

# **Antonio Rosmini e la filosofia**

Contributi di Francesco Binotto  
Faustino Fabbianelli (ed.)  
Marco Ivaldo  
Paolo Pagani  
Alberto Peratoner  
Francesca Rizzo  
Gian Pietro Soliani

## SOMMARIO

### ANTONIO ROSMINI E LA FILOSOFIA

FAUSTINO FABBIANELLI

***Presentazione***

XX

SIGLE

XX

PAOLO PAGANI

***L'Essere iniziale nella Teosofia di Rosmini***

XX

1. Introduzione dell'essere iniziale

XX

2. Univocità dell'essere iniziale

XX

3. Inizialità e trascendentalità

XX

4. Nota sul carattere infinito dell'essere

XX

5. Inizialità e intuizione

XX

6. L'essere iniziale e le sue forme

XX

7. Sulla dianoeticità dell'essere iniziale

XX

8. Inizialità, astrattezza e antinomicità

XX

9. Rosmini e l'essere hegeliano

XX

Riassunto

XX

Abstract

XX

GIAN PIETRO SOLIANI

***Le fonti medievali del principio di cognizione rosmينiano***

XX

1. Premessa

XX

2. Il pensiero è pensiero dell'essere

XX

3. L'essere è il  $\nu\omicron\delta\zeta$

XX

4. Bonaventura, Tommaso e l'idea dell'essere

XX

5. Una fonte quasi taciuta: Duns Scoto

XX

6. Conclusione

XX

Riassunto

XX

Abstract

XX

ALBERTO PERATONER

***L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra assoluto e finito*** XX

Riassunto XX

Abstract XX

FRANCESCO BINOTTO

***Rosmini e il principio d'individuazione*** XX

1. Introduzione XX

2. La materia come principio d'individuazione: Rosmini *contra* Aristotele XX

3. La *realità* dell'essere come principio d'individuazione XX

4. Il confronto con Scoto XX

5. La nozione di "individuo": il confronto con Tommaso e Bonaventura XX

6. Significato e originalità della tesi rosminiana XX

7. Individuazione e moltiplicazione numerica: *Teosofia*, VI, n. 2379 XX

Riassunto XX

Abstract XX

MARCO IVALDO

***Rosmini su Fichte*** XX

1. Il *Nuovo Saggio* e la *Teosofia* XX

2. Il *Saggio storico critico sulle categorie* XX

3. La svolta (parziale) del "secondo Fichte" XX

4. Uno sguardo all'idea trascendentale di filosofia XX

5. Sull'intuizione XX

Riassunto XX

Abstract XX

FAUSTINO FABBIANELLI

***Soggettività e oggettività dell'idea: Rosmini e la filosofia classica tedesca*** XX

1. Introduzione XX

2. L'oggettività in Rosmini XX

3. Essere oggettivo e mente soggettiva XX

4. Sintetismo e forma XX

5. Innatismo e a priori XX

6. Le due serie dell'agire ovvero il per noi e il per sé XX

7. Essere, coscienza e autocoscienza XX

8. Conclusione XX

Riassunto XX

Abstract XX

FRANCESCA RIZZO

***Il Rosmini di Gentile. Una costruzione storiografica esemplare (e tendenziosa)*** XX

1. A titolo di premessa XX

2. Perché le precedenti considerazioni? XX

3. Quasi un inciso XX

4. Perché esemplare? Perché tendenziosa?

XX

5. Per concludere

XX

Riassunto

XX

Abstract

XX

## PRESENTAZIONE

Sono qui raccolti gli atti del Convegno «L'Essere e le sue forme. Antonio Rosmini e la filosofia» svoltosi presso l'Università degli Studi di Parma nei giorni 24 e 25 novembre 2017.

Uno degli obiettivi principali dell'incontro scientifico è stato quello di far dialogare prospettive interpretative differenti intorno alla filosofia di Antonio Rosmini. Nella comune convinzione della grande importanza teorica che lo contraddistingue, studiosi di diversa formazione si sono confrontati su certi aspetti fondamentali del sistema filosofico dell'abate roveretano. Il concetto di Essere ha fatto da cornice speculativa al tentativo di definire alcuni nuclei tematici del pensiero rosminiano, di ripercorrere criticamente qualche via della sua ricezione in Italia e di valutare talune obiezioni che il Rosmini rivolge in particolare alla filosofia classica tedesca. L'augurio è che la storiografia ritorni ancora sul rapporto che lega il pensatore di Rovereto alla riflessione filosofica, non perdendo di vista un momento centrale della storia della filosofia e fornendo in tale maniera un contributo alla definizione delle origini e dell'identità del pensiero italiano.

Ringrazio cordialmente Umberto Cocconi per la preziosa collaborazione e Chiara Palazzolo per l'indefesso lavoro organizzativo.

Faustino Fabbianelli

## SIGLE

- AA *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften et al., De Gruyter, Berlin 1900 sgg.
- EC *Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*. Edizione nazionale promossa da Enrico Castelli. Edizione critica promossa da Michele Federico Sciacca, a cura di Istituto di Studi Filosofici – Roma; Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Stresa 1979 sgg.
- GA *Johann Gottlieb Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Herausgegeben von Reinhard Lauth, Hans Jacob, Hans Gliwitzky, Erich Fuchs, Peter K. Schneider, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg.
- GW G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, Hamburg 1968 sgg.
- W G. W. F. Hegel, *Werke*. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971 sgg.

# L'ESSERE INIZIALE NELLA *TEOSOFIA* DI ROSMINI

PAOLO PAGANI\*

## 1. INTRODUZIONE DELL'ESSERE INIZIALE<sup>1</sup>

L'inizialità rappresenta una figura di rilievo fenomenologico, se fenomenologia è rilevazione di ciò che si dà pre-inferenzialmente, e che resiste al vaglio elenctico. Nella fattispecie – come Rosmini afferma –, l'offerirsi astratto dell'essere «è il mistero della finita intelligenza: è un fatto, e perché oscuro e misterioso non meno è un fatto, e i fatti si devono prendere tali quali sono e non negarli quantunque arcani appariscano: osservare umilmente e fedelmente questi fatti primitivi ed arcani, e annodare ad essi gli altri, ecco la filosofia» (T 2003).

1.1. Dell'"essere iniziale" Rosmini dà la seguente definizione: «Con questa parola intendiamo quell'atto dell'essere che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere» (T 806). Ed eccone ulteriori connotazioni: iniziale è «l'essere di cui si vede l'iniziamento, ma non il finimento» (T 177), e che può essere iniziamento tanto di sostantività infinita che di sostantività finite (T 417). Esso è «un atto di essere comune a tutte le entità» (T 112).

L'essere iniziale si dà in "forma oggettiva" (T 860)<sup>2</sup>. Se, nel considerarlo, si facesse astrazione anche dalla forma oggettiva<sup>3</sup> (cioè dall'elemento formale della pura esistenza o incontraddittorietà), l'essere apparirebbe solo come "virtuale", cioè come uno sterminato contenuto, tutto da determinare. Inteso *quoad se*, l'iniziale è l'"oggetto ideale" – cioè una dimensione dello stesso oggetto assoluto o divino –, ma in quanto prescinde dalla sua terminalità.

1.2. In senso reciproco, Rosmini chiama "essere puro" lo stesso essere iniziale, quando questo è inteso facendo astrazione dalla sua dimensione virtuale (T 112). L'essere puro è «l'esistenza dell'esistenza» (T 1869). «L'essenza pura dell'essere che è a noi data è la pura notizia di che cosa sia esistenza, onde questa notizia si chiama anche idea della esistenza» (T 1879). Essa «è la ragione di tutti gli enti» (T 1879). Questo puro atto dell'essere «può benissimo intuirsi [ovvero concepirsi di diritto] senza gli enti finiti» (T 84) – anche se, in questa condizione, non può esprimersi predicativamente. Esso è la potenza di cui la non-contraddittorietà è la geografia applicativa. Il "possibile" è così la sintesi di due fattori, entrambi inerenti all'essere iniziale: la "potenza a far esistere" e la "non-contraddizione"<sup>4</sup>.

1.3. «La qualità di *essere determinabile* benché apparisca subito alla nostra mente, supposta la percezione degli enti finiti, pure non trova la sua *ragione ontologica*, se non quando una speculazione di più alta riflessione ascende allo stesso atto creativo di Dio» (T 440).

1.3.1. Con queste parole il nostro autore fa intendere che la mente umana, quando intuisce l'essere come iniziale, si trova nella "astrazione teosofica". L'astrazione teosofica è una condizione

---

\* Università "Ca' Foscari" di Venezia.

<sup>1</sup> Citeremo la *Teosofia* di Rosmini indicandola con la sigla T, seguita dal numero di paragrafo. Il riferimento è all'edizione curata da M.A. Raschini e P.P. Ottonello nei volumi 12-17 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002.

<sup>2</sup> L'incontraddittorio è detto da Suarez anche "*ens objectivum*" – dove "*objectivum*" indica metaforicamente ciò che sta davanti al pensiero.

<sup>3</sup> Quel che Rosmini chiama "oggetto" o "essere oggettivo" (tema della teosofia), è sintesi di essenza (tema della ontologia) e di idea (tema della ideologia) (T 1509-13).

<sup>4</sup> Secondo il nostro autore, Parmenide coglieva solo l'essere puro ("segregato da ogni suo termine"), per cui, se c'è quello, non c'è altro – che non sia non essere. Egli infatti confonde tra l'essenza dell'essere e l'ente completo. Platone invece coglieva l'essere puro nella sua inizialità rispetto ai molteplici: la molteplicità implica l'unità. Aristotele, invece, coglieva la inizialità solo come virtualità, senza riferirla all'unità dell'essere puro (T 113, n. 2 e T 1720).

che è correlata alla astrazione divina, e non corrisponde a una operazione psicologica. «Né pure l'essere iniziale nasce per un'astrazione che si faccia sull'*ente astratto comunissimo*, giacché quest'ente appunto perché è comunissimo non inchiude necessariamente l'essere iniziale, ma soltanto l'essenza comune agli enti tutti» (T 1237). Più in generale, la mente umana non è in grado di "produrre" psicologicamente l'essere iniziale, ma solo di esplicitarlo.

1.3.2. Se l'astrazione teosofica è una condizione in cui si trova la mente umana, l'"astrazione divina" è una operazione propria della mente divina. Rosmini ipotizza che Essa astragga, dal suo oggetto assoluto (cioè da Dio stesso), l'essere iniziale (T 461). In quanto "astratto", l'iniziale «non può esistere in sé in quello stato nel quale la mente lo vuol vedere»; infatti, non è un ente completo, ma è solo «l'inizio di un ente privo del suo termine» (T 449). Astrazione – come Rosmini precisa – non è partizione: astrarre è, piuttosto, considerare qualcosa indipendentemente dalla sua appartenenza concreta<sup>5</sup>.

1.4. L'essere puro, come "essere dell'essere" è detto anche "essenza": se potenza è l'entità di ciò che può, l'essenza è l'entità di ciò che è (T 236 e 276). Rosmini usa in proposito, senza riserve, l'espressione suareziana "essenza dell'essere" (T 1720 e 1869).

Nell'ente non assoluto l'essere non è presente come un elemento analitico (pena il necessitarismo). Invece è perfettamente analitico dire che «l'essere è», ossia che «l'essenza dell'essere è di essere», anche se l'essenza dell'essere iniziale prescinde ancora da idealità, realtà, moralità (T 295-296). Che l'essere sia è un'ammissione inevitabile, poiché il pensare che l'essere non sia è già un ammettere implicitamente che sia (T 295): cioè, è già un porre qualcosa nell'orizzonte dell'esistenza<sup>6</sup>. Comunque «l'essere iniziale accompagna ogni minimo che di reale, perocché nessuna particella sarebbe se non avesse l'essere iniziale». «Esso diventa l'*essenza* di ogni ente reale, ricevendo da questo la misura e per così dire la configurazione» (T 458).

Si noti che per Rosmini l'avvertimento di Tommaso (si veda il *Commento al De hebdomadibus* di Boezio), secondo cui non ha senso dire che "l'esistere esiste", è giusto, ma solo se si intende l'"esiste" del predicato nel senso di un'esistenza compiuta e quindi anche reale (ovvero, nel senso di una "sussistenza"). Se invece l'esistenza è presa – sia al soggetto sia al predicato – nel senso "iniziale", la proposizione è necessariamente vera, perché negarla significa contraddirsi.

1.5. Un conto, allora, è l'essere "unito ai suoi termini" (gli enti); un altro è l'essere astratto dai termini (l'essere puro); altro ancora l'essere in sé considerato, ma "in relazione" ai suoi termini (T 267). E qui, o lo si intende «come quello che contiene *virtualmente* i suoi termini, e così lo chiameremo *essere virtuale*, o come iniziamento e attualità prima de' termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiameremo *essere iniziale*»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> «L'essere iniziale, che è nulla in sé, ma è qualche cosa alla mente, è nato da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicché questa limitazione non passò nell'Essere assoluto, ma rimase nello sguardo». La Mente divina, quando astrae, «dà a quest'*essere iniziale l'esistenza relativa ad essa*». Ora, «l'essere iniziale è qualche cosa del Verbo divino, che è una sua appartenenza, che è un lume increato». Ed è per questo che «i primi principi, *quorum cognitio est nobis innata*, e tutti s'hanno nell'intuito dell'essere, sono acconciamente chiamati da S. Tommaso, e da molt'altri scrittori e Padri ecclesiastici, "similitudine dell'increata Verità" (*De Veritate*, X, 6, ad 6um)» (T 461). Questa appartenenza divina contiene alcune proprietà di Dio (le primalità): di qui nasce la distinzione tra il divino e Dio.

<sup>6</sup> «L'atto dell'essere si trova ugualmente in tutte le entità [...]. Questo carattere non si ravvisa che nell'essere iniziale» (T 332). «Coll'essere iniziale, si pensa l'essere come inizio di tutti i suoi termini in atto. L'essere è diviso per astrazione da' suoi termini, ma non si prescinde dalla sua relazione con questi, anzi è appunto questa relazione, che si considera in quel concetto. Questa relazione è appunto quella di inizio e di ultimazione» (T 268).

<sup>7</sup> «Col primo di questi due concetti si pensa la virtù o possibilità che ha la natura dell'essere di terminarsi in tutti i modi che non involgano contraddizione [...]. In quest'essere dunque si pensano tutti i termini, ma in potenza e non distinti. E questa è una prima *unificazione* dell'entità nell'essenza, ma un'unificazione delle entità tutte, non delle entità in atto, ma nella prima loro ed unica potenzialità. Col secondo di questi due concetti dell'essere [...] si pensa l'essere come inizio di tutti i suoi termini in atto. L'essere è diviso per astrazione dai suoi termini, ma non si prescinde dalla sua relazione con questi, anzi è appunto questa relazione, che si considera in quel concetto. Questa relazione è appunto quella di *inizio* e di *ultimazione*». «I concetti dunque di *essere virtuale* e di *essere iniziale* prestano alla mente la via di soddisfare al bisogno ch'ella sente dell'unità: il primo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i molteplici termini



Iniziale e virtuale sono, rispettivamente, sistole e diastole della circolazione ontologica (T 440). Dire che l'essere è inizialità, significa riconoscere che le differenze non costituiscono una semplice somma, bensì convergono in un unico orizzonte (T 268), che non è semplicemente ideale – come si diceva parlando dell'idea dell'essere –, bensì ideale e reale indistintamente – e, perciò, virtualmente “morale”, ovvero esigente una terminalità “propria” o adeguata. Dire poi che l'essere è virtualità, significa riconoscere che l'orizzonte non si dà se non in riferimento ai suoi termini – attuali e possibili. Esso dunque non va inteso – eleaticamente – come semplicemente univoco, bensì come articolato, almeno immediatamente, nelle differenze che lo attraversano<sup>8</sup>.

In particolare, il virtuale è la “materia” universale di tutte le cose, l'iniziale ne è la “forma”. Si tratta di una materia e di una forma “dialettiche”, naturalmente (T 269). Con ciò si intende che non sono materia e forma degli enti, bensì di un concetto (l'essere) che si può predicare di ogni ente. Certo, l'ente “interminato” è nella condizione astratta d'essere anteriore ai molti e all'uno, ma non è comunque l'assoluto divino (T 270). Il virtuale è il “primo determinabile”, l'iniziale il “comune determinante”, e stanno tra loro come stavano illimitate e limite nella filosofia pitagorico-accademica (T 282)<sup>9</sup>.

1.5.1. Il virtuale rimane unico, pur ricevendo nelle predicazioni riferimenti diversi. Se si predica d'una pietra o d'un uomo, identico rimane l'essere virtuale, ma diverse sono le relazioni in cui si esprime (T 277)<sup>10</sup>. «La *virtualità* è una relazione dell'essere colla mente umana, la quale vedendolo privo di determinazione e d'individuazione, riconosce che non può esistere in sé con questa

---

dell'essere considerati nella loro potenzialità, il secondo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i molteplici termini dell'essere nella loro attualità» (T 268).

<sup>8</sup> «Definiremo la materia universale dialettica coll'espressione di *primo determinabile*, e la forma universale dialettica [...] *comune determinabile*. Dal che si trae, che l'essere stesso, nel suo concetto di essere virtuale, è il primo determinabile; e che l'essere stesso, nel suo concetto d'essere iniziale, è il comun determinante d'ogni entità, per ché è l'atto pel quale ogni entità è» (T 282). Inoltre: «Trovasi che l'essere subietto è ancora l'essere virtuale ossia il primo determinabile, che l'È della copula è l'essere stesso determinante, il quale determinando l'essere virtuale, gli fa prendere il concetto d'essere iniziale, e che l'entità esprime il modo o il limite di questa determinazione. Poiché dunque l'È come copula, è il determinante, ma tuttavia non esprime ancora la determinazione, perché questa non c'è senza il suo modo, perciò all'È copula, conviene la denominazione di determinante, *to perainon*; laddove l'entità stessa, considerata in relazione all'essere, meglio si denominerà determinazione, *to peras*» (T 283). E ancora: «I concetti dunque di essere virtuale e di essere iniziale prestano alla mente la via di soddisfare al bisogno ch'ella sente dell'unità: il primo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i molteplici termini dell'essere considerati nella loro potenzialità; il secondo le somministra il modo di ridurre ad unità tutti i molteplici termini dell'essere considerati nella loro attualità. Se si considera dunque l'essere virtuale, egli costituisce la materia universale di tutte le cose: se si considera l'essere iniziale, egli costituisce la forma universale di tutte le cose. Tutte le cose dunque sono essere come materia, in quanto diventa al pensiero tutte le cose per la sua virtualità: tutte le cose sono essere come forma, in quanto ogni loro atto è essere per la sua inizialità. Ma si consideri bene che [...] l'essere virtuale e l'essere iniziale sono due concetti dialettici della mente umana. Deve dunque intendersi unicamente che l'essere virtuale è la materia dialettica di tutte le cose, e che l'essere iniziale è la forma dialettica di tutte le cose» (T 268-69).

<sup>9</sup> «L'essere iniziale è lo stesso essere virtuale in quanto si considera come comune alle cose» (T 302).

<sup>10</sup> «[Virtualità] non significa altro se non che l'essere ha la suscettibilità di ricevere diversi termini. Ma questa suscettibilità o virtù non importa nessun termine attuale: è una pura potenza. Ora come potenza, che non ha ancora nessun atto, non è già molteplice, ma è unica e indivisibile. Di più questa universale potenzialità non si può separare dall'essere, separata dal quale, si annulla. L'essere virtuale dunque può bensì essere considerato in relazione con qualcuno de' suoi termini, ma rimane semplice e indivisibile; e perciò si predica tutto di ciascuno de' suoi termini, ma non totalmente. [...] Se dunque per uguaglianza o identità perfetta s'intende, che l'essere che si predica di qualche altra entità è tutto l'essere virtuale, conviene dire che ci sia identità perfetta tra l'essere e ciascuna dell'altra entità; e se poi per identità perfetta s'intende, che l'essere virtuale sia predicato d'ogni cosa e tutto e totalmente, non c'è identità perfetta; perché l'essere virtuale che non ha alcun termine, non si predica totalmente d'ogni entità, ma in quella misura che è determinata dal termine stesso dell'entità di cui si predica. [...] Ed ecco la necessità che ogni termine sia congiunto coll'essere virtuale, suo primo e fondamentale elemento. In virtù di questa necessità assoluta che il termine non sia se non per la sua unione coll'essere, avviene che d'ogni entità, qualunque sia, e perciò anche d'ogni differenza, si possa e si deva necessariamente predicar l'essere, e quindi che si intuisca una equazione dialettica tra ogni cosa e l'essere» (T 279-80).

limitazione e questa necessità della determinazione e della individuazione essa lo vede nell'essere stesso onde dicesi che l'essere *virtualmente* contiene il suo finimento, perché ne mostra in sé l'esigenza» (T 2848). A ben vedere, virtuale è lo stesso iniziale considerato formalmente come astratto, cioè come incompleto.

Virtualità non è potenzialità; è piuttosto una forma astratta di attualità. L'essere infatti non è una materia prima (cioè una potenza passiva) da cui si ricavano gli enti; e neppure una *physis* nel senso heideggeriano (cioè una potenza attiva)<sup>11</sup>.

1.6. In riferimento all'essere iniziale Rosmini parla a più riprese di “differenza ontologica”. Tale espressione indica che le cose non sono l'essere (senza del quale, pure, sono nulla), ma sono piuttosto enti, avvertibili come tali – e come distinti dall'essere –: e ciò, grazie all'essere stesso (T 803). Dunque, «l'ente finito non è mai il proprio essere». E ciò vale anche per l'uomo: «l'essere dell'uomo non è lui stesso». Dunque, «l'ente intellettuale, in quanto s'ama per natura, s'ama come un altro», cioè ama questa alterità oggettiva che ha in sé, e che entifica la sua realtà soggettiva, e la entifica in modo da farla cosciente di sé, e quindi ontologicamente completa, ancorché finita (T 740).

## 2. UNIVOCITÀ DELL'ESSERE INIZIALE<sup>12</sup>

<sup>11</sup> In generale, «virtuale è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può essere distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un'esistenza da sé, separata da quella dell'altro in cui indistinto si trova». Ad esempio, in un numero maggiore si vede un numero minore, come virtualmente ricompreso in quello (T 380). L'essere virtuale è l'essere che compare come predicato nelle predicazioni (di contenuto ontologico) non tautologiche (es: “questa pietra è essere”); l'essere iniziale è l'essere che compare come soggetto nelle predicazioni (di contenuto ontologico) non tautologiche (es.: quest'essere è una pietra). Invece, nelle predicazioni tautologiche (l'essere è l'essere) possono essere intesi l'uno come soggetto e l'altro come predicato o viceversa (T 271). Ma la predicazione può anche essere letta così: il virtuale è soggetto, l'ente de-terminato è il predicato e l'iniziale è la copula È (inizio di determinazione) (T 283).

<sup>12</sup> «*Non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae*» (cfr. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2; in *Opera omnia*, ed. Vaticana, vol. III, p. 18). Insomma, “essere” (*ens*), in prima battuta, vuol dire una cosa sola; soltanto dopo vengono le distinzioni tra la realizzazione infinita e le realizzazioni finite dell'essere (cioè tra l'essere di Dio e l'essere di ciò che non è Dio), e ancora dopo vengono le articolazioni ulteriori che si riscontrano nell'essere finito. L'essere è per Duns Scoto qualcosa che abbraccia, nel suo significato poverissimo e primordiale (*simpliciter simplex*), sia Dio che le creature: «*Omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum et ens increatum includunt ens quidditative*» (cfr. *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3; ed. Vaticana, vol. IV, p. 190). In ciò non è implicita alcuna minaccia alla alterità di Dio rispetto al mondo. Come spiega lo stesso autore: «chiamo 'univoco' quel concetto che è uno in modo tale che la sua unità basti a rendere contraddittoria la sua affermazione e la sua negazione circa un medesimo soggetto» (cfr. *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2; ed. Vaticana, vol. III, p. 18). 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). La posizione “univocista” di Scoto nasce, a ben vedere, da due ragioni. (1) La prima è la seguente. Quando so che qualcosa è (esiste), non so ancora se questo qualcosa sia finito o infinito, necessario o contingente: se di questo qualcosa (chiamiamolo *x*) so solo che è, allora so che è *extra nihil negativum* (fuori del niente) – sia *x* la realtà originaria (Dio) o la più umile delle creature: «*conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati*» (cfr. *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3; ed. Vaticana, vol. IV, p. 190). (2) La seconda è invece questa: se l'essere non fosse, alla radice, univoco, non sarebbe possibile la metafisica che, riflettendo sull'essere del mondo, giunge all'essere di Dio come implicazione necessaria del primo (Cfr. *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2; ed. Vaticana, vol. III, pp. 26-7). Secondo Scoto, tutti i Maestri che propongono qualche via filosofica a Dio, presuppongono l'univocità dell'essere, anche quando a parole la negano: «*Hoc etiam Magistri tractantes de Deo, et de his, quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent*» (cfr. *Reportata Parisiensis*, I, d. 3, q. 1, n. 7; ed. Vivès, vol. XXII, p. 95). Più in generale, non si potrebbe più parlare di un unico orizzonte del pensiero umano: dire che l'essere è, alla radice, univoco, significa per Duns Scoto salvare appunto l'unità di tale orizzonte – dal quale resta escluso solo il niente (cfr. *Quodlibetum*, q. 3, n. 2; ed. Vivès, vol. XXV, p. 115).

L'univocità rettamente intesa è condizione, e non esclusione, della analogicità.

2.1. Essere iniziale significa "esistenza", nel senso che Suarez dava a questa espressione<sup>13</sup>. Ora, «la semplice *esistenza* si predica di Dio e delle creature [...]. Niuna ripugnanza dunque che l'essere concepito nella sua inizialità [...] sia ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature, il che è quanto dire che si predica comunemente ed univocamente dell'uno e dell'altre. In fatti, se l'uomo non sapesse che cosa è *esistenza*, non potrebbe conoscere né che esista Iddio, né che esista qualch'altra cosa» (T 288). Ma questo non omologa le essenze: infatti, «Iddio rimane rispetto alla sua essenza totalmente diverso dalle creature» – il che esclude il panteismo. Invece panteismo c'è là dove l'inizio dello scibile viene identificato, non con una semplice esistenza, ma con una compiuta sussistenza. Solo l'essere iniziale è comune – senza contraddizione – all'assoluto (che è infinito) e al relativo (che è limitato); non il reale: ipotesi, quest'ultima, che comporterebbe l'"assurdo" (appunto, nella forma del panteismo) (T 2593).

I modi ontologici diversi dall'iniziale, solo virtualmente sono ricompresi in esso (T 1697). E qui – per l'iniziale in quanto iniziale, cioè per l'inizio attuale d'ogni ente – vale qualcosa d'analogo a quello che vale per il genere rispetto alle differenze e alle specie: se definisco il genere in se stesso, lo devo fare univocamente; nella definizione, infatti, lo considero come un paradigma, che fa da semplice inizio (univoco) alle flessioni della coniugazione. «Dalla condizione d'*iniziale* [...] conseguiva che egli si predicava univocamente di tutte le maniere di enti, e si bene di Dio come delle creature. Perocché se non si potesse predicare l'esistenza delle creature, queste non sarebbero. E dicasi lo stesso di Dio» (T 1633).

2.2. Del resto, «senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base della *analogia* tra il Mondo e Dio. L'*analogia* si fonda sulla comunanza dell'*essere iniziale* e la proprietà di tutte l'altre cose. Poiché l'*essere iniziale* è il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti, e se né pur quello fosse comune, niente pur rimarrebbe di comune, quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall'uno all'altro». Rosmini aggiunge – qui riprendendo obiettivamente Duns Scoto – che senza questa univocità, non solo non ci potrebbe essere metafisica, ma neppure Teologia rivelata<sup>14</sup>.

2.3. Non ci sono diversi esseri iniziali. Senza assurdo, l'essere iniziale è unico: per la mente umana, per la Mente di Dio, per Dio e per gli enti finiti (T 484). Certo che, nella mente umana, esso esiste in un altro modo da come esiste nella mente divina (T 490).

L'essere non è l'ente, ma qualcosa dell'ente. Che cosa? Non un "elemento", bensì una sua "condizione necessaria", antecedente e concepibile in modo indipendente dall'ente (T 292-293). Condizione, però, dell'esistenza, ma non della sussistenza dell'ente<sup>15</sup> – col che Rosmini evita una implicazione che sarebbe palesemente panteistica.

### 3. INIZIALITÀ E TRASCENDENTALITÀ

La teoria della inizialità corrisponde, in Rosmini, alla ricerca di una trascendentalità autentica.

3.1. L'essere iniziale non è un genere, come Aristotele ha avuto il merito di cogliere nel Libro III della *Metafisica*. Le differenze dell'ente sono infatti a loro volta enti: perciò le differenze sorgono entro l'essere, che così rivela di non essere un ente (T 122). Rosmini nota che esso è, insieme, la

---

<sup>13</sup> «L'esistenza [...] in ogni ente qualunque appartiene all'essere» (T 376).

<sup>14</sup> Inoltre, l'analogia sottintende proporzione, e la proporzione «sottintende comunanza de' numeri e di certe relazioni», «ma il numero e qualunque relazione suppone la comunanza dell'essere iniziale di cui il numero e la relazione di cui si tratta non sono che astratti elementari» (T 289).

<sup>15</sup> Ma se si considera la proposizione *de secundo adiacente* "questa pietra È", allora qui emerge che l'essere è anche "causa finale" (e non solo material-virtuale, efficiente-copulativa e formal-iniziale) dell'essenza dell'ente determinato. Ciò induce Rosmini a parlare di relazione di "creazione" (sintesismo non reciproco) dell'essere verso l'ente. Una creazione intesa, sin qui, in senso solo "iniziale"; nel senso che so che gli enti mondani sono creati, anche se ancora devo introdurre determinatamente la figura del Creatore (T 292-93). So che essi "hanno l'essere", ma "non sono l'essere" (T 331). Questa è la creazione per come è accessibile in termini ontologici, prima dello sviluppo di una Teologia razionale. L'essere iniziale è la «regola secondo cui si opera la determinazione dell'Idea e di conseguente poi del reale creato» (T 503).

determinabilità, la determinazione e il determinato: «laonde gli Scolastici ben vedendo che niuna delle cose create era l'essere, e che tuttavia l'essere si predicava di tutte gli diedero il nome di predicato *trascendente* o *trascendentale*, e questo stesso nome diedero a tutti i concetti elementari dell'essere» (T 284).

L'essere iniziale era avvertito dagli Scolastici come quell'*ens* ("essere concepito puramente e semplicemente"), di cui Tommaso parla nell'esordio del *De Veritate*, e cui occorre aggiungere determinazioni e modi particolari ("*quae accipiuntur ex additione ad ens*") (T 831).

Ma in realtà, quelli che gli Scolastici chiamano "trascendenti" (ovvero i trascendentali) sono – osserva Rosmini – i «concetti elementari dell'individuo vago o comune». Si tratta di: *ens, res, unum, aliquid*, cui si aggiungono *verum* e *bonum*, in quanto l'individuo può essere considerato anche quale «termine appreso dallo spirito intelligente».

Ora, queste "passioni dell'ente" sono proprie dell'"ente individuato", e non dell'essere iniziale; ma gli Scolastici non esplicitavano questa distinzione (T 2869)<sup>16</sup>. In altre parole, essi davano «la denominazione di passioni dell'ente ai predicati trascendenti adeguati e però convertibili coll'ente stesso, ma [...] s'avvolgevano in molte ambiguità, perché confondevano l'ente coll'essere»<sup>17</sup>.

In generale, gli Scolastici mettevano a fuoco i generi e le specie (concentrandosi così sulla *ratio entis*), «dimenticando l'essere iniziale che a loro precede» (e quindi la *ratio essendi*). Generi e specie – cioè gli universali – derivano dalle operazioni della mente, che considera i reali secondo una *intentio universalitatis*. Ora, l'errore degli Scolastici «non stava in ciò che dicevano [parlando della *ratio entis*], ma in ciò che omettevano di dire e di pensare: stava in non accorgersi che l'elemento della universalità era posseduto dalla mente nell'intuizione dell'ente [cioè dell'essere] iniziale» (T 1681). Infatti, come meglio ora vedremo, l'universalità non è altro che una delle caratteristiche proprie dell'essere iniziale.

3.2. Qualunque "addizione" – ovvero aggiunta – che si faccia all'essere iniziale<sup>18</sup> sembra comportare una aporia: all'essere non si può aggiungere qualcosa d'altro dall'essere stesso (T 831). Tale aporia può essere esplicitata come una antinomia: nulla può stare fuori dall'essere, ma nell'essere puro non ci sono gli enti. Essa si risolve distinguendo l'essere come iniziale dall'essere considerato sotto le tre forme (T 1967). L'antinomia è sciolta, dunque, considerando che, al primo, ogni differenza va aggiunta, mentre, al secondo, nulla può essere aggiunto.

3.3. Da parte sua, Rosmini suggerisce i nomi che appartengono propriamente all'essere iniziale, e ne fornisce un'ampia articolazione.

3.3.1. I "concetti elementari" dell'essere iniziale sono quelli che si traggono dal confronto tra esso e gli enti in generale (finiti o infinito che siano) (T 2846 ss.). Tali concetti possono essere "negativi", "medi" e "positivi"<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Qui il riferimento è a SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Disp. III, S. II.

<sup>17</sup> «Così Francesco Suárez dice 'esser passione quella che aggiunge qualche cosa oltre al concetto dell'ente'. Ma nel concetto dell'ente c'è inchiuso indivisibilmente l'uno e gli altri predicati adeguati e convertibili, di maniera che non si può concepir l'ente da una parte e l'uno dall'altra e questo si predica di lui come un concetto astratto da lui stesso, onde l'ente con questa predicazione non soffre alcun cangiamento, e però gli si fa subire alcuna passione. All'incontro se si prende per subietto dialettico delle passioni l'essere qual è dato dall'intuito, puramente formale ed iniziale, in tal caso tutto ciò che lo compie si può chiamare in qualche modo sua passione. Poiché dopo tale aggiunta non è più precisamente l'essere di prima, ma è l'essere di prima coll'aggiunta, e allora si verifica che la passione è qualche cosa veramente fuori del suo concetto, non *extra rationem entis*, ma *extra rationem essendi*» (T 296). Tali caratteri, comunque, dovrebbero essere detti "passioni" più in relazione alla concezione progressiva che la mente umana ha dell'essere, che non in relazione all'essere stesso (T 2907).

<sup>18</sup> L'essere iniziale si presenta in due modi allo spirito: o come essenza dell'ente (e così si manifesta all'"intuito"), o come intuito, avente una relazione essenziale coll'intelligenza, e così si manifesta alla "riflessione" (T 2901).

<sup>19</sup> (a) I concetti "negativi" sono l'"indeterminazione", la "non individuazione" e il "nulla relativo". Quanto a quest'ultimo, Rosmini osserva che «il sistema del nullismo de' filosofi indiani e de' tedeschi trasse l'origine dall'aver considerato esclusivamente questo concetto dell'essere e aver confuso il nulla relativo col nulla assoluto» (T 2847). (b) I concetti "medi" – "composti di negativo e di positivo" – sono la "virtualità" e l'"unità incompleta" (che è una interalità, sia pure non sostanziale, ma solo virtualmente sostanziale) (T 2848). (c) Il concetto "positivo" è l'esser "essenza pura dell'essere" (T 2849) da parte dell'essere iniziale.

3.3.2. Speculativamente più rilevanti sono i “concetti dell’essere iniziale”: quelli che si traggono dal confronto tra l’essere iniziale e l’ente finito (T 2850).

3.3.2.1. Da tale confronto si traggono per “via di negazione” le sette “primalità” di cui qui sotto si dirà (T 2851). Il termine – che già era stato introdotto da Campanella – indica adeguatamente le “prime proprietà” dell’essere (nella fattispecie, quelle ottenute per via di negazione). Esse sono propriamente incomunicabili ai reali finiti: restano infatti prerogativa della virtualità dell’essere. Ma “incomunicabili” non vuol dire, di per sé, “impartecipabili” (T 332). Più precisamente, l’essere, per certi suoi caratteri, è comunicabile agli enti (in quanto è iniziale); per altri no (in quanto è virtuale). Le primalità sono sempre condizione, ma non sempre sono forma degli enti (T 336). Ad esempio: gli enti sono incontraddittori ma non sono la pura semplicità; così come sono in atto ma non sono l’atto; sono necessari condizionatamente, ma non assolutamente; la loro universalizzabilità è riferibile a ciò che partecipa della loro stessa essenza e non indiscriminatamente. Indichiamo dunque, qui di seguito, le primalità ontologiche individuate da Rosmini.

(a) L’“universalità” è quel carattere di onnicomprensività, per cui l’essere è sempre identico a sé in ogni entità. Ogni struttura “universale” è già infinita; perciò un genere è più infinito di una specie, se è considerato come pieno delle sue specie. Dunque, «l’essere universale non troverebbe cifra più conveniente ad essere espresso che inf all’inf, cioè un infinito elevato a un infinito numero di potenze, che rappresenterebbe la moltitudine travalicante ogni calcolo, degli esseri possibili» (T 1691). Altrove l’universalità è descritta come la capacità dell’essere di mantenere la sua unità in tutti gli enti, rendendoli partecipi dell’autoidentità, la quale riguarda  $x$ , non in quanto è  $x$ , ma in quanto è un ente, cioè in quanto è partecipe dell’essere (T 2852).

(b) L’“infinità” si impone come primalità, in quanto «il finito non si può conoscere dalla mente se collo stesso atto non si conosce tutto l’essere iniziale, il quale è virtualmente infinito» – cioè, nella sua indeterminatezza, è infinito in un senso propriamente trascendentale (come meglio vedremo) (T 488). L’essere iniziale è cespite semantico dell’infinito, di cui la mente umana è specchio finito. E, proprio perché infinito per essenza, l’essere iniziale non può essere un genere sommo (T 512-513): un genere, infatti, può essere solo un infinito potenziale.

«Nell’essere iniziale ci sono gli enti finiti possibili senza la loro realtà, e però come possibili sono necessari, ma come reali sono contingenti. Ma rimane a sapere, se come possibili sieno conoscibili per se stessi». Tali possibili sono le “essenze” degli enti finiti: essenze che, a loro volta, sono altrettante restrizioni dell’essere iniziale, che si formano intorno ad altrettante tracce offerte dal reale (T 2704).

**(c)** La necessità che, come primalità, appartiene all’essere è diversa dalla necessità che può essere propria di un qualche suo “modo” (necessità modale). Il modo è una determinazione che non sta sul piano delle primalità: in termini tradizionali, esso è infatti una determinazione categoriale, e non trascendentale. «Ma rispetto al pensar formale della mente umana anche la *necessità*» – come l’“esistenza” e la “possibilità” – «si può prendere per un cotal modo come tutte le determinazioni infinite» (T 2085).

Si prospetta qui la distinzione tra *de dicto* e *de re*. Ovvero, esistenza/possibilità/necessità sono in primo luogo figure primari-trascentali, e solo secondariamente modalità ontologiche dell’ente finito, anche se questa seconda flessione è quella più familiare alla mente umana. Ad esempio, si può dire che è necessario (secondo una necessità *de dicto*) che alcune proprietà di enti siano necessarie (secondo una necessità *de re*), se appartengono a quegli enti per essenza.

(d-e) L’“immutabilità” e l’“eternità” dicono che il virtuale resta inalterato, anche quando riceve i suoi termini come iniziale (T 333).

(f) L’“unicità” dell’essere iniziale – cioè l’unità propriamente trascendentale – non va confusa con una unità di tipo matematico (T 2857). L’unicità è partecipata dagli enti finiti, senza che l’essere cessi di essere unico in senso universale. Inoltre, non solo l’essenza dell’essere «è una, ma è la *ragione* per la quale ogni ente è necessariamente uno» (T 586).

(g) La “semplicità assoluta” è quel carattere per cui nell’esistere non c’è gradazione alcuna. Di qui discendono due conseguenze. (1) Nella semplicità risiede la ragione del principio di non contraddizione: «non potendoci essere niente di mezzo tra l’essere e il non essere, ogni cosa o è, o non è». E, dato che la semplicità è partecipata da tutte le entità, il principio di non contraddizione vale per tutti gli oggetti del pensiero. (2) «Non si può applicare all’atto dell’essere il concetto di

*diventare* che involge quello di moto»<sup>20</sup>. Il divenire, dunque, non è un nome dell'essere, ma è piuttosto un carattere dell'ente empirico.

3.3.2.2. A ben vedere – osserva il nostro autore –, la contraddizione in certo senso si dà, ed è pensabile in modo “implicito”, cioè come una “relazione” tra quella “entità” (“segno”) che è l'enunciazione di una certa ipotesi (di fatto formulata) e il contenuto della medesima (che – se reso “esplicito” – risulta impensabile, e quindi impossibile). Ora, la relativa pensabilità della contraddizione è una prova della natura “non ultimata” dell'essere iniziale, che se fosse ultimato – cioè se fosse un ente –, non potrebbe accogliere in sé «un ente mentale o astratto o assurdo» (e quindi privo di un contenuto – non solo sussistente, ma anche esistente) (T 807).

Se l'essere iniziale può essere visto in ipotetici enti astratti, fittizi o anche assurdi, qualcosa di analogo accade alle lettere in algebra, che possono indicare valori che poi, esplicitati, si rivelano non corrispondenti a un numero, bensì a «il nulla, o un indeterminabile o anche un assurdo» (esempi rispettivi sono:  $0$ ,  $\sqrt{2}$ ,  $\sqrt{-2}$ ). Il valore  $a$ , che ad essi può corrispondere, è come un numero iniziale: che i tre valori ora ricordati non siano autentici numeri sarà solo la “riflessione” a esplicitarlo (T 815).

La natura “non ultimata” dell'essere iniziale si rileva anche, per altro verso, in relazione all'oggetto ontologico completo. Infatti, Dio è “esigibile” per integrazione, dalla mente umana, come incognita di una equazione. Chi possiede l'equazione possiede implicitamente il valore dell'incognita, come nel caso dell'equazione:  $5x - 5 = 0$ , dove «il valore dell'incognita  $x$  [...] è dato in un *modo implicito*» (T 2880). Quanto ai modi della risoluzione, «le formalità, o determinazioni logiche dell'ente, sono quelle condizioni o necessità logiche che si traggono dall'essere iniziale e dai suoi concetti elementari, colle quali si argomenta come deva essere un ente o un'entità che non cade nella nostra percezione» (T 2909).

3.3.3. I concetti dell'essere che si traggono per via d'affermazione sono quattro: “atto puro”, “essere iniziale”, “antesubietto”, “forma delle forme finite” (T 2863).

Consideriamo brevemente solo il primo di questi: quello per cui l'iniziale è atto di ogni atto (T 335). «L'essere iniziale o abbia o non abbia i suoi termini è sempre atto» (T 431). «Quando si dice dell'essere indeterminato e iniziale, che è la *potenza di essere*», si vuol dire che sono i suoi termini ad acquistare, grazie ad esso, l'atto – che come atto c'è già<sup>21</sup>.

#### 4. NOTA SUL CARATTERE INFINITO DELL'ESSERE

La initialità dell'essere comporta, come abbiamo visto, un tipo particolare di infinità: una infinità che potremmo chiamare “trascendentale”, nel senso appropriato dell'espressione.

4.1. L'infinito iniziale non è l'infinito unilaterale (o *secundum quid*). Quest'ultimo, a sua volta, è un infinito non potenziale, bensì categoriale in senso aristotelico, e quindi unidimensionale: sviluppato, cioè, solo secondo una dimensione di un certo genere di entità, che tralascia altre dimensioni. I sommi generi del reale – la spazialità e la durata – sono appunto casi rilevanti di infinito unilaterale<sup>22</sup>. L'infinito unilaterale è, a ben vedere, un transfinito *lato sensu*.

4.1.1. Se tra i generi sommi e i generi inferiori ad essi omologhi (ad esempio, tra spazialità e linearità) c'è una differenza infinita – infatti gli inferiori hanno tipi di limitazione che gli altri non hanno (nel nostro caso, la monodimensionalità spaziale) (T 533) –, tanto più risulterà infinita la differenza tra l'infinità dell'essere iniziale e quella *secundum quid* dei generi sommi. Una infinita

---

<sup>20</sup> «Laonde l'Hegel che volle applicare questo concetto all'essere, si trovò obbligato di negare il principio di contraddizione, di ricevere anzi la contraddizione stessa come principio di un sistema, che con ciò si annulla da sé medesimo» (T 334).

<sup>21</sup> La distinzione tra l'essere iniziale e la sua terminalità appropriata è solo “dialettica” (T 432). Tale terminalità si compone delle “tre forme categoriche”, che sono i suoi “termini infiniti”. «Il solo soggetto dialettico e antecedente degli enti finiti è *l'essere iniziale* e non *l'assoluto*» (T 433).

<sup>22</sup> Spazio e durata, cioè, non sono relazionabili con dei limiti loro propri: in questo senso, sono infiniti (ovvero non quantificabili in se stessi) (T 523-24). Ora, in tali generi di infinito (e comunque nell'infinito *secundum quid*) si dà una gradazione dal più al meno (dal più generico al più specifico), cioè gioca un ruolo la “quantità ontologica” (o *quantitas realitatis*), per cui, più cresce la limitazione, più decresce la realtà (T 524-25).

differenza, quest'ultima, analoga a quella che vige tra il "nulla" e il "qualche cosa". Questa è una differenza radicale, e non quantitativa, quale invece quella che vige tra omologhi (tornando infatti all'esempio precedente, la spazialità comprende in sé la linearità, come un tutto comprende la parte)<sup>23</sup>.

4.2. L'infinito iniziale non è l'indefinito (o infinito potenziale). Quest'ultima figura nasce dal fatto che i sommi generi, che sono infiniti in quanto privi di limiti secondari, possono essere partecipati dall'ente secondo un indefinito aumento e una indefinita diminuzione di misura, *ad indefinitum*: questa – dell'*indefinitum* – è appunto la dinamica dell'infinito potenziale. Ora, l'indefinito è la partecipazione del finito all'infinito (T 698). Così, il corpo, che partecipa dello spazio, può idealmente aumentare o diminuire in modo indefinito. E anche il tempo, in quanto partecipa della durata. E il numero, in quanto partecipa della possibilità astratta<sup>24</sup>.

4.2.1. La partecipazione all'essere inicial-virtuale da parte del soggetto finito avviene in tre modi – articolati secondo le tre forme categoriche (ideale, reale, morale) –, che danno luogo ad altrettanti tipi di "indefinito" (o infinito potenziale). (a) L'indefinito che nasce quando l'ente finito scopre i propri limiti secondari (cioè non essenziali) come potenzialità: questo è l'"indefinito subiettivo". Ed è quello secondo cui l'uomo modifica sé e il mondo in riferimento alla sua forma ontologica iniziale. (b) L'indefinito che nasce dalla scoperta della virtualità infinita dell'ente finito e dell'ente infinito: "indefinito obiettivo". Ed è quello secondo cui l'uomo esplora sempre nuove possibilità del vero, a livello fisico e metafisico. (c) L'indefinito che nasce in relazione alla virtualità propria dell'ente infinito<sup>25</sup>: "indefinito morale". Ed è quello secondo cui l'uomo è attratto asintoticamente verso la perfezione morale (T 698-703).

4.3. Tra l'essere infinito e l'ente finito c'è la stessa distanza che troviamo tra essere e non-essere: una differenza massima, assoluta, infinita (T 680)<sup>26</sup>. Ma, come il finito dista dall'infinito in modo infinito, così la virtualità del finito dista dalla virtualità dell'infinito in modo infinito, ovvero l'infinito potenziale dista infinitamente dall'infinito inicial-trascendentale. Ciò significa che la partecipazione ai gradi progressivi di attualità del finito dista infinitamente dalla partecipazione ai gradi di attualità dell'infinito (T 704). Così, gli infiniti di livello potenziale sono infinitamente distanti dagli infiniti di livello trascendentale, cioè dalle differenti partecipazioni coestensive dell'infinito iniziale (che sono le primalità, ma anche le forme categoriche).

4.3.1. Gli indefiniti che nascono da quegli infiniti *secundum quid* che siano divisibili in parti hanno misura. Non così gli indefiniti che nascono dalla partecipazione a infiniti non divisibili. Ovvero, gli infiniti potenziali hanno misura, e sono in qualche modo tra loro confrontabili (come avrebbe mostrato Cantor), non hanno invece misura le primalità (T 705)<sup>27</sup>, che per questo vanno considerate non più come genericamente indefinite, bensì come vere e proprie dimensioni infinite dell'essere.

4.4. Finito e infinito sono concetti eterogenei. Non si ottiene l'infinito aumentando il finito; né il finito, diminuendo l'infinito (T 713). Si noti che lo stesso infinito potenziale non è semplicemente un finito aumentato, perché nasce da una ragione generatrice, che contiene in sé la potenzialità attiva (cioè il motore) che innesca un "e così via", cioè un progresso *ad indefinitum*.

---

<sup>23</sup> Altro ancora è il caso della differenza che passa tra un reale sussistente e una semplice sua possibilità di sussistenza: questa è una differenza quantitativa (quanto alla attualità: infatti c'è omogeneità tra reale attuato e reale inattuato), ma infinita, se si considera che i differenti sono rispettivamente un limitato e un illimitato (T 541).

<sup>24</sup> Le nature illimitate *secundum quid*, pur essendo qualitativamente indivisibili (cioè continue), possono essere divise quantitativamente, in quanto partecipate da enti finiti. Pur partecipate in modo finito, sono comunque quantitativamente inesauribili (T 699-701).

<sup>25</sup> Rosmini qui – parlando di "ente infinito" (in un contesto in cui è in vista la differenza ontologica) – sembra alludere alla perfezione divina, come ideale regolativo della perfezione morale.

<sup>26</sup> L'infinito iniziale non è completamente in atto: è esistente, ma non sussistente. E d'altronde è irriducibile: non si può ridurre l'infinito al finito, perché tra i due c'è una «differenza essenziale e totale»: non hanno nulla in comune (T 723).

<sup>27</sup> La partecipazione divisiva a un infinito *secundum quid*, comporta strutturalmente dei limiti secondari, che positivamente intesi sono potenze (T 706).

Tra il finito e l'infinito iniziale l'unica possibile relazione di quantità è quella che vige tra il meno e il più. Tra finito e infinito, infatti, non c'è un "quanto" di misura comune, quale è invece l'unità nella relazione tra i numeri e il continuo nella relazione tra le figure geometriche (T 575).

4.5. Secondo Rosmini, la specifica infinità che pertiene all'iniziale è quella virtuale: quella che nasconde la sua terminalità all'intuizione. La virtualità dell'iniziale gli consente di essere partecipato "tutto", anche se "non totalmente", da ciò che non è l'originario (T 702). L'essere ha natura del tutto semplice, non può dunque essere partecipato secondo quantità, ma solo secondo il modulo della "insidenza" (o presenza): quello per cui nell'ente finito è presente l'essere infinito. Dove c'è ente, c'è dunque infinito (T 701): l'infinito dell'essere.

4.6. Per sua natura l'infinito non è mai tutto in atto, se non in Dio – dove ha come soggetto l'essere stesso, che è un soggetto adeguato, in quanto realmente infinito. Neppure nella mente di Dio possono esserci contenuti infiniti che siano diversi da Dio stesso. Ad esempio, neppure nella mente di Dio – secondo Rosmini, che qui diverge da Agostino<sup>28</sup> – si può dare un numero infinito in atto. Un tale ipotetico numero sarebbe assurdo, perché un numero infinito, confrontato con altro da sé (con altri numeri), si rivelerebbe per ciò stesso incrementabile, quindi non infinito. A maggior ragione, non ci possono essere infiniti numeri al plurale. Numero e infinità sono – per Rosmini – figure reciprocamente ripugnanti. Neppure sembra esserci – per lui – posto per l'irrazionale come vero e proprio numero. Leggiamo al riguardo: «non vi è un numero che non sia né pari né dispari, e a cui, aggiungendo una unità, non si possa passare dal pari al dispari o viceversa». Del resto, un numero deve essere dato *totum simul*, e un valore irrazionale (almeno nella sua sequenza decimale) non lo è (T 714).

4.7. L'idea di infinito può essere pensata senza pensare anche *eo ipso* la realtà infinita (cioè Dio): gli stessi atei, infatti, pensano tale idea, per negarle la realtà. Essa non va giustificata, bensì assunta – come fanno, in vario modo, Anselmo, Tommaso, Cartesio (T 787). Solo la forma reale può sussistere in modo finito; non le altre due. Queste possono essere limitate, non in quanto sussistenti nell'ente finito, bensì in quanto presenti a una mente, e così virtualmente esistenti (T 931). La loro virtualità si traduce poi nella partecipabilità da parte del soggetto finito (T 933).

## 5. INIZIALITÀ E INTUIZIONE

L'inizialità dell'essere è forma della mente umana, e più in generale lo è dell'essere umano. In questo, cioè nel porre la forma stessa dell'essere umano in qualcosa che esso non gli è immanente, sta l'essenza del platonismo rosminiano.

5.1. «L'uomo ha l'intuito dell'essere iniziale» (T 441), cioè dell'essere non adeguato dagli enti finiti; anzi – per così dire –, chi ha l'intuito di un tale essere è ciò che tutti chiamano uomo. Scrive il nostro autore: «L'intuito di quest'essere indeterminato è quello che costituisce l'intelligenza dell'uomo. Si consideri, che quest'essere indeterminato non può essere ristretto ad alcun termine, sia perché non ne ha ancora nessuno, sia perché è necessario veder tutto, se non totalmente l'essere, per intendere poi ciascuno, essendo anche l'essere indivisibile»<sup>29</sup>.

I reali finiti non sono "termini propri dell'essere" perché non gli sono necessari e non lo determinano in se stesso, cioè non lo determinano «nella sua unità, semplicità, infinitudine». (Determinare qui significa dare un "termine", cioè una attuazione). I finiti saranno allora «termini dell'attività dell'essere» (T 838). Come i reali finiti possano essere termini dell'essere è qualcosa che non appare, e resta compito della "riflessione" ricostruirlo attraverso un lavoro di tipo metafisico (T 857)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Si veda: AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XII, 18.

<sup>29</sup> L'essere iniziale rimane lo stesso per tutte le intelligenze, «attesa la sua semplicissima e divina natura» (T 464). «L'essere iniziale è quella *specie unica* che informa il divino intelletto alla cognizione dei finiti, e nella quale, e per la quale tutti li conosce» (per Tommaso, del resto: *objectum intellectus est ens vel verum commune: Summa Theologiae*, P. I, q. 55, a. 1) (T 469). L'essere iniziale è anche «principio della sapienza creatrice» (T 471).

<sup>30</sup> La percezione è – per Rosmini – l'analogo umano della "immaginazione creativa" divina: unione dell'essere iniziale con i reali finiti (T 466).



5.2. «La mente umana è illimitata come illimitato e universale è l'essere indeterminato, il quale non è illimitato e universale nel senso che mostri una attualità infinita, ma è universale e illimitato virtualmente, in quanto che egli da parte sua ammette termini illimitati ed infiniti e dimostra all'uomo così in generale questa sua infinita capacità; ma non dimostra mica all'uomo attualmente tutti questi termini, anzi una parte ne tiene sempre nascosti; e ciò perché l'uomo non può divenire una realtà infinita, come sarebbe necessario che divenisse, qualora dovesse abbracciare l'essere con tutti i suoi termini infiniti» (T 829).

In altre parole, la mente intuente è una realtà finita, mentre l'essere intuito è infinito: per questo, almeno, essi sono tra loro “inconfusibili”. Occorre allora riconoscere – con Cartesio – che la mente non produce tale oggetto, ma lo riceve; pur non potendo constatare quale sia l'origine di tale offerta. Occorre anche riconoscere che la mente – vivendo di questa sua relazione essenziale all'essere – «è ella stessa un atto di relazione» (T 603).

5.3. È opportuno soffermarsi brevemente sulla analisi che Rosmini dedica ai modi della azione limitante dell'intuito sull'intuito, che egli interpreta come sintomi della finitezza dell'intuente.

5.3.1. Possiamo dire che la limitazione è avvistata come tale dall'intuente, cioè diventa essa stessa tema dell'intuito, quando questo diventa capace di riflessione; ma ciò accade come risposta ad un ostacolo: quello costituito dall'apparire di qualche ipotesi autocontraddittoria (T 1955). L'apparire della possibilità di contraddirsi, e di rinnegare così il contenuto intuito, genera poi il «movimento dialettico del pensiero», che va però ristabilito nella sua autenticità – quella apagogica –, dopo la interpretazione datane da Hegel<sup>31</sup>.

Questi, infatti, aveva dato spazio alla contraddizione nell'ambito della realtà, quasi che quella fosse il fattore dinamico dell'essere (e delle altre figure del suo sistema): aveva, cioè, attribuito la dialetticità, propria di quel pensare che si rivela come non-assoluto o “imperfetto”, al pensare viceversa “assoluto” (che è il manifestarsi dell'essere nei suoi termini concreti). Il fraintendimento hegeliano della dialettica era dovuto – secondo Rosmini – all'identificazione previa e surrettizia del “conoscere umano” con il pensiero *tout court*<sup>32</sup>.

Al modello hegeliano, che riconduce il “pensiero assoluto” (manifestazione concreta dell'essere) al pensiero imperfetto (manifestazione astratta di esso), il nostro autore contrappone un altro modello: quello che stabilisce una relazione analogica tra le due forme del pensiero, mediata dalla figura semplicemente formale – e lessicalmente di origine hegeliana<sup>33</sup> – del “pensiero puro” o “pensiero come pensiero”, o “pensare elementarissimo”<sup>34</sup>, che sta in parallelo con la più tradizionale figura dell’“essere in quanto essere”, e che finisce, a ben vedere, per coincidere con la stessa manifestazione iniziale dell'essere<sup>35</sup>. Ora, il pensiero originario o divino adegua questa “essenza” (è cioè il manifestarsi concreto dell'essere), il pensiero umano è invece una realizzazione inadeguata della stessa essenza (cioè del pensiero in quanto tale); e la sua dialetticità è appunto segno di tale inadeguatezza. Ma – come osserva Rosmini – una manifestazione limitata, resta comunque una manifestazione autentica<sup>36</sup>, se viene assunta entro i propri limiti.

---

<sup>31</sup> «Hegel adunque travide certamente una verità quando disse che il movimento dialettico del pensiero nasceva dalla contraddizione; ma errava grandemente quando indi ne deduceva che il principio di contraddizione, e gli altri astratti principi della logica antica non avevano più valore e dovevan lasciarsi da parte; errava del pari, in un modo enormissimo, quando voleva conservare la contraddizione e porla a capo di tutta la scienza o pretendeva che la contraddizione stessa tenesse in sé la suprema unità stabilendo l'equazione del nulla coll'essere» (T 1957).

<sup>32</sup> «Una supposizione assai grossolana a dir vero che non esista altra cognizione che l'umana, o che l'umana sia il tipo di ogni cognizione» (T 1975).

<sup>33</sup> Hegel nelle battute iniziali della *Scienza della logica* del 1832 (si veda l'Introduzione, e, in particolare, le pagine intitolate “Partizione generale della logica”) parla di *Denken als solches*.

<sup>34</sup> Rosmini, al riguardo, parla anche di “mente indeterminata” (T 827 e 829).

<sup>35</sup> «Onde apparisce quell'altro singolarissimo scambio che fanno non solo l'Hegel, ma prima di lui altri filosofi tedeschi, i quali si mettono in traccia del pensare assoluto, credendo d'averlo raggiunto quando sono pervenuti al pensare privo di tutte le realtà e di tutte le determinazioni. Il quale per l'opposto è il pensare elementarissimo, come chi dicesse d'aver trovato tutto lo scibile quando trovò e apprese le lettere dell'alfabeto» (T 1975).

<sup>36</sup> «Ripugna a que' filosofi il confessare, che la mente umana abbia qualche naturale e fondamentale limitazione: pare loro che una ragione limitata non sarebbe più ragione (e certo in quant'è limitata non è ragione)» (T 828).

5.3.2. Un secondo modo della limitazione in parola – trattato in particolare nel Libro (V) su “La dialettica” –, consiste nella forma “circolare” che il sapere “scientifico” (da intendersi qui come il sapere filosofico, quando esso intenda dare “giustificazione” controllabile delle proprie tesi) è costretto ad assumere<sup>37</sup>. Il sapere scientifico deve inevitabilmente partire da presupposti (ovvero “ipotesi”)<sup>38</sup>, incaricandosi di riscattarli nel suo procedere, con ulteriore “riflessione”<sup>39</sup>: volgendo così ad “attuale”, un sapere che prima era solo “virtuale” (T 2041). Il primo dei presupposti in questione è la stessa assunzione del “reale”<sup>40</sup>, di cui fa parte anche la “materia”, cioè l’argomento di cui scientificamente si intende trattare (T 808). In tal senso, la ricerca di «un cominciamento che non lasci fuori nulla» è improponibile; e la giustificazione filosofica dovrà, prima guadagnare riflessivamente l’imprescindibilità dell’essere ideale (cioè dell’evidenza), e poi progressivamente ricondurre a questa “base fondamentale” i presupposti che al suo interno (riflessivamente) saranno emersi come tali (T 2043)<sup>41</sup>.

In ogni caso, almeno un presupposto deve essere riconosciuto sfuggire alla possibilità di venir ricompreso in un cominciamento ipoteticamente panoramico del sapere: ed è la realtà del “soggetto conoscente” (o “intuente”), la quale andrà ricostruita e connotata attraverso l’analisi della limitazione dell’intuito di cui è soggetto<sup>42</sup>. L’intuente, insomma, deve giungere riflessivamente (e quindi, mediante scansione di passaggi) su di sé (e, in genere, sul reale), attraverso la mediazione dell’essere (nella sua forma ideale).

Un aspetto rilevante della circolarità riflessiva, propria del sapere intuente, è legato alla necessità di distinguere dialetticamente nell’essere quelle note ad esso coestensive, che sono i “principi formali”; e di individuare poi, di questi, una formulazione proposizionale. La circolarità, qui, sta propriamente nel non potersi mettere a distanza dall’essere, anche nel trattarne scientificamente (in particolare, nel dover esplorare l’essere attraverso ciò che essenzialmente gli appartiene); e inoltre, nel non potersi porre a distanza neppure dai principi stessi – implicazioni inevitabili dell’essere –, neanche quando se ne vuole dare una trattazione formale. Comunque, queste circolarità non-viziose ridanno uno degli aspetti più interessanti della limitazione dell’intuito: quello per cui la trascendentalità del positivo non è mai dominabile una volta per tutte come un dato, ma è solo faticosamente accertabile come una condizione inevitabile<sup>43</sup>.

---

<sup>37</sup> Si tratta di quel modo della limitazione che, nel Novecento, la tradizione ermeneutica avrebbe espresso come “circolo ermeneutico”, e la tradizione logico-formale avrebbe espresso come “incompletezza semantica”.

<sup>38</sup> «Egli è vero che le prime cose che si mettono fuori non potendo essere subito dimostrate o giustificate si possono dimandare siccome ipotesi, le quali ricevono poi da quanto conseguita il lume dell’evidenza» (T 2042; ma anche T 2041).

<sup>39</sup> «La cognizione scientifica, ondechessia incominci, ha bisogno d’una cognizione non scientifica presupposta: il che è un difetto della scienza non propriamente della cognizione umana; e della scienza che sembra involgere un circolo perché si propone di dir tutto ordinatamente e dimostrativamente e però deve incominciare dal dire alcune cose che ne presuppongono alcune altre che dirà o anche dimostrerà in appresso; il che ha l’apparenza di un circolo» (T 94).

<sup>40</sup> «Si dirà: se voi cominciate la scienza, lasciando che vi scappi quasi fuor sopra qualche cosa cioè il reale; questo reale voi dunque lo accettate come uno sconosciuto refrattario interamente al pensiero. – Rispondo che se la scienza umana non raggiunge col suo primo passo questo ben dimostra la limitazione dell’umano intendimento» (T 2044).

<sup>41</sup> Secondo Rosmini, Hegel avrebbe cercato, autocontraddittoriamente, un tale cominciamento assoluto della “scienza”. In realtà, «posto che sia vero che la scienza dee assorbire ogni cosa non si può più definire il suo principio perocché in qual modo si voglia <che> si definisca egli suppone sempre qualche cosa d’anteriore sfuggente alla categoria della scienza. Infatti il pensiero, il puro pensiero non è ancora scienza, ma via alla scienza» (T 2043).

<sup>42</sup> «La scienza considerata in se stessa e nella somma sua perfezione dovrebbe esser coetanea ed adeguata a tutto l’essere, anzi non dovrebbe avere che un atto abbracciante tutta la realtà non escluso se stesso e quest’atto dovrebbe essere la stessa essenza del soggetto conoscitivo; ma quest’ideale del sapere che s’avvera in Dio non s’avvera nell’uomo, al quale nondimeno è dato conoscere in qualche maniera ciò che il proprio sapere ha di limitato. E limitazione di esso è pur questa che sia successivo e abbia bisogno di definizioni e divisioni ecc., che incominci e non sia sempre stato, che sia contingente e possa cessare, e che in quanto è sapere scientifico sia un atto secondo il quale suppone innanzi di sé la realtà del soggetto conoscente» (T 2044).

<sup>43</sup> «Quantunque la scienza non potrebbe fare alcun ragionamento senza l’uso de’ principî formali ed ha bisogno di questi anche quando ragiona intorno ad essi tuttavia prima d’ogni ragionamento c’è davanti

Così, l'autentico nome di quello che di primo acchito si presenta come "circolo", è piuttosto "regresso"<sup>44</sup>: termine che sta ad indicare il carattere non-vizioso, ma piuttosto virtuoso (cioè fecondo), del procedere riflessivo (T 94-95). Ma si potrebbe suggerire, allo stesso riguardo, anche il classico nome di *élenchos*.

## 6. L'ESSERE INIZIALE E LE SUE FORME

L'inizialità è il centro di gravitazione delle forme ontologiche. Il punto debole della formulazione rosminiana della teoria dell'essere quale prevaleva nel *Nuovo Saggio* può essere evidenziato dal seguente interrogativo: quale legame c'è tra l'essere ideale e i reali sussistenti (tra la presenza e i presenti)? L'ontologia rosminiana rischiava di essere letta in termini dualistici (e perciò antidialettici): come se l'essere ideale e i reali non fossero veramente in rapporto tra loro, ma venissero reciprocamente rapportati da una istanza estrinseca (quale la mente umana). La lettura dualistica, tra l'altro, sembrava autorizzata dalla tesi innatistica, per cui l'idea dell'essere doveva intendersi come connaturata alla mente umana, mentre i reali dovevano considerarsi come un che di acquisito da essa. Le perplessità di molti interpreti – contemporanei e postumi – si sono concentrate proprio su questo latente dualismo del *Nuovo Saggio*, cioè dell'opera giovanile di Rosmini.

In realtà, la triade categorica – che pure non appartiene alle primalità dell'essere né alle passioni dell'ente – appartiene comunque all'essere iniziale in modo virtuale – coniugandosi con le primalità, secondo un ideale incrocio di assi dimensionali. Si può dire che le primalità sono proprie dell'essere puro, e perciò dell'iniziale. Le forme categoriche, invece, non sono proprie dell'essere puro, ma dell'iniziale in quanto sporge sul puro.

Si noti che le forme sono per Rosmini la versione adeguata, cioè realmente ontologica anziché entica, dei trascendentali tommasiani: il "reale" corrisponde all'*ens*, l'"ideale" al *verum*, il "morale" al *bonum*; tutti preceduti dall'essere, con le sue primalità – che Tommaso da parte sua non sembrava mettere in primo piano.

6.1. L'essere iniziale in quanto si considera come essenza dell'essere è dunque anteriore alle sue forme (T 463). «All'essere iniziale corrispondono tre concetti che con lui s'identificano: il *concetto d'oggetto* o di *intelligibile pienamente indeterminato*, e questo è quello che si chiama assolutamente *idea*; il *concetto di reale* o di *sussistente pienamente indeterminato*; e il *concetto di amato* o di perfezione e *fine pienamente indeterminato*. Sono i tre termini *virtualmente* compresi nell'essere iniziale, ciascuno dei quali s'identifica con lui. E gli antichi dicevano lo stesso in altre parole, quando asserivano, che l'*ente* (reale), il *vero* (l'idea), e il *bene* erano tre concetti trascendentali, che si convertivano l'uno nell'altro»<sup>45</sup>.

L'iniziale è a sua volta "forma" di quelle tre figure, che ne sono "materia"<sup>46</sup>. Ora, quelle "forme" che si riferiscono all'"atto iniziale", rendono concreto l'essere, sia in termini infiniti che in termini finiti (T 1235). C'è dunque una dialettica interna alla inizialità, tale che attribuire sussistenza a quest'ultima sarebbe contraddirsi.

6.2. Va registrato uno sbilanciamento dell'iniziale sulla forma ideale. La ragione è duplice. La prima è che tutto si dà nell'ideale, ovvero in forma intelligibile. La seconda è che l'esistenza

---

all'intelligenza l'essere ideale che li contiene in sé tutti virtualmente e indivisi. Onde ogni qualvolta si dividono da lui riducendoli in proposizioni separate l'una dall'altra, e poi s'adoperano a ragionare intorno allo stesso essere da cui derivarono per conoscerlo meglio, o per la stessa ragione intorno ai medesimi principî formali; allora si fa bensì un circolo apparente ma non vizioso perché essi s'adoperano non già all'acquistare quella cognizione che già si possiede perché la si presuppone; ma ad accrescerla una tale cognizione e a renderla più viva esplicita, distinta, consapevole. E tant'è lungi che si cada con ciò nel vizio del circolo che anzi questa stessa necessità di applicar l'essere a se stesso e i principî formali a se stessi dimostra la certezza e necessaria verità della cognizione di cui si tratta. Poiché è una prova della sua evidenza questo appunto il non potere illustrarsi, e intimamente conoscersi che per se stessa» (T 94-95).

<sup>44</sup> Per una illustrazione del termine "regresso", Rosmini rinvia alla propria *Logica*, e al *De regressu* di Jacopo Zabarella (A. ROSMINI, *Logica*, 701-708).

<sup>45</sup> «Dividendo mentalmente l'essere iniziale da questi suoi termini, abbiamo questi stessi chiamati *forme*» (T 512).

<sup>46</sup> L'iniziale non può neppure essere confuso con i "generi sommi" dell'ente, «perché l'essere è illimitato, ed essi hanno limitazione, l'essere è uno ed essi sono più, l'essere è necessario ed essi sono contingenti, l'essere abbraccia ogni cosa ed essi no, e così via» (T 513).

dell'ideale è più autonoma rispetto a quella del reale. L'ideale è concepibile se inteso di per sé, ma risulta contraddittorio se assunto come di per sé sussistente; il reale è già elencticamente inconcepibile se preso di per sé, prescindendo dalla idealità.

Nel Libro IV della *Teosofia* (che sembra più primitivo degli altri come stesura) “iniziale” è riferito a “ideale”: pensando all'iniziale vi si comprende l'ideale, che si dà a vedere direttamente nell'iniziale (T 1720), mentre non ancora, se non virtualmente, si danno a vedere in esso<sup>47</sup> il reale e il morale.

A sua volta, l'essere ideale non significa in modo pieno l'“essere”, esso cioè non è “atto degli enti e delle entità”. Piuttosto, è una figura ambivalente. Inteso come “forma completa” dell'essere coincide con l'“essere oggettivo” (quindi, con una dimensione dell'originario). Inteso come la parte limitata che di quella forma si dà all'intuito umano, è l'orizzonte della idealità; il quale, se considerato come inizio delle entità, è in effetti riconducibile all'essere iniziale (T 217).

«L'intelligibilità delle cose è la forma che hanno le cose in quanto sono, non in quanto sono queste o quelle; e però questa intelligibilità deve informare la mente, ché altrimenti non potrebbe intendere le cose in quanto sono. L'essere puro è ad un tempo stesso e *forma della mente*, e forma primissima e universale delle cose reali, ossia *forma della loro forma*» (T 760). Ora, in quanto forma della mente, si dice “essere ideale”. Esso è la “presenza” dell'essere puro oggettivo alla mente, e che fa da “causa formale” a questa. Come forma della forma degli enti reali è “essere iniziale”<sup>48</sup>.

L'iniziale, che “inizia” l'essere nelle sue tre forme categoriche, non si riduce alla sola dimensione dell'“idea”. «È ben vero, che l'essere iniziale, come ogn'altra essenza, si vede in un'idea, che è lui stesso come essenzialmente intelligibile. Ma quando parliamo dell'essere come inizio delle cose, allora facciamo astrazione dall'idea, in cui e per cui lo vediamo (dalla sua propria intelligibilità), parliamo della stessa essenza, cioè dello stesso essere puro che nell'idea si vede, e però d'un essere, che appunto perché iniziale è anteriore dialetticamente ad ogni forma ideale da noi intesa» (T 286).

L'ideale si può trarre dall'iniziale – che ne è “principio” – come un filo dal bozzolo. Non altrettanto dicasi del reale: «il reale non si può trarre da lui se non gli s'aggiunge un atto che esce dalla sfera dell'idea, in cui l'essere ideale si contempla». Si può parlare, al riguardo, di una indeducibilità del reale, che è “sentito”, e non dedotto. Per considerare l'iniziale come inizio del reale «dobbiamo paragonarlo al reale sentimento, il quale esige un *principio*, o causa reale da aversi al di fuori di quella prima idea» (T 287)<sup>49</sup>.

L'essere iniziale è visto in se stesso (grazie al fatto che è ideale) come un ente nella “presenza”; ma si sa che sarebbe contraddittorio se sussistesse, non in assoluto (a differenza degli altri astratti che a nessun patto possono essere intesi come sussistenti), bensì in condizioni finite (T 806).

## 7. SULLA DIANOETICITÀ DELL'ESSERE INIZIALE

Quella che Rosmini chiama “dianoeticità” è la circolazione, nell'essere, delle dimensioni ideale e reale, corrispondenti – rispettivamente – al lato manifestante e a quello manifestato dell'essere stesso.

Automanifestatività o *phainesthai* è un nome (o appartenenza) dell'essere. Un essere intrinsecamente fuori portata non sarebbe niente per nessuno (neppure per se stesso): finirebbe dunque per essere un niente di niente.

7.1. Proviamo ora a svolgere in modo più completo i punti sopra indicati. E partiamo dal carattere automanifestativo dell'essere. Il punto di partenza di diritto del sapere non è l'evidenza

<sup>47</sup> L'iniziale si può considerare come “inizio degli enti finiti” – e allora è “essere ideale” –; o come inizio delle tre “forme che gli sono essenziali” – e allora è solo un concetto in senso “parziale” ovvero astratto (T 171): è l'“essere astratto preciso” (T 215). Sul carattere “parziale” di certi concetti, Rosmini rinvia alla sua *Psicologia* (si veda: *Psicologia*, a cura di V. Sala, nn. 9-10/A della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1988-89, nn. 1319-21).

<sup>48</sup> L'iniziale, «in quant'è lume dicesi *idea*, in quant'è ciò che si vede, dicesi *essenza*» (T 297).

<sup>49</sup> «Questa virtualità immensa dell'essere indeterminato ed iniziale se non si considera colla più gran diligenza può ben far gabbo alla mente. Il filosofo che ne scopre la fecondità può concludere a precipizio che tutto anche la realtà esce dall'Idea, come l'acqua da una fonte e che il concetto come disse appunto Hegel è la forma da cui esce la materia» (T 821).

della esistenza dell'“io” umano<sup>50</sup>, né tantomeno l'evidenza della validità delle sue facoltà conoscitive: è piuttosto il manifestarsi dell'essere (la sua luminosità), che non ha bisogno d'altro da sé per farsi presente<sup>51</sup>. È infatti nella presenza dell'essere – riconosciuta dalla “riflessione osservatrice”<sup>52</sup> (che corrisponde alla fenomenologia) – che si danno anche l'io e le sue facoltà: quelle, cioè, che l'indagine “psicologica” fa emergere quali «condizioni materiali» (dove “materiali” vuol dire “di fatto”), non tanto dell'apparire dell'essere, quanto piuttosto del suo apparire in forma astratta (T 25-27).

7.1.1. Questo tema dell'automanifestatività, sembra la versione appropriata di quello che – secondo una fenomenologia della conoscenza, espressa nel linguaggio un po' ambiguo della cultura filosofica allora dominante – Rosmini chiamava “innatismo”<sup>53</sup>; e la cui vera sostanza stava e sta nella impossibilità, per l'intelligente, di porsi a distanza rispetto all'orizzonte dell'essere ed alle strutture costanti di questo. L'innatismo, infatti, non va inteso come una variante dello “psicologismo”. È lo stesso Rosmini a escluderlo con tutta la chiarezza desiderabile, quando afferma che l'essere manifesto non è “una modificazione dell'anima umana”, in quanto «tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari» – e l'anima umana risulta essere, appunto, un ente particolare. Invece, «il soggettivismo ossia psicologismo è quel sistema che riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione» (T 1537-1538).

7.2. All'approfondimento della automanifestatività dell'essere, Rosmini dedica specificamente una certa parte del Libro IV della *Teosofia*. Vi leggiamo che all'essere è essenziale il manifestare se stesso. Non manifestarsi, cioè non esserci per nessuna mente (o consapevolezza) – nota o meno che questa sia all'intuente –, equivarrebbe infatti a non esserci in assoluto: il che non è ovviamente compatibile con la natura dell'essere<sup>54</sup>. Dice Rosmini che esso “è per sé manifesto”, cioè, necessariamente, è insieme “manifestato”<sup>55</sup> e “manifestante”<sup>56</sup>. Infatti, niente potrebbe sostituirsi all'essere in nessuno dei due ruoli (T 1509-1513)<sup>57</sup>. Al contrario, si potrebbe osservare – in linea col parmenidismo essenziale dello stesso Rosmini –, che il non-essere assoluto è quell'ipotetico contenuto che si autocondanna alla latenza irrimediabile; e proprio per questo non è in grado di costituire alternativa, o limitazione, all'essere.

7.3. Notevole è la consapevolezza che Rosmini mostra circa la precedenza di diritto del tema ontologico rispetto al tema gnoseologico. Occorre prima riconoscere quale sia la relazione ontologica iniziale tra essere e pensiero, per poter poi comprendere la questione critica dell'accesso umano (o umana partecipazione) a tale relazione; e solo in un successivo momento avrà senso indagare quali siano le determinate modalità di tale accesso, ovvero le dinamiche conoscitive dell'uomo e le relative facoltà che ad esse presiedono.

---

<sup>50</sup> La nostra esistenza – afferma Rosmini – «non è conosciuta e certa per sé, ma perché la verità evidentissima dell'essere, che c'è dato ad intuire ce la dimostra» (T 799).

<sup>51</sup> Infatti, «l'oggetto è evidente per sé e non per le nostre facoltà; ed anzi queste si dimostrano efficaci a farci conoscere il vero, appunto per questo che l'oggetto che conosciamo è tale evidentemente, onde l'evidenza dell'oggetto dimostra la bontà delle facoltà che ce lo mostrano e non viceversa» (T 799).

<sup>52</sup> In generale, la “riflessione” è la lettura del reale nell'ideale, compiuta dall'intuente. Questi, deve essere capace infatti dell'orizzonte dell'evidenza, per poter ritornare su di sé e sulle cose. (*Psicologia*, IV, nn. 570-571).

<sup>53</sup> «L'idea prima dell'essere indeterminato dee esistere nella mente prima che cominci il suo movimento cogitativo, come indispensabile a questo, il che significa la parola *innata*, che dà a questa idea. Qui si ferma l'Ideologia scienza delle idee considerate come fatti osservabili davanti allo spirito» (T 1180).

<sup>54</sup> «Perché si potesse escludere qualunque relazione essenziale tra quest'essere e una mente [...], non solo dovrebbe non esser pensato, ma di più esser tale che non potesse esser pensato da mente alcuna né divina né umana, poiché se potesse già avrebbe una relazione essenziale colla mente, per la possibilità d'esser pensato. Ma che ci sia un essere tale che abbia un'intrinseca impossibilità d'esser pensato da mente alcuna, questo è assurdo, è contraddizione» (T 775).

<sup>55</sup> E, in tal senso, Rosmini lo dice anche “essenza” o “essere anoetico”: noi potremmo dire “significato”.

<sup>56</sup> E in tal senso, Rosmini lo dice anche “idea” o “essere dianoetico”: noi potremmo dire “presentazione a una mente”.

<sup>57</sup> Quel che Rosmini chiama “oggetto” (o “essere oggettivo”, tema della Teosofia), è sintesi di essenza (tema della Ontologia) e di idea (tema della Ideologia).

7.4. Potremmo dire, in breve, che si tratta di far precedere la considerazione dell'essere iniziale a quella di ogni più specifico contenuto. Infatti, l'inizialità è propriamente l'automanifestatività dell'essere, che precede di diritto ogni altra evidenza: ivi compresa quella dell'"io sono" e di ciò di cui l'"io sono" è capace. Evidenze, queste ultime – l'esistenza del soggetto finito e della sua capacità conoscitiva –, che non possono venir presupposte, ma piuttosto devono essere criticamente introdotte alla luce dell'essere. Non solo, ma la considerazione dell'inizialità dell'essere deve precedere anche quella dell'essere nella sua forma specificamente ideale. L'inizialità è automanifestatività, in cui l'essere è sia manifestato che manifestante, cioè sia reale che ideale, indistintamente. Dunque, quella ideale è solo una delle forme secondo cui l'essere iniziale è analizzabile. In sintesi, si tratta di essere consapevoli del debito di una introduzione critica di soggetto e oggetto, che preceda lo studio – altrimenti ingenuo – del loro rapportarsi.

7.5. La corrispondente inconsapevolezza viene detta normalmente "gnoseologismo". Espresso in termini rosminiani, lo gnoseologismo sarebbe, anzitutto, l'atteggiamento di colui che pone il tema della relazione tra le forme dell'essere in modo astratto e quindi estrinseco, vale a dire al di fuori della loro originaria circolazione (Rosmini dice «circuminsessione») nell'essere iniziale; e si vede costretto a cercare un accordo tra essere ideale ed essere reale, dopo averli intesi come originariamente estranei tra loro. Ma, dovendo poi cercare tale accordo nei dinamismi dell'io, e cioè altrove che nella sua sede originaria, costui finisce per non poterlo più trovare, se non grazie a qualche tipo di opzione volontaristica.

L'equivoco gnoseologista sta proprio nella fallace pretesa di trattare il tema gnoseologico indipendentemente e antecedentemente rispetto a quello ontologico. Ora, il tema gnoseologico, in tal modo impostato, non potrebbe che essere svolto – come testimonia la storia della filosofia – secondo opzioni dogmatistiche tra loro contrapposte – convenzionalmente dette "realismo" e "idealismo" –, le quali, proprio perché trascurano l'indole dialettica dell'essere iniziale, giungono a conclusioni autocontraddittorie. Esse si reggono, infatti, sul comune presupposto del dualismo gnoseologico – cioè, della reciproca estraneità di essere e pensiero –, con il carico di intrinseca contraddittorietà che questo comporta. E paradossalmente decidono, per vie opposte, di risolvere la presunta estraneità, riducendo arbitrariamente uno dei due termini all'altro.

7.6. Nel tentativo di porre – nell'io – un accordo tra pensiero ed essere, considerati per altro come originariamente estranei, lo gnoseologismo incorre normalmente in qualche forma di psicologismo. Psicologismo è la pretesa che la tentata ricostruzione della dinamica conoscitiva dell'io possa di diritto precedere e condizionare la fenomenologia stessa del conosciuto: pretesa ovviamente autocontraddittoria, visto che gli apparati psicologici messi in campo allo scopo – siano essi quelli della tradizione aristotelico-tomista, siano quelli del razionalismo o del kantismo, – resterebbero, come elementi presupposti, al di qua (e quindi in vana attesa), di quella validazione gnoseologica che proprio ad essi sarebbe per ipotesi affidata.

Tipica movenza psicologista, è quella di affidare alla astrazione universalizzatrice la genesi stessa dell'essere come presenza: il che implica, quasi inavvertitamente, la riduzione dell'essere a concetto, e quindi lo smarrimento dell'essere in favore dell'ente – consapevolezza, questa, già propria per altro della migliore Scolastica<sup>58</sup>.

E invece importante ricordare che lo stesso Tommaso intendeva evitare l'equivoco psicologista, tenendo distinte le due questioni: quella dell'evidenza del darsi dell'essere all'intelligenza, e quella delle condizioni psicologiche del darsi di tale evidenza; e giungeva in proposito a sostenere che «non ha poi molta importanza» [*non multum autem refert*] che, chi riconosce quell'evidenza, si orienti poi per la psicologia dell'"illuminazione" (l'essere è oggetto d'intuito) piuttosto che per quella dell'"intelletto agente" (l'essere è raggiunto per astrazione)<sup>59</sup>. Annotazione, questa, che – se debitamente tenuta in conto – avrebbe potuto evitare buona parte delle incomprensioni troppo a lungo persistite fra neotomisti e rosministi.

---

<sup>58</sup> Il celebre passo tommasiano – *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit est ens* (dove *ens* va tradotto con "essere") – lo attesta, in quanto indica nell'essere il luogo in cui conferiscono i concetti (*conceptiones*), e non a sua volta un concetto più universale degli altri.

<sup>59</sup> Cfr. TOMMASO, *Q.D. De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8um; in SANCTI THOMAE AQUINATIS *Opera Omnia*, Fiaccadori, Parma 1852-1873, t. 8.

## 8. INIZIALITÀ, ASTRATTEZZA<sup>60</sup> E ANTINOMICITÀ<sup>61</sup>

L'inizialità denuncia la propria astrattezza attraverso la antinomicità alla quale, in più sensi, dà luogo.

8.1. La sezione seconda del Libro III della *Teosofia* è dedicata ad analizzare il carattere astratto della manifestazione dell'essere. Tale astrattezza o "limitazione" consiste nella impossibilità che l'essere iniziale sia l'essere in senso assoluto; e tale impossibilità risiede nella autocontraddittorietà dell'ipotesi che lo sia. A sua volta, tale autocontraddittorietà assume un aspetto antinomico<sup>62</sup>, cioè si struttura secondo una intelligibilità solo potenziale, che diventa attuale se i termini della antinomia (entrambi innegabili per parte propria) vengono accolti – anziché in una crisi che li faccia collassare l'uno sull'altro – in una sintesi conciliatrice. A ben vedere, proprio lo strutturarsi antinomico dei referti fenomenologici riguardanti l'essere iniziale, è ciò che indica la "relatività" o "non-assolutezza" di quell'intuente, cui l'essere appare, appunto, come iniziale o attualmente astratto (T 752-754)<sup>63</sup>.

8.2. La forma generale della antinomicità dell'essere iniziale si può rendere nei termini di assolutezza e non-assolutezza. L'essere iniziale, cioè, è assoluto, in quanto è la presenza stessa di ogni presente, e la presenza non può rinviare ad altro da sé; ma non è assoluto, in quanto la presenza, priva di un contenuto presente che ne adegui le formalità caratterizzanti, non è autoconsistente<sup>64</sup>. Più specificamente, esso è assoluta positività formale, ma è inadeguata positività reale<sup>65</sup>. O, per altro verso, esso è assoluta intelligibilità, ma non appare come qualcosa la cui intelligibilità sia colta in modo assoluto, nelle condizioni dell'intuito (e quindi dell'intuente).

8.3. Naturalmente, la grammatica dell'essere, che comprende la incontraddittorietà di questo, vieta che il dato intuitivo, esprimibile dalla riflessione in forma antinomica, venga interpretato come contraddizione – il che può accadere solo retoricamente (come nel sistema hegeliano)<sup>66</sup>. A chi segua fedelmente il dato dell'intuito, nei limiti in cui questo si dà, l'essere appare nella sua limitazione, e nell'orientamento virtuale ad un termine che gli sia adeguato; la riflessione indagatrice, poi, suscita

---

<sup>60</sup> «Se c'è un principio che sia ad un tempo principio dello scibile e principio delle cose, non può esser altro che un'entità dialettica ed astratta» (T 285).

<sup>61</sup> L'essere iniziale è origine del "pensar formale". «L'uomo non ha solamente la facoltà del pensar formale, ma ha di più la possibilità di conoscere i limiti di questo pensare»; e «la norma per conoscere tali limitazioni [...] l'ha nello stesso essere iniziale» – in quanto è virtuale (T 809).

<sup>62</sup> Qui l'"antinomicità" è del tipo di quella che troviamo in Kant (antinomie della ragion pura) e in Fichte (dottrina della scienza), e consiste nel fronteggiarsi di due proposizioni tra loro contraddittorie, rilevate o dedotte in modo autonomo l'una dall'altra. Non c'entra, invece, con le antinomie logico-matematiche, cioè con quelle strutture aporetiche, che consistono nella reciproca deduzione di due proposizioni tra loro contraddittorie.

<sup>63</sup> «L'essere dunque è presentato al nostro spirito con una limitazione che non è sua propria, ma procedente da quella del nostro pensiero. Il che s'intende ad evidenza considerando, che quando noi col pensiero completiamo l'essere, rimuovendo da lui la limitazione, intendiamo che rimane tutto l'essere di prima, ma non più limitato: dunque quella limitazione non era sua propria. Anzi riguardando in lui stesso, e non altramente, siamo venuti a conoscere che essa non gli poteva appartenere come quella che veniva in contraddizione con altre sue proprietà; e per quest'unica ragione il pensiero si crede autorizzato a levargliela, così completandolo. 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» (T 754).

<sup>64</sup> A tratti l'antinomicità dell'essere iniziale viene ad assumere, nel testo rosminiano, i connotati semantici della contrapposizione tra infinità di estensione e nullità di comprensione (T 758).

<sup>65</sup> L'antinomicità è del resto strutturale all'essere iniziale, che da un lato «appare imperfettissimo perché vuoto, senza contenuto privo de' suoi termini», dall'altro «apparisce come fosse tutto, come universale infinito a segno che nulla si può pensare che sia fuori di lui» (T 382).

<sup>66</sup> «Questo è il merito dell'Hegel, l'aver veduto che un tal movimento [del pensiero] nasce dalla contraddizione. Ma egli falsificò questo vero, e in vece d'attribuire al pensiero dell'uomo la limitazione, e la conseguenza di questa, che è la contraddizione, che gli si offerisce davanti, oppose 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» (T 752).

l'ipotesi della contraddizione, per "rimuoverla" comunque apagogicamente (Rosmini dice «deontologicamente»)<sup>67</sup>, in una duplice direzione: (1) introdurre, mediante progressive integrazioni, una considerazione adeguata dell'essere iniziale, (2) introdurre anche una considerazione critica del fenomeno dell'intuito. In riferimento a questa seconda considerazione critica, che ha anch'essa movenza apagogica, occorre riconoscere che l'intuito non può essere la manifestazione originaria dell'essere, ovvero l'essere non è originariamente ciò che di esso è intuito; in quanto, se così fosse, l'essere non manifesterebbe se stesso se non limitatamente: ovvero sarebbe originariamente limitato dalla latenza irrimediabile del non-essere. Dunque l'intuente – chiunque esso sia – è un manifestante che limita il manifestato, e per questo è da ritenersi altro dal manifestante originario (T 756-757).

8.4. Della natura indeterminata dell'essere iniziale la mente non ha esperienza, ma solo "cognizione negativa" (cioè, non entica). Nel Libro IV (T 1533) si rileva che la non-enticità di questo originario contenuto rende difficile non identificarlo col nulla. E su questo crinale si gioca la partita della ontologia.

8.5. Rosmini indaga i modi della manifestazione dell'essere, e cerca di intenderli in termini non contraddittori: se il darsi dell'essere è iniziale (e quindi astratto), non si potrà assolutizzare tale astrattezza, pena l'incorrere in contraddizione. Per evitare contraddizione occorrerà piuttosto "integrare" l'astrattezza, cioè arrivare a riconoscere quali debbano essere le "terminalità" (o realizzazioni) appropriate della manifestazione dell'essere. Qui "appropriato" vuol dire adeguato, non semplicemente "di fatto", bensì "di diritto": adeguato alla virtualità del principio, ovvero dell'essere iniziale<sup>68</sup>. Potremmo parlare, al riguardo, di una "integrazione metafisica" dell'essere.

8.6. L'ineducibilità della sussistenza dell'ente dalle sue condizioni ontologiche manifesta costituisce la accezione rosminiana della "contingenza" – succedanea della scolastica *distinctio realis*. Che l'essere non sia una appartenenza dell'ente "contingente" (di cui pure è condizione di possibilità) significa che non ne dipende, ma piuttosto in esso termina (si istanzia) inadeguatamente, così che la mente si apre – come già accennato – alla considerazione di una integrazione dialettica.

8.7. In generale, la notizia dell'essere iniziale può essere integrata: (a) per "affermazione": riconoscendole la virtualità di tutto ciò che non involge contraddizione; (b) per "negazione": negandole ciò che implica contraddizione; (c) per "negazione di negazione": attribuendole il contraddittorio di ciò che, se attribuite, implicherebbe contraddizione (T 804).

## 9. ROSMINI E L'ESSERE HEGELIANO

Hegel è per Rosmini un imprescindibile partner dialettico sul tema dell'essere.

9.1. Proviamo a schematizzare ciò che Hegel dice sull'"essere" come punto di partenza del suo sistema<sup>69</sup>.

9.1.1. Il punto di partenza del sistema hegeliano è l'"essere": non l'essere di questo o di quest'altro essente, ma l'essere considerato nella sua purezza, cioè prescindendo dalle sue determinazioni particolari – che, pure, non vengono escluse, ma solo non considerate, in attesa che lo sviluppo della riflessione consenta di introdurle esplicitamente.

9.1.2. L'essere è *Aufhebung* di immediatezza e di mediazione. Esso, infatti, è qualcosa di immediato, perché non deve essere introdotto mediante una dimostrazione: va soltanto evidenziato.

---

<sup>67</sup> «Il principio di contraddizione adunque inchiuso virtualmente nell'essere è il punto sul quale s'appoggia per argomentare la realtà dell'essere assoluto, come condizione necessaria dell'essere ideale». Insomma, se si negasse la realizzazione intelligente dell'essere ideale, «si cadrebbe in una contraddizione» (T 797).

<sup>68</sup> Potremmo dire che la terminalità appropriata, è quella che dà alla manifestazione dell'essere la sua compiutezza o concretezza. La compiutezza o concretezza non è infatti la terminalità in genere, bensì quella terminalità che adegua la virtualità del suo principio.

<sup>69</sup> Il riferimento è alle pagine con cui – nella seconda edizione della WL – Hegel introduce la sua Dottrina dell'essere: "Con che si deve incominciare la scienza?" (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 51-66). Di quelle pagine, nel seguito della nostra esposizione, si proporrà una sintesi ragionata.



Ma anche l'evidenziazione è una forma di riflessione, e dunque di mediazione. Dunque, l'essere è altrettanto immediato che mediato, senza che in ciò vi sia contraddizione.

9.1.3. In quanto punto di partenza, l'essere "non presuppone nulla" (nessun contenuto). Dunque, è "semplicissimo", è una perfetta "unità": l'unità – potremmo aggiungere – di un orizzonte che abbraccia ogni cosa, ma che, di suo, non coincide con nessuna delle cose che abbraccia, e nemmeno con la loro ipotetica somma. Alla sottolineatura della assoluta semplicità dell'essere, non fa comunque riscontro – in Hegel – alcuna indicazione su un declinarsi analogico di tale semplicità: l'essere hegeliano appare dunque univoco.

9.1.4. Nella sua assoluta semplicità e unità primordiali, l'essere hegeliano è anche indistinzione di pensiero ("Io") e realtà ("non-Io"), dal momento che ogni differenza – anche quella tra Io e non-Io, cioè tra soggetto e oggetto – emerge (eventualmente) dall'interno di quella originaria unità. Descrivere, poi, tale unità come "essere puro" o come "pensiero puro", sarà solo una scelta di vocabolario: i due termini, nella loro accezione pura, non hanno infatti occasione di distinguersi quanto al loro contenuto. "Puro" qui è da intendere come non pregiudicato, non ristretto ad una immagine, non pre-identificato con qualcuna delle tante differenze o modalità ontologiche: insomma, è da intendere – per esprimerci in termini scolastici – come "trascendentale". L'essere puro di cui Hegel parla, può venir inteso, insomma, come l'essere trascendentale, nel cui ambito unitario emergono le differenze e le modalità. Ma anche il pensiero – come suggerisce Hegel – può venir inteso in un senso "puro", cioè come non pregiudicato o prefigurato quale pensiero di un determinato "soggetto" o "Io" empirico (cioè come il pensiero di Tizio o di Caio). E, in tal senso, esso sarà pensiero trascendentale: quel pensiero che è il manifestarsi di tutto ciò che si manifesta – e quindi, anche degli io empirici. Dunque, nella loro considerazione pura, pensiero e realtà sono *idem*; e, in questo, Hegel finisce per recuperare l'indicazione che già tradizionalmente viene dal frammento 3 di Parmenide.

9.2. Si può osservare, al riguardo, che nell'essere hegeliano finiscono per congiungersi le due accezioni del "trascendentale": quella scolastica e quella moderna, che culmina in Kant. Com'è noto, Kant usa l'aggettivo "trascendentale" per indicare le operazioni con cui si può risalire alle condizioni che rendono possibile la conoscenza: quelle che egli chiama "forme a priori" della conoscenza. Ora, il luogo in cui hanno origine le varie "forme a priori", è – secondo Kant – l'"Io penso" (*Ich denke*), cioè quella struttura "pura" del pensare, che non coincide con nessun io pensante empirico, ma che si realizza in tutti. Quindi, si può dire che, se c'è un corrispettivo kantiano del trascendentale scolastico, questo sia il pensare puro. Dal punto di vista scolastico, si mette in rilievo l'intrascendibilità dell'essere; dal punto di vista moderno (sulla linea Cartesio-Kant), si mette in rilievo l'intrascendibilità del pensiero<sup>70</sup>. Ora, Hegel – in quelle prime battute della *Scienza della logica* – arriva a mostrare che, nella loro purezza, quelle due intrascendibilità sono una sola.

9.3. Il punto di partenza della *Scienza della logica* è valido: esso, anzi, rappresenta il più radicale superamento dello gnoseologismo; e, con ciò, costituisce un momento fondamentale nella riflessione filosofica moderna. Occorre comunque considerare attentamente che in quel valido punto di partenza, non è affatto implicito lo svolgimento metafisico che Hegel ne fa scaturire: svolgimento che non appare realmente fondato. Il fatto è che Hegel considera l'"essere", non solo come assoluto (in senso aggettivale), ma anche semplicemente come l'Assoluto (in senso sostantivale): un Assoluto che si sviluppa e cresce "interiorizzandosi" e complessificandosi al proprio interno. Ora, né questa identificazione tra l'essere assoluto e l'Assoluto, né la crescita dell'Assoluto verso la propria perfezione, sono tesi accettabili: la prima, infatti, non è autoevidente e andrebbe adeguatamente introdotta; la seconda è autocontraddittoria, in quanto implica che dal non-essere venga l'incremento dell'essere. Queste tesi appartengono piuttosto a quella che si potrebbe chiamare la "retorica" – metafisico-teologica – hegeliana.

9.4. Rosmini – al netto della componente "retorica" ora indicata – assume il portato delle pagine hegeliane ora richiamate, ma ne offre una interpretazione critica.

---

<sup>70</sup> Si potrebbe obiettare che, in Kant, la "realtà in sé" resta fuori dell'esperienza e della conoscenza. Però, va ricordato che Kant qualifica la "realtà in sé" come "noumeno" (cioè, "realtà pensata"): infatti, ciò che è oltre l'esperienza possibile, non è – nemmeno per Kant – oltre la capacità del pensiero, che resta dunque intrascendibile.

9.4.1. La prima critica che Rosmini muove alla concezione hegeliana dell'essere è che il non determinato va inteso come il puro positivo, e non come il nulla. «Basta aprire la *Scienza della logica* [...]. Hegel incomincia in essa a parlare dell'essere semplicissimo ed astrattissimo, e questo lo fa perfettamente uguale al niente e il niente a lui». Ora, «fosse anche vero che quando il nostro filosofo dice che l'essere è il niente, intenda sotto la parola niente tutto ciò che è particolare tutto ciò che determina e restringe l'essere, e non sarebbe forse uno sformato abuso di parole chiamare niente l'essere indeterminato? Perocché o si vuole che tolte all'essere tutte le determinazioni resti ancora qualche cosa, e in tal caso l'essere puro è essere e però non è niente; o si vuole che tolte all'essere le dette determinazioni s'annulli lo stesso essere, e in tal caso si ha bensì il nulla, ma non più l'essere» (T 1742). In altre parole, l'astratto non è per ciò stesso il nulla.

9.4.2. Occorre poi osservare che in Hegel l'essere è di fatto ricondotto a espressione categoriale (sia pure capostipite) della autentica trascendentalità, costituita per lui dal procedimento dialettico; in Rosmini, invece, l'essere è tenuto fermo nella sua initialità, ovvero nella sua 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.

## RIASSUNTO

Nella teoria ontologica della *Teosofia* rosminiana è centrale l'“essere iniziale”. Esso precede le tre forme ontologiche – ideale, reale, morale –, giustifica le loro relazioni reciproche e apre la prospettiva metafisica. Il presente contributo illustra i caratteri di univocità, trascendentalità e infinità dell'essere iniziale e i suoi rapporti con il pensiero in quanto tale e il pensiero in quanto umano. Questo contributo considera anche le principali fonti della teoria rosminiana sugli argomenti trattati: Tommaso d'Aquino, Duns Scoto, Suárez, Hegel.

## ABSTRACT

In ontological theory of Rosminian *Theosophy* the “initial being” has a central role. It precedes the three ontological forms – ideal, real, moral –, justifies their mutual relations and opens the metaphysical perspective. This paper illustrates the characteristics of univocity, transcendentality and infinity of the initial being and its relations with thought as such and human thought. This paper also considers the main sources of the Rosminian theory on the topics discussed: Aquinas, Scotus, Suárez, Hegel.

# LE FONTI MEDIEVALI

## DEL PRINCIPIO DI COGNIZIONE ROSMINIANO

GIAN PIETRO SOLIANI\*

### 1. PREMESSA

Il *principio di cognizione* (d'ora in poi, PDC) rosminiano è stato oggetto di diverse discussioni fin dalla prima edizione del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*<sup>1</sup>. Si tratta di una delle dottrine filosofiche più note e di uno dei punti fondamentali del sistema di Rosmini. Diversi studiosi hanno sottolineato l'origine medievale di questo principio, soprattutto in relazione a Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto. Tuttavia, manca una ricognizione completa delle fonti medievali e della loro interpretazione complessiva<sup>2</sup> che ci incarichiamo di svolgere in questa sede, dopo alcuni chiarimenti preliminari sul principio di cognizione.

### 2. IL PENSIERO È PENSIERO DELL'ESSERE

Il PDC esprime la relazione necessaria di pensiero ed essere o anche l'intelligibilità essenziale dell'essere; ma occorre subito specificare se esso riguardi l'essere indeterminatissimo e comunissimo, colto nella sua assoluta purezza e idealità, oppure se si intenda la semplice determinatezza attuale che si offre al nostro pensiero, secondo fattezze ben delineate che la distinguono da ogni altra determinatezza. Il dubbio nasce dalla mancanza di una chiara semantizzazione del sintagma *ens* proprio da parte dei medievali e prima ancora dalla difficile resa del termine avicenniano *mawǧūd* (letteralmente, "esistente") – che la traduzione latina rende con *ens* – in un luogo in cui il filosofo persiano intende fare riferimento piuttosto all'essere o all'esistenza (*wuǧūd*)<sup>3</sup>.

Si potrebbe dire, certamente, che anche l'essere indeterminato è, in fondo, determinato come l'assolutamente indeterminato e che, dunque, è anch'esso una delle tante forme di determinatezza. In questo senso, l'essere indeterminato si distinguerebbe da ogni altra forma di determinatezza per il fatto di essere onnicomprensivo e, quindi, trascendentale. Di ogni cosa o concetto si può dire,

---

\* Studio teologico interdiocesano di Reggio Emilia.

<sup>1</sup> Per una breve cronologia delle edizioni del *Nuovo Saggio* si veda l'Introduzione di Gaetano Messina a A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2003-2005, pp. 56-58.

<sup>2</sup> A questo proposito, segnaliamo soltanto i testi che considerano tematicamente il rapporto tra Rosmini e i medievali riguardo al principio di cognizione. *Quaderni di Sodalitas thomistica*, a cura di G. Muzio, LES, Torino 1961-1963; in particolare, G. BONAFEDE, *Rosmini e la Scolastica*, LES, Torino 1963, nel quale viene considerato, tra gli altri, il rapporto tra Rosmini, Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto; S. BONAVENTURA O.F.M., *Il principio della conoscenza*, traduzione e commento di G. Marino, Sodalitas, Milano 1925; F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini. Indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2003. Ci permettiamo di rimandare anche a G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

<sup>3</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, I, 5, edition critique de la traduction latin medievale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, [2 tt.], Brill, Leiden 1977-1983, t. I, p. 31: «Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione». Cfr. anche AVICENNA, *Metafisica*, trad. it. di O. Lizzini – P. Porro, Bompiani, Milano 2002, n. 137, p. 1066. Riguardo ai testi medievali nei quali compare il riferimento all'*ens* come ciò che vi è di più noto per l'intelletto, rimandiamo al prosieguo dell'articolo.

infatti, che è, non per un arricchimento estrinseco dell'essere, ma per un qualche suo approfondimento conoscitivo. Del resto, l'essere trascendentalmente inteso non può ricevere aggiunte estrinseche, perché anche di queste si dovrebbe dire che *sono*<sup>4</sup>. L'indeterminatezza dell'essere trascendentale è, quindi, propriamente apertura verso ogni determinazione.

Nella *Teosofia*, Rosmini esclude che l'essere ideale, altro nome dell'essere trascendentale – detto anche lume della ragione –, si possa chiamare *cognizione*. La questione riguarda l'essenza stessa del conoscere, poiché Rosmini precisa che si può parlare di atto del conoscere in un duplice senso, come *atto primo* o come *atto secondo*. La distinzione è di derivazione aristotelica<sup>5</sup> e largamente in uso nella Scolastica medievale. Nel secondo Libro del *De anima*, Aristotele sostiene che «atto (έντελέχεια) si dice in due sensi, o come la scienza (έπιστήμη) o come l'attività speculativa (θεωρεῖν)»<sup>6</sup>. La scienza sarebbe il semplice possesso (atto primo), mentre l'attività speculativa (atto secondo) sarebbe ciò che porta alla scienza. Subito dopo, Aristotele paragona la veglia all'attività speculativa e il sonno al semplice possesso della scienza, senza esercizio. Dalla distinzione tra atto primo e atto secondo Rosmini fa scaturire una duplice versione del PDC che toglie l'ambiguità segnalata in precedenza. «L'atto primo – scrive il filosofo di Rovereto – ha per suo termine l'essere indeterminato» e l'intelligenza viene costituita ontologicamente da questo atto che Rosmini chiama *intuizione*<sup>7</sup>. Si tratta di un «atto immanente» che non consiste in un'attività del soggetto. Gli atti secondi, invece, sono propri di un soggetto intelligente già costituito come tale<sup>8</sup>. In questo senso, continua Rosmini, se si utilizza il termine *cognizione* soltanto per indicare gli atti secondi, il presentarsi dell'essere al soggetto, ossia l'intuizione dell'essere, non è un atto di conoscenza in senso proprio<sup>9</sup>. Nell'intuizione dell'essere, siamo di fronte a una *presenza ontologica* e non semplicemente intenzionale, tanto che il soggetto non è ancora in grado di avere coscienza di sé, di riflettere sull'essere stesso e di acquisire coscienza di quella intuizione<sup>10</sup>. Al contrario, precisa Rosmini, affinché vi sia movimento intellettuale, occorre un termine intenzionale che non sia semplicemente *ideale*, come l'essere intuito, ma *reale*, ossia sentito<sup>11</sup>. È chiaro, infatti, che per Rosmini il primo dal punto di vista fenomenologico è l'ente<sup>12</sup> colto nella sua determinatezza,

<sup>4</sup> Si può trovare riscontro a ciò che andiamo scrivendo nelle pagine della *Teosofia* dedicate all'essere iniziale-virtuale, ma in generale nei primi tre libri dell'Ontologia.

<sup>5</sup> Su questa distinzione e sul concetto di atto in Aristotele si veda, E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in M. SANCHEZ SORONDO, *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Herder – Università Lateranense, Roma 1990, pp. 43-61.

<sup>6</sup> Cfr. ARISTOTELES, *De anima*, 421a22-23. La stessa distinzione è presente poco prima. Cfr. *ivi*, 412a10-11.

<sup>7</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1557, a cura di M.A. Raschini-P.P. Ottonello, voll. 12-17 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1998-2002, t. IV, p. 72: «Se il lume che ha l'uomo per natura possa chiamarsi cognizione – Se questa questione fosse di sole parole non la tratteremmo. Ma, come si vedrà, quello che diremo intorno ad essa tende a dichiarare meglio la natura di quel lume che è forma della mente umana onde è la potenza del conoscere e quindi la mente stessa. [...] Ora l'atto dell'intelligenza è duplice, cioè l'*atto primo* che ha per suo termine l'essere indeterminato, e gli *atti secondi*. Coll'atto primo, col quale è costituita l'intelligenza, il soggetto non fa che ricevere irresistibilmente cioè aver presente l'essere».

<sup>8</sup> *Ibidem*: «Egli non opera ancora come intelligente, perché come tale non è costituito, ma si costituisce in quell'atto medesimo»; ID., *Psicologia*, n. 1009, a cura di V. Sala, voll. 9-9A-10-10A dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1988-1989, t. II, p. 248: «Ora posciaché l'intelletto ha per oggetto essenziale l'essere ideale [...] ha natura più tosto di *atto immanente* che di potenza»; A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 521, cit., t. II, p. 99: «L'attività dunque primitiva del nostro spirito, è un atto immanente, egli non si move accidentalmente, è una visione ferma, uniforme, continua dell'essere, e nulla più: quest'atto immobile, e diretto, non dà dunque spiegazione alcuna di quell'attività colla quale lo spirito s'applica agli enti particolari, e ai modi (astratti) di questi».

<sup>9</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1557, cit., t. IV, p. 72: «Se dunque per *cognizione* s'intendono quelle notizie che gli vengono dalle sue proprie operazioni mentali non si può dare il nome di cognizione alla notizia dell'essere indeterminato quale sta presente all'intuito».

<sup>10</sup> *Ivi*, n. 1558, t. IV, p. 72: «Se ci riduciamo all'intuito e mettiamo da parte tutto il resto, il soggetto intuente rimane privo d'ogni modo intellettuale: egli non può né ripiegarsi sopra se stesso e avere la coscienza di sé, né riflettere sull'essere che gli sta davanti per analizzarlo ed esercitarvi sopra qualunque altra operazione, né pensare al nesso tra l'essere e lui e così acquistare la consapevolezza della sua intuizione».

<sup>11</sup> Per Rosmini, infatti, la forma reale dell'essere è sentimento.

<sup>12</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 410, cit., t. II, nota 277, pp. 410-411: «il corpo non è *oggetto*, che relativamente alla *percezione intellettuale*, dove il corpo è appreso come un *ente*; la *percezione sensitiva*

innanzitutto, a partire dalla sensazione, della quale l'uomo possiede coscienza soltanto per mezzo della percezione intellettuale<sup>13</sup>. Questo è il primo vero atto intenzionale che l'uomo compie e dal quale procedono tutti gli altri atti secondi. Da questo punto di vista, è dunque la presenza dell'ente, e non dell'essere, a fare da condizione di tutte le altre operazioni intellettive<sup>14</sup>.

In effetti, Rosmini distingue due formulazioni diverse del principio di cognizione: la prima, ontologica, dice che l'essere è l'oggetto del pensiero e di una naturale intuizione, quindi è atto primo o anche forma dell'intelligenza; mentre la seconda versione, psicologica, dice che l'ente è l'oggetto di ogni operazione intellettuale ossia di ogni atto secondo, senza il quale non si potrebbe pensare alcunché. Il primo "per noi" è l'ente. L'essere, invece, viene messo a tema soltanto con un atto di riflessione a partire dagli enti, sebbene, in assoluto, preceda l'ente come suo fondamento e come fondamento ultimo di ogni conoscenza<sup>15</sup>.

L'intuizione dell'essere di cui parla Rosmini è assimilata metaforicamente alla illuminazione da parte di una luce che si dà all'intelligenza umana e la costituisce tale<sup>16</sup>. Intuizione significa *evidenza metafisica*: è l'essere che si manifesta e non può non manifestarsi. Oggetto della prima intuizione è un «primo ontologico» e non «psicologico»<sup>17</sup>. L'evidenza dell'essere dice dell'impossibilità che l'essere non sia, cioè esprime un caso notevole del principio di non contraddizione (d'ora in poi, PDNC). Il "principio fermissimo", infatti, è per Rosmini, soltanto lo svolgimento in forma apofantica di ciò che l'evidenza dell'essere implica<sup>18</sup> ed è, guarda caso, connotato come la stessa «possibilità di pensare»<sup>19</sup>. L'essere è per sua essenza e la sua negazione implica in ogni caso una positività esistente, foss'anche l'atto stesso con il quale si intende negare l'esistenza dell'essere. In

---

all'incontro non percepisce che un'azione estranea al soggetto. L'oggetto di una percezione intellettuale non si può dire rigorosamente *attivo*, ma *presente*».

<sup>13</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1557, cit., t. IV, p. 73: «Ci vuole adunque un altro termine perché si mova all'atto un'altra delle facoltà intellettive che sono quiescenti nell'anima; e non c'è altro termine, oltre l'ideale, che il reale [...]. Il reale eccita la percezione che è la funzione prima della ragione». Rosmini rimanda a *Psicologia*, nn. 1012 e ss. dove si tratta appunto della percezione come funzione della ragione.

<sup>14</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1558, cit., t. IV, p. 73: «Ora in questa funzione l'uomo trova l'ente, cioè l'essere fornito di termine e però compiuto. Di che procede che il primo degli atti secondi ha per suo termine non l'essere indeterminato ma l'ente. E poiché gli atti vengono appresso che son quelli della riflessione non possono stare senza il primo degli atti secondi, procede che l'ente posto davanti alla mente sia la condizione di tutti gli atti secondi».

<sup>15</sup> *Ivi*, n. 1559, t. IV, p. 73: «Il principio di cognizione riceve due forme secondo che si riferisce alla prima intelligenza che è la naturale intuizione, o alle seconde intelligenze colle quali opera l'intelligenza; e queste due forme sono le seguenti. I. L'essere è l'oggetto dell'intuizione naturale. II. L'ente è l'oggetto delle operazioni intellettive. Questa seconda formula dunque viene a dire, che niuna operazione (atto secondo) può fare l'intelligenza umana avendo sol presente l'essere e non ancora l'ente. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo di riflettere non solo su l'ente, ma ancora sugli elementi di esso, e di considerare astrattamente ciascuno di questi elementi, e però allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato che è un'antecedenza dell'ente reale e del suo concetto, alla realtà dell'ente e al suo concetto determinato, alle appendici dell'ente, e a tutto ciò in una parola che coll'astrazione si può distinguere in esso preso da sé o nelle sue relazioni ad un altro. Questo può far la mente perché allora tutti gli elementi dell'ente li vede nell'ente stesso che le sta davanti e che è la condizione del pensare, ed altresì la forma ch'ella applica agli elementi acciocché le si rendano pensabili in separato». Già qualcosa del genere è preannunciato in A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche*, in *Nuovo Saggio*, n. 5, cit., t. I, p. 66. Sul duplice principio di cognizione, cfr. anche A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1292, cit., t. III, p. 17.

<sup>16</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 13, cit., t. I, p. 71; *ivi*, n. 15, p. 73.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, n. 29, p. 84.

<sup>18</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, n. 64, a cura di P.P. Ottonello, vol. 2 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1979, p. 249: «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 il nome di *principio*. [...] Per esempio, il principio che dice: *l'ente è l'oggetto del conoscere*, si applica e si avvera non già in un solo atto del conoscere, ma in tutti affatto gli atti conoscitivi. Il principio di contraddizione: *l'essere e il non essere ad un tempo non è oggetto di conoscere*, esprime l'assurdo di tutte le proposizioni contraddittorie. Assurdo vuol dire inettitudine della proposizione ad essere oggetto di conoscenza».

<sup>19</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 561, cit., t. II, p. 132.

questo senso, il PDC, nella sua formulazione ontologica, è il «supremo criterio di verità»<sup>20</sup>. L'essere intuito è, infatti, la verità stessa<sup>21</sup>.

Alla versione ontologica del PDC si giunge mediante una riflessione osservatrice<sup>22</sup> che indaga quale sia l'elemento comune a ogni nostro atto di conoscenza, cioè quale sia l'«essenza della cognizione». Ora, i nostri atti di conoscenza, nota Rosmini, sono spesso atti di giudizio con i quali si afferma l'esistenza di qualcosa. L'evidenza prima «per noi» è, infatti, sempre espressa dal giudizio originario *aliquid est*; ma questa affermazione, precisa subito Rosmini, non potrebbe essere formulata se l'uomo non possedesse già, in qualche modo, la notizia dell'essere come presenza stabile nella nostra anima<sup>23</sup> che non è possibile mettere in dubbio perché, qui, certezza e verità *sunt idem*<sup>24</sup>. Anche chi volesse decretare l'illusorietà della notizia dell'essere non potrebbe farlo senza ammettere quella notizia, secondo la nota struttura dell'argomentazione elenctica<sup>25</sup>.

Le espressioni «idea dell'essere» ed «essere ideale» vanno, quindi, interpretate come sinonimi del più celebre «essere per sé noto» o «essere per sé manifesto»<sup>26</sup>. L'idea dell'essere è, dunque, l'essere per sé manifesto, il manifestarsi dell'essere o anche l'essere che si converte con il vero, secondo la nota dottrina scolastica dei trascendentali<sup>27</sup>, sulla quale torneremo. Ora, l'essere per sé manifesto si dà alla mente umana in una forma astratta o ideale, ossia senza mostrare la propria piena realizzazione. Si tratta di un «essere per sé manifesto relativo» che dipende dall'«essere per sé manifesto assoluto» (Dio) ed è creato insieme all'intelligenza umana<sup>28</sup>. L'essere per sé manifesto relativo è identificato da Rosmini con l'essere comunissimo della tradizione scolastica, al quale Suárez ha dato il nome di concetto oggettivo di ente (*conceptum obiectivum entis*): esso ha una propria unità e non dice espressamente alcunché di determinato<sup>29</sup>.

Mentre la tradizione suareziana e tomista tendeva a parlare dell'essere come di un astratto psicologico che poi veniva individuato come oggetto della metafisica<sup>30</sup>, Rosmini nega risolutamente che l'idea dell'essere sia prodotta per un atto di astrazione<sup>31</sup>. L'astrazione, infatti, separa ciò che vi è di comune a più enti da ciò che vi è di proprio, mentre l'essere si estende a ogni aspetto, anche al

---

<sup>20</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 16, cit., t. I, p. 74; ID., *Nuovo Saggio*, n. 564, cit., t. II, p. 133; ID., *Psicologia*, n. 1186, cit., t. II, p. 318; *ivi*, nn. 1295 e 1299, t. III, pp. 18-19; *ivi*, n. 1340, t. III, p. 40; *ivi*, n. 1364, t. III, p. 49; ID., *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. Messina, vol. 18 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1995, n. 125, p. 193; ID., *Logica*, nn. 1047-1048, a cura di V. Sala, vol. 18 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1984, p. 442.

<sup>21</sup> Sull'identità di essere intuito e verità, si veda T. MANFREDINI, *Essere e verità in Antonio Rosmini*, ESD, Bologna 1994.

<sup>22</sup> A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 16, cit., t. I, p. 74.

<sup>23</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, nn. 15-16, cit., t. I, p. 228.

<sup>24</sup> *Ivi*, n. 58, cit., t. I, p. 245.

<sup>25</sup> A. ROSMINI, *Logica*, n. 1054, cit., p. 446; ID., *Sistema filosofico*, cit., p. 246; ID., *Lettera a Benedetto Monti*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 315. In questo ultimo testo l'essere è definito come «essenza del conoscere».

<sup>26</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1339, cit., t. III, pp. 39-40; ID., *Teosofia*, n. 1553, cit., t. IV, p. 68.

<sup>27</sup> A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 238, nota 19, voll. 6-7 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2007-2008, t. I, pp. 295-296: «convertirsi il vero con l'ente», secondo la Scuola, non vuol dire altro, se non che il vero e l'essere sono una cosa stessa guardata da due rispetti diversi; cioè, che quella stessa cosa che versi di sé è considerata dicesi ente, considerata in relazione colla mente dicesi vero (ved. Tom. S. I, XVI, III). [...] Laonde «convertirsi il vero coll'ente» riesce a ciò che noi continuamente insegniamo, cioè che l'essere ha un modo intellettuale e in questo suo modo è luce conoscitiva; il perché lo stesso angelico Dottore dice, *verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato* (S. I, XVI, III ad I), ciò che si potrebbe esprimere così: «l'essere ideale (il vero) è manifestativo dell'essere reale (la cosa)»; ID., *Lettera a Benedetto Monti*, cit., p. 311.

<sup>28</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, nn. 1526-1527, cit., t. IV, pp. 41-43.

<sup>29</sup> *Ivi*, nn. 1528, p. 45. FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Disputationes metaphysicae*, Disp. II, sec. 2, 8.

<sup>30</sup> Cfr. e.g. FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Disputationes metaphysicae*, Disp. I, sec. 2, 12; THOMAS DE VIO (CAIETANUS) O.P., *In De ente et essentia S. Thomae Aquinatis Commentaria*, proemium; JOAO POINSOT (A SANCTO THOMA) O.P., *Cursus philosophicus*, Phil. Nat., I pars, q. 1, a. 3.

<sup>31</sup> A. ROSMINI, *Logica*, n. 1056, cit., p. 446: «L'essere oggetto dell'intuizione primitiva non è un'astrazione: ma la riflessione non lo coglie se non dopo che è sviluppato nell'uomo l'intendimento, e allora ci arriva per la via appunto dell'astrazione».

più accidentale e particolare. Per questo non potrà essere un astratto psicologico<sup>32</sup>, ma sarà piuttosto una «specie innata»<sup>33</sup> (o «specie delle specie»)<sup>34</sup>: una forma dell'intelletto in senso oggettivo («forma delle forme»)<sup>35</sup> e non in senso kantiano<sup>36</sup>. L'essere ideale si distingue dal soggetto che lo intuisce perché possiede caratteristiche ad esso opposte. Il soggetto umano è finito, determinato, diveniente, mentre l'essere ideale non muta, non può non essere, è infinito e indeterminato; tutte le caratteristiche che un concetto astratto non può possedere<sup>37</sup>. L'essere è trascendentale, per utilizzare un termine che Rosmini utilizza poco<sup>38</sup>, ma che dice di un infinito indeterminato e non incrementabile, ossia di un infinito elevato all'infinito ( $\infty^\infty$ ), secondo le stesse parole dell'autore<sup>39</sup>. Per questo, Rosmini sostiene che l'essere è di per sé oggetto, nel senso etimologico del termine (*objectum*), ossia si contrappone per le sue caratteristiche essenziali al soggetto umano<sup>40</sup>, ma anche nel senso che è presente (*prae-sum*) a una mente<sup>41</sup>: è per sé intelligibile. Da questa relazione originaria tra l'essere ideale e il soggetto umano scaturisce la capacità intenzionale dell'anima di rivolgersi verso tutte le cose – all'io come al non-io – grazie alla capacità di contenere virtualmente ogni entità<sup>42</sup>. L'astrazione psicologica non produce l'essere, ma è soltanto la via mediante la quale la riflessione osservatrice ci rende consapevoli della prima forma e del «lume essenziale» dell'intelligenza<sup>43</sup>. Secondo Rosmini, peccherebbe dunque di psicologismo chi pensasse che l'essere sia una modificazione della nostra mente. Esso è piuttosto un fatto da osservare<sup>44</sup>, seppur misterioso<sup>45</sup>.

### 3. L'ESSERE È IL NOÛΣ

Occorre iniziare la disamina delle fonti medievali del principio di cognizione retrocedendo ad Aristotele perché, secondo Rosmini, egli ha lambito la dottrina dell'essere ideale, là dove insegna che l'intelletto deve possedere un atto, anzi deve essere atto esso stesso, affinché le forme contenute negli enti particolari possano divenire universali in atto<sup>46</sup>. Ora, secondo Rosmini, se si vuole comprendere questo riferimento a un intelletto che è atto sostanziale, occorre ammettere che questo atto, non meglio precisato, sia una sorta di nozione o di specie innata per mezzo della quale sono conosciute tutte le determinazioni dell'essere<sup>47</sup>. Se, infatti, ci si limitasse a dire che l'intelletto è un lume che conferisce una forma soggettiva alle cose che percepisce – in virtù del principio per cui tutto ciò che è ricevuto è ricevuto al modo del ricevente –, bisognerebbe riconoscere che in Aristotele è già presente il seme della filosofia kantiana<sup>48</sup>. Aristotele – questa l'interpretazione

<sup>32</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1376, cit., t. III, pp. 60-61.

<sup>33</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 261, cit., t. I, p. 334.

<sup>34</sup> A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 106, cit., p. 155.

<sup>35</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1089, nota 35, cit., t. III, p. 53: «Non parlo che della cognizione *formale* pura, meramente intellettuale: e rispetto a questo, parmi d'aver dimostrato evidentemente [...] che lo *spirito intelligente* non ha nessuna forma restrittiva, colla quale alteri e contraffaccia le cose che egli percepisce, ma ch'egli ha una sola forma, illimitata, *la forma di tutte le forme* possibili, non determinata a nulla, indifferente, perciò perfettamente atta ad ammetterle tutte imparziale, e quasi direi senza frode od inganno: questa forma così universale, così genuina, è la VERITÀ stessa».

<sup>36</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 1382-1384, cit., t. III, pp. 253-256; ID., *Sistema filosofico*, cit., n. 35, p. 236; ID. *Il Rinascimento della filosofia in Italia*, n. 499, nota 100, cit., t. II, pp. 219-220.

<sup>37</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 35, cit., p. 235; ID., *Psicologia*, n. 1183, cit., t. II, p. 316; *ivi*, nn. 1376-1377, t. III, pp. 61-62.

<sup>38</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 284, cit., t. I, pp. 263-264; *ivi*, n. 512, t. I, p. 486.

<sup>39</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1691, cit., t. IV, p. 204.

<sup>40</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 35, cit., p. 236; ID. *Psicologia*, nn. 1328-1330, cit., t. III, pp. 33-34.

<sup>41</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 783, cit., t. II, p. 68: «l'essere oggetto, altro non esprime che la presenza dell'essere ad una mente».

<sup>42</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 633, cit., t. I, pp. 298-299.

<sup>43</sup> A. ROSMINI, *Logica*, n. 1056, cit., p. 446; ID., *Lettera a Benedetto Monti*, cit., p. 312.

<sup>44</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, nn. 1537-1538, cit., t. IV, p. 53; ID., *Logica*, n. 1054, cit., p. 446.

<sup>45</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 2003, cit., t. IV, p. 525; ID., *Psicologia*, n. 1387, cit., t. III, p. 67.

<sup>46</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a9-b30.

<sup>47</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 259, cit., t. I, pp. 332-333.

<sup>48</sup> *Ivi*, n. 254, t. I, pp. 328-329.

rosminiana – avrebbe confuso l’oggetto col soggetto conferendo all’intelletto umano, ossia alla soggettività, il carattere del lume. Al contrario, l’intelletto è soltanto l’occhio che vede, mentre l’essere è il lume oggettivo che permette di vedere<sup>49</sup>. In effetti, le forme kantiane appartengono alla soggettività, sebbene siano rese oggettive dal fatto di essere presenti in ciascuno. In Rosmini, al contrario, l’oggettività giace su un fondamento diverso, ossia sull’innegabilità dell’essere di cui si diceva sopra. Si tratta di un’oggettività come presenzialità che va a costituire la soggettività.

Tommaso d’Aquino, secondo Rosmini, ha colto il vero spirito del testo aristotelico del *De anima* quando afferma che l’intelletto è una virtù immateriale e attiva capace di rendere le cose simili a sé, cioè immateriali e intelligibili in atto. Il maestro domenicano, memore della metafora aristotelica del lume, aveva paragonato l’*intellectus agens* alla luce per la quale i colori sono in atto, sebbene questa non possieda la distinzione tra i colori<sup>50</sup>. È da notare, però, che Rosmini – forzando il testo di Tommaso – considera la parola *intellectus* come sinonimo di “inteso”, precisando che, in quanto immateriale, tale *intellectus*, è conoscibile di per sé<sup>51</sup>. Secondo Rosmini, l’unico modo di parlare dell’intelletto agente aristotelico, sottraendolo al soggettivismo, consiste nell’intendere tale intelletto come una qualche sintesi originaria costituita da un oggetto inteso e da un intelletto che lo intenda: sintesi che nei testi rosminiani troviamo segnalata dalle espressioni “mente oggettiva” e “essere per sé manifesto”. Del resto, egli nota che lo stesso Aristotele non è in grado di dire in modo esplicito quale sia la natura dell’intelletto agente, tanto da affermare metaforicamente che esso è come «un abito (ἔξις) del tipo della luce»<sup>52</sup>.

A questo proposito, Rosmini ricorda che negli *Analitici secondi*, Aristotele aveva parlato dei principî primi come di ciò che deve essere conosciuto prima di ogni esperienza, negando soltanto che l’uomo possieda degli abiti determinati innati<sup>53</sup>. Riguardo a questo passo aristotelico, Rosmini valorizza l’interpretazione di Egidio Romano (1243/1247-1316) citata dal domenicano Domenico di Fiandra (1425-1479) nelle sue *Quaestiones* al commento di Tommaso agli *Analitici secondi*. Qui si sostiene che l’intelletto non possiede abiti determinati innati, ma soltanto un abito indeterminato, che Egidio identifica con il lume dell’intelletto agente<sup>54</sup>.

In questo modo, Rosmini giunge alla convinzione che l’“abito” e la “luce” di cui parla Aristotele nel *De anima*, riferendosi all’attualità dell’intelletto agente, siano quel primo atto posseduto dall’anima intellettiva (o mente soggettiva) che egli individua nell’essere ideale, ossia nell’essere che si manifesta, non in modo completo, ma assolutamente indeterminato, confuso e virtuale. Questo richiamo al passo aristotelico degli *Analitici secondi* è presente in altri scritti di Rosmini, anche tardi, ma presuppone sempre l’interpretazione egidiana. In questo modo, secondo Rosmini, si può distinguere la soggettività e particolarità dell’anima dall’oggettività e universalità dell’abito, ovvero del lume<sup>55</sup>. La contemplazione dell’essere per sé manifesto costituisce la capacità intellettiva

<sup>49</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, nn. 1287-1289, cit., t. III, pp. 15-16.

<sup>50</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 262, cit., t. I, pp. 334-335. THOMAS DE AQUINO O.P., *Sententia De anima*, III, cap. 4, ed. R.-A- Gauthier, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1984, p. 221: «Comparatur igitur ut actus respectu intelligibilium in quantum est quedam uirtus immaterialis activa potens alia sibi similia facere, scilicet immaterialia, et per hunc modum ea que sunt intelligibilia in potencia facit intelligibilia in actu: sic enim et lumen facit colores in actu, non quod ipsum habeat in se determinationem omnium colorum».

<sup>51</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 262, nota 30, cit., vol. I, p. 335; ID., *Teosofia*, n. 1700, cit., t. IV, p. 217.

<sup>52</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a16.

<sup>53</sup> ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100a10: «Pertanto, né gli abiti sono innati come determinati, né si originano da alcuni abiti più noti».

<sup>54</sup> AEGIDIUS ROMANUS O.P., *Expositio super libros Posteriorum Aristotelis*, Venetiis 1500, f. 127vb: «Considerandum est ulterius quod habitus principiorum non sunt in nobis determinati, id est complete innati, dicitur determinatum quod est terminatum et quod pervenit ad perfectum terminum. Cognitio autem principiorum non est nobis indita naturaliter sub esse completo et formaliter, tamen naturaliter aliquid habemus ad cognitionem principiorum effective, videlicet, finaliter et dispositive in quantum habemus naturaliter inditum lumen intellectus agentis, virtute cuius prima principia fiunt in nobis nota immediate cognitio terminis. Haec Egidius secundum sententiam philosophi et Doctor Sanctum et licet aliqua principia specialia accepta ut cognitione et non ut principia possint demonstrari, tamen principia ut principia non possunt demonstrari». La citazione di Rosmini è da DOMINICUS DE FLANDRIA O.P., *In D. Thomae Aquinatis Commentaria super Libris Posteriorum Analyticorum Aristotelis. Quaestiones perutiles*, libri secundi Posteriorum, q. 20, a. 1, Apud Michaelem Berniam Bibliopolam Bononiensem, Venetiis 1587, p. 331a. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 273, cit., t. I, pp. 345-346.

<sup>55</sup> A. ROSMINI, *Aristotele*, n. 106, cit., t. I, pp. 154-155; *ivi*, n. 115, pp. 174-175; ID., *Teosofia*, n. 1698, cit., t. IV, p. 213.



della mente umana<sup>56</sup>. Secondo ciò che si è appena detto, l'intelletto agente e l'intelletto potenziale (o possibile) aristotelici diventano punti di vista differenti sullo stesso essere ideale. L'intelletto agente è l'essere manifestante come forma di ogni conoscenza, mentre l'intelletto possibile è l'essere manifestato come materia indeterminata che fa da sostrato di quelle determinazioni che sono le conoscenze<sup>57</sup>. Ciò che Rosmini intende tener ferma è l'impossibilità che si dia, da un lato, una mente "pura" priva di relazione intenzionale a un oggetto e, dall'altro lato, un oggetto originariamente impensato, sebbene intuibile dalla mente umana.

Ora, se il conoscere umano, come spiega Rosmini, è un avere presente qualcosa non in senso fisico, ma ideale<sup>58</sup>, l'essere ideale è la pura presenza<sup>59</sup> unita all'anima umana come conoscenza abituale, «persuasione virtuale»<sup>60</sup> e inconsapevole. La disamina di Rosmini del *De anima* procede distinguendo tre intelletti. Secondo Rosmini, esisterebbero, infatti: 1) una «mente attiva», ossia l'essere come luce che permette di conoscere tutte le cose; 2) una «mente in potenza», ossia l'essere intuito come oggetto indeterminato capace di divenire tutte le cose, che Aristotele paragona a una *tabula rasa*; e infine 3) una «mente passiva» che dovrebbe consistere nell'intelletto che patisce, ossia nell'essere in quanto determinato in forza di diversi atti conoscitivi<sup>61</sup>.

#### 4. BONAVENTURA, TOMMASO E L'IDEA DELL'ESSERE

L'idea dell'essere è talmente ovvia per il pensiero umano che si trova implicata in ogni nostro atto intellettuale senza che ne siamo necessariamente consapevoli. Bonaventura, secondo Rosmini, vide questa verità quando affermò che la mente dà l'assenso ai primi principî come a un contenuto familiare e innato, e non come a qualcosa di percepito *de novo*<sup>62</sup>. Ora, il filosofo di Rovereto ritiene che i primi principî non siano altro che l'esplicitazione dell'essere ideale, poiché su di esso si fondano. La stessa innatezza dei primi principî è trovata da Rosmini in Tommaso d'Aquino, là dove il maestro domenicano spiega che l'anima possiede l'*habitus principiorum* e i semi delle scienze, ossia quei principî e quelle nozioni prime, come il concetto di essere (*ratio entis*), da cui derivano tutte le altre conoscenze. Tommaso, però, non dice esplicitamente che l'essere è la forma dell'intelletto. Rosmini, quindi, ricorre alla distinzione tra essere e concetto di essere, ossia tra l'essere presente abitualmente nell'anima e l'essere in quanto saputo, tematizzato e «rammemorato» al momento delle operazioni intellettive<sup>63</sup>.

Rosmini nota anche che Bonaventura si meraviglia di questa cecità dell'intelletto, il quale non considera ciò che dovrebbe vedere meglio e per primo, ossia l'essere che è oltre ogni genere<sup>64</sup>. Sia

<sup>56</sup> A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 115, cit., t. I, pp. 174-175.

<sup>57</sup> *Ivi*, n. 248, p. 391.

<sup>58</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 102, cit., t. I, p. 119.

<sup>59</sup> A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 169, cit., p. 293.

<sup>60</sup> A. ROSMINI, *Logica*, n. 1112, cit., p. 482: «L'intuizione dell'essere si può considerare come una prima persuasione, principio di tutte le altre; ma una persuasione incompleta, perché non ha che il primo elemento che è l'adesione dello spirito all'essere, non ha il secondo che è l'assenso. Si può chiamare anche *persuasione virtuale*, e lo stesso è da dirsi di tutte le intuizioni».

<sup>61</sup> A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, nn. 390-391, cit., pp. 574-575. Per l'interpretazione della *tabula rasa* aristotelica, si veda A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 538 e nota 68, cit., t. II, pp. 115-116. Rosmini cita anche l'utizzo di questa metafora fatto da Ugo Ripelin di Strasburgo (ca. 1205-ca. 1270) nel suo *Compendium theologiae veritatis* che il pensatore di Rovereto attribuisce a San Bonaventura.

<sup>62</sup> S. BONAVENTURA O.F.M., *Itinerarium mentis in Deum*, cap. III, 2, *Opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura*, 10 voll., Ad Quaras Aqua, 1882-1902, vol. V, p. 303b. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 457, nota 19, cit., t. II, p. 58.

<sup>63</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 467, cit., t. II, pp. 62-63. Cfr. THOMAS DE AQUINO O.P., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 11, a. 1, ed. A. Dondaine, 3 voll., Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976, p. 350a: «dicendum est de scientiae acquisitione quod praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilia abstractas, sive sint complexa sicut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi quae statim intellectus apprehendit». Altri luoghi simili a questo sono segnalati da F. PERCIVALE, *Da Tommaso a Rosmini*, cit.

<sup>64</sup> S. BONAVENTURA O.F.M., *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 4, cit., p. 309a: «Mira igitur caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus

Tommaso sia Bonaventura, secondo Rosmini, sembrano essere concordi nell'affermare che la conoscenza sensibile è soltanto una delle cause dell'intellezione, poiché il domenicano pone la necessità per la conoscenza del concorso dell'intelletto agente, mentre il francescano sostiene – riprendendo Agostino<sup>65</sup> – che nella memoria siano presenti delle forme semplici e i principi primi delle scienze, non derivanti dalla sensazione, tra le quali vi è l'essere stesso<sup>66</sup>. Inoltre, entrambi i maestri medievali sostengono che l'essere convertibile con il vero sia il primo oggetto dell'intelletto, senza il quale l'intelletto non può conoscere alcunché<sup>67</sup>. Rosmini trova, dunque, che vi sia una convergenza tra Bonaventura, Tommaso, Aristotele e Agostino, sebbene guadagnata a prezzo di un'ermeneutica non sempre fedele ai testi<sup>68</sup>. Tale convergenza consisterebbe nell'aver negato che l'intelletto sia privo di un referente originario, indipendente dall'esperienza sensibile, nonostante Agostino e Bonaventura insistano sul ruolo fondamentale della memoria che, invece, Tommaso e Aristotele non sembrano considerare. È pur vero, tuttavia, che in Bonaventura è presente la nota dottrina del *lumen directivum* o *lumen inditum animae*, ossia di quella particolare specie innata che è già una qualche verità in se stessa e che permette all'intelletto di conoscere tutte le cose illuminandolo. Come si è cercato di mostrare altrove essa è, in definitiva, l'essere stesso<sup>69</sup>.

Se Bonaventura e Tommaso sono concordi nel sostenere che i primi principi siano innati e preconosciuti in noi, il PDNC si potrà dire, per questo, innato? Rosmini ritiene che lo si possa dire più correttamente del suo fondamento, ossia dell'essere, piuttosto che del principio in forma proposizionale. Il PDNC, infatti, è un giudizio i cui termini possono essere compresi soltanto da un intelletto che abbia già presente in qualche modo l'essere<sup>70</sup>, ossia il positivo, affinché appaia

---

intentus in varias colorum differentias, lumen, per quod videt caetera, non videt, et si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae». Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 472, cit., t. II, pp. 70-71.

<sup>65</sup> AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, X, cap. X, 17, in *Sancti Augustini Opera*, CSSL XXVII, ed. L. Verheijen, Brepols, Turholt 1981, p. 238, ll. 20-23.

<sup>66</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 477 e nota 30, cit., t. II, pp. 74-75. S. BONAVENTURA O.F.M., *Itinerarium mentis in Deum*, cap. III, 2, cit., p. 303b: «[Memoria] Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia numquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat». Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Confessiones*, X, cap. X, 17, cit., pp. 163-164. Riguardo a Tommaso, cfr. *supra*, nota 64.

<sup>67</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 483-485, cit., t. II, pp. 78-79. THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I<sup>a</sup> pars, q. 55, a. 1, *Opera omnia*, Ex Typographia Poliglotta, Roma 1889, vol. 3, p. 54b: «objectum intellectus est ens, vel verum commune»; S. BONAVENTURA O.F.M., *Itinerarium mentis in Deum*, cap. 5, 1-2, cit.

<sup>68</sup> Dell'ermeneutica rosminiana di Bonaventura e Tommaso abbiamo detto. Riguardo ad Agostino ed Aristotele, Cfr. e.g. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 484-485, cit., t. II, p. 78. Rosmini fa presente la difficoltà di una tale interpretazione quanto ad Aristotele. Riguardo ad Agostino, invece, cita un testo, ma troncandone la conclusione. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 51, 4, in *Sancti Augustini Opera*, CSSL XLIV/A, ed. A. Mutzemberger, Brepols, Turholt 1975, p. 81, ll. 72-: «Sunt etiam qui non frustra intellegant duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuissent adserunt. Sed ad imaginem mentem factam uolunt, quae nulla interposita substantia ab ipsa veritate formatur». La verità che è forma della mente è ciò che Agostino chiama poco dopo *spiritus* e *spiritus hominis*. Cfr. *ivi*, p. 81, ll. 77-78.

<sup>69</sup> Mi permetto di rimandare a G.P. SOLIANI, *Illuminazione intellettuale ed élenchos in San Bonaventura*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 4 (2017), pp. 889-897.

<sup>70</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 559-566, t. II, pp. 131-134; ID., *Teosofia*, n. 1698, cit., t. IV, pp. 213-214. Questa dottrina è presente esplicitamente in Tommaso d'Aquino. THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa Theologiae* Ia-IIae, q. 94 a. 2, resp., Ex Typographia Polyglotta, Roma 1892, t. VII, pp. 169b-170a: «Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys»; ID., *Summa contra Gentiles*, II, cap. 83, *Opera omnia*, Typis Riccardi Garroni, Roma 1918, t. XIII, p. 523: «Naturaliter intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi, in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare (vel oppositio inter ens et non ens), et alia huiusmodi»; cfr. anche ID., *Sententia libri Metaphysicae*, IV, lec. 6.

l'opposizione con il negativo. Rosmini dice di aver trovato nel francescano Alessandro di Alessandria – scambiato per Alessandro di Hales, maestro di Bonaventura – il primo scolastico a sostenere esplicitamente la tesi secondo cui la presenza dell'essere alla mente deve precedere la comprensione del PDNC<sup>71</sup>. In realtà, Alessandro di Alessandria vive tra il 1268 e il 1315, è allievo e contemporaneo di Duns Scoto e la dottrina che interessa a Rosmini è già presente in Tommaso d'Aquino, come si è detto.

## 5. UNA FONTE QUASI TACIUTA: DUNS SCOTO

Quando nel *Nuovo Saggio* Rosmini si chiede se il pensiero dell'essere o la pensabilità dell'essere siano un'illusione, egli risponde che essi sono un *fatto*, riconosciuto in modo molto chiaro, soprattutto da Duns Scoto, il quale ha affermato che l'essere è un contenuto della nostra esperienza interiore («*experimur in nobis*») che nessuno può negare, a meno che non voglia rinunciare ad essere uomo<sup>72</sup>. Per Scoto, il fatto della presenza dell'essere al pensiero è una conoscenza abituale che coincide con la memoria stessa<sup>73</sup>, una delle tre perfezioni dell'anima, insieme a intelletto e volontà. La conoscenza abituale dell'essere, per il teologo scozzese, è un atto primo che precede la conoscenza attuale (*cognitio genita*)<sup>74</sup>. Si torni con la mente a ciò che si è detto riguardo alla distinzione aristotelica tra atto primo e atto secondo, tra la scienza (l'*habitus* scientifico), e il sapere attuale. L'intelletto e la scienza condividono lo stesso oggetto primo che è l'essere. In particolare, per Scoto, l'*habitus* è una forma<sup>75</sup> ed è anche la specie intenzionale, cioè un perfetto rappresentante intenzionale, del proprio oggetto primo<sup>76</sup>. Tale oggetto, poi, è capace di contenere ogni altro conoscibile in modo virtuale, in quanto è la misura sterminata del conoscere<sup>77</sup>, secondo una dottrina che rappresenta una novità per la fine del XIII secolo e che Rosmini sembra riprendere nelle sue opere, ma senza citare Scoto<sup>78</sup>. Già dal *Nuovo Saggio*, Rosmini ipotizzerà che l'essere ideale sia presente nella memoria di ogni uomo, come una conoscenza abituale e inconsapevole, sfruttando la distinzione agostiniana tra *cogitare* (conoscere attualmente) e *nosse* (conoscere avendo presente nella memoria, ma senza intenzionare attualmente qualcosa)<sup>79</sup>.

---

<sup>71</sup> A. ROSMINI, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 251, cit., t. I, p. 305; *ivi*, n. 581, nota 239, t. II, pp. 324-325; ID., *Principi della scienza morale*, nota 11, a cura di U. Muratore, vol. 23 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 1990, pp. 60-61; ID., *Psicologia*, n. 1334, cit., t. III, pp. 35-36. ALEXANDER DE ALES O.F.M., *In duodecim Aristotelis Metaphysicae libros expositio*, lib. IV, text. 9, Apud Simonem Galignanum de Karera, Venetiis 1572, p. 84b: «Duplex est operatio intellectus. Prima est, qua intelligit ipsum quod quid est et haec operatio uocatur simplicium intelligentia. Alia est operatio intellectus, qua composit, et dividit; et in utraque operatione est aliquod primum, quod, scilicet cadit sub prima apprehensione intellectus: illud, quod est primum in prima operatione, est ens; nihil enim potest concipi simplici intelligentia, nisi concipiatur ens; et hoc quid entitas se profundat infra omnes conceptus; primum autem infra operationem intellectus est hoc principium: de quolibet affirmatio, vel negatio: et hoc quia hoc primum principium est fundatum super ens. Unde sicut ens est primum in prima operatione: ita hoc principium in secunda: in secunda enim operatione intellectus nihil potest intelligi, non intellecto hoc principio [...]. Et sic sicut omnes conceptus simplices resolvuntur ad hoc principium».

<sup>72</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, IV, d. 43, q. 2, *Opera omnia*, vol. 14, edd. B. Hechich *et alii*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2013, pp. 22-23, nn. 74-81.

<sup>73</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, Prologus, pars 3, q. 1, a. 2, *Opera omnia*, vol. 1, edd. C. Balić *et alii*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, p. 97, n. 145.

<sup>74</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 4, *Opera omnia*, vol. 3, edd. C. Balić *et alii*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954, p. 343, n. 580.

<sup>75</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Quaestiones super libro Metaphysicorum Aristotelis*, I, Prologus, *Opera philosophica*, vol. 1, edd. G. Etzkorn *et alii*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997, pp. 5-6, n. 8.

<sup>76</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, Prologus, pars 3, q. 1, a. 2, cit., p. 97, n. 145.

<sup>77</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 2, q. 3, *Opera omnia*, vol. 7, edd. C. Balić *et alii*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973, p. 579, n. 367.

<sup>78</sup> A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 30, cit., t. I, pp. 84-85. Sull'essere come misura del conoscere, cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 932, cit., t. III, p. 246.

<sup>79</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 469, cit., t. I, pp. 64-66.

L'essere, per Scoto e Rosmini, è l'oggetto formale dell'intelletto umano e con esso si rapporta come la forma con la materia o come l'attivo con il passivo<sup>80</sup>. Il soggetto umano deve essere quindi decentrato rispetto «al gran mare dell'essere», come sosterrà Rosmini<sup>81</sup>. Il fatto che l'essere ideale abbia in sé una ricchezza sterminata di realtà che non manifesta all'uomo nell'intuizione, pur contenendola virtualmente, è la ragione della limitazione contenutistica, ma non formale, dell'intelligenza umana<sup>82</sup>. Su questo punto, però, Rosmini continua a riferire la sua dottrina all'autorità di Tommaso d'Aquino, dicendo che il maestro domenicano, pur non avendo sostenuto che l'intelletto agente è un oggetto per l'intelletto umano, ha riconosciuto, con Agostino, che l'anima umana conosce nelle ragioni eterne, come in un principio di conoscenza (*principium cognitionis*), grazie al quale conosce ogni cosa. Le ragioni eterne, poi, sarebbero tutte racchiuse nel lume dell'intelletto, il quale presuppone una mente infinita alla quale sia per sé noto in tutta la sua virtualità e con la quale si identifichi<sup>83</sup>.

Rosmini trae da Scoto anche l'espressione «essere possibile», per indicare la *pensabilità* o *idealità* dell'essere stesso che contiene virtualmente i suoi termini, sebbene tale virtualità non sia una mera potenzialità<sup>84</sup>. La virtualità è un aspetto necessario dell'essere, poiché esprime la presenza *nell'essere* delle sue determinazioni, le quali non possono certo essere poste al di fuori dell'essere, senza che siano per ciò stesso annullate. L'idealità è univoca nella sua initialità, secondo quel significato di univocità come non contraddittorietà che Scoto aveva introdotto a partire dal *Commento alle Categorie* di Simplicio<sup>85</sup>. L'essere è, dunque, un significato intrinsecamente unitario – secondo la dottrina scolastica della convertibilità dei trascendentali *ens* e *unum* –<sup>86</sup> che fa da condizione di possibilità di ogni nostra conoscenza e di tutto ciò che esiste realmente. A ben vedere, l'univocità è dovuta alla indeterminatezza e initialità dell'essere, con la quale quest'ultimo si manifesta all'intelletto umano senza i suoi termini e senza le sue possibili attuazioni reali<sup>87</sup>. L'essere possibile o ideale *assolutamente* è, cioè è *extra nihil negativum*, sebbene non se ne veda la sussistenza<sup>88</sup>. L'essere possibile è un altro modo di dire il trascendentale, secondo una tradizione ormai consolidata ai tempi di Rosmini, sulla linea Scoto-Suárez<sup>89</sup>. Come per Scoto, nell'intuizione dell'essere rosminiana, non è appresa alcuna forma di determinazione; l'intuente e l'intuito

<sup>80</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 3, cit., p. 74, n. 120; *ivi*, Prologus, pars 3, q. 1-3, p. 100, n. 148.

<sup>81</sup> I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, II, d. 3, pars 2, q. 3, cit., p. 579, n. 369: «non potest una ratio creata esse principium cognoscendi infinitas quidditates»; A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 29, cit., t. I, p. 84: «Si ricordi il mortale che egli non è al centro del gran mare dell'essere, ma in un angolo, e che solo da quest'angolo egli dirige il suo sguardo alle cose, e non dal centro».

<sup>82</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 2572, cit., t. V, p. 460.

<sup>83</sup> *Ivi*, nota 5, pp. 460-461; ID., *Psicologia*, n. 1301, cit., t. III, p. 20.

<sup>84</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 395-396, cit., t. II, pp. 18-19; *ivi*, nn. 423-424, t. II, pp. 33-34; ID., *Teosofia*, nn. 1552-1553, t. IV, pp. 66-68; *ivi*, n. 2003, t. IV, p. 525. Sulla virtualità dell'essere in Scoto, cfr. e.g. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, q. 3, cit., p. 137, nn. 85-86; *ivi*, Prologus, pars 3, q. 1-3, nn. 142-143, pp. 96-97.

<sup>85</sup> Cfr. DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, cit., p. 18, n. 26. SIMPLICIUS, *Commentarium in Aristotelis Categorias*, I, 45, trad. lat. di Guglielmo di Moerbeke, ed. A. Pattin, Publications Universitaires de Louvain, éd. Béatrice Nawelaeters, Leuven-Paris 1971: «Univocum autem non suscipit contradictionem». Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 411, cit., t. II, pp. 27-28;

<sup>86</sup> Sulla dottrina scolastica della convertibilità di *ens* e *unum*, cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1359, cit., t. III, p. 46. Sulla relazione tra unità dell'essere e incontraddittorietà, cfr. *ivi*, n. 1362, pp. 47: «Dall'essere uno l'ente, ne viene: 1° che egli sia intra sé armonico e consentaneo, escludendo ogni contraddizione o pugna, il che lo rende possibile logicamente, come dicevamo, onde altro non esprime il principio di contraddizione, che l'unità e la consentaneità dell'ente seco medesimo». Il riferimento è di nuovo al principio di Parmenide. Cfr. *ivi*, pp. 47-48. Si veda anche, ID., *Teosofia*, n. 1699, cit., t. IV, p. 215, dove si cita Tommaso.

<sup>87</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1460, cit., t. III, pp. 316-317; ID., *Psicologia*, nn. 1340-1343, cit., t. III, pp. 40-41; ID., *Teosofia*, n. 795, cit., t. II, pp. 87-88; *ivi*, n. 1633, t. IV, pp. 146-147. Per il legame tra possibilità, concepibilità, non contraddittorietà e primo oggetto dell'intelletto, cfr. I. DUNS SCOTUS O.F.M., *Quaestiones quodlibetales*, q. 3, nn. 2-3, *Opera omnia*, vol. 25, ed. L. Wadding, L. Vivès, Parisiis 1895, pp. 113-115.

<sup>88</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1552, cit., t. IV, p. 67.

<sup>89</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1561, cit., t. IV, p. 76: «In universale la possibilità si può definire: l'inizio degli enti. Ma di quali enti? L'essere indeterminato non ne specifica alcuno ma neppure ne esclude alcuno. Dunque egli è la possibilità tanto dell'essere finito quanto dell'essere infinito».

costituiscono un'unione (non un'unità) che soltanto nella riflessione può essere analizzata nelle sue componenti, le quali rimangono per loro natura disomogenee, sebbene essenzialmente relate<sup>90</sup>.

## 6. CONCLUSIONE

L'indagine sulle fonti medievali del principio di cognizione ci ha portato a individuare in Bonaventura e Duns Scoto i due autori a cui Rosmini è rimasto più fedele, sebbene i continui rimandi a Tommaso possano trarre in inganno. Rosmini è costantemente in cerca di ciò che vi è di vivo nelle sue fonti, a costo di tradire, in alcuni casi, la letteralità del testo. Nel nostro caso, la questione che sembra stare a cuore a Rosmini è la presenza di una tradizione di pensiero medievale che ha inteso la forma del conoscere umano come indipendente sia dal soggetto sia dall'esperienza sensibile, al fine di preservarne l'oggettività. In questo modo, Rosmini si colloca, in prima battuta, in una posizione che è al di là di realismo e idealismo.

L'intuizione dell'essere ideale è soltanto una «cognizione virtuale» per la quale si vede soltanto l'elemento formale delle conoscenze determinate<sup>91</sup>. L'essere ideale è una luce che non altera i suoi contenuti, ma li manifesta soltanto. Lo abbiamo già chiamato verità e presenza pura, ma potremmo senz'altro chiamarlo apparire in senso trascendentale, di cui l'intuizione dell'essere è partecipazione. Innata nell'uomo è la «potenza di conoscere», che, in quanto indeterminata, è in potenza verso gli intelligibili determinati ma, in quanto essere, è essenzialmente l'atto per il quale conosciamo tutte le cose<sup>92</sup>.

L'apparire in senso trascendentale, l'essere ideale rosminiano, è assoluto, cioè non prevede forme di determinazione originarie, è attivo e rimane identico a se stesso, pur nell'avvicinarsi della molteplicità dei suoi contenuti. Inoltre, esso non deforma ciò che manifesta, ma lo lascia semplicemente apparire. Ogni atto intellettuale è una sintesi dell'apparire in senso trascendentale (forma) e del suo contenuto determinato, ma ciò non comporta un mutamento dell'apparire, anche perché il contenuto non adegua mai la sterminata ampiezza di quest'ultimo. Esso è pure necessario (è e non può non essere) e sottratto al tempo, sebbene i suoi contenuti si susseguano secondo le estasi temporali<sup>93</sup>. Si tratta della presenza pura dei presenti, dove la relazione tra presenza e presente non è da intendere alla stregua di una relazione di astratto e concreto in senso hegeliano. La presenza pura (l'essere ideale), infatti, sarebbe autocontraddittoria soltanto se mancasse un presente infinito, mentre i presenti finiti non sono a lei necessari, essendo disomogenei rispetto ad essa.

## RIASSUNTO

Lo scopo del presente articolo è quello di individuare le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano. Dopo un'analisi introduttiva delle diverse formulazioni del principio di cognizione, si analizza l'interpretazione rosminiana delle fonti medievali citate dal filosofo di Rovereto. Bonaventura da Bagnoregio e Duns Scoto sembrano essere gli autori più influenti, anche

---

<sup>90</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, Il problema dell'ontologia, n. 84, cit., t. I, p. 110; *ivi*, nn. 887-889, t. II, pp. 195-199; *ivi*, n. 1842, t. IV, pp. 380-381. Quanto a Scoto, cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 124, p. 77.

<sup>91</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1695, t. IV, pp. 208-209.

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, n. 1701, t. IV, pp. 207-208.

<sup>93</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, nn. 1182-1183, cit., t. III, p. 316: «1° Se l'idea dell'essere per quantunque la leghiamo nella percezione, tuttavia ci rimane nello stesso tempo libera a poterla usare nuovamente, applicarla di nuovo alla percezione che la contiene; conviene dire che ella è affatto immune da ogni passività, e che il vedere in lei qualche cosa, non la lega propriamente, non la coarta a quella cosa sí che ella non ci sia pronta come prima, a' nostri bisogni, a nostri usi. 2° Il poter noi adoperare sempre l'idea dell'essere, come fosse sciolta, e come fosse la prima volta che noi l'adoperiamo, dimostra ch'ella identicamente la stessa è sempre presente a tutti gli atti del nostro spirito, agli atti di percezione, di riflessione ecc.; e l'esser presente nella sua identità a molti atti prova ch'ella è *semplice*, e come semplice sta incontro al molteplice e in sé l'accoglie; e l'esser presente a molti atti successivi dello spirito, dimostra ch'ella non soggiace al tempo, ch'ella è *eterna*».

se l'apporto di Tommaso d'Aquino e della sua scuola (Egidio Romano, Domenico di Fiandra) ha un peso rilevante, per permettere a Rosmini di identificare l'essere ideale con l'intelletto di Aristotele.

#### ABSTRACT

This article is aimed to investigate the medieval sources of the Rosminian “principle of cognition”. After briefly considering the different ways in which Rosmini presents it, I shall analyze his medieval references, especially focusing on Bonaventure and Duns Scotus, who seem to be the most relevant among them. At the same time, this particular focus shall not prevent me from considering Thomas Aquinas and his school (Gilles of Rome, Dominic of Flanders) since they allow Rosmini to demonstrate the identity of his account of the “ideal being” with the Aristotelian intellect.

# L'ONTOLOGIA TRINITARIA ROSMINIANA COME SOLUZIONE ALLA PENSABILITÀ DEL RAPPORTO TRA ASSOLUTO E FINITO

ALBERTO PERATONER\*

*L'intuito dell'essere è come la chiave di tutto il creato*  
A. Rosmini, *Teosofia*, I, III, 986

Quando, a riguardo del pensiero di Rosmini, parliamo di *ontologia trinitaria*, sono due le dimensioni della riflessione del Roveretano ad essere evocate, strettamente interconnesse e intrecciate l'una coll'altra: l'ontologia metafisica delle tre forme categoriali dell'essere, *ideale, reale e morale*, e la teologia trinitaria sviluppata alla luce della "circuminsessione" delle medesime e che riconosce in quelle stesse forme le espressioni delle tre Persone della Santissima Trinità – e rispettivamente il *Verbo*, il *Padre* e lo *Spirito* – quale è consegnata dal *depositum fidei* della tradizione cristiana, e nella loro circuminsessione l'espressione della pericorese trinitaria divina. Non che le forme dell'essere siano identificate nelle stesse Persone della SS. Trinità, ma piuttosto riconosciute una loro derivazione e dipendenza: una configurazione triadica dell'essere creato nel cui darsi sarebbe riconoscibile, *una volta saputa*, la costituzione unitrinitaria divina.

In Rosmini vediamo, inoltre, misurarsi i due fondamentali paradigmi alternativi e complementari dell'ontologia metafisica occidentale. Infatti, sebbene in lui appaia dominante l'ispirazione platonico-agostiniana, nella quale ha risalto la *reductio ad unum* del molteplice nel paradigma esemplarista innervato dall'ontologia della partecipazione, nondimeno la mira del suo sistema è una misurata integrazione della prospettiva aristotelico-tomista (opportunamente bonificata da quanto Rosmini ravvisava di fuorviante nel realismo aristotelico e nel nominalismo e razionalismo moderno che ne avrebbero rappresentato i coerenti sviluppi), con la sua insistenza sulla polivocità e analogia dell'essere – e la rispettiva considerazione della (parimenti fondamentale nella Scolastica domenicana) nozione di partecipazione –, in una proposta teoretica di largo respiro che potesse ridare continuità, nell'età moderna, alle acquisizioni fondamentali della metafisica classica e scolastica. Posti, naturalmente, quei necessari correttivi che una rivisitazione dei dati della Rivelazione, in un franco confronto con gli sviluppi del pensiero moderno, avrebbe reso praticabili.

Un punto centrale sul quale viene ad applicarsi questo disegno di integrazione di prospettive complementari, portato in asse con l'integrazione delle prospettive classica (che delle prime si compone) e moderna, e incrociato a sua volta con l'integrazione interdisciplinare delle prospettive filosofica e teologica, è senza dubbio quello del rapporto dell'Essere assoluto con il finito molteplice e diveniente, che all'epoca, nell'esito hegeliano della soluzione idealistica maturata nel corso assunto dalla modernità, si era trovato ad essere interamente riassorbito nel primo<sup>1</sup>.

---

\* Facoltà Teologica del Triveneto – Padova.

<sup>1</sup> I «filosofi hegeliani», secondo Rosmini, «furono ingannati al vedere che l'essere poteva comparire nel discorso come subietto di tutti gli enti, perché veramente tutti gli enti sono l'essere ideale con un termine reale. E quindi credettero falsamente di poter concludere che l'essere ideale, ossia l'idea diventasse tutti gli enti. E perché l'idea non la trovavano palpabile e però non pareva loro cosa salda, perciò non seppero conoscere com'ella potesse star ferma, ma immaginarono il pazzo sistema, che l'idea stessa sia sempre sul diventare qualche cosa altro, e che quest'atto del diventare - che come tale non è mai compiuto ed è un concetto composto d'essere e di non essere, di qualche cosa e di nulla - fosse l'atto proprio dell'idea generatrice di tutte le cose. Confondevano dunque il subietto dialettico col reale: e non s'erano accorti, che l'umano discorso adopera indifferentemente questi due subietti; ma che passa tra l'uno e l'altro una

È a questo proposito che, nella *Teosofia*, di fronte alle note pagine del XII libro della *Metafisica* di Aristotele, nelle quali lo Stagirita delinea la propria concezione di Dio, Rosmini rileva il carattere problematico di una concezione pur grandiosa dell'Assoluto quale quella aristotelica:

Se il Dio d'Aristotele si considera nella sua relazione col mondo, ci diventa la cosa più misera, senz'azione, senza provvidenza, e nel mondo egli ha, quasi direi, un emulo eterno, come lui, che lo usufrutta, senza che egli pure se lo sappia. Ma tolta questa deformità e considerato in se stesso, astrazione fatta dal mondo, lo stesso Dio d'Aristotele diventa anch'egli magnifico. Sublime in fatti, quant'altra mai, n'è la descrizione che ne dà nel duodecimo de' *Metafisici*, ma nulla è in essa ch'egli non venga dalla scuola di Platone, salvo che Aristotele fece in quella descrizione una sagace sintesi de' concetti sparsi, e con una brevità e rapidità di dire maravigliosa<sup>2</sup>.

Il limite della teologia aristotelica è rilevato in particolare nell'insoluta questione del rapporto tra l'Assoluto e il finito, tra Dio e il mondo:

Aristotele non concependo come il Mondo possa avere avuto principio e però facendolo, per ignoranza e non per alcuna ragione, eterno, non ha bisogno dell'esemplare: racchiude dunque Iddio in una sterile contemplazione di se stesso, e lo definisce "un'intellezione, che è intelletto d'intellezione", definizione avvolgentesi in un circolo infinito, quando non s'ammetta la subiettività come una forma distinta dall'obiettività<sup>3</sup>.

E non è un caso che nell'argomentazione rosminiana venga evocato il modello esemplarista (platonico), e criticata la rinuncia a farne la categoria capace di stabilire un nesso tra Dio e il mondo, dalla cui assenza consegue la concezione di una chiusura autoreferenziale – "sterile", afferma il Roveretano – di Dio in sé stesso. L'aporia del rapporto tra Dio e mondo in Aristotele rimanda così all'altra, della concepibilità di un Dio inteso come *pensiero di pensiero* in assenza di una qualche distinzione, in Dio stesso, delle forme dell'essere *subiettiva* (essere reale) e *obiettiva* (ideale), in virtù della quale possa concepirsi un pensante e un pensato, e quest'ultimo come presente al pensante, e perciò (anche) come *altro* da sé. La dottrina della pluralità delle *forme categoriali dell'essere* viene così evocata a soluzione della problematicità della concezione aristotelica, e non – si noti – a smentita del suo impianto. Viene, cioè, implicitamente riconosciuto il valore di una figurazione di Dio – l'essere *pensiero di pensiero* – che però risulterebbe inspiegabile, stante una rappresentazione assolutamente "monolitica" del divino, concepito in sé stesso come assoluta singolarità, quale quella aristotelica.

Il Roveretano si andava in proposito così esprimendo nell'*Aristotele esposto ed esaminato*, che prendeva forma lateralmente nei primi anni di redazione della *Teosofia*<sup>4</sup>, quale approfondimento di alcuni nodi fondamentali dell'ontologia classica:

---

differenza immensa. Appartiene all'Ontologo il riconoscere la natura de' due subietti. Mediante la riflessione ontologica si vede che l'uno è ideale e non costituisce l'ente reale; l'altro è reale ed è questo solo che costituisce l'ente nella sua propria esistenza, e quindi è la vera base dell'ente» (A. ROSMINI, *Teosofia*, I - *Ontologia*, Lib. II - *L'essere uno*, sez. V, c. VIII, 665 – a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, [vol. I], Città Nuova, Roma 1998 (EC 12), pp. 637-638.

<sup>2</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, I - *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. VI, c. III, 1301 – a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, [vol. III], Città Nuova, Roma 1999 (EC 14), p. 152.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>4</sup> Rosmini lavora all'*Aristotele esposto ed esaminato* in meno di un anno, tra la fine del 1852 al 30 settembre del 1853, allorché, nel corso della stesura dell'*Ontologia*, che della *Teosofia* doveva costituire la prima parte, a carattere fondativo, avverte la necessità di misurarsi con la formulazione dell'impianto categoriale dello Stagirita nei suoi fondamenti ontologico-metafisici. Su quest'opera e il rapporto delle alternative opzioni platonica e aristotelica in Rosmini si veda E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, CISR - Città Nuova, Stresa – Roma 1978. Berti, il cui giudizio sulla critica rosminiana del pensiero di Aristotele risulta sostanzialmente negativo, rileva un netto sbilanciamento a favore dell'esemplarismo platonico (cfr., in particolare, il c. III, *La scelta filo-platonica ed anti-aristotelica dell'Aristotele esposto ed esaminato*, pp. 91-233), finendo così per rendere poco riconoscibili nel Roveretano quegli importanti elementi di continuità con il pensiero della Scolastica domenicana che pure ne equilibrano le posizioni, al punto che a dieci anni di distanza G. Imbraguglia riterrà di riconoscere una «caduta di interesse per il pensiero di Tommaso» nel Rosmini dell'*Aristotele* rispetto a quello del *Nuovo Saggio*, dove



In questa certo nobilissima dottrina è difficile ad intendere come Iddio sia pura intellesione per sé senz'altro. In primo luogo, se si dà a quest'inteltesione un oggetto diverso dall'inteltesione stessa, già non è più inteltesione pura. Aristotele, che vede la difficoltà, dice che l'inteltesione prima e pura è oggetto di se stessa, onde la definisce: inteltesione d'inteltesione, *νοήσεως νόησις*. E quest'è forse l'ultima parola che potea dire la filosofia, ma insieme quella in cui la filosofia stessa veniva meno. Poiché in quella parola compariscono non una sola inteltesione, ma due: 1° l'inteltesione come atto; 2° l'inteltesione come oggetto; c'è dunque pluralità, e non più unità<sup>5</sup>.

L'ammissione di una qualche pluralità in Dio viene così a conseguire necessariamente dall'averne figurata l'essenza come una *relazione pensante*, né poteva essere altrimenti che *relazione*, una volta posta l'essenza di Dio nello stesso pensiero, da che la necessità di Aristotele di far coincidere soggetto e termine della relazione stessa, stante la sua natura di *pura inteltesione*<sup>6</sup>. E una tale rappresentazione, di più, innesca una serie di rinvii da *soggetto* a *oggetto*, e da questo ancora a *soggetto*, problematicamente aperti all'infinito. Continua, così, il Roveretano: «Di poi, se l'oggetto è l'inteltesione stessa, questa inteltesione oggetto dee avere tutto ciò che si richiede acciocché sia inteltesione. Ma l'inteltesione per essere tale dee pure avere un oggetto. Dunque anche l'*inteltesione oggetto* dee avere un oggetto; e così si va all'infinito»<sup>7</sup>. Rosmini prospetta allora il superamento di questa concezione in virtù di una ragione illuminata dalla fede, che attinge alla Rivelazione la nozione di un Dio unitrino, dove nell'unità di sostanza si dà una pluralità capace di rendere ragione della necessità, pur intravista da Aristotele, ma intenibile entro l'orizzonte di assoluta singolarità della sua concezione di Dio, di una relazione di inteltesione a un oggetto d'inteltesione, e a un oggetto capace di rispettare la condizione di un'inteltesione pura e che sia a sua volta inteltesione:

La speculazione filosofica dunque delle genti, all'ultimo, al più sublime e al più necessario suo passo venne meno, cadendo non tanto in un mistero, quanto in una contraddizione. Noi, illuminati da più che umana Sapienza, discioglieremo il nodo nella teologia, mostrando che ciò che cercava l'antica filosofia senza raggiungere il concetto, era l'*ente sussistente infinito per sé inteso*, cioè il Verbo, dove non cessando ogni mistero, cessa però ogni contraddizione<sup>8</sup>.

A questa possibilità di concepire la soluzione all'aporia, Rosmini accenna in una nota ad un passo della *Teosofia*, dove distingue due modalità di operare dell'intelligenza, una necessaria, riferibile a «un oggetto primo, che la costituisce e che le è necessario, e questo in una Mente ottima cioè in Dio non può esser che ottimo, cioè se stesso», e una libera, riferibile a

un oggetto proprio del suo libero operare e questo non è necessario che sia ottimo quando si considera staccato dal primo, ma è tale quale ella liberamente lo produce: l'atto poi con cui lo produce è sempre ottimo e indiviso dall'atto necessario. Ora poiché questo secondo oggetto è prodotto dall'intelligenza libera per via d'astrazione, perciò è contenuto e da lei conosciuto nel

---

vi avrebbe piuttosto figurato quale suo «interlocutore consonante» (*Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato di Antonio Rosmini*, Japadre, L'Aquila - Roma 1988, pp. 201-205).

<sup>5</sup> A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, III, 202, a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 1995 (EC 18), p. 351.

<sup>6</sup> Nel paragrafo precedente Rosmini aveva infatti osservato, nell'espone la teologia aristotelica: «Nella sostanza prima dunque, e tutta atto, conviene che queste tre cose si trovino unite e coesistenti, di modo che sia ad un tempo *intelligibile, mente ed inteltesione*, ossia che la mente e l'intelligibile sia l'inteltesione stessa. [...] Il puro atto dunque è riposto da Aristotele nell'*inteltesione*, che è ad un tempo e *mente* in atto, ed *intelligibile* in atto, e queste due cose si distinguono dall'inteltesione solo perché la *mente* e l'*intelligibile* può essere in potenza, com'è negli enti inferiori, ma l'*inteltesione* e la *contemplazione* che è atto, non può mai essere potenza, ché sarebbe il contrario della propria natura. Laonde noi che abbiamo della potenza, non sempre contempliamo, ma Iddio, che è puro atto, sempre attualmente intende e contempla, e però vive in eterno» (*ivi*, III, 201 – EC 18, pp. 350-351).

<sup>7</sup> *Ivi*, III, 202 – EC 18, p. 351.

<sup>8</sup> *Ivi*, III, 202 – EC 18, pp. 351-352.

primo, onde Iddio non ha bisogno di conoscere cos'alcuna altrove che in se stesso. Così cade il sofisma aristotelico<sup>9</sup>.

Ed è precisamente entro questo spazio di libertà del pensare di Dio che il Roveretano concepisce la pensabilità della creazione come posizione del finito nella sua natura di ciò che, pur non necessario quanto al suo proprio essere, è liberamente traguardato da Dio stesso come da sempre inscritto nel suo sguardo amorevole rivolto al Verbo.

Così, è nell'espressione teologica della configurazione triadica dell'essere, vale a dire nell'ontologia unitrina del Dio della Rivelazione cristiana, che Rosmini riconosce la soluzione adeguata all'aporetica della posizione del finito, venuta ad affioramento nel cuore della teologia aristotelica. L'assetto ontologico metafisico del Roveretano lo rende, anzi, pensabile non solamente accanto ma proprio in relazione all'essere assoluto e incondizionato di Dio. Infatti, nella Teologia trinitaria ripensata alla luce delle forme dell'essere, il Padre è concepito come la realizzazione assoluta dell'*essere reale*, che pone la propria intelligibilità nel Verbo quale *essere ideale (oggettività)* e dalla cui relazione scaturisce lo Spirito che esprime l'*essere morale*, la cui perfezione, in Dio, realizza quale *santità*. Nella considerazione del tutto, vale il principio dell'inclusività reciproca di ciascuna forma rispetto alle altre due, per cui ciascuna delle tre forme categoriali dell'essere, singolarmente considerata, si dispone quale *contenente massimo* delle altre, assumendo ad una sorta di macrodimensione prospettica attraverso la quale l'intero multidimensionale dell'essere viene, di volta in volta, reciprocamente riguardato e compreso, e pure, nella terza forma, agito. Il passo della *Teosofia* che esplicita i rapporti di reciproca contenenza è della massima importanza, e merita di essere riprodotto:

Le tre forme dell'essere hanno dunque tra di sé la relazione di contenente; ma questa relazione è d'un modo diverso per ciascuna delle diverse forme, modo determinato dalla loro natura.

La forma subiettiva è la sussistenza. Questa è dunque *contenente massimo nell'ordine de' sussistenti*: in quanto è l'atto del sussistere in tanto ella contiene in sé anche l'altre due forme.

La *forma obiettiva* è l'inteso come inteso, da cui viene l'intelligibile o lo scibile. Questa forma dunque è *contenente massimo nell'ordine degli scibili*: in quanto è l'inteso, in tanto contiene tutte le cose intese, anche l'altre due forme come intese o come scibili.

La *forma morale* è l'amato come amato, da cui viene l'amabile. Questa forma dunque è *contenente massimo nell'ordine de' beni*, ossia degli amabili: in quanto è l'amato, l'amabile, il bene, ella contiene tutti gli amati, i beni, gli amabili, anche l'altre due forme come amabili<sup>10</sup>.

Ora, è sul fondamento di tale sistema di rimandi di reciproca inclusività tra le forme dell'essere, e in particolare nel rapporto tra essere *ideale obiettivo* e *reale subiettivo*, che la teologia filosofica di Rosmini eleva le proprie argomentazioni sull'esistenza di Dio<sup>11</sup>, la principale delle quali si articola

<sup>9</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. V, c. XII, 1245, n. 2 – EC 14, p. 91n.

<sup>10</sup> Continua Rosmini, riprendendo ciclicamente la primalità relativa delle tre forme, singolarmente considerate: «Se dunque si tratta dell'ordine de' sussistenti, la forma della sussistenza, essendo contenente, è prima, ed è quella da cui le cose si denominano sussistenti. La sussistenza stessa delle altre due forme è in essa e per essa. Poiché l'oggetto, e il morale sussistono perché hanno la forma della sussistenza in se stessi, e sono da questa contenuti come sussistenti. Se si tratta dell'ordine degli scibili, a cui appartengono tutti gli astratti, e però anche le forme categoriche, la forma oggettiva, essendo contenente, è prima ed è quella da cui le cose si denominano cognitive. Le altre due forme esistono come cognitive in quanto sono in essa contenute. Se si tratta dell'ordine de' beni, la forma morale, essendo contenente, è prima, e le due altre sono e si denominano bene perché si considerano in essa contenute» (*Teosofia*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. IV, c. VI, 958 – EC 13, p. 273).

<sup>11</sup> Sulle prove dell'esistenza di Dio in Rosmini cfr. F. EVAIN, *La preuve a priori de l'existence de Dieu dans le "Nuovo Saggio" comme passage de la gnoséologie à l'ontologie*, in «Rivista Rosminiana», 56 (1962), 2, pp. 90-99; C. CAVIGLIONE, *In margine alla prova a priori dell'esistenza di Dio*, *ivi*, pp. 112-134; B. BRUNELLO, *La dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'idea dell'essere e la scuola della sapienza secondo il Rosmini*, *ivi*, pp. 135-138; C. RIVA, *L'esistenza di Dio in Antonio Rosmini*, in AA.VV., *De deo in Philosophia S. Thomae et in odierna philosophia*, Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, Officium Libri Catholici, Roma 1966, pp. 294-299; C. AMATO, *L'argomento ontologico di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 60 (1967), 3-4, pp. 297-302; estesa la trattazione in S.F. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015 (in particolare il c. VI, *L'esistenza di Dio*, pp. 285-352).

a partire dal rilievo della disequazione tra l'infinità dell'essere ideale intuito (assoluto e indeterminato) e la finitezza dell'essere reale subiettivo che, non compensando il primo, richiede di postulare un reale adeguato.

Acquisita la disequazione tra l'essere indeterminato e l'essere reale esperito, il Roveretano sviluppa nella *Teosofia* due movenze dell'argomentazione, che potremmo ritenere per certi aspetti due argomenti distinti, per altri due varianti complementari dello stesso argomento.

Da un lato egli fa leva sulla constatazione che «le realtà finite considerate come termini possibili dell'essere non esauriscono la possibilità universale dell'essere, la quale non ammette limite alcuno»<sup>12</sup> e postula l'esistenza di un reale infinito adeguato: «l'essere indeterminato non potendo non esistere, e nello stesso tempo non potendo esistere come indeterminato, deve di necessità avere un suo termine proprio, nascosto al nostro intuito, che lo completi, unito al quel termine sia ente, ed ente necessario»<sup>13</sup>.

Dall'altro, ritracciando la tensione dialettica finito (e particolare) - assoluto (e universale) lungo il piano gnoseologico, fa leva sul pensato come necessariamente relativo al pensante: l'essere intuito (indeterminato) dalla mente ha una relazione essenziale con la medesima (determinata), dove il primo è oggetto e la mente subietto; ora, «poiché l'ente è, e non può non essere, dunque dee avere un'esistenza subiettiva e non solamente relativa alla mente umana», la quale, poi, è particolare e contingente, mentre l'essere intuito è universale, necessario, eterno, per cui deve sussistere «una relazione dell'essere con una mente che non sia diversa dall'essere stesso e che non è l'umana, ma necessaria ed eterna come l'essere».

L'essere dunque 1.° dee avere un'esistenza indipendente dalla mente umana e da ogni mente separata da lui e però deve essere anche reale non solamente ideale come apparisce alla mente umana; 2°. Quest'essere reale che assolutamente è, dee essere intelligente e non solamente intelligibile, benché tutto ciò rimanga nascosto all'intuito e alla percezione immediata dell'uomo»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, I, *Ontologia - Il problema dell'Ontologia*, c. IX, 87, Città Nuova, Roma, 1998 – EC 12, p. 111.

<sup>13</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, I, *Ontologia*, Lib. II - *L'essere uno*, sez. IV, c. II, 404 – EC 12, p. 375. Nel libro introduttivo *Il problema dell'Ontologia*, dal quale abbiamo citato il primo passaggio di questo versante, così Rosmini proseguiva nell'argomentazione: rilevato che l'essere con la sua possibilità infinita si darebbe a prescindere dalle realtà finite, dette perciò *contingenti*, e che la loro possibilità è comunque inscritta nella possibilità universale, la riflessione ontologica deduce «che que' termini e quelle determinazioni dell'essere, ch'ella ancora non conosce, debbano avere qualche similitudine o analogia coi termini, cioè colle realtà finite ch'ella ha percepite e conosce. [...] Deduce lo stesso analizzando i termini finiti ch'ella conosce, e scoprendo che alcuni elementi di questi termini finiti devono necessariamente trovarsi anche in tutti gli altri termini possibili dell'essere; e ciò perché, se non vi si trovassero, l'essere non potrebbe averli senza distruggersi». Con il passo successivo, tale linea di riflessione, «meditando l'essere indeterminato», riconosce che l'essere intuito dalla mente, benché indeterminato, «non può non essere in se stesso», e non può esserlo «se non è pienamente determinato», cioè consistente in determinazioni e termini propri e necessari, e che questi, come tali, «non possono avere limitazione alcuna, perché l'essere non ne ha, e devono entrare anch'essi a costituire l'essenza dell'essere, altrimenti si cadrebbe in contraddizione, cioè l'essere sarebbe negato, quando la sua natura importa che non possa non essere». Di qui, riconosciuta «la necessità de' termini proprî dell'essere», viene da questi rimosso «tutto ciò che non può loro convenire, come sarebbe appunto la limitazione. In questo modo la mente perviene alla teoria dell'essere assoluto, che ha i caratteri della divinità, i quali mancavano ancora all'essere indeterminato» (*Ivi*, *Il problema dell'Ontologia*, c. IX, 88-89 – EC 12, pp. 111-112).

<sup>14</sup> *Ivi*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. II, c. III, 797 – a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, [vol. II], Città Nuova, Roma 1998 (EC 13), pp. 89-90. È interessante notare che Rosmini rilevi tale disequazione come una vera e propria contraddizione nell'esperienza della relazione intenzionale. Sulla scorta, infatti, del principio di non contraddizione, che fa sì che nell'atto stesso nel quale la mente coglie intuitivamente l'essere, necessariamente escluda tutto ciò che vi contraddice, «ella nega che l'essere abbia un'esistenza solo relativa alla mente umana, come cosa contraddittoria a quell'essere che ella intuisce come essente in un modo assoluto e quindi argomenta quella realtà dell'essere ch'ella non intuisce né percepisce. Il principio di contraddizione adunque inchiuso virtualmente nell'essere è il punto sul quale s'appoggia per argomentare la realtà dell'essere assoluto, come condizione necessaria dell'essere ideale» (*ivi*, p. 91).

Rosmini formula ancora in questi termini tale argomentazione, che designa *dimostrazione a priori* dell'esistenza di Dio:

L'essere virtuale e iniziale, ossia l'essere intuito per natura di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità e inizialità, è necessario come abbiám veduto, perché l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente, è dunque qualche cosa d'un ente. Ma quest'ente di cui quell'essere è qualche cosa, non può essere un ente contingente, perché il contingente è l'opposto del necessario. Dunque *l'essere intuito* dall'uomo deve necessariamente esser qualche cosa d'un *ente necessario ed eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti, e questo è Dio<sup>15</sup>.

A questa tensione nella relazione tra il reale finito e l'ideale infinito si collega il rilievo dell'antinomia nel rapporto tra molteplicità e unità dell'essere, antinomia che dà luogo, nella *Teosofia*, ad un'altra variante dell'argomentazione, che prende le mosse dalla considerazione della virtualità dell'essere considerata come "lacuna", nel senso di carenza in realtà, pur attestata dagli enti finiti<sup>16</sup>. Al fondo lavora la nozione dell'essere che, considerato come *primo determinabile*, esprime «quella specie di potenza dialettica, che si dice *essere possibile*, quando si riferisce dalla mente a' suoi termini»<sup>17</sup>. E pure, come possibilità di qualunque cosa, la proprietà onnicomprensiva di tutti, il *subietto dialettico* di tutti e singoli gli enti determinati<sup>18</sup>. È l'atto di *ogni ente*.

Rosmini perciò rileva che «l'essere virtuale e iniziale è assolutamente necessario», e come tale «non può essere parte alcuna del contingente, ma deve essere un'appartenenza di un ente necessario»<sup>19</sup>.

Così, capovolgendo l'argomento precedente (o, per dir così, la variante gnoseologica dell'argomento *a priori*) e considerando *in primis* l'essere reale per passare poi all'essere ideale ad esso necessariamente connesso, troviamo che:

1°. Ogni cosa reale non potrebbe essere e non sarebbe se non fosse concepibile; 2°. essendo concepibile ha la sua essenza ideale o intelligibilità; 3°. questa è immutabile ed eterna; 4°. ma non potrebbe essere eterna se non ci fosse una Mente eterna che la concepisce. 5°. dunque niuna cosa può realmente esistere, se non è *ab aeterno* attualmente concepita<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Ivi*, I, *Ontologia*, Lib. II - *L'essere uno*, sez. II, c. II, 298 – EC 12, pp. 275-276.

<sup>16</sup> Un'altra formulazione, infatti, compare ancora, preventivamente, nel libro introduttivo alla monumentale architettura della *Teosofia* intitolato *Il problema dell'Ontologia*, allorché Rosmini tratta della differenza tra l'Ontologia e la Teologia razionale: «L'Ontologo riceve dalla ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna, cioè la virtualità. [...] E da principio lo speculatore non sa né pur egli, se a lui sia possibile di diradare affatto quest'ombra: di maniera che non istà in sua mano altro mezzo per farlo, o per tentarlo, se non quello di rivolgersi agli enti finiti e in questi cercare quel pieno di realtà, di cui difetta l'essere datogli a intuire dalla natura. Si mette dunque in via, e coll'opera dell'astrazione trae dagli enti finiti i concetti e le essenze più universali ch'egli possa trovare. Esamina queste essenze e i loro nessi, e, facendoli rientrare gli uni negli altri, tenta di pervenire all'unità, cioè ad una prima essenza, in cui tutti si devano ritrovare ed unificare, e discopre, che questo è l'essere stesso che viene così arricchito, e il cui vòto viene empito. Tutto questo lungo ragionamento conduce l'Ontologo a vedere, come l'Essere possa manifestarsi in due modi, o sparso e legato in qualche modo al finito, o unito e unificato nell'infinito; ma questa possibilità di apparire ora legato col finito e distribuito nella molteplicità di questo, ora indiviso nell'infinito e seco stesso uno, il getta in una perplessità per l'apparente contraddizione. Si dibatte dunque seco stesso per conciliar questa cotal lotta, che l'essere gli dimostra in sé stesso, e non arriva a conciliarla se non uscendo dall'ordine del possibile, e riconoscendo, che se le essenze finite possono essere mere possibilità di reale, l'essenza prima, in cui tutte le altre s'unificano, deve essere sussistente, e così perviene a discoprire Iddio fonte e ricettacolo di tutte le essenze» (*ivi*, I, *Ontologia – Il problema dell'Ontologia*, c. I, 39 – EC 12, p. 78).

<sup>17</sup> *Ivi*, I, *Ontologia*, Lib. II - *L'essere uno*, sez. IV, c. II, 403 – EC 12, p. 374.

<sup>18</sup> «L'essere come *primo determinabile* è certamente subietto dialettico ed antecedente di tutti gli enti determinati, ed egli è anche causa materiale di questi: indi a lui può convenire la denominazione di potenza, in quel modo speciale che abbiám veduto, e di potenza triplice secondo le categorie de' determinati: ma questa potenza ha per suo proprio nome quello di *possibilità*» (*ivi*, I, *Ontologia*, Lib. II - *L'essere uno*, sez. IV, c. II, 413 - EC 12, p. 381).

<sup>19</sup> *Ivi*, I, *Ontologia*, Lib. II - *L'essere uno*, sez. II, c. II, 295 – EC 12, p. 274.

<sup>20</sup> *Ivi*, sez. IV, c. V, 453 – EC 12, p. 421.

Ora, gli sviluppi di una Teologia filosofica disponibile ai suggerimenti della Rivelazione cristiana – ma pur vigile e attenta nell'avvertita necessità critica di riscattarli speculativamente con gli strumenti dell'indagine ontologico-metafisica<sup>21</sup> –, vede riconciliata l'antinomia uno - molteplice nell'essere unitrinitario di Dio, che rende concepibile la simultanea unità e molteplicità dell'essere e, soprattutto, la possibilità di un *reale concreto*, diversificato e molteplice, posto in essere da Dio come *altro* da Dio stesso, e con ciò la soluzione all'aporetica dell'ontologia aristotelica nella configurazione dello statuto ontologico del mondo e della stessa natura di Dio, e del sussistere del primo in rapporto al secondo.

La considerazione del molteplice sullo sfondo della concezione della circuminsessione delle forme dell'essere porta infatti alla descrizione dell'atto creativo in rapporto all'essere trinitario di Dio, dove il Padre è concepito come la realizzazione assoluta dell'*essere reale*, che pone la propria intelligibilità nel Verbo quale *essere ideale (oggettività)* e dalla cui relazione scaturisce lo Spirito che esprime l'*essere morale*, la cui perfezione, in Dio, realizza quale assoluta *santità*.

Ora, è precisamente in ragione dell'intima e strutturale *dia-logica* trinitaria di Dio, riletta grazie al sintesi delle forme dell'essere che ne rappresentano e riverberano la figura nel mondo e nell'esperienza, che si configurano i termini di una produzione d'essere *reale* disposto in *alterità* rispetto a Dio stesso<sup>22</sup>, senza che si determini un incremento ontologico nell'essere assolutamente considerato<sup>23</sup>.

Così, nella *Teosofia* Rosmini descrive l'atto creativo articolato in tre "momenti", tra i quali si dà solo distinzione logica e non di ordine di successione temporale, non essendovi temporalità in Dio.

Il primo momento è designato *astrazione divina*. L'intelligenza dell'Essere assolutamente libero astrae dall'assoluto Oggetto l'essere iniziale: nell'essere assoluto oggettivo distingue l'*inizio* dal *termine*.

Mediante questa operazione l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente astrasse dall'Assoluto suo oggetto l'*essere iniziale*, cioè, oltre intendere l'*essere assoluto oggettivo*, ella fece un altro atto d'intelligenza col quale nell'essere *assoluto* distinse l'*inizio* dal *termine* e vide quello separato da questo [...]. In questo essere iniziale vide dunque Iddio in se stesso *ab aeterno* l'essere finito, tutto virtualmente in esso compreso. Questa astrazione o visione dell'essere finito nell'infinito non è ancora l'atto libero della creazione, ma appartiene all'atto necessario della divina intelligenza con cui conosce l'essere finito possibile<sup>24</sup>.

Il secondo momento corrisponde all'*immaginazione divina*, con la quale l'Assoluto produce il secondo elemento degli enti contingenti, il termine reale finito: immagina il termine reale contenuto virtualmente nell'essere iniziale contemplato delimitando tutti i reali possibili.

---

<sup>21</sup> Sulle relazioni interdisciplinari tra filosofia e teologia in Rosmini, in quanto rette dalla sua concezione del rapporto ragione-fede, cfr. G. GRANDIS, *Verità filosofica e verità rivelata: confronto-incontro tra Ragione e Fede nel pensiero di Antonio Rosmini-Serbati*, in: AA.VV., *La lezione di Rosmini. Una profezia da riscoprire*, in «Prospettiva Persona», 3 (2001), nn. 37-38, pp. XI-XVI.

<sup>22</sup> Sulla dottrina della creazione in Rosmini in rapporto all'ontologia trinitaria, cfr. I. SCOTUCCI, *La creazione in Rosmini*, premessa di C. Riva, Studium, Roma 1972; C.M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995; N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, prefazione di Maurizio Malaguti, Città Nuova, Roma 2005; S. SPIRI, *La sapienza dell'essere Ontologia triadica e trinitaria, metafisica della creazione e dialettica nella Teosofia di Antonio Rosmini*, Aracne, Roma 2013.

<sup>23</sup> Infatti, «gli enti creati nulla aggiungono alla divina natura» (A. ROSMINI, *Teosofia*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. IV, c. IX, 1042 – EC 13, p. 357), il che è ricondotto da Rosmini alla «divina e perfettissima libertà della creazione» (*ibid.*).

<sup>24</sup> *Ivi*, sez. IV, c. V, 461 – EC 12, p. 426. A proposito dell'essere iniziale, Rosmini precisa, poco oltre, che esso, «che è nulla in sé, ma è qualche cosa alla mente, è nato da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicché questa limitazione non passò nell'Essere assoluto, ma rimase nello sguardo» (*ivi*, p. 427). E ancora: «Si dirà: "Che cos'è quest'oggetto prodotto a sé dalla Mente con uno sguardo d'astrazione, se da una parte non è la mente stessa, dall'altra non è l'Oggetto assoluto?" Rispondo, che è la prima produzione, la cognizione divina dell'essere finito possibile, il fondamentale elemento della creatura» (*ivi*, p. 428).

L'Intelligenza operativa e libera di Dio si porta nell'amabilità dell'Essere oggettivo, ossia essenzialmente inteso, e in quest'Amabilità si porta con tutta l'infinita forza del suo amore. Si porta dunque in esso tanto col potere necessario, quanto col suo potere libero. Col potere necessario si porta nell'Essere oggettivo assoluto, semplice e indivisibile, col potere libero si porta in tutte quelle limitazioni dell'Essere assoluto, ch'Ella vuol creare guidata dall'amabilità dell'essere limitato. L'istinto dell'Amore nel mare luminoso dell'Essere assoluto trova tutto ciò che è amabile anche limitato, e a questo si limita lo sguardo della Mente operante libera<sup>25</sup>.

Con il terzo momento, *sintesi divina*, si produce l'unione dei due elementi, col che sono creati gli enti finiti nella loro *realità* concreta: la sintesi dell'essere iniziale che rappresenta la cognizione divina di tutti i finiti possibili e del reale finito determina i singoli e molteplici reali finiti, che dall'essere iniziale vengono a differenziarsi quali suoi *termini*.

La terza operazione dell'Essere assoluto creante il Mondo è la *sintesi divina* cioè l'unione de' due elementi, l'*essere iniziale* inizio comune di tutti gli enti finiti, e il reale finito, o per dir meglio i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla quale unione sono creati gli enti finiti<sup>26</sup>.

Nel libro III della *Teosofia*, dedicato a *L'essere trino*, Rosmini, nel trattare della relazione dell'essere e delle sue forme, mostra come la sola *forma subiettiva* sia in grado di ricevere l'*esistenza relativa*, e in quest'ordine possa «esistere in atto come limitata», e aggiunge: «Questo modo d'esistere è quello che spiega la possibilità degli *enti finiti*»<sup>27</sup>. Il ricorso alla nozione di *partecipazione* permette di spiegare come negli enti finiti entrino a titolo *virtuale*, cioè diversamente dalla prima, le altre due forme, giacché

La forma *obiettiva* e la *morale* non possono sussistere *in atto* in un modo limitato: e però la sola limitazione loro propria è quella che consiste nella *virtualità*. Ora queste due forme diventano virtuali per mezzo della *partecipazione* che fa di loro un ente, ossia un subietto finito. Esse si comunicano a questo subietto *tutte intere*, perché sono semplici e indivisibili, ma nascondendo in parte le loro attualità, che così restano in esse virtuali rispetto al subietto che le partecipa; per questo si dice che si comunicano tutte, ma non totalmente: il *modo* con cui sono partecipate è limitato, la *cosa* non è limitata. Questa è dunque una *limitazione relativa* al subietto, e corrisponde all'*esistenza relativa*, di cui egli è fornito<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> *Ivi*, 462, p. 429. Così, mentre l'*astrazione divina* separa nell'Oggetto assoluto il *principio* dal *termine*, quella che il Roveretano designa come *immaginazione divina* «limita ossia imagina limitato il *termine reale*. Il *termine reale* immaginato limitatamente dalla Mente operante e libera di Dio, è la *realità* dell'universo. [...] Non rimane dunque altra proposizione immune da assurdi se non questa, che la "Mente divina operante può far sussistere in sé col suo sguardo libero il reale, ch'essa stessa imagina limitato"» (*ivi*, p. 430). E ancora, Rosmini arriva a qualificare l'*immaginazione divina* come «la stessa essenza di Dio. Ma l'essenza di Dio è l'Essere, e non altro che l'Essere. L'*immaginazione divina* dunque è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva e realissima. Supponendo dunque che l'Essere stesso sussistente e realissimo imagini un *ente finito*, conviene che questo novo oggetto sia un vero ente in sé, ed abbia perciò anch'egli la sua esistenza subiettiva e reale» (*ivi*, p. 431).

<sup>26</sup> *Ivi*, 463, p. 432. «La *sintesi divina* dunque fa due cose, produce ad un tempo le *essenze* o *idee*, e gli *enti finiti* nella loro forma subiettiva e reale» (*ibid.*). Essa, con l'*essere iniziale*, «informa quel reale che diviene così intelligenza e persona. Gli enti intellettivi hanno il reale come subietto proprio e l'essere iniziale come oggetto. Da questo, quello riceve l'esistenza, e perciò sono enti subiettivi perfetti benché finiti. Gli enti all'incontro a cui manca l'intelligenza sono de' puri reali ossia *termini*, ma gli intellettivi percipiendoli o concependoli li apprendono nell'essere iniziale obbiettivo ossia nelle *essenze*, e così quei termini acquistano l'*essere iniziale* il primo elemento pel quale sono e si dicono enti, ed è di questi che sempre si parla né si può parlare d'altri: essendo impossibile parlare d'enti non concepiti, se non per via d'astrazione. Onde si può dire in qualche modo che la creazione degli enti privi d'intelligenza si continua e si compie non solo coll'atto dell'intelligenza divina che veramente li crea, ma anche coll'atto dell'intelligenza umana e d'ogni altra intelligenza: ciascuna di queste intelligenze compie la creazione di tali enti relativa a se stessa» (*ivi*, 464, pp. 433-434).

<sup>27</sup> *Ivi*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. IV, c. IV, 934 – EC 13, p. 248.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Le acquisizioni degli sviluppi delle riflessioni condotte portano Rosmini ad un'ulteriore riformulazione della creazione, dove è messa ancor più in risalto la costituzione intrinsecamente *dia-logica* dell'essere trinitario di Dio quale condizione necessaria del darsi della creazione medesima, e segnatamente nella generazione del Verbo:

Il Mondo, abbiám detto, è contenuto virtualmente nell'Oggetto assoluto, ma come oggetto determinato è *ab aeterno* distinto dalla Mente libera in Dio, e quest'oggetto è l'archetipo divino del Mondo, non pura idea, ma tipo reale da cui risulta la realizzazione, ossia l'esistenza relativa del mondo in sé. L'ordine logico in fatti che si concepisce nella creazione del mondo, mostra che il mondo non potrebbe esser creato se prima non fosse generato il Verbo. Il Verbo poi generato lo contiene virtualmente. Ma il Padre coll'atto stesso con cui genera il Verbo distingue *ab aeterno* in esso l'Archetipo del mondo e questo distinguerlo è ad un tempo crearlo. È dunque il Mondo contenuto prima nel Verbo per opera del Padre, ed essendo il Verbo generato, nel seno del Padre, di conseguente anche il mondo creato è nel Padre. Ma poiché tutto quello che è nel Verbo è amato, conviene che anche il mondo sia contenuto in un terzo modo in Dio, cioè contenuto nell'Amore divino, che in quanto sussiste colla relazione di contenente Massimo è la terza persona. Il mondo dunque e ogni cosa in esso è contenuto in Dio in un triplice modo. E quando si considera così contenuto, e non nella sua pura esistenza relativa, non è più un uno intero, ma qualche cosa che appartiene ad un uno maggiore, cioè a Dio che è l'*uno intero assoluto*, il quale non è contenuto in altro per essenza, ma solo per partecipazione<sup>29</sup>.

L'atto creativo è, perciò, concepibile soltanto ammettendo la Trinità divina: solo perché Dio, unica Essenza in tre Persone, conoscendo sé stesso può astrarre, da sé, sé stesso e amarsi in Altro da sé, è causa del mondo.

La progettazione del mondo accade infatti propriamente in quella relazione di intelligibilità di Dio che si contempla nel Verbo, giacché «lo stesso atto col quale la Mente volitiva sempiterna dice se stessa e genera il Verbo» è «lo stesso identico atto con cui dice il Mondo nel suo Verbo, e con cui lo crea»<sup>30</sup>, col che Rosmini rende ragione dell'affermazione «tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» del *Prologo* giovanneo (Gv 1,3).

E difatti, altre preziose indicazioni ci vengono da *L'Introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, che di quel *Prologo* sono un ampio e profondissimo commento<sup>31</sup>, nel quale a più riprese Rosmini si sofferma a tematizzare e a descrivere i termini dell'articolazione logica e ontologica della creazione in rapporto al Verbo divino, che a differenza della molteplicità escludente dell'umano, nella sua unicità «pronuncia l'essere limitato e assoluto, cioè la sussistenza

---

<sup>29</sup> *Ivi*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. IV, c. X, 1090 – EC 13, p. 412. Ritorna, così, ancora ad affacciarsi la fondamentale nozione ontologica di *partecipazione*, a giustificare l'alterità reale del finito posto in essere per creazione, rispetto all'essere di Dio. Peraltro, precisa altrove Rosmini nello stesso libro III dell'*Ontologia*, «essendo Dio atto intellettuale, niente ripugna che quest'atto abbia *ab aeterno* inteso se stesso e in se stesso il mondo; ed essendo Iddio pure atto volitivo, niente ripugna che abbia affermato e voluto se stesso e in se stesso il mondo: dacché questa è la natura dell'atto intellettuale e volitivo, di poter intendere e volere più oggetti l'uno dentro l'altro, senza divenir due atti, ma restando un atto solo. Che poi rispetto a se stesso quest'atto sia volizione libera, ciò non moltiplica l'atto, ma solo il concetto; perché la differenza della natura necessaria e della natura libera in Dio nasce dal rispetto che il medesimo atto ha co' due oggetti legati in uno, l'uno de' quali ha la proprietà di costituire Iddio (d'esser Dio), e però si dice oggetto necessario, l'altro ha la proprietà di non costituire Iddio essere necessario, e però si dice contingente. Onde l'atto stesso divino riceve l'appellazione di necessario e di libero da' suoi oggetti, secondo che la mente la considera in quanto si riferisce al secondo come causa. E nulladimeno, l'atto di Dio essendo eterno ed immutabile non solo come Principio del Verbo, e Verbo e Spirito Santo, ma anche causa del mondo, perciò dicesi quest'atto causa bensì libera, ma non contingente, come acutamente osserva l'Aquinate» (*ivi*, sez. VI, c. II, 1286 – EC 14, p. 131).

<sup>30</sup> *Ivi*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. VI, c. I, 1284 – EC 14, p. 128.

<sup>31</sup> L'opera fu composta, ad eccezione di un suo remoto avvio nell'ottobre del 1839, nell'arco del tormentato anno del 1849, rimanendo da ultimo incompiuta, ed è un'attestazione della lucidità e serenità interiore di Rosmini nei mesi in cui si inasprirono gli attacchi, nei suoi confronti, di molti esponenti delle alte sfere ecclesiastiche, e furono messe all'*Indice* le sue opere *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* e *La Costituzione civile secondo la giustizia sociale*. Vide la luce, postuma, nel 1882.

divina, e in questa pronuncia la possibilità fisica dell'essere finito, e l'atto della sua volontà che lo fa sussistere», e di qui – sono visibili, in filigrana, i tre momenti dell'*astrazione, immaginazione e sintesi* divina descritti nella *Teosofia* – «la possibilità logica ossia l'essenza e ad un tempo la sussistenza dell'essere finito nella sua unità, nel suo ordine che lo rende un tutto solo ordinatissimo, qual è l'universo creato con tutti i suoi atti»<sup>32</sup>. Il Libro II, in particolare, è specificamente dedicato all'approfondimento del senso della creazione *per mezzo* del Verbo espressa nel *Prologo* giovanneo, e costituisce, insieme a diverse altre pagine dell'opera, una ripresa parallela, in forma di esegesi biblica declinata come rilettura filosofico-teologica, di quanto è nel contempo diffusamente trattato nel capitolo IV della sezione VI del libro III dell'*Ontologia*, dove viene messa a fuoco in special modo la costituzione del molteplice finito quale frutto della limitazione o “restringimento” dello sguardo di Dio *nella stessa essenza divina* traguardata nel suo essere Verbo, per cui «l'azione limitante dell'intelligenza divina unita all'intelligenza di se stessa, che è un solo atto coll'intellezione divina, è la potenza creatrice»<sup>33</sup>, né questa limitazione individuante gli enti finiti deve essere considerata una ragione di decettività, in Dio, perché risulta inscritta nella sua capacità onnicomprensiva di sé, per cui entro il massimale dello sguardo coestensivo all'essere nella sua totalità è compresa anche la possibilità di una qualche (e libera) restrizione al particolare finito che può esservi disegnato all'interno<sup>34</sup>.

Nel commentario al *Prologo* giovanneo si afferma, così, che il Padre nel Verbo «vede l'essenza delle cose finite»<sup>35</sup>, la cui virtualità è qualificata come tale da essere portata all'esistenza dalla volontà divina, non essendo esse in sé necessarie, ma contingenti<sup>36</sup>, e quindi, ancora, non cadendovi contraddizione nell'atto della limitazione stessa<sup>37</sup>. Tale volontà subentra (come momento *logicamente* e non temporalmente distinto) nello sguardo amativo che consegue all'atto cognitivo, giacché

l'Essere ama se stesso, e però vuole se stesso: ma non potrebbe amarsi se non fosse a sé cognito, ama dunque se stesso cognito. Se stesso cognito ha un'antiorità logica a se stesso amato: quindi il Verbo ha un'antiorità d'origine (non già di tempo o di natura) allo Spirito Santo. L'essere divino è per sé cognito, perché è per sé pronunciato, [...] ma nell'essere divino per sé cognito, cioè nel Verbo, sono cognitivi anche tutte le limitazioni possibili dell'essere, tutti i modi limitati di essere, compresi nel concetto di essere<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata libri tre*, I, Lez. 17 – a cura di S.F. Tadini, Città Nuova, Roma 2009 (EC 41), p. 102.

<sup>33</sup> «Non è dunque necessario ammettere più oggetti in Dio per spiegare la creazione, ma un oggetto solo, la stessa essenza divina che contiene tutte le cose per una virtualità d'eminenza, e l'atto dell'intelligenza che liberamente limitando quell'oggetto moltiplica gli enti finiti e li crea, rimanendo in questi sussistenti in sé tutte le distinzioni, e ogni molteplicità» (*Teosofia*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. VI, c. IV, 1326 – EC 14, p. 191).

<sup>34</sup> «Avendo dunque Iddio pronunciante in se stesso la *cognizione* di se stesso pronunciato essere totale, egli pronuncia l'essere parziale limitando l'essere totale, e questa limitazione non passa nel Verbo, che non ammette limitazione, ma appartiene nella cognizione essenziale di se stesso propria del pronunciante ed essenziale, e così rimanendo nella cognizione essenziale del pronunciante l'ente finito pronunciato, come cognizione, la sussistenza del medesimo rimane fuori dal verbo e di Dio» (*ivi*, 1340 – EC 14, p. 212).

<sup>35</sup> A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, II, Lez. 34 – EC 41, p. 162.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, pp. 162-163.

<sup>37</sup> Infatti, non essendovi limitazioni di sorta nell'essere assoluto, «i modi con cui l'essere può ricevere limitazioni, sono i modi onde l'essere può creare qualche cosa di diverso da sé, fuori di sé, i modi onde può esistere un essere limitato, non più l'assoluto. La cognizione di questi modi è la cognizione delle cose creabili, le essenze delle cose contingenti, le idee pure a cui non è necessariamente unita alcuna sussistenza, ma che viene unita pel libero atto della creazione. Quindi la sussistenza dell'essere da se stessa e per propria essenza compresa, cioè il Verbo divino, racchiude necessariamente anche le idee, ossia le essenze delle cose creabili e contingenti; perocché altramente non comprenderebbe perfettamente se stessa, se non comprendesse quelle limitazioni possibili dal che lo fa cessare dall'essere assoluto, dall'esser Dio, e che costituisce l'essere limitato e relativo, la creatura» (*ivi*, I, Lez. X – EC 41, p. 87).

<sup>38</sup> *Ivi*, Lez. 36 – EC 41, p. 167.



E se l'essere cognito è per sé amato, ecco che sono pure amati «tutti i possibili enti finiti»<sup>39</sup>, che si escluderanno lì dove la loro finitezza li limita reciprocamente. Così, attraverso la scansione logica dei tre momenti dell'astrazione, immaginazione e sintesi divina, quale è compiutamente illustrata nella *Teosofia*, Dio porta ad esistenza concreta il finito molteplice e diveniente dall'eternità concepito nello sguardo conoscitivo e amativo del Padre nel Verbo in cui si riflette, per cui il Roveretano può effettivamente considerare la dipendenza ontologica “creaturale” in un rapporto tale all'essere trinitario di Dio<sup>40</sup> che essa, senza la cognizione di questo, non sarebbe neppure, di fatto, concepibile.

RIASSUNTO

XXXXXX

ABSTRACT

XXXXXX

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> La considerazione del creato stesso come effetto attesta, infatti, secondo Rosmini, la costituzione trinitaria della causa: «Poiché in tutto il creato niente si trova, che non mostri d'esigere una causa trina, cioè una triplice ragione, della maniera del suo esistere: niente si trova cioè che non dimostri nella sua causa la necessità d'una efficienza reale, che ne spieghi la reale sussistenza, d'una sapienza che ne spieghi l'ordine ammirabile, e d'un fine che spieghi come tutto sia subordinato al bene delle creature intelligenti. [...] Il Mondo dunque dimostra in se stesso manifestamente i vestigi dell'unità e della trinità insieme della causa che lo produsse: dimostra ch'egli non può essere effetto se non di un principio che sia ad un tempo uno e trino, d'una operazione unica triplice nel suo modo. Così per la necessità di spiegare il mondo come un effetto, la mente e trova nel mono i vestigi manifesti dell'unità e trinità di Dio, e ascende a posteriori a concepire una causa una e trina al tempo stesso» (*Teosofia*, I, *Ontologia*, Lib. III - *L'essere trino*, sez. VI, c. V, 1369 – EC 14, pp. 254-255).

# LA REALTÀ DELL'ESSERE: ROSMINI E IL PRINCIPIO D'INDIVIDUAZIONE

FRANCESCO BINOTTO\*

## 1. INTRODUZIONE

Mettere a tema il contributo di Antonio Rosmini intorno al *principium individuationis* potrebbe apparire *prima facie* un'operazione ardua, o addirittura vana, visto l'esiguo numero di testi dedicati dal Roveretano alla tematica in questione. Tematica che – com'è noto – è stata al centro di numerosi dibattiti in epoca medievale. Tuttavia una tale operazione consentirà di mettere a fuoco, a partire da una prospettiva inusuale, una delle figure centrali della speculazione rosminiana: l'essere reale<sup>1</sup>. In questa sede ci proponiamo di indagare la soluzione apportata da Rosmini al problema dell'individuazione, cercando contestualmente di far emergere le fonti scolastiche sfruttate dall'Autore. L'analisi testuale consentirà di riconoscere un ruolo privilegiato a Giovanni Duns Scoto: è infatti la teoria dell'individuazione elaborata dal teologo francescano a costituire il riferimento obiettivo della trattazione rosminiana. I luoghi del *corpus* rosminiano che saranno oggetto della nostra indagine sono i seguenti: *Antropologia in servizio della scienza morale*, IV, nn. 782-785; *Psicologia*, IV, nn. 565-566; *Teosofia*, III, nn. 837 e 849; VI, nn. 2364 e 2379.

In primo luogo (§ 2), ci soffermeremo sul Libro IV dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (nn. 782-786), cercando di mettere a fuoco la critica rivolta dal Roveretano all'idea, di ascendenza aristotelica, secondo la quale ciò che individua un'essenza specifica è la materia. In tale critica, che insiste sull'impronta riduzionistica della nozione aristotelica di "ente", è ravvisabile una certa prossimità con Enrico di Gand. Prima di istruire il confronto con la posizione scotista, esamineremo, sfruttando alcuni passi tratti dalla *Teosofia*, la cosiddetta *pars costruens* della trattazione rosminiana (§ 3): il principio d'individuazione coincide con una delle tre forme in cui si articola l'essere, ossia con l'essere reale. In seguito, si è dedicato spazio al confronto con la posizione di Scoto, grazie a cui si potrà evidenziare più di un punto di contatto con quanto sostenuto da Rosmini (§ 4): 1) il principio d'individuazione non coincide con alcuna delle note che compongono la definizione di un'essenza specifica; 2) il principio d'individuazione non coincide con l'esistenza (o atto d'essere); 3) il principio d'individuazione non coincide con la materia; 4) il principio d'individuazione è l'ultima perfezione che si accompagna all'essenza (*ultima realitas entis*). Un ulteriore elemento di analogia con Scoto risiede nel modo di intendere la nozione di "individuo" (§ 5): a differenza di Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, "essere individuale" non implica analiticamente "essere attualmente esistente". Si è inoltre insistito sulle differenze tra Rosmini e Scoto (§ 6): la più radicale delle quali riguarda il significato che Rosmini attribuisce all'affermazione per cui la *realità* dell'essere funge da principio d'individuazione. Non si può infatti ignorare che nella *Teosofia* (VI, n. 2364) l'Autore istituisce l'equazione tra essere reale e sentimento, disancorando in questo modo la propria tesi dalla cornice teorica scotista. Da ultimo (§ 7), si è cercato di render conto della distinzione semantica, introdotta da Rosmini nella *Teosofia* (VI, n. 2379), tra "individuazione" e "moltiplicazione", riconducendo la prima alla

---

\* Università Ca' Foscari di Venezia.

<sup>1</sup> Secondo Emilio Pignoloni, una delle novità più significative della speculazione rosminiana consiste proprio nella distinzione tra reale ed essere, laddove il primo costituisce una delle forme in cui si articola il secondo (cfr. E. PIGNOLONI, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953, pp. 112-113). Sempre sull'essere reale si tenga presente: G. P. SOLIANI, «Sentire è essere». *La metafisica del sentimento in Rosmini, oltre il paradigma ontoteologico*, in F. BELELLI (a cura di), *Il divino nell'uomo e l'umano nella Rivelazione*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 109-145.

nozione di “soggettività”. Si tratta di una distinzione che, a ben vedere, non è ancora presente nell’*Antropologia in servizio della scienza morale*. In forza di tale distinzione, si dovrà riconoscere che l’essere reale è causa della moltiplicazione numerica degli enti, mentre è l’intuizione dell’idea dell’essere a causare l’individuazione.

## 2. LA MATERIA COME PRINCIPIO D’INDIVIDUAZIONE: ROSMINI *CONTRA* ARISTOTELE

Il luogo in cui Rosmini affronta in modo più articolato ed organico il tema dell’individuazione è, senza dubbio, il Libro IV dell’*Antropologia in servizio della scienza morale*, nn. 782-785<sup>2</sup>. Il problema relativo al principio d’individuazione appare fin da subito all’Autore una «questione difficile e importantissima»<sup>3</sup>. Va anzitutto segnalato che tale questione viene implicitamente assunta da Rosmini come la questione della distinzione o moltiplicazione numerica di un’essenza<sup>4</sup>. Tuttavia – come avremo modo di vedere – nel Libro VI della *Teosofia* (n. 2379), la nozione di “individuazione” verrà formalmente distinta da quella di “moltiplicazione”<sup>5</sup>.

Tornando all’*Antropologia in servizio della scienza morale*, Rosmini sottolinea, in prima istanza, come la risposta che alcuni maestri scolastici<sup>6</sup> diedero alla questione consisteva nel porre – seguendo la tradizione aristotelica – la materia quale principio della distinzione numerica di un’essenza. Tale risposta al problema poggia su quanto Aristotele afferma in *Metafisica* Λ, 8, 1074 33-35: «gli enti che sono molti nel numero, hanno materia»<sup>7</sup>.

Tuttavia questa risposta si rivela agli occhi del Roveretano «angusta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche»<sup>8</sup>. Ciò che Rosmini vuol porre in luce è la limitatezza di tale posizione, dovuta al fatto che essa origina da una considerazione parziale dell’ente: viene infatti presupposto che il significato di “ente” vada inteso per lo più, se non esclusivamente, come “ente fisico”, composto cioè di materia. In altri termini, Rosmini insiste sul fatto che la tesi, riconducibile ad Aristotele, che pone la materia quale principio d’individuazione, risulta calibrata esclusivamente su quel dominio di enti che appartengono al mondo sublunare e che, in quanto dotati di materia, sono soggetti al movimento di generazione e corruzione. Ma questo genere di enti non esaurisce affatto la totalità degli enti: si tratta perciò di affrancarsi da tale prospettiva attraverso una «considerazione degli enti in universale»<sup>9</sup>. Dal punto di vista rosminiano, dunque, la falsità della tesi di matrice aristotelica

<sup>2</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, l. IV, a cura di F. Evain, voll. 23-24, *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall’Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma 1981, vol. 24, nn. 782-785, pp. 477-479.

<sup>3</sup> *Ivi*, l. IV, cit., vol. 24, n. 784, p. 477.

<sup>4</sup> Paradigmatico di questo modo di intendere la *quaestio de individuatione* è quanto annota Tommaso d’Aquino nel *Super Boetium De Trinitate*: «illud quod est principium individuationis est principium diuersitatis secundum numerum» (TOMMASO D’AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, art. 2, *sed contra*, in: SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia* t. L, ed. P.-M. Gils, Commissio Leonina – Editions du Cerf, Roma-Paris 1992, p. 122, lin. 47-49)

<sup>5</sup> Rimandiamo il lettore all’ultima sezione del presente contributo.

<sup>6</sup> Si pensi, ad esempio, a: ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, III, t. 2, c. 13; THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 2; ID., *Scriptum super Libros Sententiarum*, I, d. 25, q. 1, a. I, *sol*; ID., *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 2, a. VI, *ad*. 1.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ, 8, 1074a 33-35; trad. it., introduzione e note a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 525.

<sup>8</sup> Per la precisione, per Aristotele, il problema dell’individuazione non può costituirsi come un vero e proprio problema, dal momento che esso poggia sul presupposto, di matrice platonista, di un’essenza ontologicamente precedente rispetto alla sua esistenza effettiva in questo o quell’individuo. In tale prospettiva, la molteplicità numerica degli individui è ciò che appunto va spiegato attraverso il cosiddetto “principio d’individuazione”. Dal punto di vista aristotelico, invece, l’esistenza di molteplici sostanze individuali, numericamente distinte, è un’evidenza primaria, che non richiede affatto di essere giustificata. Per Aristotele, ciascuna sostanza prima è numericamente distinta da tutte le altre in virtù di sé medesima: non c’è alcun bisogno di un principio d’individuazione. (cfr. B. PINCHARD, *Le principe de l’individuation dans la tradition aristotelicienne*, in: P.-N. MAYAUD (éd.), *Le Problem de L’Individuation*, Vrin, Paris 1991, p. 35). Si veda anche: E. REGIS JR., *Aristotle’s ‘Principle of Individuation’*, «Phronesis», 21 (1976), pp. 157-166.

<sup>9</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, l. IV, cit., vol. 24, n. 784, p. 477.

consiste nel fatto che essa pretende di far valere per tutti gli enti ciò che invece vale solo per una parte di questi.

A ben vedere, la critica rosminiana ricalca – almeno in parte – quanto già sostenuto da Enrico di Gand. Anche per quest'ultimo, infatti, l'idea che la materia funga da principio d'individuazione presuppone una concezione riduzionistica del significato di "ente", come se esso si riferisse in modo esclusivo agli enti corporei. Per Enrico, tuttavia, non si tratta di negare *sic et simpliciter* il concorso causale della materia nell'individuazione degli enti sublunari<sup>10</sup>, quanto piuttosto di negare che la materia possa fungere da principio dell'individuazione di ogni ente («*praecisa causa et ratio individuationis*»<sup>11</sup>).

In Rosmini si assiste, al contrario, ad una radicalizzazione di prospettiva rispetto ad Enrico: il Roveretano nega infatti qualunque ruolo alla materia anche nell'individuazione degli enti composti di materia.

Io ho già osservato, che la materia può individuare il sentimento di cui essa è il termine, ma non qualsivoglia altro genere di cose. Ora di più aggiungo, che la materia non potrebbe né pure individuare il sentimento di cui è il termine, se ella stessa non avesse seco in qualche il principio dell'individuazione<sup>12</sup>.

In sintesi, ecco il ragionamento proposto dall'Autore: per individuare un ente, la materia dovrebbe già di suo essere individuata. E, con ciò, la questione può essere riproposta chiedendoci quale sia la causa dell'individuazione della materia. La risposta rosminiana è nota: il principio d'individuazione non è altro che la stessa *realità dell'essere*<sup>13</sup>. Cerchiamo ora di comprendere in modo più determinato il significato di questa affermazione.

### 3. LA REALITÀ DELL'ESSERE COME PRINCIPIO D'INDIVIDUAZIONE

L'idea secondo cui è la realtà dell'essere a render ragione della distinzione numerica di una specie in più istanziazioni individuali, viene ribadita anche nel Libro III della *Teodicea*, n. 394: «*l'essere reale è quello che individua l'essere ideale*»<sup>14</sup>. A ben considerare, quest'ultima affermazione introduce un ulteriore elemento rispetto a quanto sin qui illustrato: se è vero infatti che il fattore individuante è costituito dall'essere reale, ciò che viene individuato è l'essere ideale, la specie universale, la quale «non si trova che nell'ordine ideale»<sup>15</sup>. Il processo d'individuazione esprime dunque una certa relazione tra l'ordine ideale (a cui appartiene l'universale) e l'ordine reale (a cui appartengono gli individui). Ciò significa, in termini rosminiani, che il processo d'individuazione coinvolge due forme dell'essere<sup>16</sup>: l'essere reale, da un lato, e l'essere ideale, dall'altro. È infatti l'essere ideale ad essere individuato, e reso incomunicabile, dall'essere reale.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. PICKAVÉ, *The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277.CA. 1320): a Forest Map*, in C. SHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, pp. 17-80, in particolare p. 30.

<sup>11</sup> HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet II*, q. 8, ed. R. WIELOCKX, in HENRICI DE GANDAVO *Opera Omnia*, t. 6, Leuven University Press, Leuven 1983, pp. 35-57, in particolare p. 49.

<sup>12</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, I. IV, cit., vol. 24, n. 784, pp. 477-478. Sul ruolo del sentimento torneremo esplicitamente nella sezione 6.

<sup>13</sup> «Diciamo che il vero *individuo* non si trova che nell'ordine dell'essere reale, e che il principio nell'individuazione è la stessa *realità dell'essere*» (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, I. IV, cit., vol. 24, n. 785, p. 478).

<sup>14</sup> Riportiamo il passo per intero: «Conciossiaché *l'essere reale* è quello che individua *l'essere ideale*, che giace nel suo seno, ed è quello che individua *l'essere morale*, che sorge dalla relazione attiva che passa fra l'essere reale e l'ideale che ha in seno, onde non si dà individuo né intellettuale, né morale, che prima di tutto non sia reale» (A. ROSMINI, *Teodicea*, I. III, a cura di U. Muratore, *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, a cura dell'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1977, vol. 22, n. 394, p. 256).

<sup>15</sup> A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, I. IV, cit., vol. 24, n. 785, p. 478.

<sup>16</sup> Stiamo qui facendo riferimento alla celebre teoria rosminiana delle tre forme dell'essere: ideale, reale e morale.

Proviamo ora a rivolgere la nostra attenzione alla composizione metafisica del singolo ente sussistente. L'essere reale, in quanto fattore individuante, è ciò che rende ogni ente impartecipabile da altro; e questo è ciò che appunto lo differenzia dalla specie e dal genere, che sono tali nella misura in cui possono essere partecipati da altro. In ogni ente finito si possono distinguere l'essenza, da un lato, e l'essere inteso nel senso dell'esistenza, ovvero l'atto d'essere, dall'altro. Ora, dal punto di vista rosminiano, la realtà non va in alcun modo confusa con l'atto d'essere; essa va piuttosto intesa come l'ultima attualità della forma specifica, ovvero come quella perfezione che contrae la specie in una certa singolarità, senza che ciò ne comporti l'esistenza. Ciò consente inoltre di distinguere la *realtà* dall'essenza specifica di cui il singolo ente è una certa istanziazione. Al contrario delle proprietà che costituiscono il contenuto oggettivo (la definizione) di un'essenza, la realtà non si configura come una proprietà comune a tutti gli enti che ne partecipano: ciò vuol dire che la realtà di Paolo non è la realtà di Pietro, fermo restando che entrambi partecipano della medesima specie.

Nel Libro III della *Teosofia*, n. 837, Rosmini insiste nell'escludere che l'atto d'essere possa fungere da principio d'individuazione poiché «l'atto d'essere è comune a tutte le realtà finite»<sup>17</sup>. Se fosse pertanto l'atto d'essere la causa propria dell'individuazione, allora non vi sarebbero più enti numericamente distinti, bensì un solo ed unico ente. In altri termini, l'atto d'essere, proprio in forza del suo essere comune a tutto ciò che è, non può configurarsi come il principio dell'individuazione, sebbene non vi sia alcun dubbio sul fatto che «ciascuna dunque delle realtà finite ha bisogno dell'essere, che altrimenti sarebbe nulla, ma non è l'essere»<sup>18</sup>. Ed è proprio questa relazione di dipendenza del reale dall'essere che Rosmini chiama «*sintetismo ontologico*»<sup>19</sup>.

Sempre in questa sede, Rosmini chiama la *realtà* dell'essere «natura degli enti finiti»<sup>20</sup>, ribadendo che tale natura va tenuta debitamente distinta, oltre che dalla loro esistenza, anche dalla loro essenza specifica.

La *natura* dunque delle realtà finite è diversa dalla loro *essenza*; ma questa natura non sarebbe intelligibile senza l'essenza e non sarebbe senza l'*atto dell'essere*. Appare dunque di nuovo che le realtà finite hanno una relazione intima ed essenziale coll'essere, ma non sono l'essere né termini propri dell'essere<sup>21</sup>.

Più precisamente, Rosmini assimila la figura della *realtà* dell'essere all'«*ultima differenza* tra gli enti finiti»<sup>22</sup>:

[...] poiché veramente l'ultima differenza è la *realtà*, ché tutte le altre differenze sono anteriori alla realtà, perché si trovano nell'idea, ossia nella forma ideale che precede la realtà finita. [...] Ma quando siamo pervenuti alla realtà non c'è più nulla di comune, né fa più bisogno d'altra differenza, perché siamo giunti all'individuo che non ha più nulla di comune<sup>23</sup>.

#### 4. IL CONFRONTO CON SCOTO

L'aver caratterizzato la realtà dell'essere come l'ultima differenza dell'ente (*ultima differentia entis*) consente di accostare, in modo pertinente, la prospettiva rosminiana a quella di Giovanni Duns Scoto. Nonostante nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* il Roveretano si sforzi di ricondurre la propria posizione nell'alveo del pensiero tommasiano, è la dottrina scotista il vero punto di riferimento della trattazione rosminiana.

<sup>17</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, l. III, a cura di M. A. Raschini e P.P. Ottonello, *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1998-2001, vol. 13, n. 837, p. 136.

<sup>18</sup> *Ibidem*. Poco oltre: «L'essere dunque non costituisce la natura delle realtà finite: questa natura consiste nella sola realtà che non è l'essere ma una forma dell'essere, la qual forma però non sarebbe, se non ci fosse l'essere» (*ibidem*).

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Id.*, *Teosofia*, l. III, cit., vol. 13, n. 837, p. 137.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Id.*, *Teosofia*, l. III, cit., vol. 13, n. 849, p. 149.

Il tema dell'*individuatio essentiae* viene affrontato da Scoto in: *Lectura*, II, d. 3; *Ordinatio*, II, d. 3; *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 13; *Reportata Parisiensis*, II, d. 12.

Eviteremo di entrare nei dettagli della trattazione scotista<sup>24</sup>, limitandoci a mettere in luce alcuni punti di convergenza con la posizione di Rosmini, senza trascurare, in ultima analisi, di sottolineare la radicale differenza che intercorre tra le soluzioni proposte dai due pensatori.

In primo luogo, per Scoto, così come per Rosmini, il fattore individuante non coincide con nessuna delle determinazioni che compongono la definizione (quiddità) di un'essenza specifica, bensì con l'ultima realtà dell'essenza stessa, costituendone la perfezione ultima<sup>25</sup>. Tanto per Scoto quanto per Rosmini si può, a ragione, parlare di una «individuation de la quiddité, mais non par la quiddité»<sup>26</sup>. Attraverso queste parole, Gilson vuol indicare che l'individuazione, non essendo causata dall'aggiunta di una determinazione quidditativa, non va compresa sul piano della relazione predicamentale tra specie e genere, come se il fattore individuante fosse, a sua volta, coincidente con una differenza specifica ulteriore sopraggiungente alla specie stessa. Pare dunque condivisibile l'idea gilsoniana secondo cui il principio d'individuazione si configura in Scoto come un *quid* estrinseco rispetto a tutto ciò che appartiene al piano quidditativo dell'essenza<sup>27</sup>: ciò che di fatto individua l'essenza è una *differentia ultima*, un'attualità non ulteriormente partecipabile da altro e

---

<sup>24</sup> Ai fini del nostro discorso, faremo esclusivo riferimento alla distinzione 3 de Libro II dell'*Ordinatio*. Sul tema dell'individuazione in Scoto la bibliografia è sterminata. Tuttavia vale senz'altro la pena menzionare: O. BOULNOIS, *Lire le Principe D'Individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014; O. J. BROWN, *Individuation and Actual Existence in Scotistic Metaphysics: A Thomistic Assessment*, «New Scholasticism», 53 (1979), pp. 347-361; K. C. CLATTERBAUGH, *Individuation in the Ontology of Duns Scotus*, «Franciscan Studies», 32 (1972), pp. 65-73; A. D. CONTI, *Alcune note su individuazione e struttura metafisica della sostanza prima in Duns Scotus*, «Antonianum», 76 (2001), pp. 111-144; S. DI BELLA, *Il fantasma dell'ecceità: Leibniz, Scoto e il principio d'individuazione*, «Quaestio», 8 (2008), pp. 535-567; S. ELKATIP, *Individuation and Duns Scotus*, «Medioevo», 21 (1995), pp. 509-526; J. J. E. GRACIA, *Individuality and Individuating Entity in Scotus's Ordinatio: An Ontological Characterization*, in L. HONNEFELDER / R. WOOD / M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden-New York-Cologne, Brill 1996, pp. 229-249; T. HOFFMANN, *Individuation bei Duns Scotus und dem jungen Leibniz*, «Medioevo», 24 (1998), pp. 31-87; P. KING, *Duns Scotus on Singular Essences*, «Medioevo», 30 (2005), pp. 111-137; ID., *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*, «Philosophical Topics», 20/2 (1992), pp. 51-76; T. B. NOONE, *Individuation in Scotus*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 69 (1995), pp. 527-542; W. PARK, *The Problem of Individuation for Scotus: A Problem of Indivisibility or a Principle of Distinction*, «Franciscan Studies», 48 (1988), pp. 105-123; G. PINI, *The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus*, in T. HOFFMANN (ed.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 79-115; T. M. RUDAVSKY, *The Doctrine of Individuation in Duns Scotus*, «Franziskanische Studien», 59 (1977), pp. 320-377; 62 (1980), pp. 62-83; G. SONDAG, *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*, Paris, Vrin 2005; A. SQUITIERI, *La definizione del principio di individuazione in Duns Scotus: analisi delle difficoltà*, «Studia Patavina», 34 (1987), pp. 5-28; A. B. WOLTER, *John Duns Scotus*, in J. J. E. GRACIA (ed.), *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 271-298. Non va certo dimenticato: È. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, pp. 444-466.

<sup>25</sup> «Quoad hoc ista realitas individui est similis realitati specificae, quia est quasi actus, determinans illam realitatem speciei quasi possibilem et potentialem, – sed quoad hoc dissimilis, quia ista numquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 6, 180 in IOANNIS DUNS SCOTI *Opera Omnia*, Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, vol. VII, Civitas Vaticana 1973; trad. it con testo latino a fronte in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Il principio d'individuazione. Ordinatio II, d. 3, pars 1, Quaestiones 1-7*, a cura di A. D'Angelo, Il Mulino, Napoli 2011, p. 92. E poco oltre viene ribadito: «Ista autem realitas individui est primo diversa ab omni entitate quidditativa» (*ibidem*). Così si esprime Olivier Boulnois: «La différence individuante n'est jamais tirée d'une forme supplémentaire, mais exclusivement de l'ultime réalité de la forme» (O. BOULNOIS, *Lire le Principe D'Individuation de Duns Scot*, p. 146).

<sup>26</sup> È. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, p. 464.

<sup>27</sup> «Le propre de l'entité positive individuante intrinsèque au singulier, n'est donc pas d'ajouter une quiddité à une autre, ce qui ne ferait que le spécifier au lieu de l'individualiser, mais de poser le tout quidditatif, constitué par le genre et la différence, dans un être d'autre sorte: *in esse alterius rationis*. On dépasse par là l'ordre du commun pour entrer dans celui de l'individuel, c'est-à-dire dans un ordre "autre"» (*ivi*, pp. 462-463).

perciò differente da individuo a individuo<sup>28</sup>. Tuttavia non si esce, in senso assoluto, dal piano dell'essenza, dal momento che tale perfezione ultima dell'essenza non ne implica in alcun modo l'esistenza – e ciò vale sia per Scoto che per Rosmini.

Oltre a ciò, per entrambi i pensatori, il fenomeno dell'individuazione non può essere spiegato ricorrendo alla materia<sup>29</sup>. Anche per Scoto non è la materia a causare l'individuazione.

Si può senz'altro rilevare un altro punto di convergenza tra Scoto e Rosmini. Anche dal punto di vista scotista, va infatti escluso che sia l'esistenza (o atto d'essere) a causare l'individuazione, dal momento che l'esistenza non è in sé determinata, né tantomeno possiede un principio di distinzione interno: una cosa, infatti, o esiste o non esiste<sup>30</sup>. In altri termini, l'esistenza è una e identica in tutte le cose che esistono, le quali differiscono quanto alla specie e quanto al numero.

Alla luce di ciò, si può ravvisare, seppur per sommi capi, la difficoltà in cui incorre l'elaborazione scotista intorno all'*individuatio essentiae*: pensare il principio d'individuazione come un'attualità, una perfezione che rende singolare l'essenza, senza tuttavia che tale determinazione modifichi il contenuto quidditativo di tale essenza e, al contempo, senza che essa ne implichi l'esistenza.

## 5. LA NOZIONE DI “INDIVIDUO”: IL CONFRONTO CON TOMMASO E BONAVENTURA

Per ragioni di chiarezza, conviene sostare più da vicino intorno alla nozione di “individuo”, più volte evocata nelle righe precedenti. Dal punto di vista scotista, l'individuo non si configura come l'esito della composizione fra due essenze (o *res*), bensì fra un'essenza e la sua perfezione ultima<sup>31</sup>. Tanto per Scoto quanto per Rosmini, vale dunque l'idea per cui l'individuo, in quanto individuo, non è ancora da considerarsi un ente esistente. In termini rosminiani, l'ente finito (esistente) non è che la sintesi del reale finito (che è individuale) con l'atto d'essere<sup>32</sup>. Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (n. 766), l'individuo viene definito come ciò che, oltre a possedere i caratteri di incomunicabilità e indivisibilità, «ha tutto ciò che si richiede per sussistere»<sup>33</sup>: l'essenza perfettamente individuata possiede cioè tutte le condizioni necessarie per accedere all'esistenza. Detto altrimenti, altro è dire “individuo” o “reale finito”, altro è dire “ente”: la nozione di “individuo”, dunque, non implica analiticamente l'esistenza attuale<sup>34</sup>. La realtà infatti non esprime ancora la sussistenza (o esistenza) dell'ente, bensì si tratta di quel modo categoriale dell'essere che

<sup>28</sup> Scoto utilizza anche il termine *haecceitas*: cfr. I. DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensis*, II, d. 12, q. 6, 13.

<sup>29</sup> I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5, 188, cit., p. 96.

<sup>30</sup> «Esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentiis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius; ergo non determinat aliquid aliud» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 3, 61, cit., p. 30). Il riferimento polemico pare essere Enrico di Gand (cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* II, q. 8, ed. Wielockx, p. 50).

<sup>31</sup> Risulta efficace l'idea – proposta da Antonio Petagine – di parlare del fattore individuante come di un «differenziale ontologico», evitando così di assimilarlo, da un lato, al piano puramente esistenziale, e, dall'altro, al piano puramente quidditativo (A. PETAGINE, *Natura comune e individuazione per materiam. La prospettiva di Giovanni Duns Scoto*, «Forum (Supplement to Acta Philosophica)», 2 (2016), pp. 125-147, p. 135).

<sup>32</sup> «La sintesi del reale finito con l'essere produce una esistenza essenzialmente limitata e reattiva» (E. PIGNOLONI, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, p. 110).

<sup>33</sup> «*Individuo (sostanziale)* è “una sostanza in quanto è una indivisibile, incomunicabile, ed ha tutto ciò che si richiede per sussistere”» (A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, I. IV, cit., vol. 24, n. 766, p. 469).

<sup>34</sup> A scanso di equivoci, vale la pena precisare che Rosmini non prospetta una sorta di “terzo regno” costituito dai reali finiti in attesa che ad essi sopraggiunga l'atto d'essere. La mossa rosminiana è radicalmente differente: si tratta infatti di considerare l'ente nella sua completezza e, proprio a partire da quest'ultimo, astrarre la dimensione della realtà, riconoscendo in essa la causa della incomunicabilità e della singolarità dell'ente stesso.

rende conto (anche) della dimensione della singolarità dell'ente medesimo senza implicarne in alcun modo l'esistenza attuale<sup>35</sup>.

Proprio questa connotazione della nozione di "individuo" consente di mettere in luce una radicale differenza tra Rosmini, da un lato, e Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio, dall'altro: per questi ultimi, infatti, la nozione di individuo implica la sussistenza *in rerum natura*. Secondo Tommaso, la nozione di *individuum* risulta composta di due momenti semantici distinti che ne costituiscono il significato complessivo: 1) l'esistenza attuale (in sé o in altro); 2) l'esser diviso da tutto ciò che è altro da sé e indiviso in sé medesimo<sup>36</sup>. Anche Bonaventura, dal canto suo, non si limita a connotare l'individuo come ciò che è «indivisum in se et ab aliis divisum»<sup>37</sup>, ma vi aggiunge la sussistenza («subsistit in se et per se»<sup>38</sup>).

Tuttavia la distanza da Tommaso non si limita esclusivamente a questo aspetto. L'idea rosminiana – e prima scotista – di concepire l'individuo come la perfezione ultima dell'essenza costituisce, a rigore, l'affrancamento dalla tesi tommasiana della superiorità della specie rispetto agli individui che la istanziano; tesi peraltro presente in diversi luoghi del *corpus* dell'Aquinate<sup>39</sup>. Nel *Quodlibet* VIII, q. 1, art. 2, il maestro domenicano afferma in modo inequivocabile che la natura della specie è ciò che vi è di più perfetto in ogni individuo. Più precisamente, la superiorità della specie sta nel fatto che essa colma due imperfezioni presenti nel supposito individuale: una relativa alla potenzialità della materia, l'altra legata alla potenzialità del genere<sup>40</sup>; potenzialità che trovano piena attuazione nella forma specifica<sup>41</sup>.

Dal punto di vista scotista – raccolto e valorizzato da Rosmini –, un'essenza, individuandosi, non solo si contrae in questo o quell'individuo, bensì si concretizza in esso, ricevendo un incremento ontologico nella singolarità che la istanzia. In altri termini, il passaggio dalla specie all'individuo non comporta affatto una limitazione o contrazione della prima, bensì l'aggiunta di una perfezione ulteriore. Come ha cura di precisare Antonio Petagine, «privilegiando termini come *haecceitas*, *continentia unitiva* o *ultima realitas entis*», Scoto ha voluto insistere sul fatto che «è l'individuo a dare compimento e piena consistenza ontologica all'essenza, non l'inverso»<sup>42</sup>.

## 6. SIGNIFICATO E ORIGINALITÀ DELLA TESI ROSMINIANA

Non mancano tuttavia le differenze tra la proposta teorica rosminiana e quella scotista. Il primo, significativo, elemento di discontinuità riguarda il modo in cui Rosmini imposta il problema

<sup>35</sup> «La mente adunque che contempla l'essere reale, il trova certo ordinato e ontologicamente organato; ma ella intende che tali organi o parti ontologiche debbono constare di qualche cosa, e questo qualche cosa si può acconciamente denominare *materia essenziale* dell'essere: ella è quella che costituisce propriamente la *realità* dell'essere» (ID., *Teosofia*, l. VI, cit., vol. 16, n. 2058, p. 26).

<sup>36</sup> THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Libros Sententiarum*, IV, d. 12, q. 1, a. I, *resp.*

<sup>37</sup> BONAVENTURA, *Commentarius in III librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, d. 10, a. I, q. 3, in DOCTORIS SERAPHICI S. BONAVENTURAE *Opera Omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Grottaferrata (Romae) 1882-1902, t. III, p. 231.

<sup>38</sup> *Ibidem*. Si veda anche: ID., *Commentarius in III librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, d. 5, a. II, q. 2, cit., t. III, p. 133.

<sup>39</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 47, a. II; ID., *Summa contra Gentiles*, II, c. 93.

<sup>40</sup> «Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius est. Natura autem speciei est perfectissimum in unoquoque individuo. Per ipsam enim *duplex* imperfectio perficitur; imperfectio scilicet *materiae*, quae est singularitatis principium, quae, cum sit in potentia ad formam speciei, perficitur quando naturam speciei consequitur: et iterum imperfectio *formae generalis*, quae se habet ad differentias specificas in potentia ut materia ad formam; unde species specialissima est primo in intentione naturae, ut patet per Avicennam in princ. suae *Metaph.* Non enim natura intendit principaliter generare Socratem, alias destructo Socrate ordo et intentio naturae periret; intendit autem in Socrate generare hominem» (THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet* VIII, q. 1, a. II, *resp.*, in: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici *Quaestiones Quodlibetales*, cura et studio P. Fr. Raymundi Spiazzi o. p., Marietti, Taurini-Romae 1956, p. 160).

<sup>41</sup> Come annota Pasquale Porro, per Tommaso «l'impalcatura essenziale dell'universo poggia sulle specie, più che sugli individui, e in particolare sulle specie specialissime» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 119).

<sup>42</sup> A. PETAGINE, *Natura comune e individuazione per materiam. La prospettiva di Giovanni Duns Scoto*, pp. 129-130.



dell'individuazione. A dire il vero, nei passi considerati dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* non è presente una vera e propria istruzione del problema. Tuttavia Rosmini lascia intendere chiaramente che ciò che viene individuato è l'essenza intesa come universale. Per Scoto invece, ad essere chiamata in causa nel processo di individuazione è l'essenza intesa come natura comune (*natura communis*), la quale va debitamente distinta tanto dall'essenza come concetto universale quanto dall'essenza come realizzata in un certo individuo. Nel caso del teologo francescano gioca un ruolo decisivo l'interpretazione che egli offre della concezione avicenniana dell'essenza. A differenza di Avicenna<sup>43</sup>, Scoto intende l'essenza, considerata nella sua pura definizione (*quidditas*), come avente una consistenza ontologica propria, anteriore rispetto all'universalità e all'individualità<sup>44</sup>. Scoto attribuisce infatti all'essenza assolutamente considerata un «verum esse extra animam»<sup>45</sup>. Dottrina, questa, che non è in alcun modo presente in Rosmini.

Il secondo elemento di discontinuità risiede, d'altra parte, proprio nella risposta che Rosmini offre alla questione dell'individuazione: il principio d'individuazione coincide con l'essere reale<sup>46</sup>. Conoscere dunque il principio d'individuazione di un ente vuol dire cogliere ciò che lo costituisce come quel determinato reale finito che è<sup>47</sup>. Ma che cosa significa propriamente l'affermazione rosminiana per cui la causa dell'individuazione è la *realità* dell'essere?

<sup>43</sup> AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive Scientia Divina*, V-X, V, 1, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1980, pp. 229-230.

<sup>44</sup> «Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis» (I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, 32, cit., p. 14). *Istorum* si riferisce alle determinazioni di universalità e particolarità.

<sup>45</sup> ID., *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 1, 6, cit., p. 4. «Dans la mesure où il [Scot] admet réellement un *drittes Reich* d'objets indépendants de la pensée en acte et de la réalité physique, il s'éloigne décidément d'Avicenne» (P. PORRO, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in O. BOULNOIS/E. KARGER/J.-L. SOLERE/G. SONDAG (éds.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002. Acte du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, Brepols, Turnhout 2004, p. 212).

<sup>46</sup> Nell'affrontare il tema dell'individuazione nel pensiero di Rosmini, il nostro discorso, sin qui condotto, rischia di configurarsi come una considerazione astratta dell'essere reale rispetto all'organismo dell'essere nella sua triplice forma: ideale, reale e morale. Detto altrimenti, il rischio a cui la nostra disamina si espone è quello di trattare l'essere reale isolandolo dalla relazione di *sintetismo ontologico* che norma i rapporti tra le tre forme in cui l'essere è originariamente articolato. La legge del sintetismo dichiara che «l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dall'intero organismo ne ha un tal ente che, se si prende come ente completo, nasconde in sé un assurdo, di cui quando la mente s'accorge conchiude che quell'organo divelto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa finattanto che questa vi giace nascosa in istato, come abbiamo altrove detto, virtuale» (A. ROSMINI, *Teosofia*, I, VI, cit., vol. 16, n. 2046, p. 12). In altri termini, il rischio è appunto quello di isolare il reale dall'intero organismo dell'essere, cadendo così nell'assurdo. Tuttavia, è bene ricordare che la legge del sintetismo, così come è stata espressa, non afferma l'impossibilità di considerare un "organo" dell'essere prescindendo dalla sua relazione costitutiva con l'intero organismo; laddove "prescindere" non significa "isolare". Tale possibilità è infatti ben presente agli occhi di Rosmini: «Quando la mente pone sua attenzione in un organo dell'essere separato del tutto allora ella non giudica mica che quell'organo possa stare da sé solo o non possa, ma questa questione né la concepisce né la decide» (ID., *Teosofia*, I, VI, cit., vol. 16, n. 2047, p. 13). Si tratta perciò – anche nel nostro caso – di esercitare quello che lo stesso Rosmini chiama pensare «*relativo legittimo e vero*», intendendo con tale espressione quel pensiero che tematizza una parte dell'organismo ontologico, pur senza concepirlo come indipendente da quest'ultimo. In questo senso, tale pensare si contrappone al pensare «*relativo erroneo e falso*», il quale pensa un organo (o una singola determinazione) dell'essere come di per sé irrelato e indipendente dall'organismo stesso (*Ibidem*, p. 13).

<sup>47</sup> Che sia questo un buon modo di procedere nell'indagine viene esplicitato dallo stesso Rosmini nella *Psicologia*, riferendosi ad un reale finito determinato: l'uomo. «L'uomo è una *realità*: per conoscere ciò che lo individua, conviene dunque cercare ciò che lo costituisce un essere reale» (A. ROSMINI, *Psicologia*, I, IV, a cura di V. Sala, voll. 9-10, *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1988, vol. 9, n. 568, p. 270). In quella stessa sede, il filosofo di Rovereto rinvia ai passi dell'*Antropologia in servizio della scienza morale* menzionati nella seconda sezione del presente contributo.

Nel tentare di istruire una risposta adeguata alla domanda, è opportuno soffermarsi su quanto asserito da Rosmini nel Libro VI, n. 2364, della *Teosofia*: «la realtà è lo stesso sentimento e tutto ciò che cade nel sentimento»<sup>48</sup>. Se vale dunque l'identità tra reale e sentimento, va da sé che ciò che causa l'individuazione dell'ente è appunto il sentimento, il sentire inteso come relazione dinamica tra principio senziente e termine sentito.

Per Rosmini, i reali finiti si distinguono in: 1) enti-principio, che hanno in sé il principio del sentimento: essi sentono, costituendo così la parte attiva del sentire; e 2) enti-termini, i quali sono appunto il termine dell'atto del sentire. A rigore, dunque, una volta istituita l'identità tra realtà e sentimento, ne consegue che sono gli enti senzienti, i quali hanno cioè in sé medesimi il principio del sentimento, la causa propria dell'individuazione<sup>49</sup>. Ecco quanto Rosmini scrive nella *Psicologia*, Libro IV, n. 565:

L'individualità dunque dell'ente reale, l'unità sua non si trova propriamente che in quell'ente che ha natura di *principio attivo*. La parola *principio* contiene nel suo stesso concetto l'unità, e l'indivisibilità. Ora gli *enti principi* non sono che gli enti sensitivi, ed intellettivi<sup>50</sup>.

Viene qui riproposta la distinzione tra enti sensitivi ed enti insensitivi già introdotta nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (n. 772): solo i primi, a rigore, costituiscono la causa dell'individuazione di tutti i reali. Gli enti insensitivi infatti, a differenza degli enti sensitivi, «non sentono né quanto è diverso da sé»<sup>51</sup>, né tantomeno sé stessi.

In altri termini, dal momento che l'individuazione si configura come l'esito dell'azione reciproca del senziente sul sentito, e del sentito sul senziente, Rosmini riconduce il proprio discorso intorno all'individuazione ai due caratteri costitutivi della realtà: la «relatività» e la «finitezza»<sup>52</sup>. E, in modo particolare, al primo di questi. Il carattere della relatività del reale esprime la sintesi tra ente-principio ed ente-termini che costituisce la dinamica del sentimento e causa l'individuazione dei reali finiti. Tale sintesi sta appunto ad indicare quella congiunzione attiva e passiva in forza della quale i reali finiti si individuano, distinguendosi numericamente l'uno dall'altro.

Ecco dunque che lo scarto tra la figura rosminiana della realtà dell'essere e l'*haecceitas* scotista risiede nel fatto che la prima non è un'«entitas individualis»<sup>53</sup>, statica, ma è appunto l'esito della sintesi dinamica propria del sentire. In ultima analisi, tale scarto poggia sulla concezione dell'essere reale come sentimento<sup>54</sup>: essere, in senso reale, significa infatti «essere sentito»; e, affinché vi sia il sentito, è necessaria la presenza del senziente. In sintesi, il *principium individuationis* coincide con gli stessi enti senzienti.

## 7. INDIVIDUAZIONE E MOLTIPLICAZIONE NUMERICA: *TEOSOFIA*, VI, N. 2379

In *Teosofia*, VI, n. 2379, assistiamo ad uno smarcamento da parte di Rosmini rispetto a quanto esposto nell'*Antropologia*: viene infatti introdotta la distinzione tra «individuazione» e «moltiplicazione (numerica)» degli enti.

Perocché la questione che cerca la causa dell'individuazione ne abbraccia due che furono confuse dagli scolastici: qual è la causa dell'individuazione? e qual è la causa della moltiplicazione

<sup>48</sup> ID., *Teosofia*, l. VI, cit., vol. 16, n. 2364, p. 319.

<sup>49</sup> «In una parola, la *realtà* non è l'ente, ma ella è un *modo* categorico dell'ente, uno de' modi né quali è l'ente, e che si dividono da lui per astrazione, assegnandogli un vocabolo che ne esprime il concetto» (A. ROSMINI, *Teosofia*, l. VI, cit., vol. 16, n. 2076, p. 48).

<sup>50</sup> ID., *Psicologia*, l. IV, cit., vol. 9, n. 565, p. 269. Al n. 566 troviamo poi scritto: «Veri individui sono adunque i principi sensitivi, e i principi intellettivi» (Ivi, vol. 9, n. 566, p. 269).

<sup>51</sup> ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, l. IV, cit., vol. 24, n. 772, p. 472. Rosmini insiste sulla differenza radicale che intercorre tra «il modo di essere di ciò che è insensitivo, e il modo di essere di ciò che sente» (ivi, p. 473).

<sup>52</sup> ID., *Teosofia*, l. VI, cit., vol. 16, nn. 2612-2615, pp. 486-489.

<sup>53</sup> I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 6, 187, cit., p. 96.

<sup>54</sup> Sentimento che, ad ogni modo, non fuoriesce dall'ambito dell'essere.

degli individui? L'idea pura è dunque la causa dell'individuazione, ma non è causa che moltiplichi gli individui<sup>55</sup>.

Alla luce di tale distinzione, ne risulta che la *realtà* è sì causa della moltiplicazione numerica degli enti, ma non dell'individuazione degli stessi. In questo contesto, Rosmini, distinguendo tra individuazione e moltiplicazione, sta riconducendo la prima all'idea di "soggettività". Già nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* (n. 772), a ben vedere, la nozione di "soggetto" viene caratterizzata come ciò che «costituisce l'individualità della cosa e dà fondamento al concetto della medesima»<sup>56</sup>.

Ora, una volta istituita la relazione di sinonimia tra individuazione e soggettività, ne consegue che può dirsi "individuo" in senso proprio – ossia "soggetto" – solamente quell'ente capace di intuire l'essere: l'uomo. Giunti a questo punto, è possibile comprendere l'affermazione – avanzata in *Psicologia*, IV, n. 568 – per cui l'individuazione dei soggetti è dovuta all'«intuizione dell'essere universale»<sup>57</sup>. Ciò che costituisce dunque un soggetto in quanto tale è l'intuizione che egli ha dell'essere. D'altro canto, questo è proprio ciò che Rosmini intende allorché afferma che l'individualità dell'ente reale «non si trova propriamente che in quell'ente che ha natura di *principio attivo*»<sup>58</sup>. Non a caso in *Teosofia*, VI, n. 2362 viene detto esplicitamente che «l'individuo soggettivo è un ente principio»<sup>59</sup>.

Nella riconduzione della nozione di "individuazione" a quella di "soggettività" – fatta valere tanto nella *Psicologia* quanto nella *Teosofia* –, entra in gioco l'idea rosminiana secondo cui l'essere è costitutivamente oggetto ad una mente, ossia è originariamente "essere pensato".

## RIASSUNTO

In questo contributo viene messa a tema la prospettiva di Antonio Rosmini intorno al principio d'individuazione. Attraverso l'analisi di alcuni luoghi testuali tratti dall'*Antropologia in servizio della scienza morale*, dalla *Psicologia* e dalla *Teosofia*, si cerca di comprendere il significato della tesi che pone l'essere reale (o *realtà* dell'essere) quale principio d'individuazione, facendo emergere le fonti scolastiche con cui, più o meno esplicitamente, Rosmini si confronta. A questo riguardo, viene istruito un confronto con la posizione di Giovanni Duns Scoto (*Ordinatio* II, d. 3), rispetto alla quale la trattazione rosminiana rivela più di un punto di contatto. Ciò tuttavia non impedisce di cogliere la radicale differenza che intercorre tra le due proposte teoriche: l'essere reale è, per Rosmini, essenzialmente sentimento. Nell'ultima sezione viene sottolineata la distinzione semantica, introdotta nella *Teosofia*, tra "individuazione" e "moltiplicazione", la quale segna un distacco rispetto a quanto affermato in precedenza nell'*Antropologia in servizio della scienza morale*.

## ABSTRACT

This paper concerns Rosmini's account on individuation. Through the analysis of some passages of *Antropologia in servizio della scienza morale*, *Psicologia* and *Teosofia*, the paper studies the Rosminian thesis according to which the real being (*essere reale* or *realtà dell'essere*) is the principle of individuation. The aim of this paper is to highlight the scholastic sources underlying Rosmini's position about individuation. Among these, Duns Scotus (*Ordinatio* II, d. 3) has a

<sup>55</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, I. VI, cit., vol. 16, n. 2379, p. 332.

<sup>56</sup> ID., *Antropologia in servizio della scienza morale*, I. IV, cit., vol. 24, n. 772, p. 473. Sempre nell'*Antropologia*, possiamo notare come la nozione di "soggetto" vada predicata, in senso proprio, a quegli enti capaci di concezione – chiamati appunto «*soggetti di concezione*» (*ibidem*).

<sup>57</sup> ID., *Psicologia*, I. IV, cit., vol. 9, n. 568, p. 270. Da questo luogo, pare evidente come il soggetto capace dell'intuizione dell'essere sia, per Rosmini, l'uomo. Tale intuizione viene chiamata in *Teosofia*, VI, n. 2379: «semplice intuizione di idea pura» (ID., *Teosofia*, I. VI, cit., n. 2379, vol. 16, n. 2379, p. 332).

<sup>58</sup> Si veda la sezione 6.

<sup>59</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, I. VI, cit., vol. 16, n. 2362, p. 318.

privileged role: in fact, there are many similarities between the two thinkers. However, there is also a significant difference based on the fact that, for Rosmini, the real being is fundamentally sentiment. The last section shows the distinction, introduced in *Teosofia*, between individuation and numerical multiplication; this distinction reveals a significant difference with respect to what Rosmini claimed in *Antropologia in servizio della scienza morale*.

# ROSMINI SU FICHTE

MARCO IVALDO\*

Su Fichte Rosmini prende posizione soprattutto in tre opere: nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, in particolare in una sezione intitolata «Sul punto di partenza della filosofia di Fichte»; in diversi luoghi della *Teosofia*, dove la trattazione di Fichte è strettamente intrecciata con quella di Schelling e degli altri grandi filosofi tedeschi; nel capitolo del *Saggio storico critico sulle categorie* intitolato «Della partizione dell'ente secondo il Fichte». Al di là di alcune asprezze polemiche quella di Rosmini è una lettura critica di intenso contenuto speculativo, e cercherò di ricostruirla in alcune sue linee essenziali a partire dalle opere menzionate. Nella conclusione poi – dopo aver evocato l'idea fichtiana di filosofia, secondo la lettura che ne pratico – richiamerò quello che a me pare un fecondo punto di confronto possibile fra Rosmini e Fichte, cioè la concezione della intuizione.<sup>1</sup>

## 1. IL NUOVO SAGGIO E LA TEOSOFIA

Interrogandosi nel *Nuovo Saggio* sul «punto di partenza» della filosofia di Fichte Rosmini osserva anzitutto che nel sistema fichtiano l'attività dell'io è «il punto di partenza, il mezzo e la fine della filosofia» (NS 1388). Interpreta poi l'atto di auto-posizione dell'io come un atto di auto-creazione, cioè lo interpreta *primariamente* come un atto di auto-produzione *ontologica*, più che come una affermazione che riguarda *primariamente* la costituzione del sapere, ovvero come una affermazione *epistemologica* (su questo tornerò). Sostiene che è *uno stesso* atto quello per cui l'io si auto-pone e quello per cui l'io pone un non-io. Afferma infine che l'essenza dell'io è d'essere consapevole di sé, consapevolezza che postula, e insieme pone, la consapevolezza del non-io: «quell'atto che il fa consapevole d'un diverso da sé il fa consapevole di se stesso» (NS 1389).

Ora, Fichte avrebbe con ciò confuso il punto di partenza del ragionamento e il punto di partenza dello spirito umano. La non semplice trattazione rosminiana su questo punto può venire restituita nel modo che segue. Il ragionamento parte dal fatto (della coscienza) che l'uomo avverte (o sa) di sapere. Orbene, prima l'uomo riflette su questo fatto della coscienza, poi riflette sull'atto stesso con il quale riflette sul (primo) fatto della coscienza. Questo secondo atto riflessivo dello spirito è sì avvertito dopo il primo, ma vi pre-esiste. Il primo atto riflessivo è atto del ragionamento, il secondo è quello del pensiero. Orbene, Fichte muove da questa riflessione del pensiero sopra se stesso, e da questo punto di partenza vuole spiegare tutti gli atti dello spirito. Ciò significa però che egli riduce tutti gli atti dello spirito al pensiero. Il punto di partenza dello spirito umano invece non è il pensiero che riflette sopra di sé, ma il sentimento. Questa confusione fra lo spirito e il ragionamento mostra che Fichte non avrebbe compreso l'essenza della riflessione, che è – per Rosmini – non il flettersi del pensiero su se stesso, ma il suo flettersi su una coscienza pre-esistente, ovvero su un precedente atto riflesso. Questo evidenzia che Fichte non avrebbe colto che l'«atto *diretto* del

---

\* Università degli studi di Napoli “Federico II”.

<sup>1</sup> Su Rosmini e Fichte cfr. il saggio di Harald SCHÖNDORF: *La critica di Rosmini a Fichte*, in Markus KRIENKE (cur.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 359-382. Tutto il volume curato da Krienke è significativo per il mio tema. Cfr. anche Claudio CESA, *La première réception de Fichte et de Schelling en Italie (1804-1862)*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 99 (1994), pp. 9-17. Ho ricostruito i tratti essenziali della critica di Rosmini a Fichte in due saggi: *Rosmini e Fichte: un confronto sull'io*, in Miklos VETÖ (cur.), *Philosophie, théologie, littérature. Hommage à Xavier Tilliette SJ pour ses quatre-vingt-dix ans*, Editions Peeters, Louvain-Paris 2011, pp. 215-228; *La critica di Rosmini a Fichte. Contributi per un confronto*, in Vincenzo PARISI (cur.), *Rosmini nella prospettiva europea*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2015, pp. 108-123. Nel presente saggio riprendo e qua e là svolgo ulteriormente passaggi essenziali dei saggi ora citati.

pensiero» (NS 1393) è la intuizione e la percezione, né avrebbe afferrato che in quest'ultima si uniscono la sensazione corporea e l'intuizione dell'essere in generale. Qui emerge, attraverso il confronto con Fichte, un punto fondamentale del pensiero rosminiano: precedentemente a qualunque riflessione, e come principi costituenti di ogni atto dello spirito, esistono per Rosmini in un unico atto di percezione una intuizione intellettuale (dell'essere) e un sentimento corporeo. L'io non è originalmente pensiero di sé, ma un sentimento, e l'aver fatto assorbire dal pensiero il sentimento, l'aver intellettualizzato il sentimento, sarebbe la causa degli errori fichtiani.

Nella *Teosofia* Fichte è interpretato, come dicevo, in stretta connessione con Schelling, e viene considerato nel quadro della ricerca, che è propria della filosofia, di un principio unico del sapere umano. Orbene, per Rosmini l'io – come lo intende Fichte, o meglio come egli ritiene che Fichte lo intenda – non può rappresentare questo principio. Il filosofo tedesco infatti avrebbe fissato il suo pensiero sull'*io umano*, o anche su un io prodotto dall'immaginazione sul modello dell'io umano (probabilmente qui Rosmini si riferisce all'io puro fichtiano), ma questo non risolve il problema del principio unico, e ciò sia perché Fichte non ascenderebbe all'essere anteriore alle forme, sicché al suo sistema manca l'unità, sia perché egli non coglierebbe la distinzione fra forma ideale o oggettiva e forma reale o soggettiva (il soggettivo per lui creerebbe l'oggettivo), sicché il suo sistema è difettoso dal lato della pluralità.

Più oltre nella *Teosofia* Rosmini si chiede se l'io di Fichte (e di Schelling) appartenga all'ordine dello scibile, a quello della realtà, o a entrambi. Risponde che se l'io è preso per una idea (cioè appartiene all'ordine dello scibile), è una idea ottenuta per astrazione dagli io reali, e non può essere il principio effettivo del sapere e della filosofia; se è preso per un reale, cioè come un soggetto, esso non potrebbe essere il principio della filosofia, dato che una filosofia che incorpori in sé il soggetto diverrebbe non una scienza, ma un aggregato di cose reali, cioè *non* una filosofia; se è infine preso per un ideale e un reale insieme, l'io diverrebbe un ente impossibile, dato che «l'*Io* determinato e vivente e l'*idea dell'Io* non possono mai essere la medesima cosa» (T 262), ovvero dato che il soggettivo (il reale) non è l'oggettivo (l'ideale), né può esserlo.

## 2. IL SAGGIO STORICO CRITICO SULLE CATEGORIE

Il tema dello statuto ontologico (per Rosmini incerto e anzi insostenibile) dell'io di Fichte emerge anche potentemente nel *Saggio storico critico sulle categorie*, nel quale a Fichte viene dedicato ampio spazio. Qui la domanda di partenza è se Fichte esponga un principio che soddisfi le esigenze del principio di ragione sufficiente, ovvero un principio che non solo riconduca la molteplicità a unità (superando il dualismo nel quale sarebbe rimasto avviluppato Kant), ma anche pervenga a una unità «il concetto della quale contenga in sé la ragione di se stesso» (SSC 196). Si tratta in altri termini, per Rosmini, di vedere se viene colto un principio di unità che sia in grado di rendere ragione di sé. Orbene per trovare la ragione sufficiente della dualità che rimaneva presente nel «sistema di Kant» Fichte avrebbe preteso che ogni contenuto di pensiero – perciò l'uomo, il mondo e Dio – dovesse «ridursi al solo Io» (SSC 198). Di conseguenza Rosmini – senza preoccupazioni di esattezza ricostruttiva, come si vedrà subito sotto, ma mosso soprattutto dal suo intendo teorico-ermeneutico – riconduce il programma fichtiano a quattro principi: 1. tutto si deve trovare nella coscienza empirica; 2. l'atto di porre se stesso suppone un io che precede l'io empirico e relativo; 3. l'io anteriore all'io empirico è un io assoluto che pone se stesso; 4. l'io che pone se stesso è io assoluto perché tende a porsi incondizionatamente. Vediamo più in dettaglio alcuni aspetti di questa lettura.

Fichte – spiega Rosmini – si è voluto differenziare da Spinoza e perciò ha elevato a propria regola di non voler oltrepassare la coscienza empirica. Però già il qualificare la coscienza come «empirica» è ambiguo, perché lascia intendere che esisterebbe una coscienza che non sarebbe «esperienza». In effetti – puntualizza Rosmini – viene avanzata da Fichte una distinzione fra due coscienze, l'una «sperimentale», l'altra «trascendente»: Fichte argomenta infatti che la coscienza empirica suppone la dualità fra soggetto e oggetto, e che questa dualità non si può spiegare senza supporre «un punto di indifferenza» – si coglie da questa espressione che Rosmini legge Fichte in maniera legata alla sua ricezione delle vedute di Schelling sulla identità e indifferenza – un punto in cui si dia la ragione del soggetto e dell'oggetto. Questo punto di indifferenza è «la coscienza pura», la quale però, obietta Rosmini, sta in contraddizione con la coscienza empirica ed è una entità a cui a rigore non si può applicare il nome di coscienza, dato che la coscienza suppone sempre la dualità soggetto-oggetto, e il punto di indifferenza toglie questa dualità.

Fichte inizierebbe perciò con la coscienza (empirica), ma terminerebbe con una non-coscienza, detta «coscienza pura». Con questa «coscienza pura» però non si spiegano né la coscienza che noi siamo, la coscienza sperimentale e fattuale, né la molteplicità degli oggetti di coscienza, sicché la nozione di «coscienza pura» non risponde alle esigenze del principio di ragione sufficiente. Fichte inoltre ha dato il nome di io a questa coscienza inconsapevole, e suppone che questo io (assoluto) esista prima della coscienza, cioè dell'io empirico. Tuttavia prima dell'io consapevole non esiste secondo Rosmini un io che si pretenderebbe assoluto, ma «semplicemente uno spirito inconsapevole di se stesso» (SSC 201). Il filosofo italiano accentua che è sì necessario «uscire» dalla coscienza empirica, ma non per andare verso l'io puro – come farebbe Fichte pur senza volerlo riconoscere –, bensì verso l'oggetto. È proprio dell'intelletto infatti di mettere in comunicazione intellettuale l'essere intelligente con cose diverse da esso; a sua volta questa relazione intenzionale a oggetti implica e suppone la relazione dell'intelligenza con il suo oggetto primario, cioè con l'«essere in generale», che è a essa presente come idea (dell'essere).

Si è già visto che Rosmini sottolinea che l'io per Fichte è una consapevolezza di sé, sicché vale la formulazione che «io so di me solo in quanto io sono e sono in quanto so di me», ovvero che «il mio io è [...] solo in quanto egli si pone ed in quanto egli è attivo» (SSC 203). Tuttavia – segnala Rosmini – nella proposizione «io sono in quanto so di me» l'io può venire preso in due modi diversi, ovvero come l'uomo semplicemente (che poi pronuncia di sé io), e come l'uomo cosciente in atto di essere un io. Ora, se è vero che l'uomo cosciente (secondo senso) è tale, cioè cosciente, in quanto è consapevole di sé, non è altrettanto vero che l'uomo (primo senso) è, esiste, solo in quanto è consapevole di se stesso. La proposizione significa perciò che l'uomo ha coscienza di sé come io solo quando dice «me» a se stesso. Questo significa che l'uomo è la sostanza, e che l'io è un accidente dell'uomo, senza il quale l'uomo stesso sussiste, ovvero l'io è «una produzione della riflessione, una cognizione acquisita, e non più» (SSC 204). Fichte avrebbe confuso questi piani, avrebbe sostenuto non che l'uomo produce i suoi atti riflessivi, ma che l'uomo (identificato con l'io) produce se stesso e che l'azione è il carattere fondamentale di quell'atto di riflessione con cui comincia in me la coscienza di me stesso. Per Rosmini invece la coscienza non è né il soggetto né l'oggetto: non è il soggetto, ma solo l'atto di consapevolezza del soggetto (gli atti del soggetto sono accidenti, la cui mancanza non toglie la sussistenza del soggetto); non è l'oggetto, perché lo stesso fatto della coscienza ci attesta che l'oggetto di cui ci rendiamo consapevoli è altro dalla coscienza.

In definitiva non abbiamo – secondo Rosmini – due io nello stesso uomo, un io puro e ponente e un io empirico e posto. Né è vero che l'io pone se stesso; l'io non può porsi prima d'esistere, o precisamente prima che lo spirito, il soggetto esista, e lo ponga in essere con un atto di consapevolezza di sé. È vero invece, e di conseguenza, che lo spirito pone l'io come significativo della coscienza, quella coscienza che non è l'essere dello spirito, ma un suo «accidente». Emerge qui in altra forma la distinzione, prima incontrata, fra punto di partenza dello spirito e punto di partenza del ragionamento, distinzione che Fichte avrebbe mancato.

Rosmini avanza anche una distinzione fra l'io come principio dell'atto e l'io come termine dell'atto stesso; afferma che l'io che pone se stesso (io puro) è solo il principio dell'atto che ha come suo termine l'io posto (io empirico); argomenta infine che il principio dell'atto ponente richiede a sua volta una ragione sufficiente, dato che l'atto in questione può venire pensato sia come esistente sia come non esistente e non ha perciò già in sé questa ragione sufficiente. Il principio della ragione sufficiente dell'esistenza della coscienza umana perciò «non si può acqu[i]etare nell'io puro ed astratto di Fichte; ma esige un'altra ragione fuori dall'io umano, e veramente assoluta, la qual ragione è Iddio» (SSC 208). Bisogna riconoscere a questo proposito che Fichte non pensava su questo punto molto diversamente da Rosmini; anche per lui il fondamento della coscienza umana è in definitiva l'assoluto, del quale l'io assoluto (egoità) e l'io della coscienza umana (l'io finito) sono forme diverse di apparizione (*Erscheinungen*), delle quali la Dottrina della scienza deve enucleare il venire-in-essere.

A proposito del «porre» (*Setzen*) della ragione troviamo l'interessante considerazione che «il porre di Fichte, altro non è che l'affermare». Qui Fichte avrebbe colto un momento profondo dello spirito: «Quando l'uomo afferma, egli sa che una cosa sussiste; prima che la affermi, [...] è per lui come se quella cosa non sussistesse» (SSC 212). Rosmini però interpreta – come ho già accennato – questa concezione di Fichte in un senso primariamente ontologico, più che epistemologico, cioè come una posizione relativa all'esistenza di oggetti, non come una affermazione relativa all'atto del sapere. Pertanto l'affermare diverrebbe per Fichte un «creare», una produzione d'essere. A ciò Rosmini oppone la sua propria concezione dell'affermare, il quale è per lui la posizione di una «relazione reale» con la sussistenza dell'ente, ovvero con il suo atto contingente di esistere, che

deve essere distinto dalla sua potenza di esistere, o essenza. Con l'affermazione non produciamo l'ente, né conosciamo la sua essenza, ma (ri)conosciamo la sua esistenza di fatto. Anche a questo proposito però si può osservare che Fichte non pensa in maniera troppo differente, in quanto l'affermare non è affatto per lui un atto creatore dell'essere, ma è la posizione di un asserto come vero, cioè è una posizione del sapere, che a sua volta è relazione all'essere. Questa prossimità fra le due visioni – che non abolisce una distanza – si afferra però soltanto se si prende coscienza che la Dottrina della scienza è essenzialmente una ricerca del fondamento del nostro sapere o esperienza, cioè è una teoria primariamente epistemologica. Il porre (affermare) è per essa una affermazione di esistenza (un asserto esistenziale), anzitutto dell'esistenza del *cogito* stesso («io sono»); a partire dalla richiesta di verità compresa nel *cogito* il porre (l'affermare) è affermazione della realtà essente, la quale è sempre una realtà appresa e saputa nella coscienza, anche se non “creata” da essa.<sup>2</sup>

### 3. LA SVOLTA (PARZIALE) DEL “SECONDO FICHTE”

Per Rosmini «l'errore capitale di Fichte e di tutti i filosofi trascendentali in Germania» consisterebbe nel confondere il soggetto con l'oggetto, ovvero l'io con l'idea, laddove al contrario l'io, il soggetto intuente, non è l'idea, non è l'oggetto intuito. Non esisterebbe perciò per quelli che Rosmini chiama i «filosofi trascendentali in Germania» un oggetto essenzialmente distinto dal soggetto che lo intuisce. Occorre invece distinguere la condizione del conoscere dall'oggetto del conoscere. La condizione del conoscere è l'esistenza dello spirito. Il primo oggetto del conoscere non è lo spirito, ma è l'essere, per mezzo del quale l'uomo conosce la condizione del suo atto di conoscere, cioè lo spirito: «Lo spirito non trova se stesso se non percependosi. Ma non si può percepire se non si afferma come un *ente*; e non può affermarsi come ente se non sa che cosa sia *ente*. Ora, sapere che cosa sia ente è lo stesso che avere l'idea dell'ente. Lo spirito adunque non può trovar se stesso se non ha presente l'ente come suo oggetto» (SSC 222).

Rosmini si imbatte nella lapidaria affermazione del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, secondo la quale quest'ultima «distingue accuratamente l'essere assoluto e l'esistenza reale e pone il primo solo come fondamento di spiegazione della seconda» (GA I/2, 410). Questo assoluto però resta secondo Rosmini un «Dio ideale» (SSC 220), con il quale non si uscirebbe ancora dall'io umano, un «*assoluto in potenza*», «*perfettibile*» (SSC 223 e 224), cioè non il vero assoluto. È però interessante osservare come Rosmini riconosca che Fichte non si ferma a questo punto. Riferendosi alla *Dottrina della scienza esposta nel suo profilo generale* del 1810<sup>3</sup> il filosofo italiano spiega che Fichte, con la sua «nobile intelligenza», è stato spinto a spezzare «il pregiudizio degli idealisti», perciò ad andare oltre l'io umano, a pensare un io «elevato sopra ogni individualità», a concepire «l'io di tutte le possibili intelligenze», e a sostituire finalmente alla parola io la parola Dio, compreso non più come una «idea morta», ma come un «essere vivente» (SSC 226). È significativa la conclusione di Rosmini riguardo a questo svolgimento del pensiero di Fichte: una volta rettificato quello che agli occhi di Rosmini era l'errore di partenza, cioè l'auto-chiusura nell'io umano, «se questo filosofo [cioè Fichte] avesse potuto vivere una vita due volte più lunga», avrebbe potuto emendare anche gli altri suoi errori, che si riassumono per Rosmini nel fatto «di fare che il mondo fosse qualche cosa della divina natura». Appoggiandosi al *Manuale di storia della filosofia per l'uso delle sue lezioni*, di Thaddeus Anselm Rixner (1822)<sup>4</sup> Rosmini ritiene in altri termini di cogliere nel cosiddetto “secondo Fichte” la presenza di una «specie di emanazione» o di un «panteismo». Una valutazione della pertinenza di questo giudizio su un «panteismo» del Fichte tardo deve tenere conto che Rosmini poteva avere una conoscenza soltanto limitata del cosiddetto “secondo Fichte”. Immanuel Hermann Fichte aveva pubblicato solo nel 1834-1835 i tre volumi degli *Scritti dal lasciato* del padre<sup>5</sup>, ma non mi sembra che Rosmini, in questo punto, li adoperi. D'altro lato anche questi tre volumi restituiscono soltanto in maniera incompleta il

<sup>2</sup> Questa lettura del *cogito* – nella linea Descartes-Kant-Fichte – è sostenuta da Reinhard LAUTH, *Descartes. La concezione del sistema della filosofia*, Guerini, Milano 2000.

<sup>3</sup> Si tratta della lezione conclusiva e pubblicata del corso sulla Dottrina della scienza tenuto da Fichte nei mesi di febbraio e marzo 1810 a Berlino.

<sup>4</sup> Orig.: *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauch seiner Vorlesungen*, 3 voll., Seidel, Sulzbach 1822 (II ed. aum. 1829).

<sup>5</sup> Pubblicati presso Adolph-Marcus, Bonn. Titolo: *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*.



programma sistematico del Fichte di Berlino, che solo negli ultimi anni l'*Edizione completa* della Accademia delle scienze di Monaco ha messo a disposizione del pubblico scientifico. Si tratta di un programma sistematico che mira alla comprensione del sapere come apparizione o immagine dell'assoluto che appare a se stessa, e che in questo atto stesso coglie la irriducibile differenza del sapere, e perciò del "mondo", dall'assoluto stesso, separandosi con ciò da ogni «panteismo» speculativo.<sup>6</sup>

#### 4. UNO SGUARDO ALL'IDEA TRASCENDENTALE DI FILOSOFIA

Le critiche di Rosmini toccano problemi reali della Dottrina della scienza, dei quali Fichte stesso non è stato inconsapevole *ante litteram*. Ad esempio, soltanto grazie all'approfondimento di principio che compenetra le diverse esposizioni (*Darstellungen*) della Dottrina della scienza, e anche sotto la sollecitazione di osservazioni critiche da parte dei suoi interlocutori contemporanei – si pensi alla *Lettera a Fichte* di Jacobi del 1799, alla *Lettera a J. K. Lavater e a J. G. Fichte sulla fede in Dio* di Reinhold del 1799, a *Filosofia e religione* di Schelling del 1804<sup>7</sup> – Fichte avrebbe afferrato che l'espressione «io assoluto» – che caratterizza profondamente il primo ciclo di Jena della Dottrina della scienza – si prestava a fraintendimenti. In essa venivano infatti unificati e confusi due concetti distinti, cioè l'assoluto e la sua apparizione assoluta, confusione che la successiva Dottrina della scienza, come accennato, avrebbe corretto. Rosmini ha messo perciò l'accento su un deficit effettivo della cosiddetta "prima" Dottrina della scienza: la sua interpretazione della auto-posizione dell'io assoluto nel senso di una auto-creazione ontologica aveva una sua plausibilità se l'io assoluto non veniva chiaramente differenziato dall'assoluto stesso e compreso come (soltanto) apparizione assoluta. Tuttavia penso che Rosmini – ma non è stato il solo in questo – non abbia colto quella che ho già chiamato l'impostazione primariamente epistemologica e trascendentale della Dottrina della scienza<sup>8</sup>. Immaginare una replica ideale da parte fichtiana ai giudizi critici di Rosmini richiede di mettere in chiaro questo punto di partenza trascendentale.

La Dottrina della scienza – nella linea tracciata dalla Critica della ragione di Kant – è essenzialmente una comprensione dei principi del sapere, ovvero è una ricostruzione auto-riflessiva degli atti costituenti della coscienza umana, o dell'esperienza (come relazione soggetto-oggetto). Non è perciò una gnoseologia, cioè una teoria della sola conoscenza teoretica, ma è una epistemologia, cioè una teoria del sapere, o della esperienza umana in generale, nel costituirsi della quale sono all'opera sia momenti teoretici che pratici. Le affermazioni di tipo ontologico, cioè relative alla posizione esistenziale e alla costituzione essenziale della realtà, sono perciò affermazioni che devono essere avanzate mostrando il "fondamento" del loro venire in essere nella coscienza, sono cioè asserzioni che devono essere epistemologicamente giustificate<sup>9</sup>. La Dottrina della scienza ha ricevuto da Kant (più che dai "kantiani" coevi)<sup>10</sup> e a sua volta ha sviluppato l'idea di una filosofia trascendentale come *ontologia del sapere*, cioè come teoria della costituzione di senso della nostra esperienza globale dell'essente, ovvero come ontologia della vita reale nella totalità dei contenuti dati all'esperienza umana. Si procede perciò dalla ontologia del sapere (cioè da

---

<sup>6</sup> Per questa lettura del Fichte tardo rinvio al mio saggio: *La costituzione dell'immagine e l'assoluto nel tardo Fichte*, in *Fichte 1810-1814. Theoretical Philosophy*, Matteo V. D'ALFONSO/Marco IVALDO (cur.), «Rivista di Storia della filosofia» 4 (2014), pp. 667-684.

<sup>7</sup> Cfr. su questo Günter ZÖLLER, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. di Federico Ferraguto, Edizioni Accademia Vivarium Novum, Montella/Napoli 2018 ("Fichtiana" Nr. 30).

<sup>8</sup> Per questa comprensione della filosofia trascendentale mi riferisco in modo particolare a Marek J. SIEMEK, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Meiner, Hamburg 1984, e in generale alla posizione di Reinhard LAUTH, di cui cfr. almeno: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München und Salzburg 1955; *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989; *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars Una, München-Neuried 1994; *Con Fichte, oltre Fichte*, a cura di M. Ivaldo, Trauben, Torino 2004.

<sup>9</sup> Rinvio per questo a un mio studio: *La Doctrine de la science: l'ontologie comme épistémologie, l'épistémologie comme ontologie*, in Max MARCUZZI (cur.), *Fichte et l'ontologie*, Presses Universitaires de Provence, Aix en Provence 2018, pp. 161-172.

<sup>10</sup> Seguo qui una tesi fondamentale di Marek Siemek, opera citata.

una logologia) alla metafisica, cioè a una comprensione del sapere come immagine (consapevole di sé) dell'essere, il quale a sua volta si manifesta solo in una immagine.

Se l'esperienza, o il sapere umano, è la vita nel suo accadere concretamente-concreto, la filosofia trascendentale ne elabora l'immagine riflessa – una immagine per altro nella quale soltanto la vita emerge alla coscienza. La filosofia non produce la vita, nemmeno inventa qualcosa che non si dia già nella vita, o nell'esperienza, ma enuclea gli atti costituenti, di natura pratica e teoretica, che rendono possibile l'accadere dell'esperienza. Perciò – per riprendere un problema messo in luce da Rosmini – la filosofia trascendentale distingue senz'altro tra il punto di partenza dello spirito e il punto di movenza della ricostruzione trascendentale del filosofo. Il primo è un atto, anzi una azione in atto (*Tathandlung*), la cui valenza non è soltanto teoretica, ma è insieme e fondamentalmente pratica, e che risiede a fondamento concomitante dei fatti della coscienza nel loro fluire. Il punto di movenza della ricostruzione filosofica è invece un atto della riflessione e di astrazione a partire da un fatto della coscienza: una tale «riflessione è libera e non ha importanza da quale punto prende le mosse» (GA I/2, 225).

L'atto trascendentale costituente, che riprende la concezione kantiana della appercezione trascendentale, non reduplica affatto la coscienza concreta, ovvero l'io individuale, facendo di questo una entità astratta – qui mi riferisco a un'altra critica di Rosmini, prima richiamata –, ma spiega la costituzione della coscienza concreta. Se la coscienza è una relazione intenzionale (soggetto-oggetto, io-altro), tale relazione nel suo essere-di-fatto può venire spiegata per Fichte solo a partire da una *posizione* della relazione. Questa è precisamente l'azione in atto dell'*intelligere*, che Fichte concepisce anche come l'auto-posizione di ciò che – non troppo felicemente, come ho accennato, ma probabilmente per accentuarne il carattere dinamico-spirituale – chiama «io puro», o «io assoluto». E se la coscienza è il nesso intenzionale di una dualità (soggetto-oggetto), l'atto costituente non potrà cadere dentro la dualità stessa, ma dovrà trascenderla e insieme determinarne l'esistenza di fatto. L'atto trascendentale allora non è una mediazione, ma è ciò che rende possibile la mediazione stessa, e viene per questo chiamato da Fichte una «coscienza immediata». Questa è una espressione paradossale, perché l'aggettivo «immediata» pare negare il sostantivo «coscienza» (come principio mediatore, *Durch*). In realtà con tale espressione Fichte vuole significare l'essere-in-atto della coscienza colto nel suo livello pre-categoriale e pre-discorsivo, quell'essere-in-atto che si esprime nelle categorie e nella discorsività nell'atto stesso in cui le rende possibili. Più capace di portare ad espressione questo livello pre-riflessivo è probabilmente il termine «intuizione intellettuale», con cui Fichte anche designa l'atto trascendentale. L'io puro è intuizione intellettuale; l'io empirico è coscienza e autocoscienza *perché* in esso agisce l'intuizione intellettuale, ossia una originaria capacità di auto-affezione (auto-appercezione), che è a un tempo pre-riflessiva e «spirituale». Se Rosmini pone al fondamento della coscienza l'intuito dell'essere, Fichte vi pone in definitiva l'intuizione intellettuale (dell'intelligenza), cioè una auto-affezione pre-riflessiva dello spirito che fonda l'esserci *in actu* della coscienza umana (su questo punto tornerò in conclusione).

Certamente non basta l'intuizione intellettuale perché si dia la coscienza umana concreta: è richiesta la apparizione di una alterità, che la Dottrina della scienza concepisce come «posizione del non-io». Il venire in essere dell'esperienza, il sapere, può venire spiegato soltanto se si ammette che l'agire *in actu* dell'intelligenza incontra nel proprio orizzonte intenzionale una alterità che la «urta», ovvero – nel linguaggio del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* – un «non-io». È vero che l'opposizione del non-io è tale soltanto in relazione alla posizione originaria (il non-io è il *non* dell'io); ma il modo il cui l'opposizione accade e il non-io si presenta non è condizionato dalla posizione originaria. Contrariamente a quanto sembra giudicare Rosmini nella Dottrina della scienza il porre *non è lo stesso atto* del contrapporre. La distinzione dei due atti è alla base della differenza tra una spiegazione trascendentale e una spiegazione idealistica della coscienza. Pertanto l'oggetto non è una «creazione», o una «produzione» ontologica, del soggetto. È vero invece che la coscienza (teoretica e pratica) dell'oggetto (in quanto *Objekt*) è una configurazione (*Bildung*) che l'agire della intelligenza realizza in rapporto a una alterità che sta-di-fronte (in quanto *Gegen-stand*) e si oppone, e che si presenta originariamente in un *sentimento*. Il sentimento è apertura alla alterità e veicolo della realtà, e non viene affatto assorbito nel pensare e intellettualizzato – come sembra ritenere Rosmini a proposito di Fichte. Piuttosto, «in un solo colpo» il pensare determina l'apertura, mediata dal sentimento, di un campo percettivo.

Si comprende da questo che Fichte avanza un concetto della riflessione che è diverso, o più complesso, da quello che Rosmini richiama nella sua critica alla riflessione fichtiana. La riflessione non è solo la flessione dello spirito su uno stato precedente della coscienza, ovvero la riflessione non si esprime solo come ri-memorazione. Per spiegare la coscienza umana, che è sempre insieme

*intentio recta e intentio obliqua*, deve venire pensata una riflessione pre-memorativa, ovvero una capacità dello spirito di «guardarsi» nel suo essere *in actu*, che può venire espressa anche con l'idea che il fondo genetico della coscienza umana è una originaria «riflessibilità», del quale l'io riflettente è individuazione e apparizione. È vero perciò – per riferirsi a un'altra osservazione critica di Rosmini – che io so di me quando dico me a me stesso, ma deve essere chiarito che la apparizione di questa auto-coscienza (io) non è l'accidente di una presupposta sostanza, ma deve venire pensata come il passare riflessivo da un determinabile a un determinato, cioè come la individuazione della riflessibilità in atto, come ciò che chiamerei una “esistenzializzazione” della apertura trascendentale. Ciò implica non una negazione del rapporto sostanza-accidente, ma una sua ri-contestualizzazione e trasformazione alla luce dell'idea di una appercezione, o di una appercepibilità, trascendentale meta-categoriale che rappresenta il vero e proprio fondo sostanziale della coscienza.

## 5. SULL'INTUIZIONE

Il confronto potrebbe certamente continuare su altri aspetti, e dovrebbe prevedere almeno una contro-replica da parte rosminiana. Non posso qui però ulteriormente procedere; vorrei soltanto limitarmi a richiamare il potenziale del tema dell'intuito dell'essere e dell'intuizione intellettuale.<sup>11</sup> Un decisivo pensiero di Rosmini è, come è noto, quello della idea dell'essere, o dell'essere ideale, che è presupposto e fondamento della conoscenza della realtà (sicché essa non è solo una funzione gnoseologica, ma è un fondamento conoscitivo).<sup>12</sup> L'idea dell'essere è insieme manifestante e manifestata: come manifestante è forma della mente, «lume e forma della ragione», e la mente senza di essa non sarebbe tale; come manifestata costituisce l'oggetto conosciuto, ciò che vi è oggettivo e formale in ogni conoscenza. L'idea dell'essere – l'essere ideale, o possibile – è nella mente come un intuito, è una intuizione primitiva, e come tale è la stessa base dell'intelligenza umana e il primo atto che si viene ripetendo di necessità in tutti gli atti posteriori. Per parte sua Fichte non pone, come ho accennato, alla base della coscienza umana una intuizione dell'essere ideale o possibile, ma l'auto-vedersi (auto-percepirsi) reale dello spirito, che chiama intuizione intellettuale. L'intuizione dell'essere è mediata dall'intuizione di quell'“essere” che è l'intelligenza (“io sono”). La coscienza e nel suo fluire il risultato aperto del ripetersi dell'intuizione intellettuale in relazione a una resistenza sentita. Volendo sintetizzare il punto di differenza fra le due prospettive per quanto riguarda il tema del “trovarsi” originario dello spirito direi allora: per Rosmini lo spirito non può trovare se stesso se non ha presente l'ente come suo oggetto, cioè senza l'intuito dell'essere ideale. Per Fichte lo spirito si trova, cioè si auto-percepisce, come atto reale dell'*intelligere* pratico-teoretico, e l'essere ideale è una regolazione oggettiva (pensante) di questa auto-attuazione reale. Con altra espressione: si procede dall'essere ideale alla coscienza dell'io, secondo Rosmini; e si procede dall'intuizione reale dell'intelligenza alla comprensione dell'essere ideale, secondo Fichte.

Questi cenni delineano, mi sembra, l'apertura di un fecondo campo di discussione fra le due concezioni dell'atto originario dell'intelligenza, discussione che mi sembra necessaria e feconda per la filosofia in se stessa, se questa resta (come penso debba restare) sforzo mai concluso, e aperto al confronto, di comprensione *della realtà* conforme a ragione.

## RIASSUNTO

Il saggio prende in considerazione la critica di Rosmini alla filosofia di Fichte. Nonostante alcune asprezze polemiche la critica di Rosmini è di alto contenuto speculativo. Essa si rivolge ad

---

<sup>11</sup> Sull'intuizione intellettuale in Fichte e nella filosofia tedesca, ma con un significativo richiamo anche alla posizione di Rosmini cfr. lo studio di Xavier TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, edizione ampliata e aggiornata dell'originale francese, tr. di Giacomo Losito, a cura di Francesco Tomasoni, Brescia, Morcelliana 2001 (su Rosmini cfr. pp. 317-320).

<sup>12</sup> Ho trovato interessanti spunti in questa direzione in Michele Federico SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963 (cfr. “I principi della metafisica rosminiana”, *ivi*, pp. 105-135).

alcuni concetti centrali della Dottrina della scienza di Fichte: il punto di partenza della filosofia, la concezione dell'io, la teoria della coscienza. Per Rosmini Fichte avrebbe duplicato la coscienza in una coscienza pura e una coscienza empirica, e avrebbe diviso l'io in un io puro e un io empirico. Si tratta però per Rosmini di un punto di partenza non valido. Rosmini riconosce però che il "secondo Fichte" avrebbe posto le premesse per correggere questo errore. Il saggio presenta infine alcune tesi sulla filosofia trascendentale di Fichte allo scopo di aprire una discussione sulle tesi centrali dei due filosofi, in particolare intorno al concetto di intuizione.

#### ABSTRACT

The essay takes into consideration Rosmini's critique of Fichte's philosophy. Despite some harsh controversy Rosmini's criticism is of high speculative content. It is addressed to some central concepts of Fichte's Science of Knowledge: the starting point of philosophy, the conception of the ego, the theory of consciousness. For Rosmini Fichte would have duplicated consciousness into a pure consciousness and an empirical consciousness, and would have divided the ego into a pure ego and an empirical ego. However, this is an invalid starting point for Rosmini. Rosmini recognizes, however, that the "second Fichte" would have laid the foundations for correcting this error. Finally, the essay presents some theses on Fichte's transcendental philosophy in order to open a discussion on the central theses of the two philosophers, particularly around the concept of intuition.

# SOGGETTIVITÀ E OGGETTIVITÀ DELL'IDEA

## ROSMINI E LA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA

FAUSTINO FABBIANELLI\*

### 1. INTRODUZIONE

Desta sempre un certo stupore leggere come per Rosmini i maggiori sistemi della filosofia classica tedesca si esauriscano in un soggettivismo incapace di riconoscere l'oggettività dell'idea. Se c'è infatti un punto che contraddistingue l'evoluzione del pensiero postkantiano è proprio il tentativo di stabilire un senso di oggettività del sapere che sia in grado, tra le altre cose, di oltrepassare il carattere soggettivo della filosofia trascendentale di Kant e di Fichte. Mi limito a ricordare al riguardo ciò che ad esempio Hegel sostiene nella *Differenzschrift*: per lui è necessario andare oltre il principio della Dottrina della scienza di Fichte dal momento che esso si conclude in una mera identità dell'Io come soggetto e dell'Io come oggetto, la quale però rimane soggettiva e non si trasforma in una identità dell'oggetto nella misura in cui resta fissata nell'opposizione con il Non-Io. L'Io è pertanto un soggetto-oggetto solo soggettivo in quanto è soltanto uguale a se stesso ma assolutamente contrapposto al Non-Io. «Nel sistema fichtiano l'identità si è costituita soltanto come soggetto-oggetto soggettivo; questo ha bisogno di completarsi in un soggetto-oggetto oggettivo, così che l'assoluto si esponga in ciascuno dei due, compiutamente si trovi soltanto in tutt'e due assieme, come sintesi suprema nel loro annientamento, in quanto sono opposti»<sup>1</sup>.

Molti sono i luoghi che si potrebbero citare a conferma dell'antisoggettivismo che caratterizza, almeno nelle parole e nelle intenzioni, il pensiero classico tedesco. E ciò va detto non soltanto rispetto a posizioni speculative come quella appena ricordata di Hegel, che pone dichiaratamente il principio della filosofia in un Assoluto diverso dal principio soggettivo dell'Io penso kantiano o dell'Io puro fichtiano, ma anche in relazione agli stessi Kant e Fichte: anche per questi due esponenti del pensiero trascendentale si tratta infatti di trovare le condizioni di possibilità dell'oggettività del sapere umano, di mostrare dunque che l'essere razionale finito, pur nei limiti che lo contraddistinguono, è in grado di raggiungere una conoscenza universale e necessaria, alla quale spetta dunque una validità oggettiva.

L'accusa di soggettivismo che Rosmini rivolge alla filosofia classica tedesca, a meno di non volerla liquidare come il risultato di un mero fraintendimento e di una insufficiente conoscenza dei testi, esige pertanto di essere compresa e spiegata. Si tratta certamente di una questione fondamentale, trattandosi di come sia possibile spiegare filosoficamente l'oggettività del sapere nelle sue molteplici forme (teoretica, morale, estetica etc.). Per cercare di rispondere ad una tale domanda è opportuno mettere in luce non soltanto i significati differenti che Rosmini e i filosofi classici tedeschi attribuiscono in modo esplicito al binomio concettuale "soggettività/oggettività", ma anche le ragioni meno evidenti che conducono le due parti in conflitto ad un tale conferimento di senso. Si tratta, in altre parole, di spiegare perché entrambe le posizioni in gioco – da un lato Rosmini, dall'altro lato l'idealismo tedesco – abbiano una loro plausibilità, tenuto conto di alcuni momenti teorici che fungono da fondamenti esplicativi delle rispettive posizioni. Pur accettando lo schema interpretativo offerto dallo stesso Rosmini, che propone di riunire l'intero pensiero classico tedesco sotto lo stesso comun denominatore di soggettivismo, resta tuttavia necessario evitare il più possibile semplificazioni che non colgano le differenze in gioco in un movimento tanto complesso e variegato qual è la filosofia classica tedesca. Questo è senza dubbio un compito troppo ampio per essere risolto nelle pagine che seguono. Al fine di essere il più preciso possibile, anche nel poco spazio a disposizione, procederò tuttavia nel seguente modo: dopo aver brevemente delineato il concetto dell'oggettività rosminiano alla luce della differenza con la corrispondente concezione di

---

\* Università degli Studi di Parma.

<sup>1</sup> GW 4, p. 63; tr. it.: G. W. F. HEGEL, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in ID., *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Mursia, Milano 1971, p. 77.

Hegel, illustrerò il punto che a mio avviso contribuisce a far comprendere la distanza che Rosmini stabilisce tra il proprio assunto e quello del pensiero classico tedesco: l'oggettiva validità dell'idea nel senso dell'innatismo e della preformatività rispetto alla – per la verità non sempre chiara e univocamente riconosciuta – trascendentale validità dell'idea del pensiero classico tedesco.

## 2. L'OGGETTIVITÀ IN ROSMINI

Per giungere ad una precisa determinazione del concetto di oggettività rosminiano è opportuno descriverlo in primo luogo *ex negativo*. A tal fine si può partire da una critica che Rosmini rivolge a Hegel, il quale avrebbe concepito «molto confusamente e però anche falsamente l'oggettività»<sup>2</sup>. Il pensatore italiano fa riferimento, in particolare, ad una parte dell'*Enciclopedia* hegeliana (§§ 40 sgg.) in cui viene discussa la filosofia critica di Kant. Hegel vi elenca tre diversi significati di oggettività: 1) il primo di essi è quello che intende la coscienza comune quando afferma ad esempio che un animale è oggettivo in quanto è dato all'esterno della mente e viene percepito con i sensi, di contro alla soggettività dello stesso animale meramente opinato o sognato. Secondo Hegel, una tale oggettività è soltanto apparente, dal momento che stabilisce una sussistenza dell'oggetto che in realtà non è tale, in quanto ciò che è percepito sensibilmente, proprio nella misura in cui si dà mediante i sensi, non può affatto essere indipendente e per sé. 2) Kant ha a suo avviso giustamente confutato un tale significato di oggettività sostituendolo con un secondo senso: oggettivo può essere definito soltanto ciò che è conforme al pensiero e proprio perciò universale e necessario. Questa oggettività in senso kantiano deriva dalle determinazioni del pensiero a priori; come tale, essa è però per Hegel un'oggettività del pensiero «soltanto soggettiva»: concerne infatti solo il pensiero umano e non la cosa per come essa è in sé. 3) Si giunge così al terzo significato di oggettività, per Hegel quello autentico. La vera oggettività del pensiero consiste «proprio nel fatto che i pensieri non sono soltanto nostri pensieri, ma anche l'*in sé* delle cose e della oggettività in generale». Si tratta dell'«*in sé* pensato, di ciò che c'è, a differenza di ciò che è soltanto pensato da noi e quindi ancora distinto dalla cosa stessa o *in sé*»<sup>3</sup>.

Rosmini discute questi tre significati di «oggettivo» in una nota della *Teosofia*, arrivando alla conclusione che nessuno di essi esprime l'autentico concetto dell'oggettività. Non il primo, dal momento che ciò che esiste nella realtà esterna e viene percepito con i sensi non è affatto l'oggetto oggettivo della mente, ma costituisce unicamente il momento della realtà sussistente all'interno della percezione sensibile soggettiva. Neppure il concetto kantiano di oggettività è per Rosmini quello autentico: la necessità ed universalità delle determinazioni del pensiero sono infatti una falsa oggettività, dal momento che costituiscono soltanto delle qualità di atti del soggetto pensante. Anche il terzo significato dell'oggettività, quello che Hegel rivendica come proprio e che sembrerebbe andare oltre la soggettività in senso kantiano, viene respinto da Rosmini, rivelandosi ai suoi occhi come il più falso e confuso di tutti e tre. Non può infatti darsi un'oggettività del pensiero in quanto il pensiero è soltanto un'attività soggettiva – questa la critica principale che Rosmini rivolge a Hegel. L'oggettività del pensiero hegeliana pretende inoltre di essere ad un tempo anche l'oggettività delle cose nella loro essenza, il che vuol dire per Hegel l'oggettività della realtà finita e determinata: tale identità del pensiero con la realtà viene chiaramente enunciata nella nota affermazione della *Filosofia del diritto* per cui «*Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale*»<sup>4</sup>. Per Rosmini però l'oggettività non ha nulla a che vedere con la realtà sussistente e singolare percepita sensibilmente: oggettivo è solo l'oggetto della mente costituito dall'essere ideale ovvero dall'idea dell'essere<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 783, nota 33 (EC 13).

<sup>3</sup> W 8, pp. 115-116; tr. it.: G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le Aggiunte*. Parte prima: *La scienza della logica*, a cura di Valerio Verra, Utet, Torino 1981, pp. 195-196.

<sup>4</sup> GW 14,1, p. 14; tr. it.: G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto Naturale e scienza dello Stato in compendio*, a cura di Giuliano Marini, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 14.

<sup>5</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 783, nota 33 (EC 13). Sul concetto dell'oggettività rosminiano è ancora valida la lettura di Carlo GIACON, *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Silva, Milano-Genova 1960. Intorno alla critica di soggettivismo assoluto rivolta alla filosofia tedesca postkantiana si costruisce la tesi, oggi dimenticata, di Gallo GALLI, *Kant e Rosmini*, Lapi, Città di Castello 1914.

Già in questa critica rivolta ad Hegel si esprime più o meno chiaramente un momento fondamentale della concezione dell'oggettività rosminiana. Potremmo riassumerlo brevemente dicendo che oggettivo è per Rosmini soltanto un oggetto e mai un soggetto ovvero una mente con i suoi atti. Il soggettivismo della filosofia classica tedesca consiste per lui principalmente nell'affermazione che l'oggettività in essa concepita risulta essere un predicato del soggetto ovvero derivabile dal soggetto – venga esso inteso come l'Io della filosofia trascendentale kantiano-fichtiana ovvero come lo Spirito del pensiero speculativo schellingiano-hegeliano. Rosmini stabilisce, in opposizione a tale assunto e in positivo, che solo l'essere è oggettivo. Quando la mente pensa qualcosa, pensa ad una cosa che è, ha dunque sempre presente l'essere come oggetto ovvero come idea universale alla quale ricondurre la singola realtà percepita attraverso il sentimento. Solo l'essere nella forma ideale è dunque l'oggetto della mente assolutamente oggettivo, sulla base del quale è possibile pensare le cose. L'essere ideale (ovvero l'idea dell'essere, come si dice più spesso nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*) è sì presente alla mente ma non si riduce ad essa. La vera filosofia non è dunque per Rosmini né quella volgare che ritiene l'essere indipendente dalla mente, né quella arcidotta degli idealisti tedeschi che identifica l'essere con il pensiero, ma quella in grado di cogliere ad un tempo la distinzione e l'unità necessaria di essere e pensiero<sup>6</sup>. L'oggettività dell'essere consiste pertanto nella relazione che l'essere intrattiene con la mente; solo l'essere presente alla mente possiede in altri termini il carattere dell'oggettività. Da ciò Rosmini fa derivare una seconda proprietà dell'essere: l'intelligibilità. Se infatti l'oggettività dell'essere ne esprime il momento di presenza alla mente, si dovrà anche dire che l'essere è «per sua essenza conoscibile». Oggettività e intelligibilità dell'essere vengono considerati da Rosmini come il medesimo concetto sotto due aspetti differenti: quando si parla di oggetto si intende infatti l'essere inteso dalla mente, quando si parla di intelligibilità si vuol invece esprimere la proprietà che l'essere ha di essere conosciuto<sup>7</sup>.

Una tale duplice relazione di oggettività ed intelligibilità tra l'essere e la mente permette a Rosmini di stabilire anche, per contrasto, il modo soggettivo dell'essere. Qualcosa è o si dà soltanto soggettivamente nel senso che si esaurisce e termina in un soggetto: questo è il caso del soggetto medesimo che non esce al di fuori di sé, riferisce tutte le cose a sé e non può mai riferire se stesso ad altro senza cessare di essere soggetto: «poiché è un subbietto appunto per questo che egli costituisce un centro del tutto». Il modo oggettivo dell'essere, al contrario, permette all'essere di terminare in un altro elemento: ciò avviene nella relazione di «presenzialità» per la quale l'essere è presente ad una intelligenza. Laddove dunque non è corretto affermare che un sasso è presente ad un altro sasso, si può invece dire che una cosa conosciuta è presente alla mente: «ché la presenzialità importa due entità che abbiano relazione fra loro e che l'una di esse quella a cui l'altra è presente conosca questa relazione e però conosca la cosa presente»<sup>8</sup>.

### 3. ESSERE OGGETTIVO E MENTE SOGGETTIVA

Se dopo aver delineato il significato dell'oggettività in Rosmini in opposizione ad alcune concezioni della filosofia classica tedesca ci si chiede su quale assunto esso in ultimo si fondi, risulta per lo meno a prima vista evidente che l'essere rosminiano è oggettivo dal momento che è in primo luogo un essere che si manifesta per sé all'uomo ma che resta ontologicamente diverso dalla mente umana che lo intuisce. Tale differenza ontologica tra l'essere ideale intuito dalla mente e la mente umana va di pari passo con un'ulteriore differenza che la conferma e la spiega: quella tra l'essere ideale presente alla mente e l'essere assoluto divino. Alla domanda se l'essere intuito dall'uomo sia Dio, Rosmini risponde che pur essendo vero che c'è un solo essere assoluto per sé manifesto, ciò non significa affatto che l'essere che si manifesta alla mente umana sia Dio<sup>9</sup>. È vero dunque che «v'ha qualche cosa di comune a Dio e all'essere ideale quale nella mente risplende»; ciò significa tuttavia soltanto che la ragione umana partecipa dell'assoluto nella misura in cui ha in sé il lume della ragione rappresentato dall'essere ideale e non vuol dire affatto che essa intuisce Dio. L'elemento identico che la mente trova tra la propria idea dell'essere e l'essere assoluto divino

<sup>6</sup> *Ivi*, n. 773.

<sup>7</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1333 (EC 10).

<sup>8</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1587 (EC 15).

<sup>9</sup> *Ivi*, n. 1527.

costituisce in realtà il prodotto «dell'astrazione nostra, e però non è Dio, né tampoco lo stesso essere ideale che nella mente risplende, e però né pure è un subietto per sé esistente, a cui appartengono quasi due sue forme Dio, e l'essere ideale»<sup>10</sup>. L'essere ideale è dunque oggettivo anche perché partecipa di quell'essere divino assolutamente distinto dalla mente umana.

Questa differenza ontologica tra l'essere e la mente permette a Rosmini di accusare i filosofi tedeschi di panteismo nella misura in cui essi ritengono che l'assoluto divino sia l'unico oggetto del pensare che si manifesta e si individua nelle cose reali<sup>11</sup>. E ciò vale non soltanto nei confronti dell'idealismo hegeliano per il quale Dio è l'assoluto che si determina dialetticamente e appare nelle proprie manifestazioni fenomeniche, ma anche per il sistema dell'identità di Schelling che intende l'assoluto come un'unità indifferente che precede le differenze e che si manifesta nel mondo attraverso le sue determinazioni. In entrambi i casi l'assoluto appare nel proprio fenomeno e si identifica con esso. A ben vedere, l'accusa di panteismo rosminiana può essere fatta valere anche per l'idealismo del tardo Fichte che Rosmini non poteva conoscere e per il quale, diversamente da Hegel e da Schelling, tra l'assoluto e il suo fenomeno non si dà un'identità completa. La Dottrina della scienza del 1805, ad esempio, afferma contro Hegel che l'assoluto non diviene e contro lo Schelling di *Filosofia e religione* che l'assoluto non cade o passa nel mondo. Tra l'essere dell'assoluto e la sua manifestazione costituita dal sapere assoluto sussiste per Fichte una identità di contenuto e una differenza di forma sulla base della quale è possibile riconoscere che Dio non è identico al proprio fenomeno. Ciò non significa tuttavia che ad esistere sia ontologicamente qualcosa di diverso dall'assoluto; la ragione filosofica comprende infatti che al di fuori dell'assoluto nulla esiste<sup>12</sup>. La Dottrina della scienza del 1811 illustra la relazione tra assoluto e fenomeno in una maniera per certi versi ancora più chiara: parlando del panteismo spinoziano Fichte osserva che la tesi sulla quale la Dottrina della scienza concorda totalmente con Spinoza è che nell'assoluto «è tutto l'essere, e al di fuori di esso nessun essere»<sup>13</sup>. La distanza che separa Rosmini anche dal tardo Fichte è evidente: per il pensatore italiano l'essere dell'assoluto non è tutto l'essere, dal momento che al di fuori di Dio esiste l'essere liberamente creato da Dio.

#### 4. SINTESISMO E FORMA

Si è visto che l'essere conosciuto dalla mente è per Rosmini oggettivo dal momento che è l'oggetto ontologicamente distinto dalla mente che lo intuisce. La *Psicologia*, nella parte dedicata ai principi ontologici ai quali ubbidisce il pensiero umano, fa derivare da un tale concetto dell'oggettività la legge del sintesiismo. Rosmini la descrive nel seguente modo: «Perocché se l'oggetto s'unisce al soggetto in modo che lungi dal confondersi con esso lui, per l'atto stesso dell'unirsi da lui si divide e si pone per quello che è in sé, suscitando nel soggetto medesimo un atto, che non termina nel soggetto, ma nell'oggetto; procede quindi che il soggetto e l'oggetto sieno uniti in modo così correlativo che la loro unione riesca essenziale ad entrambi, li costituisca entrambi, e tuttavia in modo così distinto che l'uno è non solo separato dall'altro, ma all'altro opposto»<sup>14</sup>. Il sintesiismo che unisce il soggetto (ovvero la mente) e l'oggetto (ovvero l'essere ideale) non esprime un rapporto di dipendenza, dal momento che i due momenti della relazione si danno l'uno accanto all'altro secondo una necessità reciproca<sup>15</sup>. Se ora è vero che l'essere ideale è l'oggetto assolutamente oggettivo della mente – unito ad essa secondo la legge del sintesiismo –, resta da comprendere come tale relazione si instauri e come essa possa essere teoricamente giustificata. Ci avviciniamo così al punto che a mio avviso può essere richiamato alla mente per spiegare la differenza tra Rosmini e la filosofia classica tedesca intorno all'oggettività dell'idea.

In tale rispetto è opportuno ricordare innanzitutto che per Rosmini l'essere ideale è, oltre che oggetto, anche forma della mente. Ciò significa che esso informa il soggetto, lo fa essere quello che è; l'essere ideale è in altre parole la forma dello spirito intelligente nel senso che, pur distinta da

---

<sup>10</sup> *Ivi*, n. 1992, nota 7.

<sup>11</sup> *Ivi*, n. 1991.

<sup>12</sup> GA II, 9, p. 306.

<sup>13</sup> GA II 12, pp. 163-164; tr. it.: J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza. esposizione del 1811*, a cura di Gaetano Rametta, con un saggio introduttivo di Reinhard Lauth, Guerini e Associati, Milano 1999, p. 117.

<sup>14</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1337 (EC 10).

<sup>15</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 947 (EC 13).



esso, gli si unisce rendendolo quello che è. Per determinare il rapporto in questione, Rosmini utilizza il termine «lume»: l'essere ideale è il lume della mente in quanto le dà la sua forma propria, la rende intelligente. Fondamentale è sottolineare al riguardo come lo spirito del soggetto umano si limiti a ricevere ciò che viene da fuori di lui, il quale non appartiene alla sua natura finita. Il *Sistema filosofico* chiarisce bene il senso di una tale non appartenenza: «l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, imm modificabile, non si può confondere o mescolare con altro [...]. Lo spirito che la intuisce e l'atto dell'intuizione rimane fuori di lei. [...] Quindi è che l'essenza dell'ente prende il nome di *oggetto*, che è quanto dire cosa contrapposta allo spirito intuente, al quale è riserbato il nome di *soggetto*»<sup>16</sup>. Ritorna implicitamente affermato in questo testo il carattere oggettivo dell'idea dell'essere e, per conseguenza, l'esplicita presa di distanza da parte di Rosmini rispetto alle forme soggettive in senso kantiano. Ciò che più conta è la tesi che ne deriva direttamente: che cioè il principio della conoscenza (Rosmini parla di «cognizione») non consiste in un atto dello spirito, come hanno pensato i filosofi tedeschi, ma nel suo oggetto rappresentato dall'idea dell'essere. Non è dunque vero che l'oggetto si pone mediante l'atto della mente, ma è vero al contrario che l'oggetto precede l'atto e che l'atto viene conosciuto solo per mezzo dell'oggetto<sup>17</sup>. «È dunque l'essere che trae, come oggetto, il nostro spirito in quell'atto essenziale che si chiama *intelletto* [...]: in una parola, l'idea dell'essere congiunta col nostro spirito è ciò che forma il nostro *intelletto* e la nostra *ragione*: è ciò che ci rende enti intelligenti, animali ragionevoli»<sup>18</sup>.

La teoria rosminiana del sintesi di essere oggettivo e di atto soggettivo fa riferimento, a ben vedere, ad almeno due premesse teoriche: per un lato alla credenza esplicitamente rivendicata da Rosmini contro Schelling «che l'*oggetto intellettuale* sia sempre essenzialmente più nobile del *soggetto* che lo percepisce»<sup>19</sup>, per l'altro lato alla tesi per la quale la relazione necessaria tra la mente e l'essere consiste, in definitiva, in un'azione che va dall'oggetto formante, cioè dal lume della ragione, allo spirito soggettivo che nel ricevere tale idea dell'essere viene formato come mente intelligente. Se ora entrambi gli assunti non sono certamente sufficienti, presi di per sé, per distinguere il pensiero rosminiano dai maggiori sistemi della filosofia classica tedesca – tali momenti si potrebbe infatti ben trovarli rivendicati anche in Germania<sup>20</sup> –, c'è un aspetto che li contraddistingue in maniera peculiare e che ci conduce al punto che a noi interessa mettere in luce.

Mi riferisco in particolare al senso da attribuire alla relazione tra l'essere oggettivo e la mente che lo riceve attraverso l'intuizione. La questione che si pone al riguardo è duplice: per un lato si può domandare perché tale rapporto sia valido, per l'altro lato come la sua validità possa essere giustificata. C'è un passo della *Teosofia* che mi sembra particolarmente significativo in relazione ad entrambe le domande. Rosmini parlando della natura del conoscere vi afferma che essa giace nella sua oggettività, intendendo con ciò dire che la vera conoscenza è possibile solo grazie all'idea dell'essere ovvero all'essere ideale. Continua poi osservando che «il conoscere è la comunicazione di un ente (il cognito) ad un altro ente (il conoscente) fatta per modo, che colui che riceve la comunicazione dell'altro ente lo possiede non come se stesso, ma come un altro ente, e l'atto con cui riceve la comunicazione di quest'altro ente, e con cui possiede finisce in quell'altro ente non in quanto sussiste in sé, ma in quanto è posseduto»<sup>21</sup>. Ritorna in questo passo la tesi già incontrata che l'idea dell'essere come lume della ragione viene comunicata alla mente umana che la riceve nel suo carattere oggettivo; in esso rimane però inespressa la questione del fondamento della validità di tale comunicazione. Noi sappiamo però che per Rosmini l'idea oggettiva dell'essere si dà alla mente umana nella sua validità oggettiva in quanto è innata: potremmo anche dire che una tale idea è oggettiva e valida assolutamente dal momento che non viene creata dalla mente ma viene data alla mente prima della nascita. Si apre qui lo spazio di riflessione per valutare in che misura sia proprio intorno al tema dell'innatismo e alle questioni ad esso connesse che diventa possibile comprendere

<sup>16</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 35 (EC 2).

<sup>17</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1382 (EC 5).

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 482 (EC 4).

<sup>19</sup> *Ivi*, n. 1396, nota 14 (EC 5).

<sup>20</sup> Tanto per il primato dell'universale sul singolare quanto per l'agire dell'Assoluto sul finito si può rimandare ad Hegel: per lui l'Idea assoluta è il vero e il finito, proprio in quanto tale, è il non vero (GW 12, p. 251; tr. it.: G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, a cura di Arturo Moni e Claudio Cesa, vol. 2, p. 954); dall'altro lato il movimento non spetta allo spirito finito ma all'Assoluto.

<sup>21</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1642 (EC 15).

la distanza speculativa tra Rosmini e la filosofia classica tedesca. A tal fine è opportuno rifarsi preliminarmente a Kant.

## 5. INNATISMO E A PRIORI

Kant discute la questione dell'innatismo in filosofia tenendo presente la distinzione che sta alla base della propria riflessione speculativa: quella tra una indagine che parte da una *quaestio iuris* e una indagine che prende invece le mosse da una *quaestio facti*. Egli definisce l'opposizione che sussiste tra queste due nozioni nel seguente modo: «*Questio facti* è il modo in cui si viene originariamente in possesso di un concetto; *quaestio iuris*, con quale diritto lo si possiede e lo si usa»<sup>22</sup>. È noto come tale distinzione stia alla base dell'impresa più importante della *Critica della ragion pura*: la deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto. In essa si risponde infatti alla domanda che i giuristi si pongono quando trattano di facoltà e pretese: la questione di legittimità concerne in altri termini la pretesa che le facoltà del soggetto con le loro rappresentazioni, in particolare le categorie dell'intelletto siano funzionali alla formazione dell'oggettualità; di esse non si parla cioè né in quanto datità né tanto meno in riferimento alla loro struttura e conformazione empirica. Non della prima, dal momento che se ne deve mostrare l'utilizzo legittimo nell'oggetto, non della seconda, in quanto non è rilevante quale sia la loro effettiva costituzione.

Di una tale strategia argomentativa fa parte la considerazione – fondamentale per la nostra riflessione – che non si danno rappresentazioni innate ma soltanto a priori. Il carattere dell'apriorità rimanda infatti non al possesso di qualcosa, ma alla giustificazione che di tale cosa si può dare in quanto condizione di possibilità dell'esperienza fenomenica. Nello scritto in risposta al pensatore leibniziano Johann August Eberhard sul significato di una Critica della ragione, Kant osserva al proposito che per la *Critica* non sono ammissibili «*rappresentazioni* increate o innate», che essa considera invece che «tutte le rappresentazioni complessivamente, appartengano all'intuizione o ai concetti dell'intelletto, come *acquisite*»<sup>23</sup>. Innato è soltanto il fondamento che nel soggetto conoscente rende possibile che le rappresentazioni sorgano così e non altrimenti: questo è per Kant il caso della ricettività della sensibilità e della spontaneità dell'intelletto. Nella *Critica della ragion pura* egli critica di conseguenza l'assunto che le categorie siano delle mere «disposizioni soggettive del pensiero, piantate dentro di noi con la nostra esistenza e ordinate dal nostro creatore in modo che il loro uso risulti in stretto accordo con le leggi della natura in base alle quali si svolge l'esperienza». Contro un tale «*sistema di preformazione* della ragion pura» si può infatti osservare che in base ad esso le categorie dell'intelletto mancherebbero della necessità. Il concetto a priori di causa, ad esempio, nel caso in cui riposasse su una necessità «innata in noi – di congiungere talune rappresentazioni empiriche in base a una siffatta regola di relazione», non permetterebbe di affermare che l'effetto è collegato sinteticamente con la causa nell'oggetto, ma solo che «io sono fatto in guisa tale da non poter pensare questa rappresentazione che congiunta in questo modo»<sup>24</sup>.

Il rifiuto dell'innatismo da parte di Kant si iscrive nella concezione più ampia per la quale il darsi delle cose e delle relazioni deve trovare una giustificazione di diritto all'interno della riflessione filosofica. Questo aspetto diventa parte qualificante del pensiero postkantiano: dopo Kant è difficile in Germania parlare di meri fatti senza darne una giustificazione trascendentale. Ciò significa, in primo luogo, che il parlare di oggetti ovvero di qualità del soggetto è possibile solo nella misura in cui si trova la giustificazione del loro darsi all'interno del sapere di essi. Il loro essere è in altri termini soltanto la loro validità trascendentale. Ricordiamo al proposito come Kant definisce il proprio concetto del trascendentale: «[c]hiamo *trascendentale* ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori»<sup>25</sup>. Questa definizione corre lungo tutta la filosofia classica tedesca, acquistando forme variegata e declinazioni differenti: ciò che in esse si mantiene è l'assunto che la filosofia non deve occuparsi prioritariamente della genesi delle idee

<sup>22</sup> I. KANT, Refl. 5636: AA, 18, p. 267.

<sup>23</sup> AA, 8, p. 221; tr. it.: I. KANT, *Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di Claudio La Rocca, Giardini Editori e Stampatori, Pisa 1994, p. 101.

<sup>24</sup> I. KANT, *Critica della ragion pura*, B 167-168; tr. it. a cura di Pietro Chiodi, Utet, Torino, p. 184.

<sup>25</sup> *Ivi*, B 25; tr. it. cit., p. 90.

prima o dopo la nascita, non si interessa cioè all'essere di qualcosa e a come la mente ne venga in possesso, ma della validità del loro uso. La filosofia classica tedesca si prefigge, certo non sempre riuscendoci in maniera coerente, di sostituire alla validità del fatto e dell'essere la validità del diritto e della funzione.

Se ora si rivolge nuovamente l'attenzione all'idea dell'essere rosminiana ci si accorge che il suo carattere oggettivo non può essere scisso dalla sua qualità innata. Per Rosmini, l'idea dell'essere è innata nel senso che non è una formazione umana, ma ci è data dalla natura, «postaci innanzi allo spirito da intuire immediatamente»<sup>26</sup>. Come stabilisce la Sezione Quinta del *Nuovo saggio* (cap. III, art. V), dedicata alla teoria dell'origine delle idee, l'idea dell'essere è «innata nell'anima nostra», «sicché noi nasciamo colla presenza, e colla visione dell'essere possibile, sebbene non ci badiamo che assai tardi»<sup>27</sup>. L'idea dell'essere è innata ed in quanto tale indispensabile per il processo conoscitivo; come lume della ragione essa assolve certamente, come in Kant, la funzione di condizione di possibilità, rimanda tuttavia alla presa d'atto del possesso di un fondamento esplicativo piuttosto che alla sua deduzione trascendentale. È a tal proposito significativo che Rosmini, laddove si chiede come noi conosciamo l'essenza stessa dell'ente, risponda che «[l]'osservazione del fatto ci attesta, che la notizia dell'essenza dell'ente è data al nostro spirito prima di ogni altra cognizione»<sup>28</sup>. L'accento cade qui sulla relazione che unisce il fatto con la sua condizione di possibilità – che viene altrettanto risolta in termini del fatto originario. Ed è altrettanto importante che il pensatore italiano, distinguendo tra l'essere necessariamente manifesto rappresentato da Dio e l'essere per sé manifesto qual è comunicato all'intelligenza finita dell'uomo lo definisca «concreato»<sup>29</sup>. Rosmini riconosce la necessità di una «qualche specie innata» nella facoltà conoscitiva<sup>30</sup>, per lui, affinché si possano conoscere le varie determinazioni dell'essere, c'è bisogno di un universale che sia «primigenio e connaturato all'uomo»<sup>31</sup>. Insomma, sono proprio la primarietà e l'innatezza dell'idea dell'essere ad assicurare che la conoscenza umana sia oggettivamente valida.

L'indubbia scoperta filosofica di Rosmini, della quale parlava a suo tempo Pantaleo Carabellese, e per la quale l'essere ideale è l'unico oggetto puro della mente<sup>32</sup>, si pone certamente nell'onda lunga del criticismo kantiano, nella misura in cui ragiona in termini di condizioni di possibilità del sapere gli oggetti. Tuttavia, essa appartiene a tale tradizione in una maniera diversa dalla filosofia classica tedesca: non nel senso del diritto per cui si possiede un concetto, ma, piuttosto, in quello della maniera in cui se ne viene originariamente in possesso. Se per entrambi gli assunti è lecito fare riferimento al concetto della validità, resta vero che nel caso di Rosmini la questione della validità viene risolta riflettendo sulla genesi e sul possesso dell'idea dell'essere innata, nella filosofia classica tedesca – sulla scia e alla luce di quello che Kant afferma – nel senso del diritto con cui le categorie o le idee vengono lecitamente o illecitamente applicate.

## 6. LE DUE SERIE DELL'AGIRE OVVERO IL PER NOI E IL PER SÉ

Parlare del diritto secondo cui le idee vengono utilizzate significa anche spiegare come esse siano valide non perché il soggetto o la mente le riceve ovvero le acquista ma in base alle leggi che ne regolano l'uso. Il carattere trascendentale della filosofia consiste in altri termini anche nella rivendicazione di una prospettiva non esterna al soggetto spirituale, non creazionistica, ma tutta interna ad esso. Su questo punto convergono due assunti teorici, per altri aspetti molto distanti tra loro, come la Dottrina della scienza di Fichte e la Filosofia dello spirito di Hegel. A la fine è opportuno riferirsi ad un passo della *Seconda Introduzione* alla Dottrina della scienza nel quale Fichte chiarisce il senso della propria filosofia trascendentale. È qui che viene esposto chiaramente un principio che vale per molti assunti della filosofia classica tedesca e che, come mi sembra, non è

---

<sup>26</sup> A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, n. 87 (EC 6).

<sup>27</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 467 (EC 4).

<sup>28</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 34 (EC 2).

<sup>29</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1527 (EC 15).

<sup>30</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 261 (EC 3).

<sup>31</sup> *Ivi*, n. 259.

<sup>32</sup> P. CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946, p. 242.

rilevante nel pensiero di Rosmini. Rivendicando la differenza tra la propria posizione speculativa e gli altri sistemi filosofici, Fichte osserva che la Dottrina della scienza rende oggetto del proprio pensare non un concetto morto che diviene qualcosa soltanto grazie al pensiero del filosofo che vi applica la sua analisi. Essa fa al contrario oggetto della propria riflessione «un che di vivente e di attivo che genera conoscenza da se stesso e mediante se stesso: il filosofo non fa altro che starlo a guardare». Il filosofo si limita in altri termini a interpretare e comprendere l'attività di ciò che egli osserva; il suo compito «è di registrare i fenomeni, seguirli e collegarli con esattezza; non dipende invece da lui, ma dall'oggetto stesso il modo con cui l'oggetto si rende manifesto». Fichte può dunque parlare di «due diversissime serie dell'operare spirituale: quella dell'io, osservata dal filosofo, e quella delle osservazioni del filosofo». Nelle filosofie di segno opposto – continua Fichte – «c'è soltanto una serie del pensare, quella dei pensieri del filosofo: non è stata presa in considerazione come pensante la materia cui egli si volge»<sup>33</sup>.

In questo passo fichtiano trova espressione una tesi centrale della filosofia classica tedesca, per la quale non si danno fatti su cui la filosofia si limita a riflettere, ma ci sono al contrario atti della realtà spirituale osservata dal filosofo, mediante i quali i fatti vengono posti. Una legge o un concetto sono validi non perché sono oggettivi, ma sono oggettivi perché sono validamente posti. L'innatismo viene in tale maniera confutato *ab origine*. La Dottrina della scienza ha dunque ad oggetto della riflessione l'attività del principio spirituale costituito dall'Io, di cui osserva l'agire e registra i fenomeni. L'Io sta fattualmente in relazione con altri Io e con le cose, ma tali fatti vengono spiegati dalla filosofia trascendentale a partire dalle leggi del medesimo Io su cui essa riflette. L'Io non sa cioè soltanto qualcosa di sé ma sa di sé nella misura in cui si pone come tale.

La differenza che Hegel stabilisce nella *Fenomenologia dello spirito* tra ciò che vale per noi e ciò che vale per sé va nella stessa direzione della doppia serie dell'agire di cui parla Fichte. Quando Hegel dice infatti che l'essere in sé e per sé dell'assoluto è unicamente una sostanza spirituale nella misura in cui è soltanto per noi, cioè per noi filosofi, e che soltanto in quanto esso è ciò che è non per un altro ma per se stesso, diviene a sé oggetto e si trasforma quindi in un soggetto spirituale, sta affermando, come fa Fichte, che il principio della filosofia non è qualcosa di morto ma di vivo. «Questo oggetto è *per sé* soltanto per noi, in quanto mediante lui stesso vien generato il suo spirituale contenuto; ma in quanto l'oggetto medesimo è per sé anche per se stesso, ecco che questa autogenerazione, il puro concetto, è a lui parimente l'elemento oggettivo, dove esso ha il suo essere determinato; per tal modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso»<sup>34</sup>. Tanto Fichte quanto Hegel – ma la stessa cosa potrebbe essere affermata di Schelling e di altri autori tedeschi – ritengono che lo sguardo sulla realtà non possa avvenire da un luogo esterno alla realtà medesima, ma debba essere rivolto ad essa soltanto a partire dalla stessa realtà: il reale non potrà mai dunque essere qualcosa di dato ma dovrà essere spiritualmente prodotto e producentesi ad un tempo, lo si chiami Io oppure Spirito. Una tale realtà spirituale dovrà di conseguenza sapersi come tale, porre il proprio essere a partire da sé, sapersi dunque come ponentesi in quanto tale. Potremmo chiamare una tale concezione l'immanentismo dell'essere e del conoscere proprio della filosofia classica tedesca.

A tale concezione si contrappone il sintesiismo dell'essere ideale e della mente di cui parla Rosmini. L'oggettività dell'idea sinteticamente unita alla mente nel senso della presenzialità viene riconosciuta nel suo carattere innato, ne viene decretato il possesso. La sua validità nell'uso ne rappresenta soltanto la conseguenza. Anziché essere posta e spiegata a partire dalle leggi che regolano l'attività di uno dei due soggetti della relazione, ci troviamo di fronte ad un assunto speculativo che, pur cogliendo il carattere sintetico della relazione tra l'oggetto oggettivo della mente e la mente soggettiva, declina la *questio iuris* alla luce della *questio facti*. Laddove per Rosmini, l'idea dell'essere è «semplice, inalterabile, immodificabile»<sup>35</sup>, per Hegel è invece dialettica e in divenire, cioè non posta da altro ma ponente se stessa; laddove per Rosmini la relazione tra l'idea e la mente consiste in una comunicazione di qualcosa di innato e nel riconoscimento della sua validità oggettiva, per Fichte la relazione sintetica tra la mente e l'idea si

<sup>33</sup> GA I, 4, pp. 209-210; trad. it.: J. G. FICHTE, *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, a cura di Claudio Cesa, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 36.

<sup>34</sup> GW 9, p. 22; trad. it.: G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Enrico De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 14.

<sup>35</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 35 (EC 2).

dà nella misura in cui la stessa mente ovvero l'Io non soltanto è posto in essa, ma esso stesso pone e fonda un tale rapporto unicamente attraverso il proprio agire spirituale.

## 7. ESSERE, COSCIENZA E AUTOCOSCIENZA

A riprova di quanto appena detto vorrei delineare brevemente una questione che vi corre parallela: il carattere coscienziale del principio spirituale della filosofia. Nella *Psicologia* Rosmini afferma che se per l'anima umana è assolutamente essenziale il pensiero, non le appartiene invece, come momento costitutivo della sua natura, il pensiero riflesso. Un conto è dunque l'anima, che rappresenta la base della mente umana, un conto è la coscienza dell'anima. «Non si dee adunque confondere la coscienza dell'anima coll'anima; e molto meno si può confondere coll'anima quell'atto col quale l'anima dice IO; di nuovo, non si dee confondere la *riflessione* dell'anima coll'anima stessa. Coscienza, IO pronunciato, riflessione, sono accidenti dell'anima, non sono la sostanza dell'anima, che precede realmente a tutte quelle sue modificazioni accidentali»<sup>36</sup>. Rosmini ritiene che l'aver fatto una tale confusione tra l'anima e la coscienza sia la fonte principale di tutti i «traviamenti» e i «deliri» della scuola germanica<sup>37</sup>. Nel contesto di questa critica trovano spazio le obiezioni al concetto dell'egoità fichtiano: interessante per il nostro ragionamento è che Rosmini osservi che un Io cosciente di se stesso è un Io che afferma se stesso; ma se esso afferma un Io – questa la conclusione rosminiana –, allora l'Io deve essere già formato prima di affermarsi e non può dunque sorgere soltanto mediante la coscienza: «ci perdiamo dunque in un circolo»<sup>38</sup>. All'accusa di circolarità appena delineata il *Nuovo saggio* aggiunge un altro importante elemento di critica: Fichte non avrebbe compreso l'atto della riflessione, ritenendo a torto che un atto possa ripiegarsi sopra se stesso, anziché, come ritiene Rosmini, soltanto su un atto precedente. Quando penso a qualcosa ho certamente presente l'oggetto in cui termina l'atto ma non conosco affatto l'atto compiuto col pensiero. «Devo fare un altro atto riflesso sopra l'atto primo, sicché l'atto primo diventi lui oggetto, acciocché io il conosca; ma allora l'atto secondo riflesso mi rimane incognito tuttavia. Se io rifletto sull'atto secondo, faccio un terzo atto, il quale mi fa conoscere l'atto secondo, che si rende oggetto al terzo, ma non se stesso; e così può andarsi quanto si voglia più innanzi»<sup>39</sup>. In definitiva, anziché porre in evidenza che per la mente umana è essenziale il pensiero – il quale però abbisogna dell'idea dell'essere oggettiva –, la Dottrina della scienza ritiene che il principio della filosofia debba essere un Io che sa di sé; in tale maniera però si commette, secondo Rosmini, l'errore di identificare il non essere con il non conoscere, di affermare dunque che qualcosa c'è soltanto nella misura in cui lo si conosce. Per Rosmini l'Io non è originariamente un pensiero di sé, ma un sentimento che si dirige verso l'essere ideale e universale; esso può pertanto aspirare all'oggettività non perché si pone assolutamente, ma nella misura in cui ha presente l'idea dell'essere.<sup>40</sup>

Intorno alla negazione che la coscienza e il sapere di sé costituiscano il fondamento dell'autentica spiritualità ruota anche la critica che Rosmini rivolge al concetto del sapere assoluto di Hegel. Pur condividendo la tesi hegeliana che in una tale forma del sapere non si dia più la distinzione tra soggetto e oggetto, Rosmini ritiene che ciò avvenga in un senso del tutto differente da quello inteso da Hegel. Un sapere puro o assoluto è per lui infatti un sapere in cui il soggetto non si distingue più dall'oggetto non perché è dialetticamente superato in una unità superiore, ma dal momento che si tratta di un sapere «senza coscienza, dove il soggetto s'affissa nell'oggetto, senza punto né poco ritornare sopra se stesso, onde rimane escluso il sé dalla sua cognizione». Ciò avviene per Rosmini nell'intuizione dell'essere ideale e oggettivo, «che è il vero principio della scienza»<sup>41</sup>.

In entrambe le critiche, tanto alla coscienza riflessa in senso fichtiano quanto alla coscienza assoluta in senso hegeliano, traspare in maniera evidente il primato del momento oggettivo rispetto al sapere di sé. L'elemento del sé che tanto in Fichte quanto in Hegel rappresenta il momento

<sup>36</sup> A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 72 (EC 9).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, n. 74.

<sup>39</sup> A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1394 (EC 5).

<sup>40</sup> *Ivi*, n. 1395.

<sup>41</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1804 (EC 15).

costitutivo della realtà spirituale lascia in Rosmini spazio ad un principio della filosofia distinto dal sapere e posto nell'oggetto.

## 8. CONCLUSIONE

A conclusione del nostro ragionamento non è certo il caso di entrare in una discussione approfondita delle critiche rosminiane. Possibili osservazioni nei confronti di esse devono casomai mettere in luce il principio speculativo che le fonda e le giustifica; come già si diceva, non è importante comprendere se e dove Rosmini abbia frainteso i pensatori tedeschi quanto piuttosto perché egli ritenga in ultimo di doversene allontanare. E la disputa sulla soggettività e l'oggettività dell'idea assume in tal senso un valore paradigmatico e serve a comprendere la distanza tra un modello dell'immanenza presente nei maggiori sistemi del pensiero classico tedesco e un modello della trascendenza operante in Rosmini. Se, come si è visto, nel primo caso la realtà spirituale viene considerata autoesplicativa, relegando il pensiero filosofico a spettatore del suo agire, sia esso un agire dell'Io o dello Spirito, nel secondo caso la filosofia, in quanto «scienza delle ragioni ultime»<sup>42</sup> trova che la piramide rappresentante il sistema del sapere umano ha come principio ultimo un essere assoluto trascendente (Dio) che si manifesta alla mente ma non si identifica con essa<sup>43</sup>. L'oggettività dell'idea funge in Rosmini da argine proprio contro l'immanentismo dell'essere e del conoscere operante in Germania.

È anche in base a tale considerazione che diventano intelligibili le accuse rosminiane descritte in precedenza. L'accusa di circolarità rivolta a Fichte, ad esempio, fa leva su un modello del sapere di sé di tipo riflessivo che mira a depotenziare l'autonomia del sé della mente umana nella misura in cui la coglie come rivolta per essenza all'intuizione dell'essere ideale. Come tale, la critica rosminiana mette in secondo piano l'autentico fuoco del pensiero fichtiano, per il quale invece l'identità dell'Io puro si fonda proprio su un modello non riflessivo: detto altrimenti, per la Dottrina della scienza l'Io non è, come vuole Rosmini, un oggetto del sapere come un altro, che per potersi affermare deve fare riferimento all'idea oggettiva dell'essere. L'Io è al contrario un'autocoscienza assoluta che possiede una propria autonomia non già perché rivolge il proprio sguardo a se stesso, trovando dunque circolarmente ciò che c'è già, ma nella misura in cui si pone assolutamente. L'essere per sé dell'Io è il suo stesso porsi: «[e]sso è in pari tempo l'agente ed il prodotto dell'azione; ciò che è attivo e ciò che è prodotto dell'attività; azione (*Handlung*) e fatto (*That*) sono una sola e medesima cosa»<sup>44</sup>.

E considerazioni analoghe potrebbero essere fatte in relazione al sapere assoluto di Hegel: anche in questo caso Rosmini sottolinea il sintesiismo che unisce il sapere con l'essere universale. La sua operazione ermeneutica va anche qui a favore della trascendenza dell'idea oggettiva rispetto alla coscienza dello Spirito, in maniera da porre in secondo piano che il sapere assoluto è nella prospettiva hegeliana non tanto un sapere senza soggetto e senza coscienza quanto piuttosto un sapere che avendo in sé tanto il soggetto quanto la coscienza è assolutamente libero ed è a se stesso la propria verità oggettiva.

## RIASSUNTO

L'articolo si propone di mostrare i significati in cui possono essere predicate la soggettività e l'oggettività dell'idea tanto in Rosmini quanto all'interno della filosofia classica tedesca. L'obiettivo è di porre in luce il valore centrale della teoria dell'innatismo quale momento intorno al quale ruota il dissidio teorico tra le posizioni in gioco.

---

<sup>42</sup> A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 1 (EC 2).

<sup>43</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Degli studi dell'autore*, n. 9 (EC 2).

<sup>44</sup> GA I, 2, p. 259; trad. it.: J. G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, a cura di Adriano Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 79. Fondamentali riflessioni al riguardo si trovano in D. HENRICH, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, in D. HENRICH und H. WAGNER (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1966, pp. 188-232.

## ABSTRACT

The article aims to show the meanings in which the subjectivity and objectivity of the idea can be predicated both in Rosmini and within Classical German philosophy. It proposes to highlight the central value of the theory of innatism as the moment around which the theoretical disagreement between the positions at stake revolves.

# IL ROSMINI DI GENTILE

## UNA COSTRUZIONE STORIOGRAFICA ESEMPLARE (E TENDENZIOSA)

FRANCESCA RIZZO\*

### 1. A TITOLO DI PREMESSA

Tornare a riflettere sul Rosmini di Gentile – ed è emblematico che nelle lettere a Jaja, a D’Ancona, a Maturi, egli scrivesse spesso «il mio Rosmini», quasi a rivendicare un’interpretazione che si era tramutata in una sorta di personale possesso, e tuttavia anche mostrando una piena, in effetti compiaciuta, consapevolezza della frattura che essa segnava nella storia del rosminanesimo – tornare a riflettere, dicevo, sul “suo” Rosmini è interessante per almeno due motivi.

Per un verso, perché comporta una più profonda comprensione del progetto di storiografia filosofica cominciato da Gentile proprio con la “tesi di laurea”<sup>1</sup>. Gli scritti antecedenti la “tesi di laurea”, sebbene tutt’altro che trascurabili, erano stati esperienze, esercizi di ricerca, che non rientravano, però, in un progetto di studio mirato e definito<sup>2</sup>. Il quale, come dicevo, si delinea invece proprio con la “tesi di laurea” e a partire dalla “tesi di laurea”, cioè tra 1896 e il 1897, e terminò nel 1915 con l’ultimo degli articoli pubblicati nella *Critica* sotto il titolo “La filosofia in Italia dopo il 1850”; articoli poi confluiti nei tre volumi (l’ultimo dei quali in due tomi) delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*. Come si vede, si trattò di un progetto la cui realizzazione richiese circa vent’anni di intensissima attività storiografica; un progetto che aveva la filosofia del Risorgimento come periodo di partenza, da cui si allargò, negli anni immediatamente successivi, sia *a ritroso*, fornendo la ricostruzione dell’età dell’illuminismo nel meridione d’Italia – ed ecco, nel 1903, la pubblicazione del *Dal Genovesi al Galluppi*; sia *in avanti* fino a Spaventa e ai suoi “scolari”, Sebastiano Maturi e Donato Jaja – ed ecco gli articoli confluiti in seguito nei volumi delle *Origini*.

Per un altro verso, poi, tornare, come dicevo, sul Rosmini di Gentile è interessante per intendere meglio la specificità che l’idealismo italiano assume attraverso la filosofia di Gentile. Volendolo dire senza troppi giri di parole, tale specificità consiste nel carattere religioso. E quel che di più vale, o che merita comunque attenzione, è che tale carattere non fu una sorta di effetto indesiderato o, per dirlo con Vico, «contro proponimenti e consigli», bensì voluto, perché pensato e ricercato nelle pieghe della storia.

Al riguardo mi piace ricordare la conferenza tenuta da Gentile nel 1935 a Praga, dall’emblematico titolo *Il carattere religioso dell’idealismo italiano*<sup>3</sup>. Inutile dire che nel ’35 Gentile aveva da tempo identificato la filosofia idealistica con il proprio idealismo attuale, inteso come il non *plus ultra* della prospettiva idealistica, inaugurata all’inizio della modernità da Cartesio e pervenuta quindi, con la nozione kantiana del trascendentale, a una sorta di giro di boa della filosofia stessa, che l’idealismo assoluto di Hegel avrebbe poi idealmente concluso in una prospettiva dove l’identità di pensiero ed essere era guadagnata, per dirlo con Spaventa, come «mentalità assoluta». Comunque sia di tutto questo, è un fatto che nella conferenza in questione Gentile ebbe a dichiarare così:

---

\* Università degli Studi di Messina.

<sup>1</sup> Naturalmente, *Rosmini e Gioberti*. Scritta quasi interamente nel 1897, fu pubblicata negli Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. XIII, Nistri, Pisa 1899. Nella seconda edizione, che Gentile aveva cominciato a preparare all’inizio del ’43, aggiunse il sottotitolo *Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*. Citerò dalla terza edizione accresciuta da V. A. Bellezza (Sansoni, Firenze 1958).

<sup>2</sup> Al riguardo F. RIZZO, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, capitolo quinto: “Gentile prima della laurea (1894-1897)”, pp. 133-184.

<sup>3</sup> Cfr. G. GENTILE, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, quarta edizione riveduta e accresciuta, pp. 145-165.



La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle argomentazioni, ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità, con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente e praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poiché ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere e piantato l'essere – cioè il Tutto, la Realtà, Dio stesso – nel cuore dell'uomo. [...]. La sua forza è nel suo carattere religioso<sup>4</sup>.

Bellissimo passaggio, anche per la perentorietà della parola netta e inequivocabile. Non escludo, tuttavia, che l'averlo citato all'inizio del discorso, quando del Rosmini di Gentile non ho ancora detto nulla, tranne che si tratta, per i motivi accennati, di un tema di grande interesse, possa sembrare singolare, persino inopportuno; perché è un fatto che l'incontro di Gentile con Rosmini riguarda il giovane Gentile, il Gentile che accoglie da Jaja l'argomento che questi, appunto, gli aveva suggerito per la tesi di laurea e sul cui valore mai si stancava di insistere nelle sue prime lettere all' "allievo". Gli aveva scritto da Torino il 5 novembre 1896:

Spero che ti sii presto messo di buona lena intorno al lavoro della tesi di laurea. La quistione, che ti ho data a trattare, è somma; non ve n'ha un'altra uguale nella vita mentale<sup>5</sup>.

Perché questa precisazione? Perché, la questione assegnata a quell'allievo, che in lui aveva visto l'esempio vivente di «un ideale lungamente accarezzato» (così Gentile nella prima delle sue lettere al «carissimo Professore»), concerne il «gran problema della vita». Il quale, come Jaja gli aveva scritto in una precedente lettera e anche, probabilmente, a lungo spiegato nelle sue lezioni, altro non è che il problema metafisico nel suo aspetto di *ontologia generalis*, che, per dirlo secondo la definizione degli scolastici, è «la scienza prima dello scibile primo», ossia la «scienza dell'essere, in quanto essere», per dirlo questa volta con Aristotele.

Comunque sia di tutto questo – dell'identificare, cioè, il «gran problema della vita» con il problema metafisico (problema che nel *kantiano* Jaja aveva già subito la virata in direzione logica, per la quale Hegel aveva potuto proclamare, con Kant e oltre Kant, l'identità di Logica e Metafisica) – sta di fatto che l'incontro di Gentile con Rosmini riguarda, come dicevo, lo *studente* Gentile, e non il Gentile che riflette sul suo idealismo attuale, convinto che «nessuna delle moderne filosofie» interpreti, meglio della propria, «l'intuizione cristiana della vita», anzi cattolica, visto che nella conferenza, che pure sarebbe stata l'ultima, tenuta a Firenze il 9 febbraio 1943, avrebbe dichiarato:

Io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico [...] Cattolico a rigore [...] dal giugno del 1875, ossia da quando sono al mondo<sup>6</sup>.

Pertanto proprio per evitare, come dicevo, l'eventuale impressione di inopportunità del riferimento alla conferenza del 1935, ma anche per insistere sulla svolta religiosa che Gentile avvertiva, e sempre avvertì, quale indispensabile direzione da imprimere al pensiero italiano, per poterne correggere il difetto capitale, citerò il seguente passaggio:

Per entrare nell'idealismo, occorre un animo e una mente religiosi. E tuttavia bisogna pur riconoscere un difetto, un gran vuoto che è nell'anima del razionalista italiano [...] Un razionalismo interiormente religioso non l'abbiamo avuto mai in Italia, né anche in Vico, nel cui spirito rimasero sempre due domini ben separati, quello della filosofia e quello della religione.

Questo passaggio appartiene a un testo del 1912, precisamente alle pagine che fungevano da introduzione all'articolo *I primordi dell'hegelismo in Italia*<sup>7</sup>. Nel 1912 Gentile aveva 37 anni. La

---

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>5</sup> G. GENTILE-D. JAJA, *Carteggio*, 2 voll., a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, I, p. 17.

<sup>6</sup> G. GENTILE, *Discorsi di religione*, cit., p. 124.

sua formazione, quindi, si era conclusa da tempo; nel suo lavoro era andato molto innanzi, tant'è che era sul punto di concludere la sua enorme fatica storiografica. Nel suo orizzonte di riflessione, poi, la valutazione della filosofia hegeliana già aveva subito il cambiamento che l'aveva portato a maturare l'esigenza speculativa generatrice del suo idealismo attuale, ossia l'esigenza di un immanentismo assoluto da conquistare mediante il superamento dei residui di trascendenza rimasti nell'hegelismo, vale a dire la separazione tra fenomenologia e logica e tra logo e spirito. Quanto alla carriera, anche era andato molto innanzi: ordinario di Storia della filosofia a Palermo da cinque anni, a breve sarebbe stato chiamato a Pisa sulla cattedra che era stata di Jaja. Sta di fatto, però, che malgrado tutto questo e, in particolare, malgrado il suo scivolare sempre più rapido in una prospettiva nella quale la vocazione teoretica avrebbe prevalso sull'attività storiografica fino ad assorbirla completamente; sta di fatto, dunque, che Gentile, avviando l'ultima sezione della "Filosofia in Italia dopo il 1850", quella su "Gli hegeliani", indugiò a rilevare la mancanza di un razionalismo interiormente religioso in Italia, lasciando emergere, dunque, sin da allora un aspetto del suo giudizio sul pensiero italiano ben radicato, e non certo sopraggiunto negli anni della maturità del suo percorso di riflessione e di ricerca.

## 2. PERCHÉ LE PRECEDENTI CONSIDERAZIONI?

Questa, probabilmente, la legittima domanda di chi legge. Risponderò così: per presentare nel modo più breve la mia convinzione (naturalmente lo dico in piena umiltà, ma anche con altrettanta fermezza) circa il Rosmini di Gentile. La convinzione, cioè, che l'interpretazione gentiliana di Rosmini – e dico: di *Rosmini*, piuttosto che di Gioberti, la quale sta in un altro ambito di criticità, che comunque di quello rosminiano era la diretta prosecuzione, ma di ciò non dirò altro – rispondeva proprio all'esigenza che ho indicato: quella di riempire il gran vuoto del razionalismo italiano, facendovi confluire, ovvero innestando in esso, l'esperienza speculativa del più significativo e autorevole interprete della rinascita spirituale del Settentrione d'Italia nella prima metà dell'Ottocento e, precisamente, nel passaggio dall'età del tardo Illuminismo agli anni della Restaurazione. E poiché sto giocando, come usa dire, a carte scoperte, voglio subito indicare il prezzo che tale operazione dovette pagare, premettendo tuttavia una considerazione. In breve, che si trattò di un'operazione che comportando l'analisi di un periodo storico particolarmente complesso, sfaccettato, variegato, sul quale erano state pronunciate valutazioni spesso opposte e contrastanti (naturalmente mi riferisco al periodo della cosiddetta Restaurazione); essa comportò altresì il confronto con tutto un universo di problemi teorici, il primo dei quali fu certamente il problema dell'indole del fatto storico e dunque, al contempo, anche quello dell'approccio storiografico. Al riguardo è emblematico che la prima considerazione teorica, che s'incontra nel primo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, verta proprio sulla complessità del fatto storico e sulla conseguente difficoltà dell'approccio storiografico. Si tratta di una considerazione che si riferiva, bensì, alla complessità della specifica età della Restaurazione, ma che nella sostanza si allargava in un generale avvertimento metodologico circa la comprensione di

ogni fatto della storia [il quale] è così organicamente complesso, – scriveva Gentile – che a guardarlo in iscorcio da un punto di vista speciale [...] si rischia di falsarlo e lasciarsene sfuggire il significato storico<sup>8</sup>.

Ora, non bisogna dimenticare, leggendo questo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, e comunque non questo soltanto, che negli anni Novanta di fine dell'Ottocento il problema del giorno, nel contesto del dibattito filosofico in Italia, era proprio quello della definizione della conoscenza storica con tutto il suo corredo di questioni, tra cui spiccava quella della qualificazione del fatto storico; e si sa che i protagonisti di tale dibattito, avviato da Labriola, con la celebre prelezione romana del 1887 *I problemi della filosofia della storia*, e poi proseguito da Villari nel 1891, con il non meno celebre articolo *La storia è una scienza?*, ebbe, per così dire, il suo giro di boa proprio con gli interventi di Croce (naturalmente sto pensando alla Memoria del '93, *La storia ridotta sotto il concetto generale*

---

<sup>7</sup> Pubblicato nella *Critica* di quell'anno (vol. X), conflui nel volume III (parte I) delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, che cito dall'edizione, a cura di E. Garin, di G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969. Per il passaggio in questione, cfr. *ivi*, II, p. 532.

<sup>8</sup> G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 5.

dell'arte) e di Gentile, allora solidali collaboratori nell'obiettivo di «risollevarlo» lo spirito filosofico in Italia<sup>9</sup>.

Ma vengo davvero a quanto stavo dicendo a proposito del prezzo pagato per quella operazione di riempimento cui accennavo poc'anzi. In breve, esso fu l'approdo a un'interpretazione esemplare, certamente, ma altresì tendenziosa, per dire con i due aggettivi che non a caso ho inserito nel titolo. Al riguardo mi si permetta, tuttavia, di aprire una breve parentesi.

### 3. QUASI UN INCISO

Il titolo che inizialmente avevo pensato di proporre per la presente relazione suonava così: *Ancora sul Rosmini di Gentile*. Un titolo banale, sebbene non sbagliato. Perché, la discussione sul Rosmini di Gentile, anzi sulla sua “tesi di laurea”, è un argomento che ha impegnato si può dire pressoché tutti gli interpreti di Gentile, da quelli più lontani a quelli più recenti, da Garin a Malusa, da Di Lalla a Negri a Romano, da Coli a Turi, da Spanio a Musté; per non dire che, a parte la positiva recensione di Croce apparsa nella «Rassegna critica della letteratura italiana» nel 1899<sup>10</sup>, già nei primi del Novecento, dopo alcuni anni di prudente silenzio da parte dei Padri rosminiani, a motivo della posizione della Congregazione del Sant'Uffizio nei riguardi di Rosmini, si era aperta, precisamente nel 1903 ad opera di Carlo Caviglione, un dibattito sull'interpretazione di Gentile, responsabile di aver collocato il pensiero di Rosmini nella direzione del criticismo. Il dibattito – ma lo ricordo *en passant* – si ampliò. Intervenne prima Lombardo-Radice, poi lo stesso Gentile; si aggiunsero nel 1906 il Morando e successivamente, nel 1911, il Carabellese e di nuovo il Caviglione. La polemica fu chiusa da Gentile in quello stesso 1911 con un articolo sulla *Critica*, nel quale la posizione dei rosminiani era liquidata come perdente.

Rileggendo oggi quel dibattito<sup>11</sup>, si può persino avere l'impressione di una certa esagerazione, ovvero di una disputa insanabile, perché i contendenti avevano finalità diverse. I rosminiani rivendicavano alle loro interpretazioni il «Rosmini vero», ossia il Rosmini storico, il critico di Kant e della prospettiva immanentistica dell'idealismo tedesco e, in genere, dello spiritualismo moderno a partire da Cartesio. Gentile, sulla scia di chi aveva definito Rosmini «il Kant d'Italia» (Spaventa, naturalmente, la cui presenza nel *Rosmini e Gioberti* è costante, ma non sempre in modo acritico, come pure ci si aspetterebbe; ma di ciò più avanti) aveva mirato, invece, a quel Rosmini che lui, Gentile, indicava come il «vero Rosmini», ossia il Rosmini che aveva liberato, «in un solo colpo», il pensiero italiano sia dalla vecchia metafisica che dal moderno empirismo, così raggiungendo il livello problematico del kantismo o, come appunto Gentile scriveva in un passaggio del secondo capitolo della “tesi di laurea”, «così lavorando sul terreno kantiano»<sup>12</sup>, malgrado e anzi a dispetto delle sue continue prese di distanza da Kant, non a caso da Rosmini definito «il Sofista di Konisberga».

Metto da parte tutto questo e torno, piuttosto, all'intento della interpretazione gentiliana di Rosmini; un intento che egli mai aveva nascosto o taciuto. Aveva dichiarato a conclusione della prefazione della prima edizione, datata Castelvetro 1898:

[Intento del lavoro è dare] una interpretazione critica del rosminianismo in genere [e] per questa via, la rappresentazione della nostra coscienza speculativa. Il suo fine, pertanto, è piuttosto critico e teoretico che storico: storico è, in quanto si rifà dai gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze. Ma ci preme che chi legge tenga sempre innanzi alla mente, che noi non

<sup>9</sup> Per l'analisi del dibattito in questione mi permetto di rinviare al mio giovanile lavoro *Il concetto filosofico della storiografia. Il dibattito sulla storia in Italia tra '800 e '900*, Napoli, Giannini, 1982. Sebbene in seguito molto sia stato scritto al riguardo, tuttavia lo ritengo ancora degno di attenzione per un approccio alla problematica e al valore di quel dibattito.

<sup>10</sup> Fu ristampata in *Pagine Sparse*, I, Laterza, Bari 1960<sup>2</sup>, pp. 39-45.

<sup>11</sup> Per gli interventi di Gentile si veda l'Appendice (pp. 325-326) della citata edizione del *Rosmini e Gioberti*. Per l'esame del dibattito si veda l'attenta ricostruzione fornita da P. DE LUCIA nel saggio *Idealismo e spiritualismo. La disputa protonovecentesca sul “vero Rosmini”*, in AA. VV., *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Atti del Convegno di Studi (Palermo, 25-27 Marzo 2004), a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2005, pp. 109-120.

<sup>12</sup> G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 65.

abbiamo preteso di descrivere le vicende della nostra filosofia, né questa esporre puramente e semplicemente nell'insieme e nei particolari, come si fa dai cosiddetti storici obbiettivi. Di tali storici, al Rosmini specialmente, non ne sono mancati; e noi non abbiamo voluto rifare opera già fatta. S'è invece creduto più opportuno sviscerare questa filosofia, per trarne i succhi più vitali, e travagliarci sui principii fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia essere accolta e fecondata nel nostro pensiero, se in Italia si vuol riprendere a filosofare. E però talvolta all'interpretazione più conforme alle intenzioni dei nostri due filosofi abbiamo preferito quella che discendeva per logica necessità dai loro principi<sup>13</sup>.

Parole inequivocabili, che spiegavano «la ragione e il metodo» del lavoro di Gentile, ma anche che riflettevano perfettamente il senso della lezione appresa da Jaja, il quale nella continuazione della lunghissima lettera scritta a Gentile il 16 settembre 1897, dopo la lettura del manoscritto della “tesi di laurea”, della quale peraltro si era straordinariamente compiaciuto, pur non lesinando alcune osservazioni critiche (ma di ciò in conclusione), aveva dichiarato così:

L'unità somma e massima [Jaja si riferiva all'unità tra senso e intelletto nella vita mentale] non la si trova nella storia, come la vanno cercando, se pungolo vi è in loro a cercarla, molti fautori e caldeggiatori del così detto metodo storico, applicato alla filosofia. [...]. La loro storia è la storia morta, non la viva. [...]. Occorre un atto creativo della mente sul fondamento di ciò che essa stessa nel lungo corso della storia ha già prodotto. Risiede qui la necessità e l'importanza delle storiche ricerche, e chi le intende altrimenti piglia papere, e girerà più o meno abilmente intorno alla soluzione del problema filosofico, ma né la coglierà, né [...] la intenderà mai<sup>14</sup>.

Mi accorgo, tuttavia, di aver tralasciato ciò che invece mi ero proposta di spiegare, il motivo, cioè, per cui ho tolto dal titolo quell'“ancora”, che pure inizialmente avevo pensato, proprio per indicare la ripetizione di una questione in sostanza *sempre* presente nella vicenda degli studi su Gentile. E dico, naturalmente, la questione della sua interpretazione di Rosmini, un'interpretazione dalla finalità, dunque, piuttosto critica e teoretica che storica; anche se la lezione dell'altro suo grande maestro pisano – intendo Alessandro D'Ancona – era ed è tutt'altro che assente nelle pagine della “tesi di laurea”, in particolare in quelle del primo capitolo dall'emblematico titolo “Del pensiero italiano dal 1815 al 1830”. In quelle pagine, il giovane Gentile era davvero l'allievo di D'Ancona, che, come ebbe a dichiarare in seguito, gli aveva trasmesso il piacere dell'indagine d'archivio e istillato, «col suo acuto senso dei particolari e del positivo, un fortissimo bisogno di realtà effettuale e di concretezza»<sup>15</sup>.

Comunque sia di tutto questo, lo tralascio e vengo davvero a indicare il motivo dell'omissione di quell'“ancora”. In breve, l'ho tolto, perché la persistenza di una discussione non è sempre indice di una riproposizione inerte (che sarebbe oltre tutto assai noiosa). Al contrario può essere indizio di una problematicità che si rinnova (questo che stiamo vedendo ne è un esempio di particolare interesse). Si rinnova, perché di fatto quella problematicità non è stata sciolta, posto che una problematicità possa mai essere sciolta. Io, e lo dico con la più sincera modestia, ritengo che la problematicità di una questione (di una questione reale, autentica: di una questione, in altri termini, che, proprio come questa del Rosmini di Gentile, assommi in sé una molteplice sfaccettatura di lati) mai si sciogla davvero, ma piuttosto sempre si trasformi a partire dalla prospettiva di chi su quella problematicità voglia tornare a riflettere. Ma questo sarebbe ed è tutto un altro discorso e lo sospendo immediatamente.

Dirò, invece, che togliendo “ancora”, ho aggiunto il sottotitolo: una costruzione storiografica esemplare e tendenziosa. Il “tendenziosa” l'ho scritto in parentesi e lo dico con «pudicizia di storico», per usare un'espressione di Croce che mi piace ricordare. «Pudicizia di storico», perché, pur rivendicando una nozione di obbiettività, che nulla ha da vedere con la neutralità – convinta come sono che non ci sia costruzione storiografica che non sia *di tendenza*, ossia sorretta da un progetto filosofico e orientato verso esso –, come storico non voglio incorrere nella prepotenza del teoretico, sostenendo l'esclusiva unicità dell'orizzonte di interpretazione. I punti di vista, le prospettive, gli angoli visuali sono molteplici. Essi s'intrecciano, si sovrappongono, si sottendono, si rimandano l'uno con l'altro, riflettendo la complessità delle *res philosophicae*, se così posso dire,

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. XV-XVI.

<sup>14</sup> G. GENTILE-D. JAJA, *Carteggio*, cit., I, p. 33.

<sup>15</sup> G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1996, p. 234.

che investono l'interesse dello storico. Il rosminianismo indiscutibilmente fu una di quelle *res philosophicae* la cui complessità, venendo incontro al giovane Gentile, per il tramite del suo maestro e della tradizione in cui aveva scelto e deciso di radicarsi, penetrò dentro il suo orizzonte e lì, in quell'orizzonte, non soltanto assunse una propria peculiare e duratura fisionomia, ma rimase fino alla fine, se è vero, com'è vero, che nei mesi immediatamente precedenti al suo assassinio Gentile aveva cominciato a lavorare alla revisione del *Rosmini e Gioberti*; e se è vero, com'è vero, che poté chiuderne la prefazione, datata "Firenze, 4 novembre 1943", con le seguenti parole:

Il Rosmini e il Gioberti oggi son più vivi che un secolo fa; più vivi di quando io presi a studiarli: Oggi siamo in grado d'intenderli meglio, e di sentire anche i motivi spirituali del loro filosofare, quando l'Italia doveva farsi una fede per risorgere moralmente e politicamente. E oggi siamo da capo. E non vorremo certo rinunciare alle speranze e ai propositi, che animarono gl'Italiani di cento anni fa; perché, malgrado tutto, siamo ancora vivi; e vita è avvenire. Perciò fede, perciò pensare<sup>16</sup>.

#### 4. PERCHÉ ESEMPLARE? PERCHÉ TENDENZIOSA?

Dedicherò le pagine che seguono a mostrare, da una parte, l'esemplarità e, dall'altra, la tendenza (parola che uso, come certamente a questo punto si sarà inteso, nel senso di "orientamento") del Rosmini di Gentile. Comincio dall'esemplarità, anche perché dell'altra qualcosa già ho indicato dicendo della svolta religiosa quale direzione entro cui Gentile si proponeva di incanalare l'idealismo in Italia ed entro cui, pertanto, occorre valutare il suo Rosmini.

Ma prima occorre richiamare l'attenzione su un aspetto sul quale non si è insistito a sufficienza, probabilmente proprio perché evidente. In breve, che Gentile non scelse di approfondire, per la sua "tesi di laurea", filosofi attinenti la tradizione dell'idealismo tedesco, nella quale pure perfettamente si riconosceva e pure egregiamente già si muoveva; e nemmeno autori esponenti di quell'hegelismo napoletano, in particolare Spaventa, delle cui opere di lì a poco avrebbe cominciato ad avviare l'edizione critica. Scelse, invece, di studiare due autori che con Hegel, con Kant, con la filosofia dell'idealismo tedesco e con l'immanentismo di tale filosofia, avevano duramente polemizzato. Dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) alle opere postume, massime il *Saggio storico critico sulle categorie e la dialettica*, costante è in Rosmini il rifiuto della prospettiva del criticismo e dell'idealismo tedesco. Al riguardo una citazione soltanto, inequivocabile nella sua brevità e drasticità, tratta da un'operetta, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*<sup>17</sup>, dall'impostazione divulgativa e «alla portata di tutti» del proprio pensiero:

Il criticismo è un sistema *Scettico* [...] *Idealistico* [...] *Ateo* [...] *Panteistico* [...] *Spiritualistico* e *Materialistico* ad un tempo<sup>18</sup>.

Del fatto che le ultime due definizioni volessero indicare una precisa contraddizione all'interno del criticismo non dirò nulla, tant'è evidente; e nemmeno indugerò sulle motivazioni delle altre definizioni, che, indipendentemente dalla loro plausibilità o meno, se un lato mostravano e mostrano, questo era ed è l'estraneità del grande Roveretano alla prospettiva della linea maestra della filosofia moderna. Riprendendo invece il precedente discorso, è inevitabile chiedersi: perché Gentile scelse proprio Rosmini (e Gioberti) per il proprio lavoro di tesi? Certo, lo scelse in continuità con l'interpretazione di Rosmini proposta da Spaventa nella Lezione Ottava, intitolata appunto ad Antonio Rosmini, dell'Introduzione al suo corso di "Logica e Metafisica" dell'anno accademico 1861/'62 nell'Università di Napoli<sup>19</sup>. Ma non voglio dire ora di Spaventa; premendomi piuttosto dire

1°- che il giovane Gentile si trovò ad affrontare e, in effetti, a risolvere un nodo storiografico e metodologico di eccezionale rilevanza e pari difficoltà;

<sup>16</sup> G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. XIX.

<sup>17</sup> *E dialogo su la vera natura del conoscere*, con prefazione, introduzione e note di C. Caviglione, Carabba, Lanciano 2009 [ristampa anastatica dell'edizione originale: Carabba, Lanciano 1913].

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 41-42-43.

<sup>19</sup> Cfr. B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in ID., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, II, pp. 561-574.

2°- che riponendo il centro, il vigore polemico, nonché la forza trascinatrice dello spiritualismo di Rosmini nella lotta contro il sensismo, l'allievo di Jaja costruiva, proprio attraverso il tema della lotta contro il sensismo, un nesso, una sorta di ponte di passo, tra lo spiritualismo, quale orientamento di fondo della nostra tradizione, cristiana e ontologista, e la tradizione dell'idealismo moderno inaugurata da Cartesio e condotta da Kant ad un autentico snodo problematico. Con ciò il "laureando" Gentile poneva, da una parte, le premesse della svolta religiosa del "nostro" idealismo, cui poc'anzi ho accennato; e, dall'altra, il presupposto per l'unificazione, in una sola linea e in un'unica tradizione nazionale, del filone antico, platonico e medievale, o classico che dir si voglia, e del filone moderno dell'indagine filosofica in Italia. Tutto questo, anche per dire che quella ricerca dell'unità, che sempre fu costante, se non addirittura assillante nell'indagine teoretica di Gentile, fu altresì l'obiettivo ultimo della sua costruzione storiografica. Al riguardo si pensi anche a quello che successivamente, negli anni già del suo conquistato attualismo, sarebbe stato l'altro suo grande progetto di storiografia filosofica: quello della ricostruzione degli orientamenti filosofici delle culture regionali italiane, da ricondurre nell'alveo unitario di un'unica tradizione nazionale, che non significa certo nazionalistica, bensì, per così dire, coralmemente europea nell'unità di quella unica storia della filosofia che vivendo, bensì, della differenza delle tradizioni, tutte però le ingloba nella ricerca della soluzione della «gran problema della vita», per tornare all'espressione tanto cara a Jaja e a Gentile, in precedenza già ricordata.

Dicevo, dunque, dell'esemplarità dell'interpretazione gentiliana di Rosmini, per mostrare la quale non è inopportuno un rapidissimo esame della tesi di laurea, in particolare dei primi due capitoli, quelli peraltro dall'impostazione più decisamente storica e che sortiscono, per chi ancora oggi voglia leggerli o rileggerli, l'effetto di un grande affresco dell'età della Restaurazione quale culla del rosminianismo. Come il giovane Gentile interpretò quell'età è noto. Periodo, che sotto l'apparente retrocedere alla situazione antecedente la Rivoluzione francese, segnò invece la nascita di un nuovo sentimento civile, di una nuova letteratura e di una nuova filosofia, con esso, dichiarava perentoriamente Gentile, «non si torna indietro», come «non si torna indietro col Rosmini»<sup>20</sup>.

Si tratta di capitoli dalle cui pagine affiorano una precocità e perizia di ricerca storica a dir poco eccezionali, oltre che una straordinaria finezza nel tratteggiare il periodo investigato e un'altrettanta disinvoltura di analisi nell'aggirarsi nel groviglio delle personalità del tempo, passando dagli intellettuali di una regione a quelli di un'altra con una precisione di collegamenti da provetto studioso: da Melchiorre Gioia a Giandomenico Romagnosi, da Giambattista Nicolini a Francesco Soave, dal piacentino Alfonso Testa, al pesarese Terenzio Mamiani, al calabrese (ovvero napoletano, se si guardi all'ateneo dove insegnò) Pasquale Galluppi; ma anche con costanti richiami agli autori della filosofia europea di quell'età, dal Lammennais, al De Maistre, al De Bonald. Pagine, in definitiva, leggendo le quali davvero si capisce la fatica dell'indagine storica condotta dal laureando Gentile: un'indagine minuziosa e mirata che segna la differenza del Rosmini di Gentile dal Rosmini di Fiorentino e altresì, in particolare, dal Rosmini di Spaventa. L'uno aveva liquidato Rosmini, vedendo nel suo pensiero nient'altro che un ritorno della filosofia al ruolo di *ancilla teologiae* nel bel mezzo della modernità, e dunque l'espressione di un ritardo che continuava ad affliggere la filosofia italiana; l'altro aveva ischeletrito, in una sorta di dematerializzazione storica, il pensiero di Rosmini, risolvendolo in una sorta di ideale precursore di Kant. Gentile, documentando che la filosofia di Rosmini non poteva essere diversa da quella che fu, «onde occorre comprendere – così in una pagina di particolare interesse – che la forma religiosa della filosofia rosminiana, che si suol rigettare, ha fra noi quelle stesse ragioni storiche, per cui sorse il contenuto che filosoficamente ci pare di grande importanza»<sup>21</sup>. Gentile, dunque, facendo tutto questo, recuperava, rispetto all'interpretazione di Fiorentino, l'esigenza di profonda spiritualità del pensiero di Rosmini, quale esigenza peculiare del *suo* tempo, dopo le derive ateistiche e deistiche dell'illuminismo. Rispetto all'interpretazione di Spaventa, recuperava, invece, lo spessore storico di una filosofia che Spaventa aveva proiettato, assieme a quella di Bruno, di Campanella, di Vico, di Galluppi e di Gioberti, nell'empireo cielo dei precursori italiani della moderna filosofia europea. Sicché non si può trascurare che, in un passaggio del primo capitolo, Gentile aveva criticato «la seducente curiosità de' precursori e de' precedenti», apportatrice talvolta di «un po' di luce», ma anche spesso – così aveva proseguito – di «un po' di pregiudizio»<sup>22</sup>. Né si può tacere che nel secondo capitolo (un capitolo dall'andamento assai complesso, essendo, per la prima metà circa,

<sup>20</sup> G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 6.

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 20.

un'analisi della sopravvivenza dell'orientamento sensistico nell'Italia superiore; per la seconda, un discorso su Galluppi e, nella conclusione, una ricostruzione del rapporto tra Galluppi e Rosmini condotta attraverso l'esame della loro relazione epistolare; un capitolo, dunque, com'è facile accorgersi anche da questi pur brevissimi cenni, in cui il lavoro dello storico prevaleva sull'analisi miratamente filosofica); non si può tacere, dicevo, che proprio in questo capitolo Gentile inseriva, sebbene in nota, la seguente, drastica dichiarazione: «Questa dei precorritenti è una fallace mania»<sup>23</sup>. Beninteso, Spaventa non era nominato, riferendosi la dichiarazione in questione alla memoria accademica di un tal Vincenzo Lilla, presentata alla Pontaniana nel 1895, dall'emblematico titolo *Di un precursore sconosciuto di Antonio Rosmini*. E tuttavia riesce difficile non vedere in questa dichiarazione, e altresì nella precedente critica, un implicito, tacito riferimento proprio a Spaventa. In particolare, poi, riesce difficile, anzi impossibile, non vedere in tutto questo lo sforzo di recuperare Rosmini al suo contesto problematico e temporale. Il che, tra l'altro, consente di rilevare il *determinismo* dell'indagine storiografica di Gentile, ossia l'aspetto che nel 1907, nella prolusione palermitana *Il concetto della storia della filosofia*, egli indicò come uno degli imprescindibili caratteri di ogni corretta indagine di storia della filosofia.

La storia dev'essere deterministica – dichiarò nella su menzionata prolusione –, deve mostrare di ogni sistema gli antecedenti non solo filosofici, ma religiosi, artistici, sociali, che concorsero a formare e atteggiare in un certo modo la mentalità del filosofo; senza di che il sistema filosofico diventa uno schema astratto, falso perché non corrisponde al prodotto storico reale, che si vuol rappresentare. Il filosofo, anche quando sta filosofando, non cessa di essere una determinata personalità storica, che ha una determinata biografia. Conoscerne la filosofia è conoscere la sua mente, conoscer lui come ha vissuto spiritualmente, e quindi anche materialmente, nel suo tempo, nella sua città o nazione, nel suo mondo<sup>24</sup>.

Se volessi semplificare il commento, potrei osservare che affiorava, in questa rivendicazione del determinismo quale carattere precipuo di ogni corretta storiografia filosofica (e, comunque, non solo filosofica), la lezione dei “maestri storici” di Gentile, Alessandro D'Ancona e Amedeo Crivellucci. Ma, poiché non si tratta di semplificare, bensì di riconoscere un lato troppo spesso trascurato della ricerca storiografica di Gentile, oltre che del “suo” Rosmini – la verità storica del quale importava a Gentile non meno che agli interpreti rosminiani –, riferire il passaggio della prolusione palermitana m'è parso opportuno. Perché? In breve, perché mostra la teorizzazione di una consapevolezza, che egli aveva in sostanza praticato *da sempre* nella ricerca, suggerendogli nella “tesi di laurea”, e ancora una volta proprio nel primo capitolo, la dichiarazione circa l'impossibilità di rigettare la forma religiosa del pensiero di Rosmini, traendo essa «le sue ragioni storiche da quei medesimi motivi dai quali sorse il contenuto filosofico». In altri termini, forma religiosa e contenuto speculativo sono nella riflessione di Rosmini elementi inscindibili. La prima non è un accessorio, un di più, ovvero una sorta di rivestimento del secondo, bensì con esso *gemina orta*: questa, in sintesi, la tesi del giovane laureando, riflettendo sulla quale non ci si può non chiedere se essa non significasse *anche* una implicita critica della storia *tutta* filosofica di Spaventa.

Per quanto singolare possa sembrare, non ho difficoltà a dichiarare che rispondere affermativamente, in modo deciso e perentorio, mi riesce difficile per un motivo di cui dirò tra poco. Ma intanto, senza esitazione, posso osservare che si trattava certamente di una posizione che rifletteva la teoria desanctisiana circa l'inseparabilità di forma e contenuto nella critica letteraria, e non soltanto letteraria. Accogliendo questa teoria Gentile, come si sa, s'incontrò pienamente con Croce, avviando proprio su questo aspetto della inseparabilità di forma e contenuto, la loro conversazione epistolare. E posso altresì aggiungere, anche questa volta senza esitazione, che rivendicando l'inscindibilità della forma religiosa della filosofia di Rosmini dal suo contenuto speculativo e, dunque, richiamando l'attenzione sull'origine dell'una e dell'altro dalla medesima esigenza spirituale, il giovane Gentile già ricorreva a quel canone storiografico di considerazione unitaria di una filosofia, che in seguito gli avrebbe fatto rifiutare la distinzione di Croce tra il “vivo” e il “morto” nella filosofia di Hegel.

Sta di fatto, però, che poco oltre la dichiarazione circa l'impossibilità di rigettare la forma religiosa della filosofia di Rosmini, avendo essa le stesse ragioni storiche del contenuto filosofico, onde, come dicevo, non è “morta” la forma religiosa e “vivo” il contenuto speculativo, ma entrambi

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>24</sup> G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 133.

viventi nella inscindibile unità di un intero originato nella peculiarità determinata del proprio tempo storico; sta di fatto, dunque, che poco oltre – anzi, per la precisione, nella pagina immediatamente successiva e poi, daccapo, in una del secondo capitolo – Gentile, tornando a chiarire il proprio canone storico, dichiarava che come per l'arte di Manzoni si distingue «la sostanza di eterna poesia [...] dalle particolari forme, le quali si spiegano storicamente»; così per il pensiero di Rosmini occorre

sceverare il suo nucleo speculativo dalle contingenti forme storiche in cui esso si avvolse e si studiò di apparir rivestito [...]. Distinguere il pensiero che è eterno, dalle forme storiche transeunti, che la cognizione e l'intelligenza della storia ci fan riconoscere, e individuare. Questo non s'è fatto finora dalla nostra critica storica: e perciò ancora ci manca una storia veramente filosofica della filosofia italiana del secolo XIX<sup>25</sup>.

Che cosa commentare? Che in questo passaggio il laureando Gentile sosteneva esattamente l'opposto di quanto dichiarato in precedenza? Che non si era accorto di incorrere in un'incoerenza? Che dicesse l'opposto, è indiscutibile; ma che fosse incorso in un'incoerenza non lo è altrettanto. Perché? Intanto, non si può trascurare che nel secondo capitolo Gentile tornò, come accennavo, sulla questione del canone storico, riassumendolo così:

[occorre] distinguere nel Rosmini e sceverare il contenuto speculativo dalla forma contingente di cui quel contenuto si rivestì<sup>26</sup>.

L'aver indicato, dunque, un canone storico che, a differenza di quanto sostenuto prima, puntava sulla distinzione tra il contenuto speculativo e la forma storica “contingente” del suo rivestimento, non poteva essere l'effetto di una svista o, peggio, di una contraddizione. Che occorra “sceverare” il pensiero, che è eterno, dalla forma storica “contingente”, Gentile lo ripeteva per ben due volte! E allora? Mi permetto di osservare che la soluzione della difficoltà dipende da che cosa si voglia “leggere” nell'espressione «forma storica contingente» e quale accezione, nella fattispecie, si voglia dare a quel “contingente”. Ci può essere un contingente *necessario*? Apparentemente, no di certo. Qualificare necessario un contingente può apparire certamente una *contradictio in adiecto*. Eppure, ove si rifletta meglio e non ci si arresti alla prima impressione, la contraddizione viene meno se al termine “contingente” si dà il valore non di qualcosa di accidentale e casuale che scorre e passa, ma di qualcosa che, lungi dall'essere arbitrario, ha invece una precisa motivazione e una precisa giustificazione: in breve, una motivazione e una giustificazione storiche. Ebbene, non altro che questo voleva dire l'allievo di Jaja e, idealmente, di Spaventa, ma altresì di D'Ancona e di Crivellucci: che la forma religiosa della filosofia di Rosmini, sebbene contingente perché legata al tempo, era comunque *necessaria*, perché giustificata e giustificabile, motivata e motivabile dal fatto di doversi, il contenuto speculativo, tradurre in un contesto, incarnarsi in un orizzonte, che non erano né il contesto né l'orizzonte nei quali il criticismo e, in generale, la modernità europea si erano generati. «Kant soggettivista, Kant demolitore implacabile di tutti i castelli della vecchia metafisica», così in un passaggio del secondo capitolo,

non poteva certo essere il filosofo della restaurazione cattolica. E quale che fosse la parte di vero che lo stesso pensatore cattolico dovette riconoscere al sistema delle dottrine kantiane, è ovvio che questo pensatore doveva combattere il sistema nel suo complesso per il significato generale che esso aveva e per le conseguenze gravissime che dal complesso del sistema pareva dovessero scaturire. Il Kant italiano doveva essere un Kant riveduto e corretto<sup>27</sup>.

Si sarà inteso a questo punto il motivo per cui in precedenza ho detto di aver qualche esitazione nell'osservare la presenza di una critica a Spaventa nelle considerazioni di Gentile sul canone storico. In effetti tale critica non c'era; quel che c'era, invece, era il recupero della specificità storica del rosminianismo quale espressione di una mediazione tra l'universale del contenuto speculativo e il particolare della tradizione locale, nazionale, in cui quell'universale si storicizzava. E si può negare, allora, l'esemplarità dell'interpretazione di chi era riuscito ad esprimere il contenuto

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 65.



speculativo di un pensiero, facendolo emergere dalla concretezza del proprio tempo storico; con ciò riuscendo ad esercitare quell'operazione di "universale concreto", che nella storiografia filosofica – quando, beninteso, questa venga esercitata come «comprensione attiva», per dirlo con una significativa espressione di Croce – altro non è se non il *fatto* filosofico spiegato, e dispiegato, nell'interesse del suo valore speculativo e temporale, necessario e contingente, perché di una contingenza che non è caso, ma determinatezza storica, e non è arbitrio, bensì effetto di contesto o, per dirlo con Ortega, di «circostanza»? A me pare che proprio non sia possibile negare tale esemplarità e che essa, anzi, debba essere ammessa senz'altro, al contempo riconoscendo il problema teorico sotteso da tutta questa operazione di recupero della specificità storica del rosminianismo.

Perché, certo si sarà inteso che un problema teorico c'era: in breve, quello del trapasso o traduzione di una filosofia – e "traduzione" proprio nel senso originario del *ducere trans*, condurre fuori e oltre. Le filosofie non sono merci che si possano condurre da un luogo all'altro come le derrate alimentari, aveva già osservato Spaventa. E allora come *circolano*, come passano dal contesto culturale di formazione a contesti culturali differenti da quello di origine? Come entrano in tradizioni altre da quelle in cui sono nate e maturate? Kant, tedesco e, non lo si dimentichi, anche pietista – il Kant che aveva trasformato la coscienza da testimone della verità, unico nella sua singolarità, nell'Io trascendentale che «deve poter accompagnare ogni nostra rappresentazione» – non poteva essere *tradotto*, trasportato *sic et simpliciter* in Italia. Rosmini, il filosofo cattolico, non poteva che combatterlo. Il pensiero kantiano, passando nella tradizione italiana, *doveva* essere corretto.

E tuttavia, riconosciuto tutto questo, Gentile apriva un'altra questione, rilanciando tutta la questione e anzi allargandola. Scriveva infatti:

Resta da vedere se quelle emendazioni che si ritennero necessarie, siano tali da alterare il significato di questo pensiero, o non siano piuttosto da ritenere come uno sforzo di metterlo nella sua più vera luce<sup>28</sup>.

Che cosa commentare, se non che in gioco, a questo punto, non era più soltanto l'interpretazione di Rosmini, ma quella dello stesso Kant?

Per procedere ancora una volta a carte scoperte, anticipo senz'altro che le «emendazioni» rosminiane, come Gentile chiamava in sostanza le correzioni di "traduzione" del kantismo in Italia, non soltanto, nel suo giudizio, non alterarono quest'ultimo, ma anzi furono uno sforzo per metterlo nella sua più vera luce. Inutile aggiungere che qui Gentile intraprendeva un discorso rischiosissimo e anche, per certi versi, con un esito quasi paradossale. Vediamo meglio tutto questo, partendo però da una considerazione preliminare.

Nei primi due capitoli della seconda parte del *Rosmini e Gioberti*, quelli specificatamente rivolti all'analisi della «teorica della conoscenza nel Rosmini», ricorre più volte l'espressione «pensare è conoscere». Su tale espressione occorre indugiare, perché proprio essa è il segno evidente, e tuttavia trascurato, della trasformazione in «idealismo assoluto» dell'«idealismo critico o trascendentale», giusta Kant aveva definito il proprio orientamento in una celeberrima pagina dei *Prolegomeni*.

Perché questa considerazione? In breve, per dire che il Kant del laureando Gentile era già (né poteva essere altrimenti) il Kant di Spaventa e di Jaja: insomma, il Kant interpretato nella direzione dell'idealismo assoluto, e non certo il Kant di Kant, ossia il Kant che difendendosi dall'accusa di idealismo (cartesiano e berkeleyano) aveva definito critico e trascendentale il proprio idealismo, esplicitamente aggiungendo di non avere mai messo in discussione l'esistenza e la precedenza della realtà materiale e corporea, ma soltanto esaminato il modo in cui essa *appare* per il tramite del nostro riceverla sensibile e del nostro organizzarla intellettuale. *Questo* Kant mai avrebbe potuto scrivere – né infatti mai lo scrisse – che «pensare è conoscere», mancando nel pensare ciò che invece fa sì che il conoscere sia conoscere, ossia il dato dell'intuizione, offerto dalla sensibilità quale prodotto di quella sorta di "sintesi passiva" (ricorro ad un'espressione di Husserl di grande efficacia), che è l'ordinamento spazio-temporale. Inutile insistere sul fatto che il laureando Gentile, riponendo il fulcro del kantismo nella identificazione del conoscere quale essenza costitutiva del pensiero, e identificando *tout court* pensare e conoscere, ometteva – sulla scorta peraltro dei suoi maestri, quello ideale, Spaventa, e quello storico, Jaja – proprio la distinzione al cui chiarimento Kant aveva indirizzato un famoso paragrafo della seconda edizione *Critica della ragion pura*,

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

all'interno della Logica trascendentale, non caso intitolato "Pensare e conoscere". Omettendo questo, egli sorvolava sul fatto che proprio quella distinzione diversifica l'idealismo trascendentale dall'idealismo assoluto; e trascurava, poi, che Hegel, per poter definire conoscere il pensare (con ciò eliminando la distinzione non solo fondamentale del criticismo, ma altresì di esso identificativa), dovette immaginare e costruire quel percorso fenomenologico, alla fine del quale la Coscienza diventa o, meglio, è diventata Ragione. E la Ragione di Hegel – si sa – è la certezza di essere ogni realtà, ossia certezza che l'oggettivo non soltanto appare, ma è per il tramite dell'operatività costitutiva propria del soggettivo, e dunque espressione (dico: la Ragione) del punto di vista dell'idealismo assoluto. Inutile altresì aggiungere che per *questa* Ragione, e per essa *soltanto*, «pensare è conoscere» e la realtà è spirito.

Sul fatto che proprio l'omissione e la trascuratezza, di cui ho detto, sono il segno del totale stare, da parte del laureando Gentile, dentro l'orizzonte dell'idealismo assoluto, quale insuperabile conclusione del ciclo speculativo moderno e non solo moderno, non insisterò più di tanto, essendo altro ciò che importa vedere. Lo formulerò con la seguente domanda: nel contesto della teoria rosminiana della conoscenza, com'era ed è possibile che «pensare è conoscere»? Pongo questa domanda, perché l'aspetto singolare di tutta l'interpretazione di Gentile non era ed è soltanto che in Kant pensare *non* è conoscere. Singolare è anche che il riferimento di Rosmini a Kant avvenisse proprio in base all'avvicinamento dei due nel senso della indistinzione tra pensare e conoscere.

Ora, si sa che nel kantismo il pensare assurge a conoscere (ma si potrebbe anche dire che nel kantismo il pensare "si abbassa" a conoscere: questo, però, sarebbe un diverso discorso, che porterebbe tra l'altro a sottolineare il ruolo fondamentale dell'empirismo nella teoria kantiana e, dunque, subito lo sospendo); si sa, dicevo, che in Kant il pensare diventa conoscere per effetto di una (non ben chiarita o, comunque, non più di tanto chiarita, perché non interessava a Kant chiarirla: a lui interessava ammetterla) spontaneità dell'intelletto che, a contatto del dato dell'intuizione, entra in un esercizio di corretta funzione, da Kant – com'è noto – chiamata "analitica", radicalmente distinta da quella "dialettica". In Rosmini, invece, il pensare è costituito quale possibilità conoscitiva in virtù di un atto di intuizione: l'intuizione dell'essere ideale o possibile. Con la differenza, altresì, che mentre l'intelletto in Kant non ha alcunché di innato, perché esso è il dispiegarsi di una funzione predicativa o giudicante per esclusivo effetto del contatto con il dato sensibile fornito dall'intuizione; l'intelletto in Rosmini è autore di conoscenza in quanto è costituito, nella sua possibilità conoscitiva, dall'intuito dell'idea dell'essere o essere ideale. Ebbene, domandava Gentile – dando inizio, proprio con questa domanda, all'operazione di avvicinamento tra la posizione di Rosmini e la posizione di Kant –

Non è da vedere qual parte rappresenti e a quale esigenza risponda l'intuito nella teoria del conoscere di Rosmini? Potrebbe anche darsi che questa dottrina [...] fosse nell'organizzazione della filosofia rosminiana una superfetazione trascurabile, per chi intenda cogliere l'essenziale di tale filosofia<sup>29</sup>.

La modalità stessa della domanda – che, se non proprio in forma retorica, comunque insinuava più di un dubbio sul ruolo di quell'intuito da Gentile poco prima dichiarato «atto misterioso, atto contraddittorio, che presuppone la mente all'atto che la deve formare»<sup>30</sup>, e definito qualche pagina dopo, quasi a rincararne il peso della "svalutazione", «amminicolo fantastico», volto a «riporre fuori e indipendente dal soggetto l'oggetto e dal pensiero l'essere»<sup>31</sup> – la modalità, dicevo, della domanda, lascia trapelare la risposta di Gentile. In breve: la dottrina dell'intuito dell'essere, quale costitutivo dell'intelligenza conoscitiva, altro non è che un residuo di quella teoria dell'illuminazione divina «tornata in onore col rosminianismo, che per questo rispetto – proseguiva – si scambia con una forma di rinnovata scolastica»<sup>32</sup>. Essa, pertanto, non è indispensabile per cogliere l'essenziale del rosminianismo, del quale anzi rappresenta la parte «inutile». Perché? Vale la pena seguire il ragionamento di Gentile, che al riguardo giungeva persino ad immaginare una sorta di ideale dialogo con «l'acuto filosofo» e così scriveva:

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 212-213.

[Per] fondare cotesta indipendenza dell'oggetto, o la sua assolutezza voi tirate in ballo [l'intuito]. Ma come può essere indipendente dal pensiero quest'essere, se non v'ha pensiero senza essere o, per dirla con voi, se l'intuito dell'essere *costituisce, forma* il pensiero? Può un momento il vostro essere sfuggire e sottrarsi allo sguardo del soggetto, in grazia di quella sua indipendenza? E se il pensiero si trae sempre dietro, dovunque sia e dovunque si muova, l'essere, come si può dire questo indipendente dal pensiero? Sarà indipendente; ma non consta; perché l'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto<sup>33</sup>.

«L'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto»: questa, dunque, la conclusione cui perveniva Gentile, il quale, dicendo in questa maniera, non solo sembrava attribuire a Rosmini il senso di una fenomenalità dell'essere nell'operazione di formatività dell'intelletto, ma altresì così commentava poco oltre:

Il Rosmini, insomma, stringe indissolubilmente pensiero ed essere, se stringa il pensiero all'essere o l'essere al pensiero è vano considerare perché i tempi spingevano il filosofo alla seconda idea, ma è pur vero che l'essere egli lo trovava *nel* pensiero dal quale muoveva<sup>34</sup>.

Mi si permetta una battuta: così presentato, così interpretato, l'impressione è che Rosmini venisse ad essere collocato nella direzione di quel Cartesio che trovando l'essere nel pensiero, ovvero rivendicando l'essere del pensiero, quale imprescindibile certezza e primalità assoluta, aveva gettato, per dirlo con lo Schelling delle *Lezioni monachesi*, una sorta di incantesimo sulla filosofia moderna: l'incantesimo dell'idealismo, l'incantesimo di una invalicabile soggettività che si trae sempre dietro l'essere e per questo, per questo suo trarselo sempre dietro, vano è – come aveva commentato Gentile – se sia il pensiero a stringersi all'essere, ovvero l'essere al pensiero. Vano, perché dove c'è necessità di rapporto non c'è separazione, bensì identità; e l'identità è proprio la prova dell'inutilità dell'intuito, il quale nel suo significato più generale altro non è che un modo di definire la relazione tra diversi, mentre tutto il pensiero di Rosmini andava – beninteso, secondo l'interpretazione di Gentile – nel senso della identificazione di quei due diversi, ormai divenuti *intimi* l'uno all'altro e, perciò, non solo uguali, ma coincidenti e costituenti un *unicum*. Va da sé, tutto questo nella prospettiva di Gentile; il quale, per provare la sua interpretazione, non esitava a confrontare la dottrina dell'intuito di Malebranche con quella di Rosmini, concludendo così:

Con l'intuito malebranchiano l'oggetto del pensiero restava veramente opposto al soggetto; con l'intuito rosmianiano s'è creduto che rimanesse fuori ed opposta soltanto la forma dell'oggetto; ma a torto, poiché la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto. Il soggettivismo nuovo, il vero soggettivismo di Kant, che il Rosmini trapiantava in Italia, non permetteva che s'innestasse sul suo ceppo rigoglioso il vecchio ramo dell'intuito.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 213-214. Poiché sopra, nel tentativo di rendere conto dell'interpretazione di Gentile, scandagliandola nelle sue forzature – e indiscutibile forzatura era definire «vano», se Rosmini stringesse il pensiero all'essere ovvero l'essere al pensiero, troncando il discorso con la decisione della seconda alternativa quale effetto dei tempi –; poiché, dunque, mi sono spinto a dire che l'interpretazione gentiliana sortiva l'effetto di dare un'immagine di Rosmini come rimasto anch'egli impigliato nella rete dell'idealismo moderno, mi corre l'obbligo, per così dire, di un chiarimento circa l'emergenza della coscienza in Cartesio e la costituzione di essa in Rosmini. In Cartesio la coscienza erompe come *sum cogitans*, ossia intuizione di una realtà che coincide con un'attività ed è per tutto il tempo in cui essa si esercita: quella del dubitare, quale modalità del *cogitare*, sulla verità o veridicità oggettiva, che in Cartesio comprende anche quella del proprio corpo. Ed è altresì – dico: la coscienza, l'io – quel che rimane di insopprimibile da un preventivo procedimento di ritirata da ogni presupposta realtà, anche – ripeto – da quella della propria corporeità. Per questo, il *cogitare* in Cartesio non poteva non avere che l'aspetto del dubitare: dubitando la coscienza si ritira, indietreggia fino a toccare l'atto di un *non plus retro*, se così è lecito dire, costituendosi come *agente* del proprio essere nel riconoscimento della propria imprescindibile certezza, che è altresì l'inizio, il cominciamento assoluto non solo sotto il riguardo logico, ma altresì ontologico.

## 5. PER CONCLUDERE

So bene di aver detto troppo e tuttavia non abbastanza, perché molto in effetti resterebbe da dire e da citare, non ultimo il passaggio nel quale, terminata la discussione della dottrina dell'intuito, Gentile dichiarava di presumere di aver raggiunto con la sua critica «la segreta logica» del rosminianismo<sup>36</sup>. C'era in questa dichiarazione una certa giovanile arroganza, la stessa che di lì a breve gli sarebbe stata rimproverata da D'Ancona in occasione di una certa recensione, di cui tuttavia non mette conto dire in questa sede<sup>37</sup>. Piuttosto importa rilevare che la forzatura dell'interpretazione di Gentile non sfuggì a Jaja, il quale così gli scrisse nella lettera del 16 settembre 1897, quella – come si ricorderà – che contiene l'analisi e il giudizio della “tesi di laurea” da parte di Jaja, e che in precedenza ho già avuto occasione di menzionare:

Tu, visto che elemento *costitutivo* della percezione intellettuale è l'idea dell'essere, e visto che il Rosmini chiama oggetto d'intuito codesta idea, per amore di logico rigore ti sei indotto ad affermare, che dunque l'intuito rosminiano ha il valore di essere produttivo, non di essere, cioè che la parola suona, una visione dell'essere, e perciò di dare l'essere come estraneo all'intelletto. Adagio, caro Gentile. Se si ragiona a filo di logica, hai ragione tu; se a filo di storica verità, non hai in tutto ragione. L'intuito, non ci è verso è intuito, cioè visione, e la visione ha fuori di sé quello che per essa si vede. [...]. La storia va rispettata davvero. [...]. Nel tuo modo di interpretare il Rosmini vi è il Rosmini, ma tutto il Rosmini no<sup>38</sup>.

Non escludo che possa sembrare persino paradossale il fatto che l'esortazione a rispettare la storia provenisse questa volta proprio da Jaja, da quel teoretico e metafisico da cui D'Ancona aveva esortato Gentile a star lontano, temendo che le sue «elucubrazioni intellettuali» potessero sviarlo dagli studi storici seri e rigorosi. Ma tant'è, sta di fatto che è così e sta di fatto, soprattutto, che Jaja aveva pienamente ragione, notando quel che aveva rilevato in ultimo: «Nel tuo modo di interpretare il Rosmini vi è il Rosmini, ma tutto il Rosmini no». Il fatto è – e dovrebbe essere a questo punto anche superfluo specificarlo – che nel suo modo di interpretare Rosmini c'era sì Rosmini, ma c'era anche lui, Gentile. Il quale, per nulla intimidito dalle osservazioni del «Carissimo Sig. professore», rispose così:

Io non ho pensato di dire e sostenere che Rosmini non volesse porre l'essere fuori del soggetto ed estraneo ad esso; ché in tal caso avrei davvero sostenuto una cosa contraria alla storica verità, la quale so bene che si deve rispettare così come si trova, anche se contraddittoria. Ma volli soltanto affermare, criticando per tal modo la falsa, anzi illusoria posizione del Rosmini [...] che l'intuito nella sua teoria era una parola vuota (il che vuol dire un concetto falso) perché lo si doveva definire e lo si definiva con tali caratteri che non poteva più significare visione, e però opposizione di oggetto e soggetto [...]. Secondo me, per usare le parole di Vico, nel *certo* della filosofia di Rosmini, c'è l'intuito come visione [...]. Ma nel *vero* di essa filosofia a me pare che l'intuito non solo non ci sia, ma sia anzi criticato e combattuto. [...]. L'intuito rosminiano [...] è nato morto, tanto che mi pare quasi inutile combatterlo. Batterò ancora su questo punto nel resto del lavoro,

---

Ben diverso è nella prospettiva di Rosmini. In questa la coscienza non comincia da sé, dalla certezza del proprio sé, e nemmeno si costituisce per effetto della propria azione di riconoscimento di sé: in Rosmini la coscienza è costituita dall'intuito, che è visione di quell'essere ideale o possibile il quale la rende – lui soltanto – capacità conoscitiva. Tutto questo per dire che tutt'altro che vano era definire se Rosmini stringesse il pensiero all'essere o l'essere al pensiero; e anche per aggiungere che l'opzione per la seconda alternativa non era soltanto effetto dei tempi. Era piuttosto, o invece, la scelta dell'intendimento della coscienza, dell'umano, in una posizione di dipendenza e, quasi direi, di soggezione, in forza della quale il soggetto è soggetto non in virtù della spontaneità di una sua funzione operativa, bensì in virtù del vedere un *quod* che, sebbene nella sua mente, comunque è dato, offerto, donato.

<sup>36</sup> G. GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 214.

<sup>37</sup> Al riguardo, F. RIZZO, *Da Gentile a Jaja*, cit., pp. 185-188.

<sup>38</sup> G. GENTILE-D. JAJA, *Carteggio*, cit., I, pp. 28 e 29.

cogliendo le occasioni opportune per mostrare ch'egli *in fatto* avesse un significato opposto a quello che voleva esprimere. Questo mi parrebbe inverare il Rosmini, e rispettare la storia<sup>39</sup>.

Parole che non lasciavano spazio ad alcuna replica da parte di Jaja, che pure all'*Intuito nella conoscenza* aveva dedicato una lunga Memoria accademica, pubblicata nel 1894 e da Gentile diligentemente citata. Tuttavia, prescindendo dalla Memoria di Jaja, che, lo ricordo *en passant*, fu altresì l'ultimo testo da lui pubblicato, quel che ritengo sia possibile aggiungere a questo punto è che non replicando nulla, ma piuttosto soltanto invitando il suo laureando a «colorire un po' diversamente questa parte del suo lavoro», allo scopo di mostrarsi persuaso – così Jaja nella lettera del 18 ottobre 1897 – che «vi è nel Rosmini ciò che può dar luogo a non far intendere nel modo migliore la vera funzione della sua dottrina nel mondo speculativo contemporaneo», aveva concluso:

Del resto il tuo procedimento critico, te lo dico con compiacimento, è figlio di energia intellettuale e [...] e arra sicura per l'avvenire<sup>40</sup>.

Aveva visto bene Jaia sia per quel che riguarda l'energia intellettuale che ancora oggi, rileggendo le pagine del *Rosmini e Gioberti*, si avverte scorrere in esse; sia per quella sorta di profezia con cui aveva concluso la sua osservazione. In particolare, poi, aveva inteso che la forzatura o, per tornare alla “mia” parola, la *tendenziosità* dell'interpretazione di Gentile altro non era che il suo rispondere, o corrispondere, al proprio progetto storiografico. Inutile ribadire che era un progetto che stava dentro il suo punto di vista filosofico, dentro la sua convinzione speculativa, dentro, insomma, la propria soggettività pensante, giudicante e valutante e, per tutto questo, ancora oggi capace di aprire dibattiti e coinvolgere nella storia, tutta moderna, di quel processo di pensiero di una nozione di soggettività sempre più articolata e “oggettivatrice”. Perché, in definitiva, questo importava davvero al punto di vista filosofico del giovane Gentile, studioso di Galluppi, di Rosmini e di Gioberti: individuare in Galluppi il momento del riconoscimento della indispensabilità di «qualche cosa di soggettivo» per l'instaurarsi della cognizione; indicare in Rosmini chi, procedendo oltre Galluppi, comprese che la mente deve possedere «non semplici rapporti», ossia le categorie quali «elementi di connessione», ma, anzitutto e preliminarmente, «la più universale delle idee», onde poter esercitare il primo giudizio, quello di esistenza; riporre, infine, in Gioberti, colui che pervenne all'intendimento dell'idea come «la realtà stessa e del pensiero come principio dell'essere». E, dunque, come da Kant a Hegel, a quello Hegel che nella prefazione della *Fenomenologia* non aveva esitato a scrivere che occorre che «il soggetto si abbandoni alla vita dell'oggetto»; così da Galluppi a Gioberti, attraverso e dentro il grande collettore – mi si passi questo termine – del rosminianismo.

## RIASSUNTO

Perché tornare a riflettere sul Rosmini di Gentile? Questa la domanda da cui muove il discorso svolto nel presente saggio. La risposta può essere riassunta in due punti: a) per esaminare il Rosmini di Gentile *anche* in relazione al problema relativo alla questione dell'approccio storiografico, esaminando il “canone storiografico” del giovane Gentile; b) per comprendere l'interpretazione di Gentile quale rispondere, o corrispondere, al suo progetto di riempire «il gran vuoto che è nell'anima del razionalista italiano».

## ABSTRACT

What the reason to turn once again toward Gentile's *Rosmini*? This starting question will find in the essay two main answers: a) in order to consider the book also as an example of young Gentile's

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 51.

“historiographical canon”; b) to emphasize that Gentile’s critical approach aims to fill up “the huge void” he spotted “at the core” of Italian thinker’s rationalism.