Rosmini le tradizionali formulazioni (di origine aristotelica) del PDNC. 1. Non è possibile che una stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto. 2. Non si può affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto sotto lo stesso rispetto. (Osserviamo che si tratta di formulazioni secondarie, già in ambito aristotelico, in quanto applicative – a livello, rispettivamente, fisico e linguistico – della precedente formulazione semantica, per cui “non è possibile che il medesimo convenga e non convenga, insieme, al medesimo, dallo stesso punto di vista”).

Il principio di identità (PDI) è così formulato: «quello che è, è». Esso è regola suprema di tutti i giudizi, infatti tutti i giudizi veri – che rispettano l'essere – esprimono un'identità, che non è da confondere con la tautologicità: quella identità per cui, l'articolazione predicativa è articolazione di una identità concettuale (ad esempio: è una rosa-che-è-rossa, quella di cui dico validamente “la rosa è rosa”): diversamente, il giudizio sarebbe autocontraddizione.

Una particolare formulazione del PDI è quella che esprime l'identità dell'essere ideale e di quello reale. Si tratta del principio di sussistenza (PS): «l'essere è sussistente». Nella inizialità, la sussistenza si dà evidentemente solo come esigenza.

Ora, la “deduzione” dei primi principi esposta nella *Logica* ha alcuni pregi innegabili. In primo luogo, la riconduzione esplicita dei principi alla loro radice ontologica, e la preoccupazione di mostrarne una precisa e gerarchica catena giustificativa. In secondo luogo, la corretta indicazione di una formulazione radicale del PDNC, rispetto alla quale sono secondarie applicazioni la formulazione “fisica” (che fa riferimento al tempo) e quella “linguistica” (che fa riferimento ad un soggetto argomentante).

Questa esposizione, però, risulta anche problematica. In primo luogo, non riesce a fondare realmente il PC sul giudizio primordiale «l'essere È». Infatti, che l'essere sia, come tale, intuibile per il pensiero, non significa, di per sé, che il pensiero – almeno quello umano – non possa che pensare l'essere. Questa è un'evidenza che va piuttosto colta dalla parte del pensiero (provando a pensare qualcosa che non

sia l'essere, e constatando l'impossibilità di farlo). Si potrebbe obiettare che quest'ultima sarebbe una fondazione di tipo psicologista: vedremo però che non è così. In secondo luogo, la formulazione del PDI non sembra felicissima, soprattutto in considerazione della sua presunta autonomia rispetto al PDNC.

2.2.3 La via inventiva del *Nuovo Saggio*

Complessivamente più felice ci sembra la esposizione dei primi principi offerta nel *Nuovo Saggio*, dove Rosmini non propone un ordine genetico delle verità, bensì un ordine inventivo⁵⁷.

Si parte dal PDNC – “ciò che è non può insieme non essere” – per analizzare il nesso di impossibilità che vige tra l'essere e il non essere. «L'impossibilità logica» – spiega Rosmini – «è il non potersi pensare; brevemente il nulla»: «perciò il PDNC» – che vieta solo l'impossibilità logica – «non è altro che la possibilità del pensare».

Si offre poi una difesa del PDNC, di tipo elentico: cioè basata sulla evidente impossibilità di evadere dal principio stesso. Infatti, se il PDNC esprime la condizione stessa del pensare l'essere, volervi rinunciare è un progetto impossibile, perché coincide con l'intenzione di pensare altro dall'essere (il che vorrebbe dire non pensare). Nessuno ha realmente quella irrealizzabile intenzione; molti però criticano verbalmente il PDNC; se non che, così facendo pensano, e quindi lo osservano.

È chiaro che il PDNC si fonda sulla duplice constatazione che «il nulla non può essere veduto» – cioè concepito – e che la contraddizione è una ipotesi nullistica⁵⁸. Ora, che «l'oggetto del pensiero sia l'essere», è quel che si può chiamare «principio di cognizione» (PC).

Il PC e il PDNC, sono la stessa idea dell'essere che assume, diversamente, la forma di giudizio. Dal punto di vista psicologico, Rosmini – nel *Nuovo Saggio* – afferma l'innatismo dell'idea dell'essere, ma nega quello dei primi principi che lo descrivono: questi, infatti, per essere formulati, hanno bisogno che la ragione umana – che è la facoltà che riconosce le relazioni presenti nell'idea dell'essere – abbia elaborato la cognizione (assolutamente relativa) del “nulla”, e quella delle relazioni di “affermazione” e “negazione”.

57. Ci riferiremo, in particolare, a: NS, nn. 559-70.

58. Cfr. NS, nn. 562-66.

Dal PDNC discende il «principio di causa» (PDC), per cui «ogni avvenimento (tutto ciò che comincia) ha una causa che lo produce». La riconduzione del PDC al PDNC è possibile se si dimostra che «il concetto di un avvenimento sfornito di una causa involge contraddizione». La dimostrazione proposta, al riguardo, è un sillogismo. Premessa Maggiore: «Che ciò che non esiste operi, è contraddizione». (Infatti, concepire una mutazione, cioè un'operazione, senza un ente operante, è concepire senza concepire). Premessa Minore: «Un avvenimento senza causa è come un inesistente che operi». (Infatti, un avvenimento è una operazione: concepirlo senza un operante cui appartenga, è ammettere che operi ciò che non esiste). «Conclusione: Dunque, un avvenimento senza causa è contraddizione».

Ora, nella esposizione del *Nuovo Saggio* non ci sono gli inconvenienti della *Logica*; ce ne sono però altri, assenti nella *Logica*. Partiamo da quello più evidente: la riconduzione del PDC al PDNC non funziona. Infatti, la fondazione di entrambe le premesse del sillogismo sottintende esattamente ciò che andrebbe dimostrato dal sillogismo nel suo insieme: e cioè che un mutamento vada inteso necessariamente come una operazione, cioè come l'attività di un agente.

Ma il problema più grave sembra un altro. Si tratta di vedere se il ragionare sui primi principi riconducendoli al pensiero (e alle sue necessità o impossibilità) non debba essere inteso come un residuo dello psicologismo che era proprio del primo Rosmini. Nella *Teosofia*⁵⁹, è lo stesso Rosmini a indicare come “psicologica” – e quindi non veramente ontologica – l'assunzione della pensabilità come criterio per la possibilità. In effetti, la considerazione ontologica – così come è precisato nella *Psicologia*, che segue il *Nuovo Saggio* e prepara *Logica* e *Teosofia* – si concentra propriamente sulla possibilità come incontraddittorietà, e vede in questa la radice della pensabilità («la possibilità logica costituisce la pensabilità delle cose»)⁶⁰.

In realtà, però, l'impossibilità della contraddizione (e, più in generale, l'impossibilità che il nulla si dia) non può essere verificata, a sua volta, se non come impensabilità. Questo, però, non deve fare problema: non significa cioè l'inevitabilità dello psicologismo. Infatti, il pensiero, nella sua accezione pura, trascendentale, non necessariamente legata ad una soggettività empirica – quella accezio-

59. Cfr. T, III, n. 1349.

60. Cfr. T, III, nn. 1340-41.

ne che Rosmini stesso, nel Libro V della *Teosofia*, chiama “pensare puro” – non è altro che il manifestarsi dell’essere, o l’essere stesso che si manifesta secondo le modalità che gli sono proprie. Dunque, la prospettiva psicologista – almeno in questo caso – sarebbe effettiva solo per chi intendesse il pensiero come qualcosa di radicalmente empirico ed originariamente estraneo all’essere, secondo i canoni dello “gnoseologismo” (o dualismo gnoseologico).

Una applicazione notevole del principio di causa, è quella che, nel *Nuovo Saggio*, viene riservata alla esistenza dei corpi. Come vedremo, la sensazione – per Rosmini – termina al “sentito”, cioè ad una modificazione del soggetto umano. Quando il “sentito” viene letto all’interno dell’essere (come espressione reale dell’essere), si ha la percezione intellettuale, per cui esso è visto come ente e può essere sottoposto ai giudizi della ragione. La ragione, applicando all’ente percepito il principio di causa, stabilisce che quello deve avere il proprio fondamento in un “corpo”, cioè in un agente reale capace di una energia limitata (adeguata all’ente reale e limitato che viene percepito).

2.3 Scienze di percezione

La scansione tra scienze di intuizione e scienze di percezione è fondata su quella, ad essa precedente, tra intelletto e ragione. Se l’intelletto intuisce, la ragione – che presuppone il “sentimento” – percepisce e riflette sul percepito. Ragionare sistematicamente sull’ente percepito vuol dire dar luogo alle scienze di percezione. Ma la percezione è sintesi ontologica operata sul sentimento; e il sentimento – secondo le sue possibilità naturali⁶¹ – è avvertenza di sé e del mondo: dunque, offre il terreno alla “psicologia” e alla “cosmologia”⁶².

2.3.1 Psicologia

La psicologia tratta dell’anima umana: «Essa fa tre cose: 1° dichiara qual sia l’essenza dell’anima; 2° descrive il suo sviluppo; 3° ragiona dei destini dell’anima». Per Rosmini – *contra* Kant – l’uomo ha percezione,

61. Rosmini aggiunge che – per Grazia – si può avere anche un certo “sentimento” di Dio, sul quale è competente l’Antropologia soprannaturale (cfr. SIST, n. 117).

62. Cfr. SIST, n. 116.

e quindi sentimento, della propria anima: e questo è un “fatto primitivo”. Se i corpi sono sentiti dall’anima come qualcosa di altro da sé, l’anima sente se stessa come sé; ma il sentimento è per lei contenuto (“materia”) di percezione. Essa si rivela, in tal modo, come principio insieme sensitivo e intellettuale (si pensi alla formula tommasiana, per cui *idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire*). Quando nomina se stessa, l’anima dice “io”: l’Io è il principio e il tema della Psicologia. Proprietà dell’anima sono la semplicità e l’immortalità. Semplicità vuol dire inestensione: l’anima è inestesa, e quindi indivisibile; ed è inestesa sia in quanto senziente sia in quanto intelligente: proprietà che – entrambe – escludono la spazialità⁶³. Invece l’immortalità le è assicurata dalla convergenza di due fattori (entrambi di marca platonica): l’esser lei il «principio che dà vita al corpo», e che quindi non ne dipende, e l’aver lei come propria forma l’idea dell’essere, che è alcunché di «eterno e immutabile»⁶⁴.

Il sentimento, che dà materia a quella forma che è l’intuizione dell’essere, ha quale suo termine l’esteso, cioè lo spazio e il “corpo proprio”, le modificazioni subite dal quale offrono «all’anima la materia prima di tutte le sue operazioni intellettive, dalle quali ella poi trae tutte le sue cognizioni: quindi lo svolgersi dello scibile umano» (*contra* Platone)⁶⁵.

Lo spazio è «immobile, semplice, illimitabile, indivisibile»; viceversa, il corpo è «mobile, limitato, divisibile, composto»: il che vale sia per il corpo in genere che per il “corpo proprio”⁶⁶, che costantemente accompagna l’anima nello spazio⁶⁷. Il “corpo proprio” acquista, rispetto all’anima che lo sente, dei “limiti” e una “figura determinata”; e lo fa tramite le “sensazioni esterne”, prodotte su di lui dagli altri corpi⁶⁸. L’esteso, inoltre, non potrebbe sussistere se non

63. Secondo il nostro autore, estendersi nell’esteso è prerogativa dell’inesteso, ed intendere l’essere presuppone una natura non meramente ontica.

64. Cfr. SIST, nn. 119-125.

65. L’anima non si perfezionerebbe senza il corpo: Platone non aveva colto questa verità (cfr. SIST n. 126).

66. Il “corpo proprio” rosminiano è l’equivalente del *Leib* della Fenomenologia novecentesca.

67. «Il sentimento è un atto del principio senziente, e un atto continuo rispetto al corpo suo proprio, ma [...] è un atto così potente, che per mezzo di esso il principio senziente, cioè l’anima, modifica ed attegge continuamente il proprio corpo, e produce in esso molti movimenti e cangiamenti» (SIST, n. 129).

68. Cfr. SIST, n. 132.

fosse termine di una realtà semplice: infatti, la continuità non è propria di nessuna delle parti in cui l'esteso è divisibile, né della loro ideale somma; essa ha invece la sua "ragione" in una realtà semplice che tutte le comprende in sé: appunto, l'anima⁶⁹.

Dei due principi di cui l'anima è dotata, il sentimento è senziente, l'intuizione è percipiente, quindi ha una capacità più architettonica rispetto all'altro; il che le consente di avere quest'ultimo come proprio termine. Ma quando il termine di un "principio soggettivo" (cioè, di una facoltà) è a sua volta un principio, allora si avrà tra i due quella assimilazione attiva che resta invece vietata là dove il termine sia un esteso⁷⁰: «è solo con la mente che si percepisce l'unità»⁷¹.

La dinamica della vita psichica comprende leggi "psicologiche" (cioè, procedenti dalla natura stessa dell'anima), "ontologiche" (che sono i primi principi, in quanto governano la vita dell'anima) e "cosmologiche" (che sono le stesse leggi del mondo fisico, in quanto investono la fisiologia corporea, e quindi sono condizioni di un armonico sviluppo della vita psichica stessa)⁷².

La psicologia può indicare che l'anima «tende di sua natura ed è destinata alla sua perfezione» (la felicità), secondo la triplice e convergente via dell'intelligenza, che va verso il vero nella sua integrità; della volontà, che aderisce all'essere (cogliendolo come bene) secondo la sua integrale verità; e del sentimento, che tende a godere del bene. Diciamo "convergente", in quanto non è concepibile l'autentica soddisfazione di alcuna delle tre tendenze, senza quella delle altre due: conoscere "implica", agostinianamente, amare; amare presuppone conoscere, ed è già in qualche modo godere di ciò cui la conoscenza è orientata; godere, a sua volta, presuppone amare e conoscere⁷³. "Come" poi l'uomo arrivi alla propria destinazione, è qualcosa di fronte a cui «ammutilisce l'umana ragione; anzi, rimane confusa al vedere che non trova mai nella vita presente uno stato dell'uomo, che corrisponda pienamente a quel fine, a cui aspira»⁷⁴.

69. Cfr. SIST, n. 131.

70. Cfr. SIST, n. 142.

71. Rosmini (cfr. CAR, p. 208) si riferisce ad Agostino (*De vera religione*, XXXII).

72. Cfr. SIST, nn. 146-149.

73. Cfr. SIST, n. 150.

74. Cfr. SIST, n. 151. Rosminianamente, la *Bestimmung* del finito non è l' "infinito" organicisticamente inteso, bensì l'infinito trascendente.

2.3.2 Cosmologia

La “Cosmologia” è da Rosmini intesa come “dottrina [ontologica] del mondo”, anziché come *Naturphilosophie*. Nella accezione rosminiana, essa considera il mondo: «1° nel suo tutto; 2° nelle sue parti, in quanto si riferiscono al tutto; 3° nel suo ordine».

Il primo livello della trattazione ruota intorno alla figura dell’“ente contingente” e al suo “esser causato”. Ruota quindi intorno alla creazione, della cui realtà il nostro autore indica sommariamente tre spunti di prova: (a) «l’essere *contingente* non ha in se stesso la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa; e poiché niuna parte dell’essere contingente, né sostanziale né accidentale, ha in sé la ragione della propria esistenza, quindi esige una causa creatrice: l’essere contingente à dunque tratto ogni istante dal nulla». (b) Il sentito è ente grazie all’essenza dell’essere, e non di per sé⁷⁵. (c) Noi sentiamo di sussistere, ma non sentiamo «la forza che ci fa sussistere, perciò sentiamo di non sussistere per noi stessi»⁷⁶.

Dire “contingente” equivale – qui – a dire “limitato”: i due termini risultano, in questo contesto, reciprocamente convertibili, ovvero coestensivi; dunque, la cosmologia è anche dottrina del limite e, con esso, di una corretta impostazione del tema del male e delle condizioni di possibilità del suo accadere⁷⁷.

Il secondo livello della trattazione cosmologica individua le diverse articolazioni del creato: spiriti puri, anime, corpi. Il terzo livello intende individuare leggi propriamente cosmologiche, cioè coinvolgenti tutti gli enti contingenti e la loro destinazione⁷⁸.

Va rilevato che l’impostazione ontologica che Rosmini dà al tema cosmologico ne raccomanda – è lui stesso a dirlo – la coltivazione all’interno di un quadro che comprenda una trattazione tema-

75. «Tutto ciò che cade nel sentimento (noi stessi e il mondo), non potrebbe esser percepito, il che è quanto dire non sarebbe ente, se la mente stessa non lo vedesse unito all’essenza dell’ente: onde è questa essenza che gli dà l’atto dell’essere quasi a prestito, lo crea» (SIST, n. 156). L’espressione qui usata da Rosmini (“lo crea”) non appare molto felice, se riferita all’essere ideale; anzi, può dar adito a fraintendimenti.

76. Cfr. SIST, nn. 152–157. Questa non è ancora la prova di un atto creatore trascendente. Ne è però un indizio rilevante.

77. Cfr. SIST, n. 158.

78. Cfr. SIST, n. 161.

tica sia della ontologia sia della teologia naturale: è quello che sarà, complessivamente, il quadro teosofico⁷⁹.

2.4 Scienze di ragionamento

Quelle sin qui indicate – sostiene Rosmini – sono scienze fondate sulla “osservazione” (dell'intuito e del percepito). Quando poi, sulle precedenti osservazioni, la ragione innesta la “riflessione”, cioè argomenta seguendo i principi ontologici, sa giungere anche a scoprire l'esistenza di enti non intuibili né percepibili⁸⁰. Le scienze di ragionamento, che da tale riflessione nascono, si articolano in “ontologiche” (che trattano degli enti come sono) e “deontologiche” (che trattano degli enti come devono essere).

2.4.1 Scienze ontologiche

2.4.1.1 *Ontologia*

L'ontologia propriamente detta tratta dell'ente «considerato in tutta la sua estensione» (cioè, in quanto tale): della sua essenza e dell'articolarsi di questa secondo le tre forme (ideale, reale, morale). Essa è dunque dottrina dell'ente e dell'essere. L'essenza dell'essere – Rosmini non ha paura a usare l'espressione suareziana – è la medesima nelle tre “forme”; ma esse sono tra loro “distintissime e incomunicabili” (inconfusibili): l'ideale non può, di per sé, diventare reale (*contra* Hegel). La forma ideale è la stessa «essenza dell'essere in quanto conoscibile»: la forma reale, da parte sua, è concepibile (astrattamente) anche senza l'essenza dell'essere, benché – in tal senso considerata – non sia ancora “ente”. L'essere reale è sentimento e forza; i modi del reale sono il “soggetto” e il termine del suo sentimento, cioè l’“estrasoggetto”, la cui esistenza «è solamente relativa al soggetto di cui è termine». Infine, «la forma morale è il rapporto che ha l'essere reale con se stesso mediante l'essere ideale»⁸¹.

Ideale e reale sono – per dir così – tra loro asimmetrici, ovvero

79. Cfr. SIST, n. 162.

80. Cfr. SIST, n. 163.

81. Cfr. SIST, nn. 167-169.

non hanno un pari grado di esistenza astratta; ed è questa asimmetria che rende possibile la sintesi morale: sintesi che è, analogicamente, atto e azione, avente a soggetto il reale, e a termine suo la oggettività o la inoggettivazione di esso. L'“ordine interno” dell'essere è espresso dalla legge del “sintetismo dell'ente”, per cui «l'ente non può esistere sotto una sola delle tre forme, se non esiste anche sotto l'altre due, quantunque al pensiero umano l'ente, anche sotto una sola forma, si rappresenti come stante da sé e percettibile in un modo distinto»⁸². Da parte di Rosmini, sarebbe più coerente dire che l'ente, considerato in quelle condizioni, non esiste concretamente, ma solo astrattamente: infatti, la concezione rosminiana della astrattezza è moderna, cioè ontologica, piuttosto che antico-medievale, cioè psicologica.

Si può osservare che il principio del sintetismo è una declinazione del principio di cognizione⁸³, nel senso che l'astratto non può essere pensato come concreto: detto e ipotizzato, sì, propriamente pensato no. L'astratto inteso come concreto è contraddittorio; e pensare vuol dire o apprendere (cioè intuire) il positivo, oppure inferire altro positivo per evitare contraddizione (e così integrare il positivo già appreso): in entrambi i casi, la contraddizione è esclusa dall'ambito del pensiero.

2.4.12 Teologia naturale

La teologia naturale cerca di «comprendere totalmente l'ente come è in sé», cioè di indagare le condizioni della concretezza assoluta dell'ente, non di quella concretezza relativa di cui è condizione la semplice percezione. Rilevante è il fatto che Rosmini ponga la teologia naturale come lo sviluppo della ontologia, anziché come l'oggetto di un autonomo trattato, presupponente l'esistenza e la notizia già accertata del proprio *subiectum*, e fa ciò, in difformità dalla usuale trattatistica scolastica.

L'essenza dell'essere è illimitata, ma non è di per sé l'“assoluto”, bensì qualcosa di semplicemente ideale; né sono sua concretizzazione adeguata i reali che fanno da materia alla percezione, in quanto sono finiti e anche manchevoli. «L'ente dunque nella sua totalità e pienezza non è dato naturalmente all'esperienza dell'uomo, e l'uomo

82. Cfr. SIST, n. 173.

83. «Ella tratta delle proprietà essenziali dell'ente, deducendole dal principio di cognizione: 'l'ente è l'oggetto del pensiero', applicandolo al ragionamento, mediante quest'altro principio: 'quando rimossa una data proprietà, l'ente non si può più pensare, quella proprietà gli è essenziale', che è il principio stesso di cognizione espresso in forma ontologica» (SIST, n. 175).

non può sapere *come egli sia*, benché egli possa sapere *che è* in una guisa travalicante l'umana intelligenza» – travalicante quanto alle modalità ontiche di quest'ultima, non al suo orizzonte ontologico. Si tratta, in altre parole, di una “cognizione negativa”.

La teologia naturale dimostra l'esistenza di Dio per quattro vie principali, che trovano la loro più dispiegata versione, prima nel *Nuovo Saggio* e poi nella *Teosofia*. (1) «La prima [via parte] dall'essenza dell'ente che si intuisce, dimostrando, ch'ella non è nulla, ma è cosa eterna e necessaria. Ora non potrebbe esser tale s'ella non sussistesse identica anche sotto la forma di realtà e di moralità». (Via a priori pura). (2) La seconda argomenta dall'esistenza di un “oggetto eterno” e “illimitato”, che implica un “soggetto” che gli sia adeguato: dove “adeguato” vuol dire unito perfettamente col suo oggetto, e quindi moralmente compiuto. (Via ideologica). (3) La terza è una via *ex contingentia mundi*: intendendo per “contingenza” quanto avevamo in precedenza chiarito. (4) La quarta via prende invece avvio dalla legge morale – eterna, necessaria, assolutamente valida – la quale «nulla sarebbe, se non esistesse in un essere assoluto»⁸⁴.

La teologia naturale dimostra anche che è il ragionamento l'unica maniera – maniera “negativa ideale” – per conoscere naturalmente Dio: non l'intuizione né la percezione. Si tratta di confrontare gli enti percepiti con l'intuizione dell'essenza dell'ente, rilevando che i primi non possono adeguare la seconda, stanti i loro limiti e i loro difetti (procedendo quindi, *via exclusionis*); mentre tutte le positività ontiche, se intese in modo appropriato (cioè, *via eminentiae*), dicono qualcosa di Dio. Attributi e trinitarietà di Dio sono pure introducibili per via negativo-ideale. La teoria della creazione è poi il culmine della teologia naturale, che la ricongiunge con la cosmologia.

2.4.1.3 Teodicea

La teodicea tratta della provvidenzialità dell'atto creatore⁸⁵. Della teodicea – nella *Prefazione alle opere metafisiche*, premessa alla *Psicologia* – Rosmini parla come dell'«anello che congiunge intimamente le scienze filosofiche colla scienza della verità rivelata e particolarmente coll'*Antropologia soprannaturale*»⁸⁶.

84. Cfr. SIST, nn. 178-81.

85. Cfr. SIST, nn. 182-88.

86. Cfr. PREF, n. 30.

Teologia naturale e teodicea indagano intorno al mistero. “Mistero” è originariamente il termine con cui le tradizioni religiose indicano la profondità della realtà di Dio. Se non che, ciò che è misterioso è inesauribile (avendo un soggetto infinito); ma non è incomprendibile, né tanto meno assurdo. Scrive Rosmini:

«Confondere il mistero colla contraddizione è uno di quegli sbagli grossolani, che fa la sola ignoranza, non la vera filosofia. Si dice avervi un mistero quando in una data proposizione v'ha qualche cosa che non s'intende, che non può intendersi da una ragion limitata. [...] S'intendono gli argomenti che la dimostrano vera, quella proposizione, procedano essi dalla ragione o dall'autorità. Così la proposizione: 'Iddio è infinito' si prova esser vera anche con argomenti somministrati dalla sola ragione, e pure l'*infinito* non si comprende, è un mistero, è il complesso di tutti i misteri»⁸⁷.

L'attestazione del mistero – come nucleo originario della realtà – è dunque l'esito supremo dell'attività razionale, e non l'alternativa ad essa⁸⁸. Non solo, ma i misteri che la Rivelazione innesta su quelli naturalmente avvistabili si sono sempre rivelati fecondi di suggerimenti che la ragione può argomentativamente verificare; e questo a conferma del fatto che «i misteri [sono] fonte di inesauribile luce»⁸⁹.

2.5 Scienze deontologiche

2.5.1 Deontologia generale

Quella che il nostro autore chiama “deontologia generale” considera le relazioni di perfezionamento degli enti, prendendo gli enti

87. Cfr. ST, n. 40.

88. In generale, «quando d'una data cosa, di cui [la ragione umana] conosce qualche parte, ne ignora qualche altra, e per quanto faccia non può venire a conoscerla, allora si dice che c'è un mistero, ma non una contraddizione. La contraddizione importa sempre un errore, non così l'ignoranza, ché chi ignora, non erra, non nega il vero come fa l'errante. È dunque manifestamente un'obbiezione puerile l'addurre i misteri come esempio di contraddizione della fede colla ragione» (cfr. ST, n. 40).

89. La ragione «può, aiutata dal lume divino, esercitarsi, e penetrare sempre più addentro, e intenderne sempre di più, di manierché gli stessi misteri sono fonti d'inesauribile luce, benché non si possa mai intendervi tutto, e la medesima ragione il sa in precedenza, e nol pretende, perché essa conosce la limitazione sua propria, e l'assoluta infinità dell'oggetto» (Cfr. ST. n. 40).

dal punto di vista sia morale sia intellettuale sia reale⁹⁰. Tali relazioni hanno l'“esigenza” di essere attuate e perfezionate; dove «la parola *esigenza* esprime quella necessità che è propria delle condizioni necessarie all'ottenimento di un fine, e che prende natura dal fine stesso». “Esigenza” è il nome deontologico della necessità⁹¹. Mentre la necessità in senso propriamente ontologico (fisico, intellettuale o morale che sia) esprime qualcosa senza di cui l'ente non esisterebbe, la necessità deontologica o esigenza (fisica, intellettuale o morale che sia) esprime qualcosa senza di cui l'ente non sarebbe perfetto⁹².

L'esigenza morale è la “forma” sia oggettiva (e allora sarà “legge naturale”, che dice: “la verità dev'essere riconosciuta dalla volontà”), sia soggettiva (e allora sarà “obbligazione”, che dice: “se la volontà non riconosce la verità, essa non ha la perfezione”)⁹³, che porta a compimento gli enti dotati di volontà, indirizzandoli ad aderire liberamente all'essere, secondo l'ordine in cui questo si realizza (ultimamente, l'ordine della creazione)⁹⁴. Occorre riconoscere che l'obbligazione rosminianamente intesa è teleologica. A ben vedere, la teleologia è – per Rosmini – la verità della deontologia: l'obbligazione è, in questo contesto, teleologicamente inquadrata.

Se non che, la teleologia rosminiana non ha un fondamento naturalistico (cioè induttivistico), bensì esemplaristico (cioè metafisico). Non a caso, il nostro autore ripartisce la deontologia generale in teoria dell'“archetipo”, delle “azioni” e dei “mezzi”. Archetipo dell'ente è la “perfezione ideale”, che fa da “esemplare” ad ogni “arte” perfezionatrice o manipolatrice, relativa alla specie di ente (naturale o artificiale) via via in questione.

Appartiene alla deontologia generale quella che Rosmini, con un neologismo di matrice greca, chiama “callologia”: scienza del bello in universale. L'“estetica” è invece quella parte della scienza del

90. “Realtà”, nel lessico rosminiano, dice “sensitività” ed “extrasoggettività”.

91. “Esigere” viene da *ex-agere*: portare all'atto.

92. Cfr. SIST, nn. 197-99.

93. «L'*obbligazione* non è altro che il concetto del male e del bene morale che dimostra all'anima la sua necessità» (SIST, n. 204).

94. «Ma la volontà, essendo libera, può opporsi a questa legge di natura [...]. Ora così facendo, ella contraddice alla verità, mentisce, fa la guerra all'entità, è dunque ingiusta, altera la legge naturale che sta fra lei e gli enti reali, è dunque disordinata, snaturata. La menzogna interna, l'ingiustizia, il disordine volontario è il male morale: il contrario di tutto questo, è il bene» (SIST, n. 203).

bello in universale che si occupa del “bello nel sensibile” – secondo una scansione di origine platonica⁹⁵.

2.5.2 Deontologia speciale

Una branca della deontologia speciale, che può considerarsi quasi sintetica di essa, è quella che si occupa della perfezione morale. Essa si articolerà in una dottrina dell’“archetipo umano” (“teletica”), una dottrina delle azioni con cui conformarsi all’archetipo (“etica”), e una dei “mezzi” che favoriscono tali azioni (internamente distinguibile in “ascetica”, “iconomia”, “politica”, “cosmopolitica”).

Quella disciplina che qui è detta “teletica” «non fu mai tentata» – annota Rosmini – almeno in senso sistematico. Ben diverso è il caso dell’etica, che è la «scienza che tratta del bene onesto», cioè del bene proprio della volontà. Del resto, «la bontà dell’uomo consiste nella bontà della sua volontà»⁹⁶. Trattare della natura del *bonum honestum* significa fare “etica generale”; trattare invece dei modi in cui esso si traduce, significa fare “etica speciale”. Infine, parlare degli esiti della pratica del bene onesto, è fare “eudemonologia”.

Gli elementi dell’etica generale sono quelli che danno luogo al bene morale: la volontà, la libertà (e qui l’etica riprende il percorso dell’antropologia e della psicologia), la legge morale e la conformità (o meno) ad essa della volontà libera. La legge, a sua volta, è il «principio della obbligazione». Ora, l’essenza della obbligazione è traducibile nella seguente formula autoevidente: «segui il lume della ragione», ovvero «riconosci l’essere»; e, considerato che l’essere è ordinato: «riconosci l’essere nel suo ordine», per non contraddirti nel volerlo (volendolo, e insieme non volendolo effettivamente, cioè non volendolo nel suo ordine proprio). Il “riconoscere” – a differenza del mero “conoscere” – è un atto dell’“ordine pratico”⁹⁷. Qui si evidenzia l’agostinismo di Rosmini: nella distinzione tra “gradi di essere” e nella esigenza del “proporzionamento” ad essi della giusta “quantità di amore”⁹⁸; se non che, tale agostinismo cerca in Rosmini la propria fondazione nella necessità di evitare contraddizione.

95. Cfr. SIST, n. 210.

96. Cfr. SIST, n. 215.

97. Cfr. SIST, n. 217.

98. Cfr. SIST, n. 218.

L'etica speciale (o delle forme speciali del bene morale) si occupa di "atti e abiti", considerandoli in relazione ai doveri ("uffici"). I doveri hanno come contenuto i diversi modi dell'ente: il Creatore e le creature (ovvero: se stessi, gli altri uomini, le società naturali e artificiali). I diversi modi sono da rispettare, ciascuno nella propria specifica identità e collocazione assiologica.

L'etica genera il diritto razionale, che appunto «nasce dalla protezione che [...] la legge morale dà al *bene utile* e a tutti i beni eudemonologici»⁹⁹. Bene eudemonologico è ogni dotazione (naturale o artificiale) dell'uomo che contribuisca positivamente alla sua vita: si pensi alla salute, alle proprietà, alla casa. Un tale bene, considerato come oggetto della legge morale, corrisponde (almeno problematicamente) a un "diritto" per chi ne dispone. La scienza del diritto classifica tali beni, determina le condizioni del loro legittimo godimento, stabilisce i criteri per dirimere i conflitti di esercizio dei medesimi, e i criteri di risarcimento dei torti che si verificano in relazione a tale esercizio. La ragione che rende inviolabili i beni eudemonologici che entrano a far parte costitutivamente del soggetto stesso, è la libertà di quest'ultimo. «La libertà è quella potestà che ciascuno ha di usare di tutte le sue potenze, fino a tanto che non entra nella sfera dei diritti altrui». Quanto invece agli altri beni – quelli non costitutivi del soggetto libero – essi sono regolati dal principio della proprietà. «La proprietà è l'unione de' beni coll'uomo: questa unione riposa sopra una legge psicologica, la quale fa sì che l'uomo possa unire a sé delle cose diverse da sé, quasi a somiglianza di quell'unione che ha il suo corpo coll'anima sua»¹⁰⁰. Perché si parli di "diritto alla proprietà" occorre però che l'unione in questione non sia solo un'unione del sentimento (com'è per l'animale col cibo), né solo dell'intelligenza (com'è per l'usuraio che si ripromette un guadagno), ma che sia anche un "vincolo morale"; occorre cioè che la appropriazione sia legittima, non ledendo la libertà altrui.

Soggetto di diritto può essere il singolo, o la società di cui fa parte. Naturale è la società "teocratica" (che ha una forma "iniziale" corrispondente alla religione naturale, e una "perfetta" corrispon-

99. Cfr. SIST, nn. 226-27.

100. Si vede qui una estensione, o meglio una considerazione integrale, della concezione rosminiana della persona come "diritto sussistente": sussistente, appunto, anche nella libertà, e in quella proprietà che della libertà consente l'esercizio effettivo (almeno in campo sociale).

dente alla Chiesa); ma anche la società “domestica” (la “coniugale” che sfocia nella “parentale”). Artificiale, anche se «necessaria al bene della umana specie», è invece la “società civile”: «istituita al solo fine di regolare la modalità di tutti i diritti de’ suoi membri, lasciandone intatto il valore»¹⁰¹. Nel trattare della organizzazione della società civile è opportuno indagare quale sia il modello di una costituzione che si regoli solo sulla “giustizia”¹⁰²: «qui sta la congiunzione tra le scienze giuridiche e le politiche»¹⁰³.

Come già si accennava, le scienze riguardanti i “mezzi” per raggiungere la perfezione morale sono più d’una. L’“ascetica” è la dottrina che vuol condurre alla effettiva pratica delle virtù morali. La “pedagogica” teorizza invece quale debba essere l’educazione, ad ogni livello della vita umana: individuale, familiare, scolastico, civile, ecclesiale. Suo orientamento fondamentale sarà la ricerca dell’unitotalità dell’uomo, cioè della perfezione morale intesa come sintesi di quella fisica e di quella intellettuale¹⁰⁴. L’“iconomia” teorizza la buona conduzione della famiglia, alla ricerca di un equilibrio che eviti l’individualismo, quanto l’egoismo familiare.

La “politica”, invece, «è la scienza dell’arte del governo civile». Le scienze politiche particolari trattano di un certo elemento dell’arte in questione o di qualche mezzo che la favorisca (cioè di questioni tecniche); mentre la “filosofia della politica” cerca le “ragioni ultime” che devono guidare quell’arte. Tali ragioni forniscono altrettanti criteri-guida per condurre la società, come se essa fosse un corpo, sia pure di natura speciale. (1) Il “fine” della società civile è la “prosperità pubblica”: dove la prosperità pubblica è quella che favorisce il bene proprio della “natura umana”, senza del quale non c’è appagamento e quindi concordia. (2) La “natura” del corpo sociale si regge su equilibri che vanno rispettati. (3) La società civile “si muove” secondo leggi (quelle sulle quali già rifletteva Vico) che vanno rispettate. (4) Occorrerà individuare le “forze” che sono in grado di spingere la società verso il bene (e qui varrà il criterio del minimo

101. Cfr. ST, n. 14.

102. «Perocché tale e tanta è la virtù e la fecondità dei principi della giustizia, che quando si deducono da essi le illazioni che ne procedono, queste sole ci darebbero tutte le leggi anche politiche, colle quali si può organare internamente una nazione, colla massima probabilità di concordia e di prosperità» (SIST, n. 241).

103. Cfr. SIST, n. 241.

104. «Io predicava totalità ed unità nell’educazione [...]. Io volevo totalità ed unità nella enciclopedia delle scienze» (CAR, pp. 209-210).

sforzo per il massimo rendimento)¹⁰⁵. Quella che Rosmini chiama “cosmopolitica” è invece «la teoria del governo della società teocratica, come quella di cui sola può venire l'unità del genere umano e la sua organizzazione compiuta»¹⁰⁶.

2.6 Appendice. Possibili redistribuzioni della materia

Non era negli intendimenti del nostro autore dogmatizzare indebitamente sulla prospettazione enciclopedica sopra delineata. Ne è prova la presenza, nei suoi scritti, di proposte diverse dalla precedente, e mai rinnegate.

2.6.1 Un abbozzo

Nel testo *Come si possano condurre gli studi della Filosofia* (1831), pubblicato nella stessa *Introduzione alla filosofia*, Rosmini proponeva appunto una articolazione delle scienze un po' diversa, e meno strutturata rispetto a quella sin qui prospettata. Se Ideologia e Logica sono “la filosofia della filosofia”, in quanto si rivolgono alla idealità o essenzialità dell'essere, ad esse seguono “dinamologia” e “agatologia”: la prima rivolta alla forma reale, la seconda alla forma morale dell'essere. Se queste tre si occupano dell'essere in universale, l'interesse filosofico speciale si declinerà poi anzitutto sulla natura dell'uomo (“antropologia”), sulla sua destinazione (“eudemonologia”), sul suo retto comportamento (“etica”), sui suoi diritti (“filosofia del diritto”), sull'ordinamento opportuno delle società umane (“iconomia” e “politica”), e sull'educazione (“pedagogica”). Tale partizione – annotava il nostro autore – «può essere facilmente variata, né certo comprende tutto il ciclo delle scienze filosofiche, ma solo ci parve sufficiente e ad un tempo necessaria, acciocché la facoltà filosofica acquisti nelle nostre università quella dignità e quell'ampiezza che le è dovuta»¹⁰⁷.

105. Sono temi, questi ultimi, che trovano sviluppo nella rosminiana *Filosofia del diritto*; così come quelli immediatamente precedenti trovano sviluppo nelle opere politiche del Roveretano.

106. Per la sequenza di discipline sopra accennata, cfr. SIST, nn. 243-260.

107. Cfr. A. ROSMINI, *Come si possono condurre gli studi della Filosofia* (1845), in ID., *Introduzione alla filosofia*, pp. 328-333.

2.6.2 Una relativizzazione

Nella *Prefazione alle opere metafisiche* Rosmini ritorna sulla articolazione proposta nel *Sistema filosofico* – quella da noi sopra ampiamente illustrata – invitando implicitamente i propri lettori a non irrigidirsi su di essa. La presenta, ora, come qualcosa di relativo al tipo di “oggetto” che la scienza filosofica via via assume come tema d’indagine. Leggiamo al riguardo:

«Una delle partizioni da noi presentate si fu quella, che distingue tre gruppi di scienze filosofiche, che chiamammo *scienze d’intuizione*; *scienze di percezione*; e *scienze di ragionamento*. Non è già che in alcuna scienza filosofica manchi il ragionamento, ma quella denominazione è tratta dall’atto dello spirito, col quale la scienza riceve il suo oggetto. Conciossiaché ad alcune scienze filosofiche viene somministrato l’oggetto dalla sola intuizione, ad altre viene somministrato dalla percezione intellettiva, ad altre finalmente dal ragionamento»¹⁰⁸.

2.6.3 Una semplificazione

Un’altra possibile partizione è quella fondata sulla triformità dell’essere: «la Filosofia intera si può anche distribuire in tre gruppi così, *scienze ideologiche*, *scienze metafisiche*, *scienze deontologiche*»¹⁰⁹. Quest’ultima partizione sembra anche confortata sul piano storico: i “migliori filosofi”, infatti, distribuivano la filosofia in tre parti, che chiamavano “naturale, razionale e morale”. Rosmini ricorda in proposito Seneca (cfr. *Ep.* LXXXIX), ma anche Agostino (*De Civitate Dei*, XI, 25).

In tale quadro, le scienze metafisiche – appartenenti all’ambito propriamente “razionale” – abbracciano la psicologia e la teosofia (composta a sua volta da ontologia, cosmologia, teologia naturale). Al loro interno risulta centrale la cosmologia (da tenersi ben distinta, ovviamente, dalla fisica sperimentale)¹¹⁰. La cosmologia indaga “le

108. Cfr. PREF, n. 17.

109. Cfr. PREF, n. 20.

110. «La descrizione del mondo fenomenale e delle sue leggi costanti appartiene al gruppo delle scienze fisiche e non a quello delle filosofiche. Acciocché a queste appartiene la dottrina del mondo, conviene considerarlo nelle sue ragioni ultime» (PREF, n. 23).

ragioni ultime del mondo”, le quali «si possono o cercare in lui stesso, o nella sua causa che è Iddio creatore». Ora, investigare la realtà materiale conduce a considerare le “anime sensitive”, di cui la realtà materiale è “termine”, e rispetto alla quale non può essere concepita come “realmente divisa” (reciprocamente l’anima sensitiva è tale in quanto principio di una terminalità materiale). Con ciò si giunge alla psicologia. Quando invece la stessa realtà naturale e psichica è indagata nelle sue ragioni ultime, la cosmologia sfocia nella teologia naturale. Anello di congiunzione che rende possibile il passaggio alla indagine teologica, è l’ontologia¹¹¹.

3. La fisiologia dell’organismo

3.1 *Filosofia regressiva e filosofia progressiva*

Nel *Preliminare alle opere ideologiche*, premesso alla edizione 1852-53 del *Nuovo Saggio*, Rosmini fa un cenno di metodo – essendo ben consapevole, per altro, della secondarietà del metodo rispetto allo svolgimento della dottrina. In filosofia il metodo – Rosmini lo sa insieme a Hegel¹¹² – non precede il contenuto; salvo concessioni

111. Cfr. PREF, nn. 23-25.

112. Hegel che, nella Prefazione alla seconda edizione della *Enciclopedia*, parla del “fatto” (*Faktum*) della Filosofia. Nel § 1 della stessa *Enciclopedia*, Hegel scrive che la filosofia non può presupporre il proprio metodo (in altre parole: è anipotetica). Ma Rosmini non è da meno. Nella *Teosofia* (cfr. “Osservazioni sul metodo ontologico”, Libro II, n. 320) scrive: «Il metodo dell’ontologia si confonde con l’ontologia stessa: sicché la scienza qui è il proprio metodo [...] ovvero involge il proprio metodo in se medesima [...]. Infatti, quella scienza che tratta dell’essere stesso in tutta la sua universalità, e del suo ordine qual è l’ontologia, non può avere un metodo anteriore a se stessa: ma nello stesso tempo che narra l’essere e il suo ordine, dee trovare con questo il metodo con cui cammina. C’è dunque tra le altre scienze e l’ontologia questa notevole differenza, che prima dell’altre scienze si può, in qualche modo, prescriber loro il metodo che hanno a seguire, perché i principi del loro metodo sono dati da una scienza anteriore ad esse; ma trattandosi della ontologia, che è appunto la scienza che contiene i detti principi in universale, se le si prescrive antecedentemente un metodo, altro non si farebbe se non distaccare dalla scienza un brano, e anteporlo a se stessa [...]. E il metodo così prescritto rimarrebbe una prescrizione arbitraria, o volendosi giustificare si dovrebbero aggiungere tali ragioni, che costituirebbero l’intera scienza: onde invece di dare in precedenza il metodo, si tenterebbe l’impossibile, cioè trasportare l’intera scienza avanti a se stessa».

gnoseologiche. Eppure, una volta compiuto un certo percorso teoretico – quello che porta alla esplicitazione dell'essere nei suoi termini essenziali – il nostro autore si sente autorizzato a discorrere di metodo: a discorrerne, dico, anche in anticipo su certi contenuti che ancora non siano emersi dall'indagine¹¹³. Come mai? La ragione è che, se è vero che il metodo non precede il contenuto, è anche vero che neppure coincide semplicemente con esso: se così fosse, non vi sarebbe scienza, ma una semplice *historia* di dati. Più precisamente, in filosofia il metodo, propriamente inteso, è la stessa nozione di “essere”, con le sue implicazioni (su cui è competente la logica): e a individuare la peculiarità di questa nozione Rosmini era già giunto con il lavoro da lui detto ideologico. Leggiamo al riguardo: «la filosofia è scienza, e la scienza dee cominciare dalle idee, e il credere di poter cominciare da altro è un'illusione»¹¹⁴. Il compito che si prospettava dopo quel lavoro, e al quale Rosmini si stava applicando, era la decifrazione, in chiave appunto ontologica, della sterminata estensione del reale e della sua trama organica.

“Metodo” è dunque il risultato di quella che qui, con espressione schellinghiana, Rosmini chiama “filosofia regressiva”; la quale porta poi a compimento le proprie virtualità inventive in un lavoro di interpretazione del reale e di integrazione noetica di esso, che corrisponderà piuttosto alla “filosofia progressiva”¹¹⁵. Più precisamente, occorre parlare di un “filosofare” regressivo, in quanto si tratta – regressivamente, appunto – di raggiungere il punto di partenza di diritto del sapere (*Prinzip*), a partire da un punto di partenza di fatto (*Anfang*), che può essere anche il più accidentale.

113. «Alle edizioni precedenti delle mie prime opere Ideologiche non ho premessa una prefazione generale, perché quando, or sono ventidue anni, pubblicavo il *Nuovo Saggio* non prevedevo la serie degli scritti che poscia gli tennero dietro, e anco perché trovavo inutile avvertire il lettore del metodo che avrei seguito nell'esposizione delle dottrine, la sola cosa importante che avessi a dirgli, dovendone già parlare nell'opere stesse, e parendomi che la metodologia dovesse venire per corollario dalla scienza, come quella che non può essere intesa prima di questa» (PREL, n. 1).

114. Cfr. PREL, n. 31.

115. «Quella filosofia che Federico Guglielmo Schelling chiamò *regressiva*, e che è tutto il lavoro che fa la mente dell'uomo quasi tornando indietro quando vuol arrivare a quel punto evidente, da cui parte la luce intellettuale, e che serve poi a spiegare tutte le cose». Invece la filosofia che «Schelling chiamò *progressiva* [è] come quella che, movendo dall'evidenza del principio rinvenuto, progredisce a tutte l'altre cognizioni umane che colla virtù di quella prima verità giustifica e dimostra» (cfr. PREL, n. 5).

Un punto di partenza di fatto può essere anche il “dubbio”, purché non lo si voglia introdurre come punto di partenza inevitabile (inevitabile, anche solo di fatto): in realtà la posizione di chi non avesse acquisito ancora la consapevolezza del punto di partenza di diritto, può essere descritta, non come dubbio, ma come “ignoranza”: ignoranza che, se consapevole di sé, potrà precisarsi come “ignoranza metodica”¹¹⁶. Solo da lì in poi avrà senso parlare di progressione, e quindi di filosofia in senso organico¹¹⁷: quella di cui la *Teosofia* si proponeva di essere una *summa* incipiente¹¹⁸.

La regressione, in realtà, è una figura, prima che idealistica, aristotelica (si pensi, al riguardo, al *De regressu* dell'aristotelico Jacopo Zabarella). Non a caso Rosmini, per introdurre la inevitabilità di metter capo a una prima verità per sé nota, allude – negli *Studi* – al trilemma fondativo degli *Analitici Secondi*¹¹⁹, pur indicandone solo due dei tre rami di sviluppo: l'arretramento sillogistico all'infinito e l'assunzione di un postulato gratuito da cui partire nell'argomentazione¹²⁰. In ogni caso, il senso di quella pagina rosminiana è chiaro:

-
116. Ignoranza, e non dubbio, è la condizione di chi ancora non sa con fondamento (*contra* Cartesio) (cfr. PREL, n. 11).
117. «Regressiva chiamo quella parte della filosofia, o piuttosto del filosofare, per la quale l'uomo movendo dal punto accidentale in cui si trova colla sua mente, torna indietro risalendo tutti i gradi del proprio sviluppo, e cerca, secondo la legge della priorità e posteriorità logica delle idee, d'arretrarsi fino a quel punto luminoso, al di là del quale non si può più andare, il quale è necessariamente ed evidentemente vero. Quando la riflessione vi giunge e afferra quel punto, allora essa incomincia un nuovo lavoro in contraria direzione: ed è quello della *filosofia progressiva*, e questo non è solamente filosofare, ma quand'è compiuto, è filosofia, è scienza» (PREL, n. 31).
118. La Teosofia (o “teoria dell'ente”) abbraccia: l'«Ontologia che ne contiene la dottrina universale, la Teologia che contiene quella dell'Ente co' suoi termini propri che lo rendono *assoluto*, la Cosmologia che contiene quella dell'Ente co' suoi termini impropri che lo rendono *finito e relativo*» (cfr. PREL, n. 33).
119. Sul “trilemma” in questione rinviamo a: P. PAGANI, *Fondamento e fondazione*, in AA.VV., *Fondamento e Fundamentalismi*, A. ALES BELLO-L. MESSINESE-A. MOLINARO (edd.), Città Nuova, Roma, pp. 189-226.
120. Rosmini si domanda se, per accertare una prima verità come punto di partenza del sapere, si debba arretrare all'infinito nelle dimostrazioni sillogistiche. Ma l'esecuzione di un tale compito sarebbe impossibile. «Se ogni verità ha bisogno d'esser provata col ragionamento, niuna verità si può provare non trovandosi mai in questa deduzione la prima verità da servire di fondamento a tutte l'altre susseguenti; e non solo non si trova, ma né pure esiste; ché a poter esistere avrebbe bisogno che l'eternità fosse tutta scorsa, e l'eternità non si può scorrere tutta, senza che cessi di essere eternità» (cfr. ST, n. 32).

se il ragionamento sillogistico fosse l'unico modo per attingere la verità, non resterebbe che lo scetticismo¹²¹.

Se non che, associare strettamente regresso e progresso a specifiche regioni dell'organismo filosofico rosminiano sarebbe un errore. Infatti, se l'ideologia è "sistematicamente regressiva", cioè ha una architettura che – con un termine non rosminiano – potremmo dire "fenomenologica", volta a tematizzare quel che è implicito nel sapere comune, è anche vero che essa ha anche i suoi momenti progressivi, cioè propriamente inferenziali¹²²: si pensi al riscatto che – ancora con un termine non rosminiano – potremmo dire "elentico", con cui la fenomenologia ontologica evidenzia le sue dimensioni intrascendibili. L'essere ideale, infatti, non può venir negato (non è dunque solo una acquisizione di fatto, ma anche di diritto), in quanto la sua esistenza è implicita anche nella negazione che se ne fa¹²³.

Del resto, la critica di Rosmini alla censura hegeliana intorno alla figura dell'"immediato" è raffinata dalla consapevolezza che l'immediato di diritto è inevitabilmente stabilito come tale in modo riflessivo (cioè elentico): quindi, attraverso una mediazione, anche se non di tipo progressivo¹²⁴. Analogamente, se la teosofia è architettonicamente progressiva, è pur vero che anch'essa prevede una parte che si potrebbe chiamare in un senso relativo regressiva, ovvero «quella che dall'essere indeterminato, che è il punto luminoso, ci conduce fino all'essere assoluto»¹²⁵. Qui il regresso sta nell'arretrare

121. Cfr. ST, n. 32.

122. Cfr. ST, n. 32.

123. Si veda: PREL, n. 17. Ma anche, e più pertinentemente, la *Lettera al Monti*, dove si legge: «Egli è dunque necessario di mostrare agli scettici prima di tutto in che consista l'essenza del conoscere, e dimostrare che questa essenza non può essere impugnata, perocché coll'atto dell'impugnarsi la si pone. E questa è sola proprietà dell'essere possibile, perocché se quest'essere si nega, dunque è possibile, conciossiaché non si nega mai l'impossibile, e se si negasse, resterebbe il possibile in virtù della doppia negazione. Su questo punto fermo a me è paruto di dover piantare la certezza dello scibile umano» (MONT, p. 315).

124. Gli hegeliani dissero «che il solo *mediato* era quello dove stava la verità, e fecero una guerra atroce fino al ridicolo a quello che essi chiamarono *immediato*» (cfr. PREL, n. 17), «intendendo sotto questo vocabolo ["mediato"] qualche cosa di divino che elevi la mente dell'uomo più su della conoscenza scientifica e determinata» (cfr. ST, n. 84).

125. «Ma questo è un regresso che ad un tempo è un progresso perché si parte da un punto luminoso e indubitato, e si può dire un regresso in questo senso, che si arriva ad un altro punto luminoso, dal quale partendo di nuovo quasi da una seconda stazione, si incomincia un nuovo viaggio di più care scoperte» (PREL, n. 34).

dall'astratto che si dà in evidenza (l'essere iniziale), fino ad inferirne – per non doverlo rinnegare – le condizioni concrete di sussistenza (l'essere assoluto). E, ad un altro livello, la regressività sta nella indagine intorno alle condizioni che, dell'iniziale, rendono possibile il darsi astratto alla mente intuente: è il tema tipicamente rosminiano della “astrazione divina”¹²⁶.

Con giusta insistenza il nostro autore rintuzza le accuse di psicologismo mosse al suo procedimento, quasi che l'essere che è in questione nell'ideologia fosse «un principio psicologico e non ontologico». Si tratta invece dell'essere in senso assoluto, anche se non determinato nei suoi termini reali adeguati¹²⁷: infatti, «l'essere, quantunque indeterminato, è assolutamente essere, sebbene non sia essere assoluto»¹²⁸. Tale essere non può essere interpretato come un prodotto della mente umana, in quanto rivela avere caratteri “contrari” a quelli della mente umana (infinità, eternità); se poi – *per absurdum* – questa si ritenesse capace di produrre da sé l'ideale, cioè il codice stesso dell'essere, nulla osterebbe a ritenerla capace di produrre l'assoluto *simpliciter*¹²⁹. In realtà, ciò che la mente offre sono piuttosto le “condizioni materiali” della intuizione dell'essere, non quelle “formali”¹³⁰.

126. Su “astrazione teosofica” e “astrazione divina”, si veda: T, III, nn. 1180; 1182; 1190. La distinzione tra le due figure è esemplarmente trattata da R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, Aracne, Roma 2011 (cfr. Parte III).

127. «Io credevo d'aver a sufficienza dichiarato che il principio della filosofia come scienza dell'uomo è l'essere, ma l'essere ancora indeterminato, e datane questa ragione manifesta e innegabile, che antecede logicamente l'essere indeterminato a tutte le cognizioni umane e ne è la forma. Il determinare l'essere è ciò che dà luogo all'umano ragionamento» (PREL, n. 26).

128. Cfr. PREL, n. 27.

129. «Questi nostri avversari mostrano d'ignorare pienamente quel modo ideale di essere nel quale egli sta presente alle intelligenze senza confondersi con esse e senza uscire da esse come un loro prodotto, che per verità niun ente, e però né pure lo spirito umano può produrne un altro il quale abbia anche solo da qualche lato una natura contraria e infinitamente superiore alla sua. [...] Che se lo spirito umano avesse tanta virtù di produrre l'essere, benché privo delle sue determinazioni, di maniera che l'essere indeterminato potesse asserirsi d'origine psicologica, non ci sarebbe più ragione alcuna di negargli quella di produrre l'essere colle sue determinazioni, ché questo secondo atto è meno grande del primo. E questo è quello che ingenuamente confessarono di volere i filosofi tedeschi dal Fichte all'Hegel» (cfr. PREL, n. 27).

130. Cfr. PREL, n. 30.

3.2 *Nota sulla logica argomentativa effettivamente praticata da Rosmini*

Regressione dice fenomenologia; la progressione, invece, mette capo alla argomentazione per assurdo.

3.2.1 Dimostrazione per assurdo

Rosmini si inserisce nella tradizione classica, fondando i passaggi argomentativi della sua metafisica sulla rilevazione dell'autocontraddittorietà del contraddittorio. Ancorandosi ai dati offerti dalla visione (o intuizione) immediata dell'essere, Rosmini stabilisce che «tutto ciò che è contraddittorio a questo essere, è falso», mentre «tutto ciò che è contraddittorio a ciò che è contraddittorio a questo essere, è vero». Infatti, ammettere il contraddittorio di ciò che «non può non essere», significa ammettere un'autocontraddizione come effettiva. Senonché, «la contraddizione non può essere pensata, né può al tutto essere»¹³¹.

3.2.1.1 *La questione della contraddizione*

Filosoficamente, dunque, la contraddizione è esclusa perché non ha luogo nell'essere (e dunque nel pensiero, che dell'essere è manifestazione). È chiaro che, in questo elemento classico, Rosmini affonderà uno dei più radicali motivi del suo rifiuto della dialettica hegeliana, con la sua pretesa di porre e rimuovere la contraddizione. In questa pretesa, Hegel «confonde quello che è contraddittorio con quello che è semplicemente opposto», cioè sfrutta, a fini dialettici, generi di opposizione che formalmente contraddittori non sono (si veda, ad esempio, l'aristotelica "opposizione di relazione"). «Per Hegel» – spiega Rosmini – «il mondo può essere finito e infinito, l'anima semplice e anche composta; ma né noi né nessuno potrà credere che egli sappia fare quello che nessuna mente può fare, cioè concepire un mondo che sia finito e infinito nello stesso tempo, sotto lo stesso rispetto e nello stesso senso». Del resto la stessa necessità dialettica di superare la contraddizione, dice che anche Hegel riconosce l'inevitabilità del principio di non contraddizione¹³².

131. Cfr. T, III, n. 798.

132. Cfr. LOG, nn. 1095; 1097.

Alcune delle pagine più lucide di tutta la *Teosofia* sono dedicate al tema della contraddizione¹³³. Rosmini esclude che si possa ipotizzare contraddizione tra l'essere e il nulla (in quanto quest'ultimo non è in grado di opporsi in alcun modo all'essere); così come esclude che il nulla possa, in sé, costituire una figura autocontraddittoria. La contraddizione è invece una «ipotesi» che consiste nella sintesi tra una «affermazione» e una «negazione» i cui contenuti si escludono reciprocamente.

«Quello dunque che è solo impossibile nella contraddizione non sono i due atti di loro natura contraddittori, cadenti nello stesso subietto intelligente; ma impossibile è che un subietto intelligente li ponga veramente, conoscendoli contraddittori: è impossibile, in una parola, all'intendimento di prendere per termine del suo atto la contraddizione stessa, non gli estremi della medesima. E questo, perché il termine d'un atto è sempre un'entità in sé considerata. Ora, nell'entità non cade contraddizione: la contraddizione dunque non può essere termine di un atto intelletivo, perché non può essere un'entità in sé considerata».

La contraddizione appartiene perciò al “pensiero ipotetico” (e, come affermazione di realtà, è figura puramente linguistica: anzi, è luogo in cui trova fondamento la distinzione di linguaggio e pensiero).

3.2.12 *Apagogia antinomica*

La movenza apagogica viene applicata da Rosmini secondo una struttura antinomica. L'antinomia filosofica¹³⁴ è il darsi di due evidenze, entrambe innegabili, eppure in contraddizione tra loro, le quali, dunque, impongono l'introduzione di una ulteriore verità che sia in grado di conciliarle, negandone la reciproca negazione. Questa struttura è operativa, ad esempio, nella prima parte dei *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* di Fichte, e, con tutte le distinzioni del caso, è anche la forma ultima che la stessa dialettica hegeliana si propone di seguire. La differenza tra la configurazione idealistica e quella rosminiana dell'antinomia, sta nel carattere reale che l'idealismo riconosce alla contraddizione. A tale riguardo, Rosmini osserva:

133. Cfr. T, nn. 1145-47.

134. Diversa dalla antinomia specificamente “logica”, in cui la tesi e l'antitesi si generano l'una dall'altra (si pensi, tipicamente, al caso del “mentitore” o all'antinomia russelliana dei *Principles*).

«è il merito dell'Hegel l'aver veduto che un tal movimento» - la dialettica della sintesi - «nasce dalla contraddizione. Ma egli falsificò questo vero, e, invece d'attribuire al pensiero dell'uomo la limitazione, e la conseguenza di questa, che è la contraddizione che gli si offerisce davanti, appose la contraddizione allo stesso essere, e, di più, all'essere trasportò quel movimento che spetta solo al pensiero, dando così all'oggetto quello che è proprio del soggetto, e confondendo l'uno coll'altro»¹³⁵.

3.2.1.3 *Antinomia e limitazione*

Del resto - per Rosmini - è proprio lo svilupparsi dell'antinomia che evidenzia il carattere finito e non assoluto dell'immediato darsi dell'essere (ovvero del punto di vista umano). Scrive in proposito il Roveretano:

«Prendendo dunque l'essere, non qual è in se stesso, ma quale apparisce al nostro intuito, egli involge una contraddizione: una di quelle contraddizioni che noi chiamiamo antinomie, intendendo per antinomie le contraddizioni relative e non assolute, relative cioè a una maniera parziale di pensare, non al pensare stesso, o al pensare totale e assoluto. E nel vero, l'essere, così preciso, è perfetto e imperfetto ad un tempo, sebbene sotto un aspetto diverso. Di più è un'antinomia, che quell'essere, che ha un'estensione infinita, non abbia nessuna comprensione, onde, rispetto a questo, si appareggia al nulla; di che all'Hegel piace di far un gioco di parole e di sorprendere il lettore con quella proposizione paradossale, che 'l'essere e il nulla sono identici'. Il movimento del pensiero a priori viene occasionato da queste antinomie, perché il pensiero non può acquetarsi in una contraddizione, e quindi si leva e muove per arrivare a superarla»¹³⁶.

3.2.1.4 *Carattere ipotetico della contraddizione antinomica*

Che l'antinomia sia contraddizione relativa, significa che essa non è oggetto d'intuizione¹³⁷; ma è piuttosto introdotta dalla "riflessione" (più precisamente, dal confronto tra ciò che si dà e le sue condizioni di possibilità)¹³⁸. A ben vedere, cioè, la contraddizione scatta solo nell'ipotesi in cui si voglia porre il quadro dell'immediato

135. Cfr. T, III, n. 752.

136. Cfr. T, III, n. 754.

137. Cfr. T, III, n. 755.

138. Cfr. T, III, n. 756.

come quadro assoluto e intrascendibile. Dunque, «la stessa riflessione, che trova questa contraddizione, la rimuove altresì»: «essa la pone quando, vedendo che c'è davanti all'intuito l'atto dell'essere in sé, conclude che c'è l'ente in sé, e tuttavia non vede che l'essere abbia la condizione necessaria acciocché sia in sé: la rimuove quando»¹³⁹ «conchiude a priori, che quella condizione necessaria, benché non apparente all'intuito, CI DEVE essere»¹⁴⁰.

3.2.2 Il ragionamento deontologico

Rosmini chiama questo procedimento, cioè la conciliazione dell'antinomia, «ragionamento deontologico», in quanto «con esso si va da quello che è a quello che deve necessariamente essere».

Questa forma di ragionamento è resa possibile: (a) dal fatto che non compare come impossibile che le condizioni di conciliabilità tra le opposte verità si diano; in altri termini, non è dato che l'immediato sia l'assoluto¹⁴¹; (b) dal fatto che non è impossibile che qualche cosa sia assolutamente noto, ma non nella sua forma assoluta; ovvero, che qualcosa sia dato, ma non siano dati insieme ad esso tutti gli elementi che gli sono essenziali¹⁴². Si noti che entrambi i punti non sono che declinazioni di quello che chiamiamo “principio di tutti i principi”.

È molto importante capire il senso di questa “deontologia” rosminiana. Ad esempio, Donato Jaja mostra di averla frainteso in pieno, accostandola alla “postulazione” kantiana¹⁴³. Si tratta piuttosto di un corretto modo di intendere la portata di quella necessità che nasce dalla esclusione della contraddizione: è una necessità logica e ontologica insieme. Come spiega Rosmini,

«la necessità logica e la necessità metafisica non sono che una stessa necessità, la quale consiste nel rapporto di ripugnanza che ha un ente colla sua non-esistenza. Quando questo rapporto si considera come possibile si chiama necessità logica, e forma il principio di [non] contraddizione; quando si considera in fatto come reale, si chiama necessità metafisica»¹⁴⁴.

139. Cfr. T, III, n. 757.

140. Cfr. T, III, n. 755.

141. Cfr. T, III, n. 795.

142. Cfr. T, III, n. 796.

143. Cfr. D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, Regia tipografia, Bologna 1878, p. 70.

144. Cfr. NS, n. 1461.

È, tra l'altro, notevole che Jaja rimproveri a Rosmini di non aver identificato logica e ontologia. Certo, Rosmini non identifica le due discipline (di cui la seconda fa riferimento a una specifica forma dell'essere, mentre la prima considera l'essere nella sua triformità); ma tiene esplicitamente presente che le ragioni della logica non possono che essere ragioni ontologiche, e queste a loro volta non possono essere anoetiche: proprio per questo, all'essere Rosmini evita di attribuire l'impensabile (nelle sue varie forme).

3.2.3 Élenchos

Le considerazioni relative alla impensabilità della sintesi contraddittoria, coincidono, a ben vedere, con la stessa istituzione del PDNC: istituzione di tipo elenctico. La rinuncia al rispetto del PDNC, significa appunto l'accettazione dell'impossibile sintesi dei contraddittori, che equivale – aristotelicamente – alla emissione di «suoni senza valore»¹⁴⁵.

È però notevole, che Rosmini usi del procedimento elenctico anche per istituire evidenze diverse da quella del PDNC. Ciò accade quando, ad esempio, pone l'ipotesi di un essere assolutamente anoetico, e la deve escludere immediatamente, non per ragioni formalmente apagogiche, bensì per una sorta di impossibilità di fatto – ipotizzare l'anoeticità è comunque pensare – che gli fa dire che «la questione è sciolta coll'atto stesso del proporla»¹⁴⁶.

E certamente è elenctica la stessa introduzione rosminiana della necessità dell'essere, che non è poi realmente diversa dalla istituzione del «principio di cognizione» (di cui sopra dicevamo). Poco originali e poco interessanti, sono però le note che il nostro autore dedica tematicamente alla figura dell'*élenchos* nella sua *Logica*¹⁴⁷.

3.2.4 Integrazione

Rosmini, nella sua *Logica*, dedica un certo spazio a quella forma di argomentazione che è l'«integrazione»¹⁴⁸. Nella sua espressione logicamente rigorosa l'integrazione non è altro che l'apagogia;

145. Cfr. NS, nn. 563-64.

146. Cfr. T, III, n. 776.

147. Cfr. LOG, nn. 845-52.

148. Cfr. LOG, nn. 680-99.

mentre, nella sua espressione meno rigorosa, essa coincide con l'«argomento per analogia».

In realtà, col termine “integrazione” Rosmini allude anche, e più volentieri, al movimento inferenziale dell'ontologia, cioè all'argomentare propriamente metafisico. L'integrazione sarebbe dunque, propriamente, il secondo momento di quella “circolarità solida” di cui diremo più avanti. «Chiamo Integrazione» – scrive infatti Rosmini – «quell'argomentazione pel quale la mente da una cosa cognita ne argomenta una incognita senza che questa cada sotto la sua esperienza, per la ragione, che la cognita non potrebbe esistere, come pur esiste, senza quell'altra incognita»¹⁴⁹.

3.3 Corollari di una organica resolutio ontologica

In *Degli studi dell'autore* Rosmini offre efficaci documentazioni – quasi divagando *en passant* – di come l'oscurarsi, in certa modernità (tipicamente, di orientamento sensistico), di un riferimento ontologico organico sia stato fatale per i saperi regionali, conducendoli a esiti teorici e pratici devastanti per la vita umana:

- a) In particolare, la mancata coltivazione teorica della forma ideale dell'essere, quale trama del reale, determina l'impossibilità di dar ragione del bene morale nella sua specificità rispetto al bene utile, e quindi lascia sguarnito il diritto razionale nella sua pretesa di fondare diritti che non siano disponibili all'arbitrio politico delle maggioranze. Così, sembra a Rosmini evidenziabile un nesso tra il sensismo degli *idéologues* e il possibile avvento della tirannide delle maggioranze (di cui il Terrore rivoluzionario era stato l'emblema)¹⁵⁰.
- b) Una volta ammesso che le idee siano “fenomeni sensitivi” – com'è per il sensismo degli *idéologues* – si potrà anche ammettere un altro assurdo: il materialismo, che interpreta le sensazioni come “fenomeni materiali”. Del resto, «dall'idea alla sensazione v'ha un tratto maggiore, che non dalla sensazione alla materia: col primo salto si precipita dall'infinito al finito, col secondo si va dal finito a un altro finito, benché di opposta natura»¹⁵¹.

149. Cfr. LOG, n. 680.

150. Cfr. ST, nn. 12-15. Questo fu anche il tema della Parte III del Dialogo *Dell'invenzione*: opera che Manzoni dedicò a illustrare il pensiero dell'amico roveretano.

151. Cfr. ST, n. 16.

- c) Dal materialismo deriva anche l'anti-ippocratismo in medicina, col conseguente rifiuto di considerare nel malato l'interaltà psicofisica, la potenza attiva del principio razionale sul sensitivo¹⁵².
- d) Il sensismo non può neppure riconoscere alcuna facoltà che possa realmente trascendere e ordinare le passioni. Dunque, queste – in prospettiva sensistica risulteranno le uniche legittime protagoniste della rappresentazione della vita umana, quale si dà in letteratura. Di qui gli equivoci di certo romanticismo letterario inglese e francese, in cui la passionalità risulta l'unico autentico movente delle umane vicende¹⁵³.
4. L'interna articolazione dell'essere come condizione di possibilità dell'organismo rosminiano

4.1 Un'identità articolata (ovvero dialettica)

L'essere ha una struttura articolata. È un implesso originario, che Rosmini decifra come uni-trinitario. L'"ideale", messo a fuoco regressivamente, e il "reale" che, dopo aver occasionato il regresso, provoca il progresso (percettivo e anche argomentativo) del sapere, sono reciprocamente irriducibili nella loro formalità; eppure hanno un "elemento identico" – l'"ente" – che si trova sia nell'uno che nell'altro, «ma a diverse condizioni, e sotto una forma diversa»¹⁵⁴. Nel secondo Libro della *Teosofia* si riprende dal *Nuovo Saggio* l'espressione "essere iniziale", e se ne parla come di "identità dialettica" o di "esistenza": e, per Rosmini, è sull'esistenza – non sulla sussistenza – che si può operare elenticamente. Più fine, in questo, del Tommaso del *Commento al de hebdomadibus*, Rosmini osserva che l'espressione "l'esistere esiste" o "l'essere è" non è priva di senso – tanto da costituire la prima articolazione principale della *Logica* – a patto, però, che abbia come soggetto l'essere iniziale (la presenza trascendentale), che è qualcosa di innegabile. Dunque, «una massima differenza sta nella

152. Cfr. ST, n. 16.

153. Sono i temi che Rosmini aveva affrontato nel suo *Saggio sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana*, in *Letteratura e Arti Belle*, tip. Bortolotti, Intra 1870. (Il testo è stato ripubblicato, a cura di P. P. OTTONELLO, da Guerini e Associati, Milano 1994).

154. Nella *Lettera al Monti* leggiamo al riguardo: «L'essere in quanto luce alla mente umana, prende il nome di idea, e in quanto opera nel sentimento, prende il nome di realtà, o se si vuole di cosa in senso stretto» (MONT, pp. 310-11).

forma, un'identità sta nel suo contenuto, che è l'ente stesso». Ridurre l'ontologia alla identità dell'ente, oppure alla diversità delle forme (rispettivamente: univocismo o equivocismo) sono errori comuni in chi non considera la distinzione di cui sopra¹⁵⁵.

Altro errore – praticato, questo, dall'idealismo tedesco – è confondere l'intrascendibilità della forma ideale con la totalità dell'ente, o con il fondamento (reale) della sua realtà. Invece, che l'ideale sia dappertutto (intrascendibilità estensiva) non vuol dire che sia il tutto (intrascendibilità intensiva). In altre parole, che un reale del tutto privato di ogni luce ideale (come vorrebbe il dualismo gnoseologico) sia contraddittorio, non significa che l'ideale sia ragione della sussistenza del reale¹⁵⁶. Si tratta di un equivoco che finirebbe per attribuire – contraddittoriamente – all'ideale i connotati propri del reale (forza, o efficacia agente), che sono incompatibili con la sua specifica essenza¹⁵⁷.

Errore speculare al precedente è quello cui l'idealismo reagisce: il dualismo gnoseologico. Rosmini al riguardo riconosce che

«la filosofia tedesca s'innalzò per vero ad una riflessione più elevata di quella a cui trovavasi la filosofia del tempo quando considerò il reale diviso interamente dall'idea, e s'accorse che in questa separazione, egli si rimaneva in incognito, e di più diventava un impossibile. Allora che conchiuse frettolosamente, secondo il costume della sofistica, e coll'entusiasmo proprio delle varie creazioni, che il reale, e quindi il soggettivo, si doveva ad ogni patto ricacciare dentro nei visceri dell'idea cioè dell'oggettivo, e ne comparve immantinente la teoria dell'identità assoluta, e la logica hegeliana che si divora la metafisica»¹⁵⁸.

Ma Hegel, collocandosi oltre il dualismo gnoseologico, ha comunque determinato un innalzamento del livello di riflessione. Ora, «l'elevazione all'ordine della riflessione» – che non determina di suo verità o errore delle teorie che in quell'ordine si svolgono – va sfruttata dagli «amici della verità». Si tratterà di evitare l'aporia anoetica, senza cadere nella trappola del modello della produttività del reale da parte dell'ideale, o della autoctisi dell'ideale e delle proprie manifestazioni reali (in quanto l'ideale, per essenza, non è forza produttrice).

155. Cfr. ST, n. 60.

156. Cfr. ST, n. 61.

157. Su questi temi si veda: T, III, nn. 819ss.

158. Cfr. ST, n. 65.

Piuttosto, occorrerà rilevare che «il reale ha una relazione essenziale con l'ideale», nominando tale relazione col nome di “sintesismo”¹⁵⁹.

4.2 Dissimmetricità originaria

La dissimmetricità tra l'ideale e il reale – che Rosmini interpreta poi teosoficamente, cercando di darne ragione a partire dall'atto creatore (e inverando così la circolarità solida del sapere) – è l'indice che l'essere non è duale, ma triniforme: lo è implicitamente nella sua initialità ed esplicitamente nella sua sussistenza piena.

La dissimmetricità ontologica trova nell'uomo un analogato secondario nel modo dello “squilibrio” tra l'ideale (l'orizzonte infinito dell'intelletto) e il reale (la finitezza delle forze disponibili per adeguarlo realmente). Si tratta di uno squilibrio che certo platonismo irrealistico ha censurato a più riprese, invitando a trovare artificiosamente l'energia reale nell'ideale, che di suo non può darla¹⁶⁰. Solo se all'uomo il reale si desse a intuire *totum simul* (almeno implicitamente), allora le partecipazioni finite di questo gli apparirebbero secon-

159. «Ma come i diversi ordini della riflessione non determinano né la verità né l'errore, ma sono indifferenti all'una e all'altro: onde in ciascuno tanto l'errore, quanto la verità trova un amplissimo spazio in cui collocarsi, e tanto più ampio quanto l'ordine è più elevato; così rimaneva che, entrando i veri filosofi, per la porta aperta, nella medesima sfera, vi combattessero l'errore arrivato il primo, conquistando quella nuova zona celeste alla verità. E la filosofia fa questo, ragionando così: vero che il reale diviso totalmente dall'idea è un incognito, e, se volete, in tale stato, anche un impossibile, ma da questa premessa non deriva la conseguenza che dunque egli appartenga all'idea, che questa se l'abbia in sé, di sé lo emetta e in sé di nuovo lo assorba, cose tutte che si possono anche direttamente mostrare contrarie al fatto, ed assurde; ma deriva soltanto quest'altra conseguenza, che il reale non è mai senza l'idea, dalla quale per un'astrazione arbitraria della mente si divide, è coll'idea, non nell'idea come un suo momento, sicché reale e idea sono indivisibili, ma non identici: il primo non può stare senza la seconda, ma non si confonde mai colla seconda e d'altra parte l'idea può stare, fino a un certo segno, senza il reale. Altro dunque è il dire che il reale abbia una relazione essenziale coll'idea, un sintesiismo ontologico: altro è il dire, che da que' due elementi si deva, si possa rimuovere la dualità, concentrandoli in uno solo» (ST, n. 65).

160. Cfr. ST, 90. Se non che, a tali falsi asceti «la realtà finita gli aspetta per dar loro battaglia, ella li lascia viaggiare liberamente al mondo ideale, sicura che non gli scappano per questo, e che, dopo una breve lontananza, fanno ad essa ritorno» (cfr. ST, n. 91).

do l'ordine dovuto, ed egli avrebbe energia sufficiente per goderne senza sviamenti o contrasti¹⁶¹.

La dissimmetricità in questione contribuisce a orientare in senso non equivoco la questione del male morale, rivelando la debolezza inviolabile dell'ideale e la forza violabile del reale.

L'obiezione più acuta che si può opporre alla concezione "classica" del male morale è forse la seguente: se il male è tale in quanto è violazione di una forma (di una natura) – quella dell'uomo e inscindibilmente quella del mondo – si apre un dilemma. O tale violazione si può effettivamente dare, e allora il male c'è, ma in base a che cosa lo si considererà ancora male, e non piuttosto come una possibilità ontologica da esplorare? Oppure tale violazione è in realtà impossibile, e allora si avrà di che condannare il male – come progetto di un impossibile, cioè come contraddizione pratica –; se non che esso in effetto non ci sarà, e proprio per le ragioni che ci consentiranno di condannarlo.

Stando alla prima alternativa, il fatto che il male riesca in effetti a deformare la realtà non significa che esso le conferisca un senso diverso dall'originario: il male svia e disfa quel che c'è, ma non pone nuovi orizzonti e non crea nuovi mondi. Esso è dunque, sì, una possibilità dai risvolti ontologici; ma, appunto, dai risvolti de-formanti (e non, piuttosto, ri-formanti). Infatti, anche chi non accetta il modello della creazione divina, non può realisticamente riconoscere nell'uomo un creatore assoluto di senso. A questo proposito può essere utile ricordare, appunto, quanto afferma Rosmini. Secondo il nostro autore¹⁶², il male morale è la violenza (e quindi l'ingiustizia) che divarica la realtà dall'ordine ideale, cioè dalla natura inscritta nel reale. L'ingiustizia, però, non ha il potere di mutare l'ordine ideale – cioè di creare un nuovo senso per la realtà –; così come, per esempio, chi suona male il pianoforte, non per questo cambia il senso del suo spartito o, peggio ancora, cambia le regole dell'armonia. E di questo possiamo essere consapevoli anche prima di fare appello all'esistenza del Creatore; anzi, nella filosofia di Rosmini, è proprio l'oggettività del senso della natura umana e della natura non umana – oggettività di senso cui Rosmini dà il nome di "essere ideale" – a introdurre le condizioni teoretiche per dimostrare l'esistenza di Dio.

161. Cfr. ST, n. 92.

162. Cfr. PSIC, Parte II, nn. 1438-39.

Quanto al secondo corno del dilemma – secondo il quale il male è il progetto dell'impossibile violazione dell'ordine destinale, dunque non si può realizzare se non come "illusione" all'interno di una "alienazione" (si pensi alla posizione sostenuta in proposito da Emanuele Severino¹⁶³) – possiamo riferirci ancora una volta al pensiero di Rosmini¹⁶⁴. Anche il nostro autore riconosce che chi fa il male «ha sempre per termine del suo operare una contraddizione; egli si sforza di fare l'impossibile: infatti è impossibile distruggere l'ordine intrinseco dell'essere universale, fare che l'ente considerato secondo la sua essenza sia diverso da quello che è». Ma riconoscere l'inviolabilità del senso (cioè dell'"essenza" – prima dicevamo della "forma" o "natura") non equivale a porre come inviolabile la realtà in cui concretamente il senso si realizza: in questa distinzione sta la soluzione del secondo corno del dilemma in questione, che dunque non conduce all'aporia. Si può allora affermare che la contraddizione pratica è possibile a realizzarsi esattamente alla stessa stregua della contraddizione verbale: entrambe sono violazioni di senso (rispettivamente, della incostraddittorietà dell'essere e della indeflessibilità della tendenza al fine ultimo), e possono realizzarsi di fatto, solo a patto di non venir tematizzate. Le contraddizioni teoriche e le contraddizioni pratiche possono essere, rispettivamente, dette e vissute, ma mai possono venir tematizzate realmente: rispettivamente, pensate e volute.

4.3 Sintetismo e circolarità solida

Senza l'inizialità dell'essere le tre forme non circolerebbero nella circuminsessione, bensì giacerebbero giustapposte; non solo quindi incomunicanti, ma anche estranee tra loro. La legge del sintetismo appartiene all'essere, e non al soggetto umano: è ontologica, e non soggettiva¹⁶⁵. Quando l'argomentazione filosofica tenta di mettere a tema l'essere, ne scopre il sintetismo; e, inevitabilmente – nella scoperta dell'essere – si muove virtuosamente in circolo. Un "circolo

163. Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, cap. XVI.

164. Cfr. PSIC, Parte II, nn. 1438-39.

165. «Ma questa legge è imposta allo spirito dal sintetismo di que' termini, e non è già, che il sintetismo di quei termini venga da una legge dello spirito, che ad essi preceda: lo spirito riceve le leggi dalla natura dell'ente che intuisce, e non viceversa la natura dell'ente intuito è determinata dalle leggi dello spirito» (MONT, p. 310).

solido” – dice Rosmini – cioè una spirale tridimensionale che ritorna, a livelli sempre più alti, sulle proprie posizioni iniziali.

«Tutta la *Teosofia*» – scrive Rosmini – «ha per suo proprio modo di ragionare il circolo, quello cioè che abbiamo chiamato solido, in cui si contiene anche l'argomento che gli Scolastici chiamano di *regresso*»¹⁶⁶. La forma circolare, del resto, è propria di ogni procedimento che abbia consapevolmente a tema l'essere: qui, infatti, il punto di partenza non potrà dirsi estraneo al punto di arrivo, né viceversa. Si tratta di un paradosso che riguarda il trascendentale in quanto tale: si pensi infatti alla teorizzazione dei primi principi dell'essere, che viene necessariamente svolta sulla base di quegli stessi principi. In questi casi, comunque, la circolarità in questione non è viziosa¹⁶⁷ – come meglio vedremo tra poco.

Ecco la formula con la quale, nella *Logica*, Rosmini esprime il circolo solido: «passare alla cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo»¹⁶⁸. Provando a tradurla, si può dire che la trascendentalità dell'essere è condizione del darsi degli enti particolari, i quali a loro volta, essendo attuazioni reali, ma inadeguate, dell'essere, generano quel movimento dimostrativo grazie al quale il punto di vista non assoluto sull'essere (la mente umana) giunge ad una qualche notizia dell'autentica realizzazione dell'essere stesso (Dio). La circolarità, inoltre, si infittisce, perché da Dio, in quanto creatore, si ridiscende ad una conoscenza radicalmente diversa dello statuto degli stessi enti particolari (visti ora come creature); e, ancora, le perfezioni delle creature non possono non parlare del Creatore, cui virtualmente esse competono; e così via.

Questa forma della circolarità non è viziosa, infatti non è sotto lo stesso aspetto che l'essere – ad esempio – è fondante e fondato: è fondante rispetto alla conoscenza degli enti, in quanto essere ideale; è fondato, poi, rispetto alla dialettica essere-enti, in quanto Essere compiuto (o Essere morale perfettamente attuato)¹⁶⁹.

Rosmini, riflettendo sulla forma della circolarità, riconosce che il carattere finito del punto di vista immediato sull'essere (cioè della

166. Cfr. T, Prefazione, n. 28.

167. Cfr. T, “Il problema dell'ontologia”, nn. 91-94.

168. Cfr. LOG, n. 701.

169. Cfr. LOG, nn. 704-5.

mente umana) si rivela anche in questo, cioè nel dover assumere nel punto di partenza dello stesso sapere filosofico un che di dato, che deve essere assunto prima che se ne possa dare giustificazione – proprio perché sia possibile darne giustificazione¹⁷⁰. Il Roveretano si imbatte qui in una consapevolezza che i medievali – parafrasando la *Fisica* di Aristotele – esprimevano con la formula «*nulla scientia probat suum subjectum*». Proprio ad un aristotelico come Giacomo Zabarella (Padova, secolo XVI), Rosmini guarda come antesignano del metodo circolare. Nel suo *De regressu*, Zabarella indicava l'opportunità, una volta risaliti dal dato alle sue condizioni di possibilità, di indagare la natura di queste ultime in modo da portare poi nuova luce sullo stesso dato di partenza¹⁷¹.

Il circolo solido è la movenza progressiva del sintesi razionale. Esso indica una possibilità di approfondimento che segue una movenza prefissata: il suo codice è l'idealità, la sua materia è la realtà, il suo senso è la moralità. Quello che aristotelicamente chiamiamo *élenchos* è invece la movenza regressiva dello stesso sintesi.

4.4 L'univocità essenziale

La metafisica della trascendenza creatrice – realizzabile per via apagogica – è la garante della impossibilità che l'essere iniziale risulti adeguato da una totalità di elementi omogenei tra loro. La trascendenza creatrice istituisce infatti un'asimmetria radicale, che vieta – almeno tra trascendente e trasceso – una relazione di tipo quantitativo, di modo che il trasceso è un positivo altro dal trascendente, ma

170. Cfr. LOG, n. 703.

171. Cfr. T, "Il problema dell'ontologia", n. 95. Rosmini giudica Hegel un cattivo teorico della circolarità. L'errore hegeliano sarebbe stato quello di assumere come punto di partenza del sapere una "ipotesi" da riscattare in verità. Ora – osserva Rosmini – la filosofia deve partire dalla verità, perché partendo da ipotesi, non si può che trovare altre ipotesi. Osserviamo, al riguardo, che Rosmini non precisa a quale opera hegeliana egli stia pensando. Certo, il senso delle battute del primo Libro della *Scienza della logica* dedicate al filosofare come circolarità regressiva, indicano quella riconduzione dell'astratto al concreto che Rosmini stesso avrebbe potuto – formalmente – sottoscrivere, e che niente ha a che fare con una presunta ipoteticità dell'astratto. Se invece la critica rosmينية si rivolge alla *Fenomenologia dello Spirito*, non appare sufficientemente pertinente e circostanziata.

non tale da poter essere sommato o sottratto a quest'ultimo¹⁷². Già Tommaso – nel *De Potentia* – indicava come luogo proprio delle relazioni reciprocamente reali l'ambito delle realtà sottoponibili a una comune regola quantitativa: almeno quella della enumerabilità, con ciò che ad essa consegue¹⁷³.

Il dominio dell'essere, dunque, non è complessivamente riconducibile sotto un'unica regola categoriale, bensì soltanto sotto l'implesso dei principi trascendentali: secondo quel primordiale senso della univocità, che nulla toglie alla analogicità dell'essere, essendo anzi condizione di possibilità di quest'ultima¹⁷⁴.

Ora, "essere iniziale" è il nome che Rosmini dà a tale univocità essenziale, senza la quale non ci sarebbe – come Scoto insegna – metafisica possibile. L'analogia, che Rosmini pensa sotto la figura della "virtualità", sarà allora il realizzarsi in differenti realtà della medesima idealità, cioè dei medesimi principi ontologici.

5. Nota sull'esemplarismo¹⁷⁵

L'irriducibilità di ideale e reale richiama la distinzione di causa esemplare e causa efficiente, che a loro volta non vanno confuse con la causa finale (forma morale dell'ente), che indica la reciproca convergenza delle due precedenti. Errore di Platone – per altro campione dell'esemplarismo – fu di non cogliere l'ultimo fondamento dell'esemplarità e di ridurre l'efficienza alla esemplarità stessa¹⁷⁶.

L'esemplarismo essenziale di Rosmini è, anzitutto, un esemplarismo regressivo, consistente nel riconoscimento della differenza

172. Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, pp. 549-550.

173. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Qq.Dd. De Potentia*, q. VII, a. 10, Resp.

174. In ciò non è implicita alcuna minaccia alla alterità di Dio rispetto al mondo, anche perché l'univocità che, ascoltando Scoto, è opportuno considerare, non comporta che l'essere sia realmente omogeneo in ogni sua manifestazione (cfr. J. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2). In altre parole, l'univocità starebbe tutta in questo: che negare e insieme affermare formalmente qualcosa di Dio è autocontraddittorio, quanto lo sarebbe negare e insieme affermare formalmente qualcosa del mondo (col che, Dio resta Dio e il mondo resta il mondo).

175. Nel Libro II (cap. II) dell'*Aristotele esposto ed esaminato* Rosmini fa intervenire l'esemplarismo nella discussione della *quaestio de universalibus*, contro nominalismo e realismo.

176. Cfr. ST, n. 73.

ontologica¹⁷⁷. Al riguardo, osserviamo subito che, diversamente da Heidegger, Rosmini salva l'essere dalla matrice temporale (oltre che da quella spaziale – su cui avrebbe insistito Derrida), e dunque evita che si prospetti, in seconda battuta, proprio la riduzione dell'ontologico a dimensioni ontiche.

Rosmini non ricalca pedissequamente Platone: il suo è un esemplarismo dai termini esplicitamente ontologici, volto a riconoscere – con tutte le conseguenze possibili – l'esistenza peculiare del non-ontico, ovvero della presenza di ciò che è presente. Gli sviluppi metafisici dell'esemplarismo ontologico gli consentiranno poi di recuperare anche il platonismo creazionistico, che Agostino aveva consegnato alla filosofia occidentale.

Il postmodernismo filosofico, al contrario, potrebbe essere interpretato come il progetto del superamento di ogni residuo esemplaristico. Dopo il preteso esaurimento dell'esemplarismo metafisico (si pensi alla polemica nicciana contro i valori, intesi come gli ultimi succedanei della metafisica platonica), si cerca di estenuare lo stesso esemplarismo ontologico essenziale, e con esso la peculiare esistenza della presenza. In tal senso, la riproposizione rosminiana dell'esemplarismo ha una drammatica pertinenza rispetto all'attualità – filosofica e culturale – dei nostri ultimi decenni.

Certo, il suo è anzitutto un esemplarismo regressivo; ma in Rosmini gioca anche un esemplarismo progressivo: sia in senso ascendente che discendente. (a) In senso ascendente, e quindi inferenziale, l'essere ideale risulta non adeguatamente realizzato (esemplato) dal reale finito; dunque, presuppone una terminalità reale che gli sia adeguata; e qui l'esemplarismo è istanziato dall'essere ideale e dai principi che ne fanno da trama. (b) In senso discendente (o organante), la creazione dispone il mondo secondo un ordine di nature; e qui l'esemplarismo è istanziato dalla immaginazione creativa di Dio, che istituisce gli enti reali come limitate realizzazioni dell'ideale¹⁷⁸;

177. Rosmini rimprovera ad Aristotele di non avere spazio, nella propria filosofia, per un esemplarismo progressivo – al contrario di Platone (cfr. ARIST, IV, 363).

178. Il tema della immaginazione divina (ben presente in un autore noto a Rosmini, come Schelling) viene sviluppato dal nostro autore all'interno di una teoria dell'atto creatore. Al riguardo, si può opportunamente considerare: C.M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1995, cap. 3, § 2.

col che Rosmini si oppone a Hegel, che – perdendo trascendenza e creazione – presenta il concetto oggettivo ideale come qualcosa che si rovescia nella natura, senza conservarsi presso di sé, e quindi senza poter governare quest'ultima.

6. Osservazioni conclusive

L'organizzazione del sapere in Rosmini non è rapsodica, bensì dialettica. Ciò significa che, ad avviso del nostro autore, lo sviluppo del sapere ha, di diritto, un andamento dialettico. Rosmini non rifiuta dunque la dialettica, bensì le deformazioni che di essa aveva proposto l'idealismo trascendentale, cui pure spettava il merito di aver elevato il discorso filosofico a quel livello di considerazione. E Rosmini neppure contesta che il contenuto della riflessione ontologica sia, di suo, un che di dialettico. In tal senso, egli interpreta in modo moderno la tradizione scolastica. Per il nostro autore è dialettico – più precisamente, sintesistico – l'ordinamento interno dell'essere. Il sintesismo – di principio e termine – è una forma di dialettica positiva, in cui la “sintesi” svolge il ruolo della *Aufhebung*. La differenza tra questa dialettica e quella hegeliana è che presso Rosmini il contraddittorio non è un *removendum*, bensì un *vitandum*. Che questo valga per la dialettica razionale, è ovvio; se non che, Rosmini lo riconosce valido anche per la dialettica che potremmo chiamare ontologica, cioè propria dell'essere per sé manifesto: l'essere in quanto tale (l'essere iniziale) è infatti riconosciuto dal nostro autore come alquanto dialettico – *salva positivitate*.

È dialettico – analogicamente – a due livelli fondamentali: nel finito, dove l'ente reale media se stesso tramite l'ideale, in funzione del compimento deontologico (e specificamente morale)¹⁷⁹; e nell'infinito (cioè nel Creatore), dove divenire non c'è, e quindi non appare il negativo, ma la filosofia può – con l'aiuto della teologia – congetturare una circolazione trinitaria.

Si può aggiungere, al riguardo, che Rosmini, libero da una eccessiva invadenza del linguaggio aristotelico, considera più facil-

179. Il divenire, che col finito appare, va inteso come presenza della positività creatrice – pena la contraddizione.

mente, rispetto a certa Scolastica, il carattere non banalmente privativo che appartiene all'immutabilità divina.

La dialettica positiva di Rosmini è poi uno sviluppo di quella originariamente introdotta da Plotino tra l'essere e la sua manifestazione, che sono identici e anche reciprocamente altri; e lo sono senza contraddizione, perché in due sensi diversi¹⁸⁰. Questo significa che l'essere ci è noto come autorapportantesi, ma in un modo astratto (o incompleto); dove il manifestante (il reale) è estenuato, insufficiente, tale da aver subito evidentemente una limitazione (quella che Rosmini interpreta teologicamente come "astrazione divina"): una limitazione che lo rende incapace di possedersi¹⁸¹, cioè di mediare sé (come manifestante) con sé (come manifestato).

Qui sta l'originario squilibrio (o dissimetria) della relazione tra reale e ideale, di cui la deontologia è il risvolto dinamico. Lo squilibrio comporta che tale relazione non può terminare in sé – specularmente, dualisticamente – ma richiede piuttosto di compiersi in una sintesi. Per essere più precisi: comporta necessariamente nell'originario una sintesi, e la esige nel ragionamento ricostruttivo dei termini dell'originario, secondo una gradazione inevitabilmente analogica della deontologia.

La *ratio* dell'esigenza è la non-contraddizione, mentre la forma della sintesi (che corrisponde all'esito appropriato della teologia razionale) è descritta da Rosmini secondo due vie: da un lato come "sussistenza" (e non semplice "esistenza") dell'essere; dall'altro, come sussistenza di un soggetto (un soggetto completo, di carattere mentale) capace di intuire pienamente e *ab aeterno* l'ideale. Notevole che il primo esito (la sussistenza dell'essere), se condotto fino in fondo, ricomprenda in sé il secondo (la qualità mentale di tale sussistenza), in quanto un sussistente non consapevole di sé non sarebbe tale se non in relazione con un altro che sapesse di lui: ergo, non sarebbe l'Assoluto (dove "Assoluto" è ciò che autonomamente sussiste senza contraddizione). Così che le due vie convergono in una: l'Ente completo infinito non sarebbe l'assolutamente concreto, ovvero re-

180. Gli Scolastici dicevano: *sunt idem in re, sed differunt secundum rationem*.

181. Sussistere in relazione originaria ad altro da sé, significa avere altro come originariamente potente su di sé: quindi, non "autopossedersi", non essere l'Assoluto. Si tratta di un tema che – a suo modo – Tommaso aveva accennato in *Summa Theologiae*, I, q. 10, a.1.

sterebbe un astratto, se non fosse manifesto (noto) originariamente a se stesso – in quel caso, infatti, esigerebbe originariamente altro da sé.

L'ipotesi rosminiana della “astrazione divina” è un'ulteriore messa in moto del circolo solido. Se l'organismo del sapere conduce dal regressivo al progressivo (dalla ideologia alla metafisica), di qui, può condurre di nuovo al regressivo: cioè a una indagine sulle condizioni di possibilità della metafisica stessa: indagine condotta però avendo già ottenuto gli esiti essenziali di quest'ultima. Tale regressione di secondo grado conduce a vedere nel non-negativo, nella positività – rosminianamente: nell'idealità – il criterio che l'Essere offre per la decifrazione di se stesso: la traccia che consente, a coloro che pensano, di andare in cerca del suo volto concreto.

Indice

Presentazione	5
FULVIO DE GIORGI	
Antonio Rosmini e la riforma della Chiesa	9
Un sottile filo rosso	9
Il rapporto Chiesa e modernità nel contesto ecclesiale del tempo: modello intransigente e modello conciliatorista	11
Tratti della riforma della Chiesa proposta da Rosmini	16
<i>Delle cinque piaghe della Santa Chiesa</i>	20
GIORGIO CAMPANINI	
Il ritorno di Antonio Rosmini nella cultura del Novecento	25
Il rosminianesimo nel secondo Ottocento: quasi un “fiume carsico”	26
Quattro punti di svolta	28
Conclusione	31
FERNANDO BELLELLI	
Antonio Rosmini nella realtà locale, anche con riferimento a Giuseppe Dossetti	33
GIAN PIETRO SOLIANI	
Antonio Rosmini e l’idea dell’essere nel pensiero moderno prekantiano (1674-1781)	47
1. Alcune indicazioni preliminari	47
2. Oscillazioni dell’idea dell’essere nel pensiero moderno europeo da Malebranche a Hume	49
2.1 Note sull’idea dell’essere in Nicolas Malebranche	50
2.1.1 Astrazione e idea dell’essere	61

2.2 L'idea dell'essere nel <i>Saggio sull'intelletto umano</i> di Locke	64
2.3 L'idea dell'essere non è forma del pensiero: i <i>Nouveaux essais</i> di Gottfried Wilhelm Leibniz	70
2.4 Esperienza e idea di esistenza nel <i>Treatise of Human Nature</i> di David Hume	77
3. Due sondaggi sull' <i>idea entis</i> nella filosofia italiana del XVIII secolo	83
3.1 Le <i>Institutiones philosophicae</i> di padre Edoardo Corsini	84
3.1.2 L'origine dell' <i>idea entis</i> nella <i>Logica</i> di Corsini	89
3.2 L'idea entis nella <i>Joannis Duns Scoti philosophia</i> di Carlo Giuseppe Bignamini	96
3.2.2 L'origine delle idee nella <i>Logica</i> (1771)	99
4. Conclusione: il significato speculativo dell'idea dell'essere rosminiana	115

PAOLO PAGANI

Rosmini e l'organismo delle scienze	123
1. Chiarimenti preliminari	123
1.1 "Organismo" e "sistema"	124
1.1.1 "Scienza"	127
2. L'anatomia dell'organismo nella <i>Introduzione alla filosofia</i>	129
2.1 Scienze d'intuizione	129
2.1.1 Ideologia	130
2.1.2 Logica	132
2.2 Intermezzo: i primi principi secondo Rosmini	136
2.2.1 Considerazioni generali	136
2.2.2 Il quadro organico dei principi nella <i>Logica</i>	137
2.2.3 La via inventiva del <i>Nuovo Saggio</i>	139
2.3 Scienze di percezione	141
2.3.1 Psicologia	141
2.3.2 Cosmologia	144
2.4 Scienze di ragionamento	145
2.4.1 Scienze Sontologiche	145
2.5 Scienze deontologiche	148
2.5.1 Deontologia generale	148
2.5.2 Deontologia speciale	150
2.6 Appendice. Possibili redistribuzioni della materia	153
2.6.1 Un abbozzo	153
2.6.2 Una relativizzazione	154
2.6.3 Una semplificazione	154
3. La fisiologia dell'organismo	155
3.1 Filosofia regressiva e filosofia progressiva	155

3.2 Nota sulla logica argomentativa effettivamente praticata	
da Rosmini	160
3.2.1 Dimostrazione per assurdo	160
3.2.2 Il ragionamento deontologico	163
3.2.3 Élenchos	164
3.2.4 Integrazione	165
3.3 Corollari di una organica resolutio ontologica	165
4. L'interna articolazione dell'essere come condizione	
di possibilità dell'organismo rosminiano	166
4.1 Un'identità articolata (ovvero dialettica)	166
4.2 Dissimmetricità originaria	168
4.3 Sintesimo e circolarità solida	170
4.4 L'univocità essenziale	172
5. Nota sull'esemplarismo	173
6. Osservazioni conclusive	175
GIOVANNA GABBI	
La pedagogia di Antonio Rosmini	179
Introduzione	179
1. Antonio Rosmini Serbati: biografia e formazione	183
1.1 L'ambiente roveretano e l'educazione familiare	183
1.2 Formazione scolastica a Rovereto	184
1.3 L'anno di grazia 1813, la vocazione al sacerdozio, la vita	
universitaria e la Società degli Amici	186
1.4 Il sacerdozio e la fondazione dell'Istituto della Carità	189
2. Il sistema aperto rosminiano: la struttura dell'essere	
e l'antropologia	192
2.1 La matrice teoretica	192
2.2 Un essere, tre forme	196
2.3 La primalità dell'essere morale	198
2.4 L'antropologia rosminiana	199
2.4.1 L'uomo	201
2.4.2 La volontà e l'atto morale	203
2.4.3 La libertà	206
2.4.4 Il soggetto	208
2.4.5 L'Io, la coscienza, la persona	209
2.5 Dalla persona all'essere	211
3. Gli scritti pedagogici nel corpus rosminiano	212
3.1 Il pedagogista Rosmini	212
3.2 Il corpus degli scritti pedagogici	214
3.3 <i>La lettera sopra il cristiano insegnamento</i>	215

3.4	<i>Della educazione cristiana</i>	220
3.5	<i>Saggio sull'unità dell'educazione</i>	224
3.6	<i>Del principio supremo della Metodica e di alcune sue applicazioni in servizio dell'umana educazione</i>	235
3.7	Frammenti ed altri scritti	241
4.	La filosofia dell'educazione negli scritti rosminiani	243
4.1	I capisaldi della pedagogia rosminiana: premesse e sottolineature.....	243
4.2	La totalità e l'unità: la pedagogia rosminiana è una pedagogia personalista	245
4.3	La gradualità: il principio metodologico valido in ogni circostanza	246
4.4	Il fine morale dell'educazione e l'ideale di perfezione	247
4.5	L'educazione religiosa	249
4.6	Il primato dell'affezione estetica per condurre l'uomo alla perfezione	251
4.7	Rosmini: uno sguardo vero all'uomo da educare	253
5.	Apporto della pedagogia rosminiana all'educazione nella post-modernità	255