

L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini

Premessa

1. La *Teosofia*¹ di Rosmini è un testo relativamente poco considerato, se si pensa alla sua profondità teorica e alla ampiezza del suo respiro. In particolare, la figura centrale dell'opera – l'essere "iniziale" – rischia di essere trascurata anche da tanti cultori del pensiero del Roveretano. Perciò, la ricostruzione che qui ne presentiamo preferisce fare puntuale ricorso a riferimenti testuali rosminiani, anziché inseguire la letteratura secondaria che – per quanto abbondante sul nostro autore – non sembra fornire molti contributi espressamente dedicati alle specifiche questioni qui ricostruite². L'intendimento del presente lavoro è quello di richiamare l'attenzione sul rilievo dato da Rosmini alla "differenza ontologica"³ – evidenziata principalmente come differenza tra finito e infinito –, e di farlo penetrando e riordinando opportunamente alcuni luoghi della principale opera del nostro autore. Dopo alcuni elementi introduttivi, che sono

¹ 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.

² La rilevanza dell'essere iniziale nella ontologia rosminiana è stata esemplarmente evidenziata dalla scuola di Michele Federico Sciacca (cfr. M.F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, in Id., *Opere Complete di M.F. Sciacca*, vol. 3, Marzorati, Milano 1958). Si pensi fondamentalmente a: M.T. Antonelli, *Studi rosminiani. Problemi e prospettive di una ontologia intrinsecistica*, Sodalitas, Milano - Domodossola 1955; P.P. Ottonello, *L'essere iniziale nella ontologia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1967; M.A. Raschini, *Studi sulla «Teosofia»*, Marsilio, Venezia 2000. Ed è come sviluppo analitico di quanto, in termini più generali, indicato in proposito da questa scuola che il nostro contributo va inteso.

³ Su questo tema ricordiamo il notevole contributo di N. Ricci, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, in F. Bellelli - E. Pili (eds.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 169-185. La lettura che Ricci propone si differenzia però dalla nostra per due ragioni: (a) salda la "differenza ontologica" alla "differenza teologica" tra Creatore e creatura (enfaticizzando *T*, 2049), mentre a noi interessa evidenziare il livello propriamente ontologico della "differenza"; (b) fa convergere la teoria rosminiana dell'essere con il rifiuto heideggeriano della ontoteologia: convergenza sulla quale non possiamo che dissentire. Per le ragioni del dissenso rinviamo a P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, in «Rivista rosminiana di filosofia e di cultura» 96 (2002), pp. 333-357.

patrimonio comune della critica più avveduta⁴, l'analisi si soffermerà su aspetti della teoria rosminiana meno frequentemente rilevati.

2. Per ragioni “economiche” eviteremo in questa sede di tematizzare la “automanifestatività” (o “dianoeticità”) dell'essere iniziale; e quindi non avremo modo di esplicitare il debito problematico che, su questo tema e più in generale sulla “inizialità”, Rosmini ha nei confronti della seconda edizione della hegeliana *Wissenschaft der Logik*: questioni sulle quali chi qui scrive si è soffermato in altre occasioni⁵. Ci limitiamo, in questa sede, a ricordare che il nostro autore⁶ assume – al netto della componente “retorica” – il portato delle pagine della hegeliana dottrina dell'essere intitolate *Con che si deve incominciare la scienza?*, ma lo assume criticamente. La critica esplicita che egli muove alla concezione hegeliana dell'essere è che il non determinato va inteso come il puro positivo, e non come il nulla⁸. In forza della differenza ontologica, infatti, il ni-ente come non-ente⁹ non è per ciò stesso il nulla, cioè il non-essere. Occorre poi osservare che, se in Hegel l'essere è di fatto ricondotto a espressione categoriale (sia pure capostipite) della autentica trascendentalità, costituita per lui dal processo dialettico, in Rosmini, invece, l'essere è tenuto fermo nella sua autentica inizialità, ovvero nella sua trascendentalità¹⁰. Evitando consapevolmente l'equivoca identificazione e la conseguente riduzione hegeliana dell'essere a categoria, Rosmini evita poi le aporie del dispiegarsi organicistico del quadro metafisico hegeliano.

⁴ Della raffinata interpretazione sciacchiana dell'essere iniziale rosminiano ci eravamo a suo tempo occupati nel saggio P. Pagani, *Sciaccia interprete di Rosmini*, in «Filosofia Oggi» 34 (2011), pp. 287-297.

⁵ Rinviamo a P. Pagani, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Divus Thomas» 2 (2020), pp. 53-56. A ben vedere, la mossa rilevante di Hegel è la riconduzione *ad unum* delle concezioni oggettivista e soggettivista del trascendentale proposte, rispettivamente, dalla Scolastica e da Kant. Ora, Rosmini conviene con la assunzione hegeliana – ma ben prima eleatica e plotiniana (cfr. *T*, 773) – della convertibilità reciproca di essere in quanto tale e pensiero in quanto tale. Il punto di rottura rispetto a Hegel sta piuttosto nella riduzione (hegeliana, ma non rosminiana) del pensiero in quanto tale ai termini (dialettici) del pensiero in quanto umano. In termini diversi, il punto è ben rilevato anche in G. Nocerino, *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, p. 608.

⁶ Cfr. *T*, 1801 e 1805.

⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni - C. Cesa, Laterza, Roma - Bari 1988, pp. 51-66.

⁸ Cfr. *T*, 1742.

⁹ Cfr. *T*, 274.

¹⁰ Il primo aspetto critico è normalmente considerato dalla critica: si pensi, ad esempio, a C.M. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Sodalitas, Stresa 2016, III, 4; o a M. Schulz, «L'essere iniziale». *Il confronto di Antonio Rosmini con l'ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano*, in M. Krienke (ed.), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, cit., p. 583. Non altrettanto vale per il secondo aspetto critico da noi rilevato.

1. *Introduzione all'essere iniziale*

L'inizialità rappresenta una figura di rilievo fenomenologico, se per fenomenologia intendiamo – al di là di particolari riferimenti storiografici – la rilevazione delle evidenze che si danno pre-inferenzialmente, e che poi resistono al vaglio elenctico. Nella fattispecie – come Rosmini afferma –, l'offrirsi astratto dell'essere, la sua “inizialità” appunto, «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»¹¹.

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»¹². Ed eccone ulteriori connotazioni: iniziale è «l'essere di cui si vede l'iniziamento, ma non il finimento»¹³, e che può essere iniziamento tanto di una sostantività infinita che di sostantività finite¹⁴. Esso è «un atto di essere comune a tutte le entità»¹⁵.

L'essere iniziale si dà in «forma oggettiva»¹⁶. Se, nel considerarlo, si facesse astrazione anche dalla forma oggettiva¹⁷ (cioè dall'elemento formale della pura esistenza o incontraddittorietà), l'essere apparirebbe solo come “virtuale”, cioè come una potenziale congerie sterminata di contenuti, tutta da determinare. Inteso *quoad se*, l'iniziale è l'“oggetto ideale” – cioè una dimensione dello stesso oggetto assoluto o divino –, in quanto prescinde dalla sua terminalità appropriata.

1.2. Rosmini chiama «essere puro» lo stesso essere iniziale, quando questo è inteso facendo astrazione dalla sua dimensione virtuale¹⁸. L'essere puro è «l'esistenza dell'esistenza»¹⁹. «L'essenza pura dell'essere che è a noi data

¹¹ T, 2003.

¹² T, 806.

¹³ T, 177.

¹⁴ Cfr. T, 417.

¹⁵ T, 112.

¹⁶ T, 860. La terminologia, qui, è suareziana; infatti l'incontraddittorio è detto da Suárez anche *ens objectivum* – dove *objectivum* indica metaforicamente ciò che sta davanti al pensiero.

¹⁷ Quel che Rosmini chiama “oggetto” o “essere oggettivo” (tema della teosofia), è sintesi di essenza (tema della ontologia) e di idea (tema della ideologia) (cfr. T, 1509-1513).

¹⁸ Cfr. T, 112.

¹⁹ T, 1869.

è la pura notizia di che cosa sia esistenza, onde questa notizia si chiama anche idea della esistenza»²⁰. Essa «è la ragione di tutti gli enti»²¹. Questo puro atto dell'essere può, di diritto, essere concepito anche senza gli enti finiti²² – benché, in questa condizione, non possa 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” come elementare condizione di esistenza²³.

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»²⁴.

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”. Quella che Rosmini chiama in questo modo non corrisponde a una operazione psicologica; ma è piuttosto una condizione gnoseologica che fa da umano correlato alla astrazione divina. «L'essere iniziale [non] 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»²⁵. 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 proprio oggetto assoluto (cioè da Dio stesso) l'essere iniziale²⁶. 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 comple-

²⁰ T, 1879.

²¹ T, 1879.

²² Cfr. T, 84.

²³ Nell'interpretazione del nostro autore, Parmenide coglieva solo l'essere puro («segregato da ogni suo termine»), per cui, se c'è quello, non c'è altro – se non il non essere; egli infatti confondeva tra l'essenza dell'essere e l'ente completo. Platone invece coglieva l'essere puro nella sua initialità: riferimento unitario implicato dalla molteplicità degli enti. Aristotele, invece, coglieva la initialità solo come virtualità, senza riferirla all'unità dell'essere puro (cfr. T, 113, n. 2 e 1720).

²⁴ T, 440.

²⁵ T, 1237.

²⁶ Cfr. T, 461. Su questi temi, è esemplare la ricostruzione offertaci in: R. Roffi, *Ontologia, metafisica, e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011 (si consideri in particolare la Parte III).

to, ma è solo «l'inizio di un ente privo del suo termine»²⁷. Astrazione – come Rosmini precisa – non è partizione: astrarre è, piuttosto, considerare qualcosa indipendentemente dalla sua appartenenza concreta²⁸.

1.4. L'essere puro, come «essere dell'essere» è detto anche «essenza»: se pot-enza è l'entità (il modo d'essere) di ciò che può, l'ess-enza è l'entità (il modo d'essere) di ciò che è²⁹. Rosmini usa in proposito, senza riserve, l'espressione – riferibile a Suárez – «essenza dell'essere»³⁰.

Nell'ente non assoluto l'essere non è presente come un elemento analitico (ipotesi che implicherebbe il necessitarismo). Invece è analitico dire che «l'essere è», ossia che «l'essenza dell'essere è di essere»³¹, anche se l'essenza dell'essere iniziale prescinde di suo dalle forme della idealità, realtà, moralità. Che l'essere sia è un'ammissione inevitabile, poiché pensare che l'essere non sia è già ammettere implicitamente che sia³²: cioè, implica già porre qualcosa (almeno quel particolare ente che è l'ipotesi in questione) nell'orizzonte dell'esistenza, che coincide appunto con l'essere iniziale³³. 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»³⁴.

Si noti che per Rosmini l'avvertimento di Tommaso (contenuto nel *Compendio al De hebdomadibus* di Boezio), secondo cui non ha senso dire che “l'esistere esiste”, è giustificato, 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 è l'essere «unito ai suoi termini» (gli enti); un altro è l'essere astratto dai termini (l'essere puro); altro ancora l'essere considerato in sé, ma «in relazione» ai suoi termini³⁵. E qui, o lo si intende «come quello che contiene *virtualmente* i suoi termini, e così lo chiameremo *essere virtuale*, o

²⁷ T, 449.

²⁸ Cfr. T, 461.

²⁹ Cfr. T, 236 e 276.

³⁰ T, 1720 e 1869.

³¹ T, 295-296.

³² Cfr. T, 295.

³³ Cfr. T, 332 e 268.

³⁴ T, 458.

³⁵ Cfr. T, 267.

come inizio e attualità prima de' termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiameremo *essere iniziale*»³⁶.

1.5.1. Iniziale e virtuale sono, rispettivamente, sistole e diastole della circolazione ontologica³⁷. Dire che l'essere è inizialità, significa riconoscere che le differenze non costituiscono una semplice somma, bensì convergono in un unico orizzonte³⁸, che non è semplicemente ideale, bensì ideale e reale insieme – 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 – eleticamente – come semplicemente univoco, bensì come articolato, almeno immediatamente, nelle differenze che lo attraversano³⁹.

Se 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”, naturalmente⁴⁰. Con ciò si intende che esse non sono materia e forma degli enti, bensì di un concetto (l'essere) che si può predicare di ogni ente⁴¹. Il virtuale è il «primo determinabile», l'iniziale è il «comune determinante», e stanno tra loro – rispettivamente – come l'illimitato e il limite nella filosofia pitagorico-accademica⁴².

1.5.2. 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, anche se diverse sono le relazioni in cui si esprime⁴³. «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 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»⁴⁴. A ben vedere, virtuale è lo stesso iniziale considerato formalmente come astratto, cioè come incompleto perché distinto dai suoi termini.

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 una

³⁶ T, 268.

³⁷ Cfr. T, 440.

³⁸ Cfr. T, 268.

³⁹ Cfr. T, 282-283. Cfr. anche T, 268-269.

⁴⁰ Cfr. T, 269.

⁴¹ Certo, l'ente «interminato», che si trova nella condizione astratta d'essere anteriore ai molti e all'uno, non è certo identificabile con l'assoluto divino (cfr. T, 270).

⁴² Cfr. T, 282. «L'essere iniziale è lo stesso essere virtuale in quanto si considera come comune alle cose» (T, 302).

⁴³ Cfr. T, 277 e 279-280.

⁴⁴ T, 2848.

forza demiurgica possa ricavare gli enti; e neppure una *physis* nel senso heideggeriano (cioè una potenza attiva), che sia produttrice degli enti⁴⁵.

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, sarebbero nulla), ma sono piuttosto enti, avvertibili come tali – e come distinti dall'essere –; e ciò, grazie all'essere stesso⁴⁶. 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»⁴⁷, 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.

1.6.1. Un ovvio corollario della differenza ontologica è il rifiuto rosminianesimo ad accondiscendere allo hegeliano rovesciamento del puro *Sein* nel *Nichts*.

2. *L'univocità dell'essere iniziale*⁴⁸

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

⁴⁵ 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» (T, 380). Ad esempio, in un numero maggiore si vede un numero minore, come virtualmente ricompreso in quello. 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 nello stesso tipo di predicazioni (es.: "Quest'essere è una pietra"). Invece, nelle predicazioni tautologiche ("L'essere è l'essere") l'iniziale e il virtuale possono essere intesi l'uno come soggetto e l'altro come predicato o viceversa (cfr. T, 271).

⁴⁶ Cfr. T, 803.

⁴⁷ T, 740.

⁴⁸ «*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*» (Duns Scoto, *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, in Id., *Opera omnia*, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954, 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 individua, et omnes partes essentialiter generum et ens increatum includuntens quidditative*» (Id., *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3, in Id., *Opera omnia*, cit., vol. IV, p. 190). In ciò non è implicita alcuna minaccia alla alterità di Dio rispetto al mondo. Come spiega lo stesso autore: «[C]hiamo "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»

2.1. Essere iniziale significa “esistenza”, se si assume questo termine nel senso che Suárez gli dava⁴⁹. 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»⁵⁰. Ma questo non omologa tra loro le essenze: infatti, «Iddio rimane rispetto alla sua essenza totalmente diverso dalle creature» – il che esclude il panteismo. Invece panteismo ci sarebbe là dove l'inizio dello scibile venisse 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 l'essere reale: ipotesi, quest'ultima, che comporterebbe l'“assurdo” – appunto, nella forma del panteismo⁵¹. E l'assurdità del panteismo consisterebbe nell'identificare in un reale finito l'istanziamento reale adeguata dell'idealità infinita dell'essere.

(Id., *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq.1-2, in Id., *Opera omnia*, cit., 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) 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: «[C]onceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati» (Id., *Ordinatio*, I, dist. 8, pars 1, q. 3, in Id., *Opera omnia*, cit., vol. IV, p. 190). (2) 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. Id., *Ordinatio*, I, dist. 3, pars 1, qq. 1-2, in Id., *Opera omnia*, cit., vol. III, pp. 26-27). 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 bis, quae cognoscuntur de Deo, observant univocatione mentis in modo dicendi, licet voce hoc negent*» (Id., *Reportata Parisiensis*, I, d. 3, q. 1, n. 7, in Id., *Opera Omnia*, Editio Nova iuxta editionem Wadding, Vivès, Paris 1891-95, 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. Id., *Quodlibetum*, q. 3, n. 2, in Id., *Opera Omnia*, Editio Nova iuxta editionem Wadding, cit., vol. XXV, p. 115). Una completa ispezione delle fonti scotiste (prevalentemente indirette) di Rosmini è rinvenibile in: G. Soliani, *Rosmini e Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012.

⁴⁹ «L'esistenza [...] in ogni ente qualunque appartiene all'essere» (T, 376). Per quanto riguarda l'*existentia* come contraddittorietà dell'*ek-sistere extra nihil negativum*, si veda: F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, G. Olms, Hildesheim 1965, xxviii, 3.15, e ii, 2.8-20.

⁵⁰ T, 288.

⁵¹ Cfr. T, 2593.

I modi ontologici diversi dall'iniziale, sono ricompresi in esso virtualmente⁵². 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* [...] conseguita che egli si predichi 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»⁵³.

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»⁵⁴. Rosmini aggiunge – qui riprendendo obiettivamente l'impostazione di Duns Scoto – che senza questa univocità, non solo non ci potrebbe essere metafisica, ma neppure teologia rivelata.

2.3. Non ci sono diversi esseri iniziali. L'essere iniziale è unico: per la mente umana e per la Mente di Dio, per Dio e per gli enti finiti – senza che ciò implichi l'assurdo⁵⁵. Certo che, alla mente umana, esso è presente in un altro modo da come è presente alla mente divina⁵⁶.

L'essere non è l'ente, ma qualcosa dell'ente. Che cosa? Non un "elemento", bensì una "condizione necessaria", antecedente e concepibile in modo indipendente dall'ente⁵⁷. È condizione, però, dell'esistenza, e non della sussistenza di questo⁵⁸ – come già si osservava.

⁵² Cfr. *T*, 1697.

⁵³ *T*, 1633.

⁵⁴ *T*, 289.

⁵⁵ Cfr. *T*, 484.

⁵⁶ Cfr. *T*, 490.

⁵⁷ Cfr. *T*, 292-293.

⁵⁸ 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, a questo punto, in senso solo "iniziale", in quanto si sa che gli enti mondani sono creati, anche se ancora si deve introdurre determinatamente la figura del Creatore (cfr. *T*, 292-293). Più precisamente, si sa 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

3. Inizialità e trascendentalità

La teoria della inizialità corrisponde, in Rosmini, alla ricerca di una trascendentalità autentica⁵⁹.

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 qualunque ente⁶⁰. Rosmini nota che esso è, insieme, la 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»⁶¹.

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 dall'interno determinazioni e modi particolari («*quae accipiuntur ex additione ad ens*»)⁶². Ma in realtà, quelli che gli Scolastici chiamano "trascendenti" (ovvero i trascendentali) sono – secondo 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 distinzione⁶³. 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»⁶⁴.

Non è nostra intenzione, qui, discutere della aderenza della critica di Rosmini alla ontologia scolastica. Piuttosto, vale la pena di sottolineare che lo scopo di questa critica provocatoria, da lui condotta volutamente all'ingrosso, è quello

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).

⁵⁹ Sulla inizialità come trascendentalità abbiamo l'ottimo studio di G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, in F. Bellelli - E. Pili (eds.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 151-168.

⁶⁰ Cfr. T, 122.

⁶¹ T, 284.

⁶² Cfr. T, 831.

⁶³ Cfr. T, 2869. Qui Rosmini fa riferimento a F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, cit., III, 2.

⁶⁴ 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 (cfr. T, 2907).

di dare rilievo alla differenza ontologica, ipotizzando che la tradizione scolastica abbia lasciato per lo più implicita la specificità dell'essere rispetto all'ente.

Secondo Rosmini, gli Scolastici mettevano a fuoco i generi e le specie (concentrandosi così sulla *ratio entis*), «dimenticando l'essere iniziale [e quindi la *ratio essendi*] che a loro precede». 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 [meglio, dell'essere] iniziale»⁶⁵. Infatti, come ora meglio vedremo, l'universalità non è altro che una delle caratteristiche proprie dell'essere iniziale. Dunque l'universalizzazione, lungi dal poter produrre la nozione dell'essere, la presuppone operativamente.

3.2. Qualunque “addizione” – ovvero aggiunta – che si faccia all'essere iniziale⁶⁶ sembra comportare una aporia: all'essere, infatti, non si può aggiungere qualcosa d'altro dall'essere stesso⁶⁷. Tale aporia può essere esplicitata come una antinomia: nulla può stare fuori dall'essere, ma nell'essere puro gli enti non ci sono. Essa si risolve distinguendo l'essere come iniziale dall'essere considerato sotto le tre forme (ideale, reale, morale)⁶⁸. 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 quali nomi competano propriamente all'essere iniziale, e ne fornisce un'ampia articolazione. Ci concentreremo su quelli speculativamente più rilevanti: i “concetti dell'essere iniziale”, che si traggono dal confronto tra questo e l'ente finito⁶⁹. E, in particolare, quelli che da tale confronto si traggono per “via di negazione”, cioè le sette “primalità” di cui qui sotto si dirà⁷⁰. Il termine “primalità” – a suo tempo 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 “incomuni-

⁶⁵ T, 1681.

⁶⁶ 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”) (cfr. T, 2901).

⁶⁷ Cfr. T, 831.

⁶⁸ Cfr. T, 1967.

⁶⁹ Cfr. T, 2850.

⁷⁰ Cfr. T, 2851.

cabili” non vuol dire, di per sé, “impartecipabili”⁷¹. In altre parole, le primalità sono sempre condizione, ma non sempre sono forma degli enti⁷². Ad esempio: gli enti sono incontraddittori ma non sono la pura semplicità; così come sono attuali ma non sono l’atto; sono necessari in senso condizionato, ma non in senso assoluto; la loro valenza universale è riferibile a ciò che partecipa della loro stessa essenza, ma non ad essi come enti determinati. Qui di seguito indichiamo quali sono le primalità ontologiche individuate da Rosmini.

3.3.1. L’“universalità” è quel carattere per cui l’essere è sempre identico a sé in ogni ente o gruppo di enti che ricomprende in sé. Ogni struttura in cui l’universalità si articola (ad esempio un genere o una specie) è potenzialmente infinita; perciò si può dire che 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»⁷³. L’universalità è descritta anche 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 x è un ente, cioè in quanto è partecipe dell’essere⁷⁴.

3.3.2. 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»⁷⁵: l’essere dunque, nella sua indeterminatezza, è infinito in un senso propriamente trascendentale – non avendo una alterità istanziabile. Più precisamente, 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 sommo⁷⁶: un genere, infatti, può essere infinito solo in senso potenziale, cioè in un senso derivato rispetto a quello trascendentale.

«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»⁷⁷. Tali possibili sono le “essenze” degli enti finiti: essenze che, a loro volta, sono altrettante restrizioni

⁷¹ Cfr. *T*, 332.

⁷² Cfr. *T*, 336.

⁷³ *T*, 1691.

⁷⁴ Cfr. *T*, 2852.

⁷⁵ *T*, 488.

⁷⁶ Cfr. *T*, 512-513.

⁷⁷ *T*, 2704.

dell'essere iniziale, che sono individuabili – in esso – partendo dalle corrispondenti tracce offerte dal reale.

3.3.3. 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»⁷⁸.

Si prospetta qui la distinzione tra *de dicto* e *de re*. Ovvero, esistenza/ possibilità/ necessità sono in primo luogo figure primali-trascendentali, 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 esse appartengono a quegli enti per essenza.

3.3.4. L'“immutabilità” e l'“eternità” sono primalità che dicono che il virtuale resta inalterato, anche quando riceve i suoi termini in quanto iniziale⁷⁹.

3.3.5. L'“unicità” dell'essere iniziale – cioè l'unità propriamente trascendentale – non va confusa con una unità di tipo matematico⁸⁰. Non solo l'essenza dell'essere «è una, ma è la *ragione* per la quale ogni ente è necessariamente uno»⁸¹; dunque, l'unicità è partecipata dagli enti finiti, senza che l'essere cessi di essere unico in senso universale.

3.3.6. La “semplicità assoluta” è quel carattere per cui nel puro esistere non c'è gradazione alcuna. Di qui discendono due conseguenze. (1) La semplicità è ragione del principio di non contraddizione: «[N]on 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 pensiero⁸². (2) In ragione della semplicità, «non si può applicare all'atto dell'essere il concetto di *diventare* che involge quello

⁷⁸ T, 2085.

⁷⁹ Cfr. T, 333.

⁸⁰ Cfr. T, 2857.

⁸¹ T, 586.

⁸² Il tema è ben sviluppato in: G.P. Soliani, *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, cit., pp. 151-155.

di moto»⁸³. Il divenire, dunque, non è un nome dell'essere, ma è piuttosto un carattere dell'ente empirico.

3.3.6.1. 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 sostanziale –, non potrebbe accogliere in sé «un ente mentale o astratto o assurdo»⁸⁴ (e quindi privo di un contenuto esistente, e *a fortiori* sussistente). Per capire come l'essere iniziale possa essere colto anche in ipotetici enti astratti, fittizi e persino assurdi, si pensi a ciò che analogamente accade alle lettere in algebra, che possono indicare valori che poi, esplicitati, si rivelano non corrispondenti a un autentico valore numerico, bensì al «nulla, o [a] un indeterminabile o anche [a] un assurdo»: si pensi, rispettivamente, a: 0, $\sqrt{2}$, $\sqrt{-2}$. Il valore *a*, che ad essi può corrispondere, è come un numero “iniziale”; e che i tre valori ora ricordati non siano autentici numeri potrà essere esplicitato solo dalla “riflessione”⁸⁵.

3.3.6.2. 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 l'incognita di una equazione. Chi possiede l'equazione possiede “inizialmente” il valore dell'incognita, come nel caso dell'equazione $5x - 5 = 0$, dove «il valore dell'incognita *x* [che è 1] è dato in un *modo implicito*»⁸⁶. 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»⁸⁷.

⁸³ T, 334.

⁸⁴ T, 807.

⁸⁵ Cfr. T, 815.

⁸⁶ T, 2880.

⁸⁷ T, 2909.

4. *L'infinità dell'essere: luogo emergente della differenza ontologica*

L'inizialità dell'essere comporta, come abbiamo visto, un tipo particolare di infinità: una infinità che potremmo chiamare “trascendentale”, nel senso appropriato dell'espressione. Una infinità che non va confusa con quella potenziale – come meglio vedremo –, perché gode di una sua attualità, ancorché solo formale.

4.1. L'infinito iniziale va distinto dall'infinito unilaterale (o *secundum quid*). Quest'ultimo, a sua volta, è un infinito categoriale (nel senso aristotelico dell'espressione) e, più precisamente, unidimensionale: sviluppato, cioè, solo secondo una delle dimensioni di un certo genere di entità, tralasciando altre dimensioni. I sommi generi del reale – la spazialità e la durata – sono appunto casi rilevanti di infinito unilaterale⁸⁸. Quello unilaterale è, a ben vedere, non un infinito propriamente potenziale, bensì 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)⁸⁹ –, tanto più risulterà infinita la differenza tra l'infinità dell'essere iniziale e quella *secundum quid* dei generi sommi. Una infinita 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)⁹⁰.

4.2. L'infinito iniziale non corrisponde neppure all'infinito (o infinito potenziale).

4.2.1. Quest'ultima figura nasce dal fatto che i sommi generi, che sono infiniti in quanto privi di limiti secondari, possono essere partecipati dall'ente se-

⁸⁸ Spazio e durata non hanno limiti propri cui possano essere riferiti: in questo senso, sono infiniti, ovvero non quantificabili in senso assoluto, ma solo in relazione a enti che ne partecipino (cfr. *T*, 523-524). Ora, 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 il volume di realtà (cfr. *T*, 524-525).

⁸⁹ Cfr. *T*, 533.

⁹⁰ Altro ancora è il caso della differenza che passa tra un reale sussistente e la sua semplice possibilità di sussistenza: questa è una differenza quantitativa (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 (cfr. *T*, 541).

condo un indefinito aumento o una indefinita diminuzione di misura: appunto, *ad indefinitum*. Questa – dell'*indefinitum* – è la dinamica propria dell'infinito potenziale. Ora, l'indefinito è la partecipazione del finito all'infinito⁹¹. 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 astratta⁹².

4.2.2. Notevole è il caso di infinito potenziale offerto dalla partecipazione all'essere iniziale-virtuale da parte del soggetto finito, cioè dell'essere umano. Essa avviene in tre modi – articolati secondo le tre forme categoriche (ideale, reale, morale) –, che danno luogo ad altrettanti tipi peculiari di "indefinito". (a) L'indefinito che nasce quando l'ente finito scopre i propri limiti secondari (cioè non essenziali) come potenzialità per un incremento: questo è l'"indefinito subiettivo"; che è quello secondo cui l'uomo cerca di migliorare sé e il mondo riferendosi alla propria forma ontologica iniziale. (b) L'indefinito che nasce dalla scoperta della virtualità infinita dell'ente in quanto tale: "indefinito obiettivo"; che è quello secondo cui l'uomo esplora sempre nuove possibilità di disvelamento veritativo, a livello fisico e metafisico. (c) L'indefinito che nasce in relazione alla virtualità propria dell'ente infinito⁹³: "indefinito morale"; che è quello secondo cui l'uomo è attratto asintoticamente verso la perfezione morale, di cui Dio è l'esemplare⁹⁴.

4.3. Secondo Rosmini, tra l'istanziamento concreto dell'essere infinito e l'ente finito c'è la stessa distanza che troviamo tra essere e non-essere: «una differenza massima, assoluta, infinita»⁹⁵. Ma, come l'istanziamento concreto del finito dista da quella dall'infinito in modo infinito, così la virtualità del finito dista dalla virtualità dell'infinito in modo infinito⁹⁶; ovvero gli infiniti di livel-

⁹¹ Cfr. *T*, 698.

⁹² 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 (cfr. *T*, 699-701).

⁹³ Rosmini qui – parlando di "ente infinito" – sembra alludere alla perfezione divina, come ideale regolativo della perfezione morale.

⁹⁴ Cfr. *T*, 698-703.

⁹⁵ *T*, 680. È chiaro che l'espressione di Rosmini è qui volutamente paradossale, e che il suo intendimento è quello di enfatizzare la differenza metafisica tra l'originario e l'originato (che, al netto della sua dipendenza dall'originario, semplicemente non sarebbe). Da parte sua, l'infinito iniziale non è in atto in senso completo: è esistente, ma non sussistente. E d'altronde è irriducibile, nel senso che non si può ridurre l'infinito al finito, perché tra i due c'è una «differenza essenziale e totale» (*T*, 723). In quest'altro caso, ciò che Rosmini fa valere è propriamente la differenza ontologica.

⁹⁶ Cfr. *T*, 704.

lo potenziale sono infinitamente distanti dagli infiniti di livello trascendentale, cioè dalle differenti partecipazioni coestensive dell'infinito iniziale (che sono le primalità, ma a loro modo anche le "forme categoriche").

Quegli indefiniti che nascono dagli infiniti *secundum quid*, che sono 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 primalità⁹⁷, che per questo vanno considerate non come entità genericamente indefinite, bensì come vere e proprie dimensioni infinite dell'essere.

4.4. Finito e infinito sono concetti tra loro eterogenei. Non si ottiene l'infinito aumentando il finito; né il finito, diminuendo l'infinito⁹⁸. 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 progresso *ad indefinitum* (un "e così via"): una tensione asintotica verso l'infinito iniziale, che svolge qui funzione regolativa.

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 geometriche⁹⁹.

4.5. Secondo Rosmini, la specifica infinità che pertiene all'iniziale è quella virtuale: quella che nasconde la sua terminalità all'intuizione. La virtualità consente all'essere iniziale di venir partecipato "tutto" (cioè, secondo tutti i suoi caratteri essenziali), anche se "non totalmente", da ciò che non è l'originario¹⁰⁰. L'essere ha natura assolutamente 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 infinito¹⁰¹: 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 nella sua concretezza originaria: un soggetto adeguato, in quanto attuante l'infinito in senso anche reale. Neppure nella mente di Dio pos-

⁹⁷ Cfr. *T*, 705. La partecipazione partitiva a un infinito *secundum quid*, comporta strutturalmente dei limiti secondari che, positivamente intesi, sono potenzialità (cfr. *T*, 706).

⁹⁸ Cfr. *T*, 713.

⁹⁹ Cfr. *T*, 575.

¹⁰⁰ Cfr. *T*, 702.

¹⁰¹ Cfr. *T*, 701.

sono esserci contenuti infiniti che siano diversi da Dio stesso. Ad esempio, neppure nella mente di Dio – secondo Rosmini, che qui diverge da Agostino¹⁰² – 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. E neppure sembra esserci posto – secondo lui – per valori matematici irrazionali, intesi come veri e propri numeri. Leggiamo al riguardo: «[N]on 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 autentico deve essere dato *totum simul*, e un valore irrazionale (almeno nella sua sequenza decimale) non lo è¹⁰³.

4.7. L'idea di infinito può essere pensata senza pensare anche *eo ipso* la realtà infinita (cioè Dio): anche l'ateo, infatti, pensa tale idea, per negarne la realtà. Essa non va giustificata, ma semplicemente assunta – come fanno, in vario modo, Anselmo, Tommaso, Cartesio¹⁰⁴. Solo la forma reale dell'essere può sussistere in modo finito; non le altre due (l'ideale e la morale). Queste possono essere limitate, sì, ma non in quanto sussistenti nell'ente finito, bensì in quanto presenti a una mente, e così esistenti in forma solo virtuale¹⁰⁵. La loro virtualità si traduce poi nella partecipabilità da parte del soggetto finito¹⁰⁶.

Nota conclusiva

Quella che qui si è proposta è una sobria ricostruzione di alcuni aspetti della ontologia rosminiana: una ricostruzione condotta in modo evidentemente simpatetico con le ragioni dell'autore. Una ricostruzione interpretativa, però, e non una semplice esposizione, come non sarà sfuggito al lettore avveduto, il quale saprà tenere in conto come il dettato della *Teosofia* sia stato qui riproposto in modo tale da evidenziarne il mordente teoretico rispetto a decisive

¹⁰² Si veda al riguardo: Agostino, *De Civitate Dei*, XII, 18.

¹⁰³ Cfr. *T*, 714. Di diverso avviso è chi scrive. Si veda al riguardo: P. Pagani, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes, Napoli - Salerno 2012.

¹⁰⁴ Cfr. *T*, 787.

¹⁰⁵ Cfr. *T*, 931

¹⁰⁶ Cfr. *T*, 933.

questioni della filosofia moderna e contemporanea¹⁰⁷. Si pensi in particolare alla irriducibilità dell'infinito trascendentale a quello potenziale e alla connessa irriducibilità dell'essere all'ente.

PAOLO PAGANI

Università Ca' Foscari Venezia - pagani.p@unive.it

ABSTRACT

This article presents the way in which Antonio Rosmini, in his Theosophy, introduces the transcendentalism of being, using his idea of "essere iniziale". This concept, often confused with "essere ideale", will merit particular attention. Through his use of "essere iniziale" our author takes up aspects of the ontology of Duns Scotus and his way of conceiving ontological univocity and his metaphysical developments of ontology. Employing "essere iniziale", Rosmini introduces his theory of transcendental names (which he calls "primalità"), reproaching scholastic philosophy of having constructed, in reality, a mere theory of the names of an entity rather than of its being. Further, he insists on the need to hold firm the "ontological difference" between the entity in general and being qua being. Of particular interest, is his way of conceiving different types of infinity, allowing description of the possible forms of participation in the infinity of "essere iniziale".

Keywords: Rosmini, Being, Infinity, Transcendentalism, Principle of non-Contradiction

¹⁰⁷ Mordente già opportunamente rilevato da Massimo Donà in *L'uno, i molti. Rosmini-Hegel, un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma 2001, p. 14.