



FEDERICA BISCARDI

**VIRTUALITÀ ASSOLUTA.
SUL BINOMIO ‘VIRTUALITÀ E CREAZIONE’ A
PARTIRE DALLA TEOSOFIA DI ANTONIO
ROSMINI**

**ABSOLUTE VIRTUALITY.
ON ‘VIRTUALITY’ AND ‘CREATION’
STARTING FROM ANTONIO ROSMINI’S THEOSOPHY**

This paper addresses the main senses of ‘virtuality’ in Rosmini’s Theosophy and their metaphysical implications. The notion is, indeed, implied in the broader frame of the relationship between the unity of being and the multiplicity of finite entities. The articles investigate the entanglement between ‘virtuality’ and God’s creation in order to understand in what sense, on the ridge between tradition and modernity, Rosmini can elaborate senses of ‘virtuality’ that pertain not only to entities, but also to being and to God himself. In the conclusion, a dialogue with contemporary philosophy will be attempted to track down further senses and roles of ‘virtuality’, always intertwined with creation.

Nell’incompiuta *Teosofia*¹ Rosmini elabora un’ampia e articolata analisi del ‘virtuale’, tematizzandone le varie accezioni con riferimento sia alla sfera della realtà che a quella della idealità. Nella trattazione generale del tema, l’autore esamina con attenzione i casi in cui la modalità della ‘virtualità’ implichi o meno imperfezione. A partire da questo discorso è possibile leggere *in nuce* alcune delle implicazioni metafisiche che costituiscono il fulcro del sistema dell’autore: la virtualità è infatti la modalità centrale dell’atto di creazione. Il tema della creazione nel discorso rosminiano è decisivo per la comprensione della sua filosofia nei suoi aspetti di originalità e

¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, M.A. RASCHINI - P.P. OTTONELLO (eds.), voll. 12-17, Città Nuova Editrice, Roma 1998-2000.



rappresenta il cuore della sua «ontologia dinamica»,² oltre che il terreno di confronto con la filosofia europea del suo tempo, in particolare con la filosofia classica tedesca. Pertanto, riflettere sulle implicazioni tra virtualità e creazione è utile a comprendere in quale senso, sul crinale tra tradizione e modernità, Rosmini impieghi un senso della ‘virtualità’ che pertiene, non solo all’ente, ma anche all’essere e a Dio stesso.

A questo scopo, chiariremo i sensi principali della virtualità elaborati da Rosmini seguendo la trattazione svolta nel Libro II della *Teosofia* dedicato al tema dell’unità dell’essere: la riflessione sulla virtualità scaturisce dalla più ampia articolazione del rapporto tra l’unità dell’essere e la molteplicità degli enti finiti, che si traduce nella necessità di una rigorosa articolazione dell’atto di creazione. Successivamente indagheremo, dunque, l’intimo rapporto tra questa modalità e l’articolazione dell’atto attraverso cui Dio crea il mondo.

Quello tra virtualità e creazione è un nesso centrale, sebbene su piani talvolta significativamente diversi, anche nella filosofia contemporanea. Pertanto, nelle conclusioni, discuteremo quanto chiarito alla luce di questo contesto, con particolare riferimento all’opera di Gilles Deleuze. Questo accostamento – che necessiterebbe di un’articolazione più vasta non possibile in questa sede – consentirà di rintracciare in quali sensi la virtualità sia la modalità ontologica essenziale all’atto o al processo creativo, tanto in un assetto metafisico creazionista, quanto in altre possibili ontologie.

SENSI DEL ‘VIRTUALE’ NEL LIBRO II DELLA TEOSOFIA

Il primo aspetto da chiarire, su cui Rosmini è esplicito, è che la modalità della ‘virtualità’ è radicalmente diversa dalla potenzialità, così come dalla possibilità. Virtualità è innanzitutto, secondo una prima definizione generale, un’operazione mentale che distingue e separa (cioè: ‘astrae’) qualcosa, che non ha un’esistenza separata ma potrebbe averla, da qualcos’altro:

Virtuale è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può esservi distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un’esistenza da sé separata da quella dell’altro in cui indistinto si trova.³

Per chiarire questa definizione generale, Rosmini presenta alcuni esempi: è virtuale un numero minore ‘contenuto’ in (ovvero: ‘astratto mentalmente da’) un numero maggiore, un poligono in una data circonferenza, come anche diverse figure geometriche nello spazio esteso. In questi tre casi, il primo elemento potrebbe, mentalmente o realmente, avere un’esistenza separata dal secondo, cui appartiene, anche se nella realtà non è distinto da esso. Il primo, pertanto,

² Cfr. N. RICCI, *In trasparenza: ontologia e dinamica dell’atto creativo in Antonio Rosmini*. Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 11-13 e P.P. OTTONELLO, *L’ontologia di Rosmini*, Japadre Editore, L’Aquila-Roma 1989.

³ ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 380, pp. 347-348.

non è realmente esistente; a esistere realmente è soltanto il secondo che, altrimenti, cesserebbe di essere ciò che è nella sua interezza e unità. 'Virtualità' si riferisce, dunque, a un'operazione del pensiero che vede qualcosa di non realmente esistente, e che nondimeno può avere un'esistenza autonoma, in qualcos'altro. Va chiarito, poi, che la relazione di virtualità riguarda sia la forma dello stare virtualmente in qualcosa che quella del contenere virtualmente qualcosa: l'oggetto 'contenuto' – secondo la formula per cui, ad esempio il numero quattro starebbe virtualmente nell'otto – è virtuale; così come del 'contenente', in questo caso l'otto, si può dire che ha qualcosa 'virtualmente'. Secondo l'esempio appena proposto, il quattro non ha un'esistenza distinta dall'otto; tuttavia, non è impossibile – nel senso che non è autocontraddittorio – ammettere che esso la abbia, nel caso, ad esempio, dell'otto non più considerato interamente, ma come quattro più quattro. In questo senso si dice che l'otto contiene il quattro 'virtualmente'.

A partire già da questa prima e più generale definizione del concetto, Rosmini si sofferma su alcuni casi in cui l'attribuzione della modalità ontologica della virtualità implichi perfezione o imperfezione: questa specificazione sarà poi essenziale nella trattazione della creazione e nella caratterizzazione della 'virtualità dell'essere', della 'virtualità del mondo' in Dio e della 'virtualità' di Dio stesso, di cui chiariremo il senso.

Nel caso considerato in precedenza, ciò che è 'virtualmente' inteso in altro, è da considerarsi in sé né perfetto né imperfetto ma semplicemente non esistente: il quattro considerato 'virtualmente' nell'otto non esiste indipendentemente da esso. Relativamente al pensiero che lo separa invece, e non in sé considerato, questo oggetto contenuto virtualmente è da considerarsi qualcosa di imperfetto: è posto in altro e non è dotato di un'esistenza propria. L'oggetto che ha un'esistenza propria, dal canto suo, non è intaccato da imperfezione se contiene in sé qualcosa 'virtualmente': è un'operazione mentale ad 'astrarre' qualcosa da esso (cioè a considerare qualcosa indipendentemente da esso).

Rosmini si sofferma poi a considerare nello specifico i rapporti di causa ed effetto: l'effetto, prima di un'eventuale realizzazione, esiste infatti 'virtualmente' nella causa.⁴ Naturalmente, precisa Rosmini, nel caso in cui la causa non sia 'piena' e abbia bisogno di altro per produrre l'effetto, quest'ultimo va ritenuto 'virtuale' nel complesso delle cause che concorrono a produrlo. C'è un solo senso della causalità in cui la virtualità dell'effetto implica l'imperfezione della causa: il rapporto tra potenza e atto – che Rosmini ritiene essere di tipo causale – e dunque riguardo a quella causa particolare che Rosmini chiama «causa potenza». Per 'potenza' Rosmini intende una causa che è al contempo soggetto ('soggetto') del proprio effetto.⁵ In questa casistica, la causa – ovvero la potenza – è portata a compimento e, dunque, perfezionata dal proprio effetto. Per questa ragione, la virtualità dell'effetto nella 'causa potenza' implica l'imperfezione di quest'ultima: una potenza non compiuta sarebbe infatti manchevole; in altre parole, una potenza che non si realizza e il cui effetto resta meramente virtuale sarebbe imperfetta. La virtualità che riguarda l'effetto invece, sia in relazione a una 'causa potenza' che a una 'causa non potenza', indica semplicemente non esistenza: l'effetto non è ancora esistente alle date condizioni, ma non per questo

⁴ Ivi, n. 381, p. 348-350.

⁵ Ivi, n. 379, p. 345-346.

imperfetto.

Diverso, invece, è il caso di un rapporto di causalità che non corrisponde a quello tra potenza e atto, come quello della causa efficiente con il proprio effetto. La causa efficiente ha, infatti, un'esistenza propria che non viene completata o portata a compimento dall'effetto che essa produce, come nel caso di un essere umano che mette al mondo un figlio o di un falegname che produce un tavolo. In questa tipologia, la virtualità dell'effetto prima della realizzazione non denota l'imperfezione della causa. Come si può comprendere, anche se qui si rimane a una prima riflessione ontologica sulla modalità della virtualità nell'ambito dell'ente reale, le implicazioni del discorso hanno tenore metafisico.

Altre accezioni della virtualità poi, riguardano anche l'ente nella sua forma 'obiettiva' o ideale,⁶ ovvero come oggetto del pensiero, per cui si può parlare di un terzo tipo di virtualità che Rosmini chiama «oggettivo-mentale».⁷ Questa consiste in un'operazione mentale di astrazione che 'separa', all'interno di un'entità unica, molteplici parti considerate come qualcosa a sé stante, indipendentemente dall'entità di appartenenza. Le 'entità' mentali individuate per separazione o astrazione non sono in atto, esse sono, appunto, 'virtuali' (contenute virtualmente nell'entità di appartenenza). La virtualità 'oggettivo-mentale' può riguardare anche, viceversa, degli enti attualmente esistenti che vengano unificati a opera della mente arbitrariamente oppure sulla base di vincoli reali, ideali e morali.⁸ La virtualità oggettivo-mentale, secondo i due rispetti chiariti, può essere intesa come il «modo d'esistenza» che hanno i più nell'uno.⁹ Questa non comporta alcuna imperfezione per l'entità di appartenenza che, solo virtualmente – cioè mediante un'operazione mentale di separazione – può essere considerata secondo aspetti diversi indipendenti gli uni dagli altri, senza che per questo l'oggetto cessi di essere uno e indivisibile o – come vedremo nel caso sia dell'essere che di Dio – semplice.

ALCUNE CONSEGUENZE METAFISICO-TEOLOGICHE: VIRTUALITÀ DELL'ESSERE, VIRTUALITÀ DI DIO, VIRTUALITÀ DEL MONDO IN DIO

In questa disamina troviamo già implicati gli sviluppi metafisico-teologici dei paragrafi successivi,¹⁰ da cui comprendiamo in modo più esplicito la rilevanza della modalità ontologica della virtualità nel sistema rosminiano, soprattutto per quanto riguarda – come accennato – il rapporto tra unità e molteplicità: non solo tra l'essere iniziale e gli enti determinati, ma anche

⁶ Ivi, n. 436, pp. 401-403.

⁷ Ivi, n. 382, p. 350.

⁸ Come nel caso di «qualunque organismo di più enti», come una macchina o la società. Cfr. ivi, n. 383, pp. 351-353.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, n. 398 e ss., pp. 370-371 e ss.

tra Dio e le creature (oltre che tra l'essere iniziale, che consente la molteplicità degli enti, e Dio).

Una prima accezione in cui l'essere e Dio possono essere detti 'virtuali' è secondo quella che Rosmini ha chiamato «virtualità oggettivo-mentale», che si riferisce all'ente obiettivo. A essere 'virtuale' è l'essere in universale: la mente può, infatti, separare (o 'astrarre') da esso delle proprietà – come l'unità, l'universalità e la semplicità – e considerarle separatamente da esso, senza che queste, abbiano una propria esistenza indipendente. Per quanto chiarito sopra, comprendiamo come ciò non rechi alcuna imperfezione all'essere in universale, anzi, secondo Rosmini, ne sancisca la perfezione: le diverse proprietà dell'essere gli pertengono solo virtualmente, cioè relativamente alla mente che le separa,¹¹ senza che per questo esso sia realmente commisto o composito. Lo stesso può essere detto di Dio, che è perfettamente unico e semplice: la mente umana può astrarne molti attributi senza che ciò implichi in Dio alcuna molteplicità e dunque alcuna imperfezione.¹²

In riferimento alla creazione del mondo da parte di Dio, Rosmini si serve invece dell'argomentazione utilizzata per i rapporti di causa ed effetto, per cui l'effetto è sempre virtualmente contenuto nella propria causa, ma con implicazioni differenti a seconda che la causa sia in potenza o meno rispetto al proprio effetto. L'atto di creazione viene infatti configurato come un rapporto di causa ed effetto in cui la causa non va intesa come 'causa potenza', ma come causa efficiente. L'Ente infinito ha un'esistenza a sé stante che non è portata a compimento dagli enti finiti e che, pertanto, non si perfeziona attraverso di essi. Secondo la definizione rosminiana della 'causa potenza', possiamo dire che Dio non è soggetto del proprio effetto¹³ e gli effetti attuati (gli enti finiti creati) sono soggetti a sé stanti, che appartengono soltanto 'virtualmente' alla natura della causa. La relazione tra Creatore e creature, dunque, non comporta imperfezione in Dio, ma anzi «è conseguente alla sua somma perfezione».¹⁴ L'Essere assoluto non è manchevole di nulla e non ha bisogno di essere compiuto nel proprio effetto.

Bisogna poi considerare che, in questo caso, la causa che contiene la virtualità dei propri effetti va intesa come causa piena e assoluta: che contiene interamente, per quanto virtualmente, il proprio effetto. La causa creatrice, infatti, non ha bisogno di altre concause che concorrano con essa alla produzione dell'effetto e che, per questo, ne spartiscano con essa la virtualità. L'Ente infinito è da intendersi come causa piena e creativa, in cui è contenuta tutta la virtualità dell'effetto.¹⁵

Questa spiegazione non è tuttavia esente da un'ulteriore difficoltà: la causa efficiente produce l'effetto mediante un atto, che può essere considerato come primo effetto della causa efficiente. La causa sarebbe dunque da considerarsi 'causa potenza' del primo atto attraverso cui produce l'effetto. Per quanto concerne il rapporto in questione: Dio sarebbe da intendersi come

¹¹ Ivi, n. 383, pp. 351-353.

¹² Ivi, n. 414, p. 382.

¹³ Ivi, n. 438, pp. 404-405.

¹⁴ Ivi, n. 399, p. 371.

¹⁵ Ivi, n. 434, pp. 400-401.

soggetto dell'atto creatore (il suo primo effetto), pur non essendo soggetto dell'ente finito (il suo secondo effetto), che produce attraverso di esso; ciò implicherebbe un Dio in potenza ('causa potenza') rispetto al proprio atto creativo. Come poter escludere l'ipotesi di un Dio che include in sé la potenzialità (e dunque l'imperfezione)? La difficoltà èolta considerando l'atto creativo come un atto eterno, cui non è mai mancato l'amore che spinge alla creazione. Dio è dunque puro atto eterno che non comprende in sé alcuna potenzialità: coincide con il suo proprio atto creativo.

VIRTUALITÀ E CREAZIONE

Vediamo ora come la modalità ontologica della virtualità venga impiegata in relazione all'atto di creazione. Questa risulta infatti essenziale nei delicati passaggi logici in cui Rosmini articola l'atto attraverso cui Dio crea il mondo e diventa fondamentale per individuare una soluzione adeguata alla questione centrale dell'intero Libro II: quella del rapporto tra unità e molteplicità, la generazione degli enti finiti a partire dall'unico Ente assoluto¹⁶ e infinito.

In primo luogo, va chiarito che la virtualità è la modalità secondo cui l'essere iniziale¹⁷ si trova nell'Ente assoluto (cioè in Dio).¹⁸ L'essere iniziale, infatti, non coincide con l'«Essere assoluto», neppure nella sua forma oggettiva ('obiettiva'), che per Rosmini è il Verbo divino, ma viene

¹⁶ Nella *Teosofia* le espressioni «Ente assoluto» ed «Essere assoluto» sono utilizzate entrambe con riferimento a Dio. Tranne laddove sia reso necessario dall'uso di citazioni dirette o indirette, abbiamo preferito utilizzare la prima delle due formulazioni per riferirci a Dio, per evitare ambiguità.

¹⁷ Non ci soffermeremo sulla figura rosminiana dell'«essere virtuale», complementare a quella dell'«essere iniziale», ma piuttosto su quest'ultimo. 'Virtualità' e 'inizialità' sono due dei caratteri attraverso cui il nostro autore pensa l'essere in relazione con i propri termini finiti: nella prima accezione, l'essere contiene virtualmente i propri termini (nella loro possibilità di determinazione) e, nella seconda, esso costituisce l'inizio dei propri termini attuali, ciò che li accomuna. Questi caratteri sono detti 'dialettici', ovvero che appartengono alla mente umana che li astrae dalla percezione degli enti finiti e se ne serve per conoscere. Sebbene occupi un ruolo centrale nell'ontologia rosminiana, per trattare delle implicazioni tra virtualità e creazione abbiamo ritenuto secondario soffermarci sull'«essere virtuale», che è un concetto della mente, e più funzionale comprenderne la premessa ontologica: l'astrazione divina. Pertanto, la trattazione della virtualità nell'ambito della creazione prende avvio dalla virtualità dell'essere iniziale nel Verbo. Su 'essere iniziale' e 'essere virtuale' come concetti dialettici cfr. RICCI, *In Trasparenza*, cit., pp. 43-50 e P. PAGANI, *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Giornale di Metafisica», XLII, 2020, n.2, pp. 505-523.

¹⁸ Ivi, II, n. 461, pp. 426-439.

‘astratto’ dall’intelligenza libera di Dio dal proprio Verbo, secondo un’operazione che prende il nome di «astrazione divina».¹⁹ L’essere iniziale, pertanto, non è ‘contenuto’ in sé nella forma oggettiva dell’Ente assoluto, ma solo ‘virtualmente’: limitatamente allo sguardo della Mente divina. Esso, dunque, non coincide con il Verbo, ma «niente vieta di dire, che sia in questo virtualmente»,²⁰ cioè che l’atto della Mente divina ‘crei’ l’essere iniziale ‘riguardando’ nel Verbo.²¹ Mediante questa operazione, infatti, la Mente divina astrae e distingue «l’inizio» (l’essere iniziale) dal «termine» dell’essere (termine reale dell’essere). L’astrazione divina costituisce, dunque, il primo atto di Dio nei confronti del finito: nell’essere iniziale Dio vede «ab eterno l’essere finito tutto virtualmente in esso compreso».²² Esso è da considerarsi come «il primo elemento degli enti finiti»,²³ loro condizione di pensabilità e possibilità. Questa visione particolare non coincide ancora con l’atto di creazione in sé e per sé ma ne rappresenta uno dei momenti logici: la ‘visione’ dell’essere iniziale²⁴ e del termine reale è la conoscenza dell’essere finito possibile e non ancora

¹⁹ L’‘astrazione divina’ si costituisce come un’operazione della Mente divina che astrae da sé l’essere iniziale; solo così l’essere può venire considerato dalla mente umana senza un riferimento ontologico determinato. Essa non va confusa con l’astrazione umana, ne è piuttosto il presupposto: è solamente grazie a un’operazione di astrazione, non umana, ma divina, che la mente umana può intuire l’inizialità dell’essere. L’essere iniziale e le menti finite possono dirsi, infatti, ‘concreati’ da Dio. Cfr. N. RICCI, *Differenza teologica e differenza ontologica nella metafisica di Rosmini*, in F. BELLELLI ed E. PILI (eds.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, p. 180. Va poi sottolineato che, nell’uomo, la capacità di operare delle limitazioni mentali (‘astrarre’) – correlata a un oggetto ‘virtuale’ – è una delle operazioni attraverso cui si conosce, invece, l’astrazione ‘divina’ non aggiunge nulla all’onniscienza di Dio, ma ne rappresenta un atto libero. Nel primo atto che ‘avvicina’ l’infinito al finito non vi è dunque imperfezione. Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 461, pp. 426-439.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Che l’essere iniziale – principio di cognizione dell’ente – abbia un’esistenza unicamente relativa alla mente e non in sé è quanto differenzia in modo sostanziale, per Rosmini, il proprio sistema filosofico da quello degli idealisti tedeschi, che tenderebbero invece a identificare erroneamente l’essere iniziale con l’Essere assoluto. L’essere iniziale porta con sé alcune proprietà del Verbo da cui è astratto e può dunque essere detto ‘divino’, senza per questo coincidere con Dio: nella misura in cui il primo esiste soltanto in modo ‘virtuale’, cioè relativamente alla Mente divina, mentre il secondo ha un’esistenza in sé. (*Ibidem*).

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, n. 463, pp. 432.

²⁴ L’essere iniziale non è né la Mente né l’oggetto assoluto «è la prima produzione, la cognizione divina dell’essere finito possibile, il fondamentale elemento della creatura». Nel senso chiarito esso è la «prima creatura» Cfr. *ivi*, n. 461, pp. 426-439.

creato, dell'elemento fondamentale di ogni creatura.

A questa operazione va aggiunta una seconda che permette di spiegare la creazione dei reali finiti cui appartiene l'essere iniziale: questa viene chiamata da Rosmini «immaginazione divina». Dio, guidato dal principio di amabilità dell'essere – che è amabile anche nella sua forma finita – si porta nell'Essere oggettivo, il proprio Verbo, sia in modo necessario che in modo libero e con lo sguardo libero della propria Mente 'immagina' limitati (ossia: 'limita')²⁵ i reali finiti, i termini reali dell'essere. La libertà della Mente si conduce verso tutte le limitazioni che essa «vuole creare».

Questa operazione ha qualcosa di analogo, per certi versi, all'immaginazione umana: anche quest'ultima è infatti mossa da amore e ricopre un ruolo, in un certo senso, creativo. Tuttavia, tra le due la differenza è infinita: l'immaginazione umana si limita a ricomporre e a richiamare quanto derivato dalla sua limitata percezione, non producendo altro che 'segni' di enti, singoli effetti a loro volta limitati e mai tutto l'ente. Quella divina, invece, – è un tipo di immaginazione di cui, secondo Rosmini, non si dà esempio in natura e che non deriva da facoltà ad essa precedenti, ma coincide con l'essenza stessa di Dio: con «l'Essere e non altro che l'essere. L'immaginazione divina, dunque, è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva, e realissima».²⁶ Essa coincide con l'essere assoluto di Dio che, nella sua libertà, 'immagina' l'ente finito e, con il medesimo atto, lo crea (lo fa sussistere). Non potrebbe, infatti, contemplare un termine limitato dell'essere se non creandolo: immaginandolo cioè non più soltanto relativamente alla propria Mente, ma come dotato di esistenza in sé. Questo è, per Rosmini, il «mistero della creazione»:²⁷ Dio come atto di intellesione e immaginazione libera e creatrice.²⁸ La forza o potenza creatrice, nel senso della potenza attiva, è – interpretando il discorso rosminiano – quel senso ulteriore della virtualità, che chiariremo più avanti, e che prende il nome di 'virtualità assoluta'.

VIRTUALITÀ DEGLI ENTI IN DIO

Alla luce di questa analisi delle operazioni che, in un solo atto, costituiscono la creazione

²⁵ Per quanto riguarda i concetti di 'termine reale dell'essere' e la 'limitazione' che Dio compie mediante l'immaginazione creatrice cfr. RICCI, *In trasparenza*, cit. pp. 94-98, 195-224.

²⁶ Ivi, n. 462, pp. 429-431.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ La creazione del finito è completata da una terza operazione di tipo 'sintetico' che unisce l'essere iniziale ottenuto per astrazione dalla Mente divina – che, presente in ogni reale, lo rende intelligibile e ne costituisce l'essenza o idea – e i reali finiti da questa 'immaginati'. Questa operazione detta 'sintesi divina' produce in un solo atto le essenze (o idee) e gli enti finiti esistenti ad esse intimamente congiunti: «onde produce Iddio ad un corpo l'essere iniziale con tutti i suoi termini reali finiti congiunti con lui». Cfr. Ivi, n. 463, pp. 432.

resta da comprendere come nell'Ente infinito, che è perfettamente uno e semplice (cioè: non commisto), possano darsi le idee di tutti gli enti finiti reali. L'intento di Rosmini è quello di mostrare come la realtà finita, commista e accidentale del mondo, non possa trovarsi in Dio come già attualmente compiuta – pena la contraddizione di un Dio a cui appartengono i tratti del finito –, ma al contempo non possa trovarsi in nessun altro principio. L'Ente infinito, infatti, non potendo essere manchevole di nulla, deve contenere tutta la realtà.²⁹ La molteplicità, che non pertiene a Dio e che caratterizza invece l'ente creato, deve dunque trovarsi in Dio – e in particolare nel Verbo divino – secondo una particolare modalità ontologica: quella della 'virtualità'.

Abbiamo chiarito, seguendo il discorso rosminiano, che Dio trae le essenze degli enti, cioè l'Esemplare del mondo, dal suo Verbo mediante l'operazione dell'astrazione divina, in sintesi con quella dell'immaginazione: l'esemplare del mondo è quindi visto 'virtualmente' nel verbo divino nel medesimo atto con cui è creato.³⁰ L'«essere iniziale» e «le essenze delle cose» (l'«Esemplare del mondo») sono «visti» dalla Mente divina nel proprio Verbo in modo «eminente».³¹ Per descrivere questa modalità di eminenza Rosmini utilizza i medesimi esempi con cui aveva chiarito il senso generale della virtualità nei paragrafi precedenti:³² sia l'essere iniziale che le idee che costituiscono l'Esemplare del mondo, infatti, «sono tutte nel Verbo divino in un modo eminente, cioè come il meno sta nel più, come il limitato sta nell'illimitato, come nel circolo sono contenuti tutti i poligoni».³³

L'Esemplare del mondo può, però, essere inteso in due modi differenti. Come il complesso delle idee pure separate dalla materia nella quale sono realizzate come enti reali, esso è detto da Rosmini «Esemplare esplicito». Questo, a livello logico, è conseguente all'atto di creazione: un Dio che ha bisogno di un modello esterno a sé per creare o per conoscere gli enti finiti sarebbe infatti un Dio imperfetto. Così intese, le idee del creato semplicemente si aggiungono alla sua onniscienza, «conseguono come perfezione all'intelletto divino».³⁴ Invece, per Esemplare del mondo, si può intendere quella possibilità del creato 'implicita', e dunque 'virtuale', nell'essere iniziale, e le idee che Dio 'forma' nel medesimo atto con cui 'immagina' (nel senso chiarito dell'immaginazione divina) e crea i reali. Così inteso nello spazio libero della creazione, come la potenza ad essere di qualcosa di 'implicito' – e non come modello o copia ideale da cui Dio realizza il mondo –, allora l'Esemplare del mondo va ritenuto «logicamente precedente l'atto creativo».³⁵ Le idee degli enti finiti, infatti, posso dirsi 'nel' Verbo soltanto in un senso derivato, come

²⁹ Ivi, n. 398, pp. 370-371.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Riteniamo che la modalità di «eminenza» secondo cui per Rosmini le idee degli enti finiti si trovano in Dio coincida con la modalità ontologica della virtualità.

³² Ivi, n. 388, pp. 358-359

³³ Ivi, n. 471, pp. 345-346.

³⁴ Ivi, n. 471, nota 21, pp. 445-446.

³⁵ *Ibidem.*

‘esemplare dedotto’:³⁶ esse sono in primo luogo nell’Essere assoluto nella sua forma subiettiva (Il Padre) che le crea: appartengono all’atto libero e creatore. In questo senso l’essere di Dio comprende ‘virtualmente’ in sé la possibilità della creatura: come ‘implicita’ nella potenza attiva dell’atto che crea il mondo.

Alla luce di ciò, comprendiamo il nesso intimo che lega virtualità e potenza creatrice: l’Esemplare del mondo, nella sua virtualità, appartiene all’atto creativo, «perciò è lo stesso che la causa creante nel suo atto ultimato», è «lo stesso atto creante»: «l’Esemplare che si può concepire veramente in Dio non è diverso dall’atto intellettuale e volitivo creante gli enti finiti».³⁷ Le essenze dei finiti contenute ‘virtualmente’ in Dio non sono altro che l’atto di creazione: potenza creatrice che, come vedremo, coincide con un ultimo senso della virtualità, la ‘virtualità assoluta’.³⁸

VIRTUALITÀ ASSOLUTA

La «virtualità assoluta» pertiene a Dio e prescinde da un termine determinato a cui si riferisce: essa infatti «non ha alcun termine determinato e li può avere tutti» ed è da intendersi, con le parole di Rosmini, come «il possibile stesso sussistente in Dio».³⁹ Si tratta di una proprietà che, non relazionandosi con alcun termine in particolare, contraddistingue l’Ente assoluto a prescindere dall’esistenza o meno degli enti finiti e rappresenta, per questo, l’origine di ogni virtualità relativa, da essa derivata. Ma come comprendere, ancora una volta, questo senso della virtualità nell’attualità sussistente di Dio? Come coincidono in Dio virtualità assoluta e puro atto?

Abbiamo chiarito che la creazione si configura come un rapporto di causalità per cui il Creatore non è soggetto ma causa del proprio effetto realizzato; eppure, come non ancora attuato, l’effetto è da intendersi ‘virtualmente’ nella causa. Non c’è, dunque, identità tra Dio e mondo: una volta creati, gli enti finiti hanno un’esistenza a sé stante (anche per questo Rosmini ritiene che il panteismo sia un sistema filosofico erroneo). Mentre, gli enti finiti ‘virtuali’ – secondo la possibilità della propria creazione e non già come attualmente esistenti – sono «qualcosa che appartiene all’Ente assoluto e infinito, e questo qualche cosa è l’intelligibilità essenziale e infinita dell’essere».⁴⁰ L’intelligibilità dell’essere è dunque principio della relazione di ‘virtualità’ tra Dio e gli enti finiti. Così che se mai fossero esistiti gli enti finiti e mai dovessero esistere, nell’Essere assoluto si concepirebbe «un essere finito intelligibile, virtuale indeterminato, e la

³⁶ Ivi, n. 472, pp. 446-447.

³⁷ Ivi, III, n.1329, pp. 195-196.

³⁸ Ivi, nn. 343-346, pp. 314-317.

³⁹ Ivi, n. 435, pp. 401.

⁴⁰ Ivi, n. 434, pp. 400-401.

virtù o causa atta a determinare in esso i finiti singolari e a crearli». ⁴¹ In altre parole: la possibilità prima di ogni ente e la forza che può e vuole crearli.

Come chiarito, l'Ente assoluto «vivente, intelligente e causa», ⁴² guidato dall'amabilità dell'essere in tutte le sue forme (persino in quella limitata), guarda in sé stesso nella propria forma oggettiva – il Verbo divino – e 'limita' l'essere iniziale, principio di intelligibilità degli enti finiti. Con il suo «sguardo creativo» 'limita' nel termine reale – in quel senso specifico che riguarda l'immaginazione divina – le idee o le essenze degli enti finiti e, così, nel medesimo atto, li crea, in sintesi con l'essere iniziale. All'origine della 'limitabilità' stessa dell'essere, del primo 'passaggio' (l'astrazione divina) che consente l'esistenza del finito ⁴³ c'è una «attività intelligente, volitiva e libera dell'Essere assoluto». ⁴⁴ Questa azione creante, che produce le condizioni di possibilità degli enti finiti, è la «virtualità assoluta»: ⁴⁵ «questa causa si riferisce alla "limitabilità" del reale compresa nell'essenza dell'essere per sé intesa, ed è appunto quella a cui conviene la denominazione di "virtualità assoluta"». ⁴⁶

Con questa proprietà si intende, dunque, l'Ente assoluto nel suo «principio volitivo di azione», come «virtù causante, cioè limitante la realtà dell'essere, ossia creante», come forza creatrice. ⁴⁷ Per questa ragione, lungi dal coincidere con la potenzialità in un senso passivo, questa «proprietà positiva dell'Essere assoluto» coincide in senso eminente con il suo essere atto, «appartiene a quello stesso atto che costituisce l'Essere assoluto medesimo». ⁴⁸ Solo considerata rispetto al proprio effetto la sua azione o potenza creatrice (da intendersi in un senso 'attivo') si dice 'virtualità'. Mediante questa nozione Rosmini elabora nell'essenza di Dio uno 'spazio primo', logicamente antecedente a quello della possibilità e che, anzi, ne è condizione. 'Virtualità assoluta' è l'esprimersi della libertà di Dio nella possibilità, non quella possibilità che può essere dedotta a partire dall'ente finito: è un concetto ontologico, e non «dialettico». ⁴⁹ La massima potenza e libertà sono quindi da riconoscersi nell'attività di Dio: nel suo eterno atto di creazione.

Alla luce di questi chiarimenti, comprendiamo come la virtualità delle idee degli enti finiti in Dio non comporti alcuna imperfezione nel creatore, ma anzi sia «conseguente alla sua somma

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ivi*, n. 437.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ivi*, n. 436, pp. 402-403.

⁴⁷ *Ivi*, n. 437, pp. 403-404.

⁴⁸ *Ivi*, n. 435, pp. 401-403

⁴⁹ *Ivi*, n. 437, p. 403. Va chiarito che con 'dialettico' Rosmini intende tutto ciò che è riferito alla sfera ideale dell'essere: che può essere oggetto di pensiero da parte di una mente.

perfezione»,⁵⁰ e non ponga nell'essere alcuna «potenzialità».⁵¹ L'Essere assoluto non è infatti soggetto degli enti finiti, e non è portato a compimento dalla realizzazione del proprio effetto, ma è «pura e assoluta causa»: Dio non diventa gli enti finiti, li crea. All'Essere assoluto pertiene massimamente una forza che è al contempo 'immaginante' e attualizzante: la potenza creatrice. Per questo la possibilità degli enti finiti nell'Essere assoluto, anche e soprattutto rispetto all'ultimo senso considerato della virtualità, «non pone in esso alcuna "potenzialità", e non toglie di conseguenza ch'egli sia puro "atto"». ⁵³

CONCLUSIONI: VIRTUALE E CREAZIONE NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Anche nella filosofia contemporanea la modalità ontologica della virtualità caratterizza in modo eminente il processo creativo, determinando però un senso diverso di quest'ultimo, che si accompagna al motivo della 'differenziazione' come forza generatrice e vera creazione di novità, irriducibile all'attualità o effettualità del reale.⁵⁴ E ciò in contrapposizione con le filosofie dell'identità e in particolare con la tradizione metafisica di tipo creazionistico, la cui ontologia farebbe capo a un Essere (o, meglio, Ente) sussistente e in atto. In questo contesto, l'attenzione rivolta al virtuale consente di riconfigurare la realtà, oltre la mera attualità o effettualità, e considerarla gravida di possibili sviluppi non dischiusi o inespressi, immanenti e imprevedibili, produttori di novità.

Nel confronto con questa impostazione, l'analisi svolta valorizza in primo luogo gli aspetti di originalità della metafisica della creazione rosminiana, chiarendo gli elementi in gioco e complicando il quadro proposto da interpretazioni critiche di questo tipo. In secondo luogo, ci è parso utile nelle conclusioni gettare le basi per un dialogo, mostrando – tra le differenze sostanziali – possibili punti di tangenza, che necessiteranno di ulteriori approfondimenti.

Questa linea filosofica appena accennata accomuna ad esempio Bergson, Simmel ma anche Heidegger, Derrida e – in particolare, per l'attenzione rivolta proprio al tema del 'virtuale' – Deleuze,⁵⁵ che lo riprende esplicitamente da Bergson e da Leibniz (che possiamo considerare come riferimento anche di Rosmini).⁵⁶

⁵⁰ Ivi, n. 399, p. 371.

⁵¹ Ivi, n. 433, pp. 399-400.

⁵² Ivi, n. 438, pp. 404-405.

⁵³ Ivi, n. 433, pp. 399-400

⁵⁴ Cfr. R. BODEI, *Destini Personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 120.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Si tratta di un tentativo di individuare una fonte comune che richiederebbe ulteriori approfondimenti e che rimandiamo ad altra sede. Sulla trattazione di questo tema le affinità con

Per Deleuze, il virtuale è il nome dell'essere, inteso come «serbatoio infinito delle produzioni dissimili»,⁵⁷ e dunque il contraltare dell'attuale che, con esso, costituisce la realtà.⁵⁸ Lungi dall'essere irreali o indeterminati per Deleuze il virtuale è reale e «completamente determinato». Esso è anzi la modalità propria di articolazione del reale, di una realtà immanente, di cui costituisce il principio generativo: la modalità ontologica distintiva dell'«immanenza assoluta». In questo senso, anche per Deleuze, il virtuale è la modalità propria della creazione, nel senso peculiare di una creazione senza creatore né creatura che costituisce il «piano di immanenza».

Per spiegare questo aspetto poetico del virtuale, in *Differenza e ripetizione*, il filosofo francese fa riferimento al binomio 'soluzione-problema': il virtuale rappresenta il problema, la matrice generatrice, che si attualizza in soluzioni differenti e circostanziate al proprio qui ed ora, nel tempo. Tra virtuale e attuale non c'è somiglianza: a un 'problema' virtuale possono corrispondere diverse e imprevedibili 'attualizzazioni' (cioè «differenziazioni») che si modellano sulla base delle circostanze in cui si innestano:⁵⁹ nello stesso modo in cui il corredo genetico si realizza in un organismo determinato. L'attualizzazione del virtuale coincide dunque con la differenziazione ed è una 'autentica creazione'. Il virtuale non va confuso né con la potenzialità né con il possibile. Anzi, è proprio il virtuale mandato dal possibile a consentire una filosofia dell'immanenza: una filosofia senza presupposti, un processo inesauribile di attualizzazione di virtualità, in cui non ci sono oggetti ma solo continua creazione.⁶⁰ Questa modalità ontologica, inoltre, per Deleuze, ha una natura essenzialmente 'anfibia': né puramente ideale né esclusivamente reale. Analogamente a quanto chiarito sin qui, il virtuale è anche per la filosofia deleuziana luogo di incontro tra ideale e reale.

Risulta interessante per un preliminare raffronto con la filosofia contemporanea rilevare

Deleuze, attento lettore e interprete di Leibniz, sono molteplici. Per Leibniz, il virtuale non si oppone al reale, anzi ne costituisce la componente attiva, l'attitudine o la disposizione naturale che tende a una realizzazione (senza predeterminarla). È dunque pienamente reale e differisce dal possibile e dal potenziale: costituisce il cominciamento d'azione presente in ciascun essere in divenire, permea dunque anche ciò che è in atto e ne consente lo sviluppo come un'"attività sotterranea". Il virtuale, per Leibniz, designa ciò che nella realtà è 'embrionale' e agente e che tende ad attualizzarsi e dunque compenetra le tre dimensioni temporali del passato, del presente e del futuro. Virtualità e attualità costituiscono insieme la realtà. Un'altra accezione leibniziana della 'virtualità' riguarda le conoscenze razionali che, sebbene non possedute attualmente, sono in noi nella forma di disposizioni attive che producono conoscenza all'incontro con l'esperienza. Su questo punto rileviamo un'affinità con l'intuizione dell'essere iniziale da parte delle menti finite. Cfr. M. DE GAUDEMAR, a.v. *Virtual, Virtualité*, in ID (ed.), *Le vocabulaire de Leibniz*, Ellipses, Paris 2001.

⁵⁷ A. BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, Einaudi, Torino 2004, p. 52.

⁵⁸ G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 270.

⁵⁹ Ivi, pp. 270-274.

⁶⁰ BADIOU, *Deleuze. Il clamore dell'essere*, cit., p. 61.

che Pierre Lévy,⁶¹ rifacendosi al pensiero di Deleuze, caratterizza il rapporto tra il virtuale e la sua attuazione – analogamente a quanto chiarito da Rosmini nell’ambito della causa potenza – come una relazione di causa efficiente che si esprime nella creazione di realtà e secondo la temporalità del divenire storico.⁶² Soffermandoci su questa osservazione possiamo rilevare che – rispetto al tentativo deleuziano di proporre un concetto di virtuale più ampio di quelli di potenzialità e possibilità – Rosmini teorizza un’accezione di questa nozione che non si riduce al rapporto tra potenza e atto (che è solo uno dei molti sensi in cui essa può essere intesa) né al possibile inteso come un’essenza già determinata in sé cui si aggiunge l’esistenza (come lo intenderebbe Deleuze). Attraverso la tematizzazione della «virtualità assoluta», Rosmini elabora lo spazio di una virtualità primigenia da cui gli altri sensi derivano, che è forza creatrice, spazio di creazione del possibile. La creazione non presuppone a sé un’esemplare del mondo da realizzare, ma lo crea con un atto volitivo: ‘virtualmente’ in Dio vi è la possibilità di volerlo e la forza di attuarlo.

Il virtuale, dunque, è per Deleuze una matrice generatrice di stati di cose attuali che scaturiscono nel tempo, mentre per Rosmini è un ‘esemplare’ implicito da tradurre, che viene creato mentre è immaginato eternamente: in ambedue le accezioni questa modalità esprime una forza creatrice che genera la realtà nella sua storicità, ma che nel primo caso permea il reale come una forza immanente e nel secondo pertiene all’Ente assoluto (da intendere non come entità statica ma come azione dinamica); ad esso si accompagnano due diversi sensi della libertà: per Deleuze l’imprevedibilità delle connessioni che permeano il reale e che sono fonte continua di nuove creazioni, mentre per Rosmini la libertà di un Dio personale.

federica.biscardi@unitn.it

(Università degli Studi di Trento)

⁶¹ Ringrazio il dott. Paolo Bonafede e il prof. Paolo Pagani per l’indicazione bibliografica.

⁶² P. LEVY, *Il virtuale.*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, cap. 9.