



ITALO MANCINI

# IL PROBLEMA METAFISICO NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO ROSMINIANO

I

L'ESSERE IDEALE

(1830 – 1836)

## LA TERZA VIA

Il proposito di studiare criticamente la teologia di Antonio Rosmini, soprattutto per ciò che riguarda il settore fondamentale dell'ascesa a Dio, non s'è potuto attuare in maniera autonoma, ma ha dovuto tener presente una duplice connessione. Una connessione storica, e cioè il presentarsi geneticamente mobile il tragitto metafisico del pensatore di Rovereto; ed una connessione teoretica, e cioè la fundamentalità del motivo ontologico. Mi spiego: la metafisica inferenziale di A. Rosmini è soprattutto centrata (al soprattutto sporge invero qualcosa, ma non tanto) sul teorema ontologico o argomento ontologico; ma ontologico in senso stretto, cioè connesso con l'ontologia e non ontologico in senso *gnoseologico*, come passaggio cartesiano dall'idea alla realtà. Questa accezione metafisica dell'argomento ontologico<sup>1</sup> mette il fondamento ontologico nella situazione di decidere dello stare o meno di tale metafisica inferenziale. Non che essa *qua talis* manchi di una sua articolazione logica e sintattica autonoma: ma si tratta di un'autonomia condizionata, condizionata appunto dalla semantizzazione e dalla concettualizzazione dell'essere. Qui sta il fulcro speculativo: il resto è dominio di quella *logica minor* o sintattica che il Rosmini

---

<sup>1</sup> Per la distinzione tra motivo *gnoseologico* e motivo metafisico nell'argomento ontologico si veda G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952, pp. 245 ss.

stesso ha discusso con molta finezza nei suoi due volumi di *Logica*.<sup>2</sup> Il primo piano invece, e imponente trattandosi di un sistema tanto unitario da dar perfino il senso di una eccessiva povertà genetica, è tenuto dalla concezione dell'essere. Di qui il primo canone metodico di questa nostra ricerca: una disamina del concetto metafisico di essere quale è venuto attuandosi e proponendo via via nella problematica e nella sistematica rosminiana.

Ma c'è di più. Nello scrutinio paziente di questo centro ontoteologico del rosminismo ho trovato una certa *souplesse* e varietà di motivi da farmi andar cauto nel pronunciare in blocco o in solido anatema o adesione. La critica più recente, anche in campo strettamente rosminiano, s'è accorta di questa polivalenza del centro metafisico del rosminismo. Voglio dire, per es., della distinzione introdotta dal Prini tra motivo gnoseologicistico o astrattistico e motivo possibilistico o esistenziale nella concezione rosminiana dell'essere.<sup>3</sup> Pur aderendo, e lo dirò via via fino a qual punto, alle distinzioni introdotte da questi giovani interpreti che, al dire dello stesso Prini, vogliono «oltrepassare l'alternativa dell'accettazione *ad litteram* o del rifiuto totale»<sup>4</sup> creando così un terzo tempo nella esegesi rosminiana tra i due estremi dello scolasticismo puro e del puro antagonismo, non mi sento invece di aderire al criterio metodico da essi introdotto. Il criterio di resecare un motivo valido – per es. la dottrina della partecipazione – e di svilupparlo teoreticamente al di fuori della effettiva problematica che fu del Rosmini. Qui si ripete il fenomeno del ciò che è vivo e del ciò che è morto (cui del resto il Prini si appella) introdotto con tanta insistenza dall'idealismo, fin da Fichte in rapporto a Kant, da Hegel in rapporto ad entrambi e da Croce e Gentile in rapporto a Hegel. Il contributo cui aspira questo saggio è di stare nell'ambito di questa terza via, segnalata dal gruppo di studiosi cui sembra affidato oggi il compito di prolungare ma con diverso spirito la battaglia del drappello che, un po' settariamente, ha tenuto desto il fuoco rosminiano; la via cioè del ciò che è vivo e del ciò che è morto, ma non nel modo astratto e disincarnato con cui essi lo attuano, bensì seguendo in concreto lo svilupparsi e il vario inserirsi dei temi rosminiani. Ecco il perché della considerazione genetica, e il perché delle date (necessariamente approssimative) da me poste accanto alla enunciazione dei temi, nei quali viene riassunto lo sviluppo di questo pensiero. Questa duplice risospinta, dalla teologia alla ontologia e dalla ontologia allo sviluppo genetico di essa, mi si è imposta così da sentirla come passaggio imprescindibile per vagliare teoreticamente *una* filosofia. La tattica o la tecnica del resecamento, cui prima ho accennato, oltre a non far cogliere la originalità del Rosmini (pur nell'ambito della *scoperta* e non della *creazione*, come vuole il Carabellese, per non ledere la pregnanza di ciò che è «sempre

---

<sup>2</sup> La *Logica* è una delle ultime opere sistematiche di A. ROSMINI. Cominciata nel luglio del 1850 e finita nel maggio del '51, vide la luce nel 1854, l'anno prima della morte dell'Autore.

<sup>3</sup> P. PRINI, *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953. Una definizione più circostanziata della posizione del Prini sarà data nello sviluppo di questo saggio. Una distinzione analoga c'è anche in A. FRANCHI, *Saggio sul sistema ontologico di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953.

<sup>4</sup> PRINI, *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, cit., p. 6.

necessariamente attuato nella concreta coscienza»)<sup>5</sup>, perché esce dall'effettivo itinerario onde il pensiero filosofico è divenuto *quel* pensiero, finisce per uscir fuori dalla dialettica rosminiana e solo accetta *rari nantes* che servono da puntello o da stimolo o da misurazione per il proprio pensiero. Il che è anche legittimo, come fu legittimo per Croce *riformare* Hegel e così per Gentile: ma questa tecnica – perché la vedo attuata in tutta la serie di saggi che in occasione di questo centenario la *Sodalitas* di Domodossola sta curando – è un passo indietro metodicamente alla tecnica stessa di Gentile: perché mentre questi per giungere al suo Rosmini *vero* passava per il *vero* Rosmini quale storicamente le sue opere indicano,<sup>6</sup> costoro giungono al Rosmini *vero* senza passare per il *vero* Rosmini, o per lo meno passandoci molto frammentariamente. Mancando questo primo tempo, che invece il metodo genetico permette di attuare, solo arbitrariamente essi possono dire che il loro Rosmini *vero* è anche il *vero* Rosmini. Tanto arbitrario che infatti non lo è. Tutto si riduce a questo: indicando la verità di Rosmini per entro a frammenti disarticolatamente considerati, i nuovi critici buttano a mare il Rosmini storico e tutta la sua problematica. Non discuto il risultato, che si può forse accettare; discuto il metodo. Il compito di segnalare il punto discriminante tra il *vero* Rosmini e cioè, storico, e il Rosmini *vero*, cioè valido, deve cominciare da quello per giungere a questo. Cominciare da quello significa attuare il metodo genetico. Ecco, infine, perché il duplice rimando si impone con forza teoretica. Per cogliere la vera originalità (la filosofia di Rosmini e non una filosofia) e per cogliere la verità di *quella* filosofia e non di una filosofia in astratto).

## LA GENESI DELL'ESSERE

C'è incommensurabilità tra il motivo teoretico del *Nuovo Saggio* (1830) e ciò che di teoretico contengono i saggi precedenti raccolti nei due volumi di *Opuscoli filosofici* (1827-'28). Il paziente filologo potrà anche trovare fonti e precorriti; ma già il Rosmini discretamente si contentava di segnalare soprattutto le due prefazioni (pubblicate nel volume della progettata edizione delle opere complete del 1850, presso l'editore Casuccio di Casale), dove si proclama il formale del sapere filosofico e cioè l'esigenza della totalità e dell'unità. Ma dove questo formale riposi o su che si fondi, non è detto ancora. «Chi volesse avere anche fermato con alcune parole lo stesso spirito e la forma di una simile filosofia, basterà ch'egli ritenga due vocaboli, i quali disegnano i suoi generali caratteri, atti a farla conoscere e contraddistinguere, e questi sono «Unità» e «Totalità» [...] ché la piena *unità* delle cose non si può vedere se non da chi risale al loro gran *tutto*»<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> P. CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini. Fondazione storica dell'Ontologismo critico*, Sansoni, Firenze 1946, p. 241.

<sup>6</sup> Per queste distinzioni, che dominarono la critica non solo rosminiana sul finire del secolo XIX, cfr. G. GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, Carabba, Lanciano 1926, pp. 159 ss.

<sup>7</sup> A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, p. 192 (Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, vol. II; di seguito: E. N.).

Nella seconda di queste prefazioni, contro il sensismo imperante, il Rosmini afferma: «Solo lo spirito è il fonte dell'unità».<sup>8</sup> C'è già, programmaticamente, il primo Rosmini: la lotta antisensistica e la teoresi dell'idea dell'essere. Ma solo programmaticamente, cioè come impegno: l'impianto verrà col *Nuovo Saggio*. Eppure ciò attenua il senso di esplosione che a prima vista quest'opera rivoluzionaria suscita. L'antisensismo, almeno, serpeggia già vigoroso prima del '30. Una pagina del *Diario Personale* riconduce la presenza del duplice motivo già verso il 1816, prima dei vent'anni. «In questi due anni (il '15 e il '16) studiai filosofia sotto Don Pietro Orsi in casa Fedrigotti, essendo dodici condiscipoli. L'amicizia che mi portava il maestro mi incoraggiò infinitamente [...]. Scrisi un libro intitolato *Esame della Ragione*, un altro *Sulle Divisioni*, un altro: *Classificazione delle Istorie*, imitando Bacone che insieme con Locke o Condillac andava allora leggendo».<sup>9</sup> Il motivo della ragione e il gusto per la *divisio scientiarum* (quante volte compiuta?) non moriranno più. Nonostante questo, il Rosmini stesso ci tenne a mettere la sua scoperta dell'idea dell'essere sotto il segno della esplosione e della illuminazione improvvisa. Come cosa avvenuta molti anni prima. Verso quei diciott'anni, cui ci conduce il frammento precedente. Tutto ciò interesserebbe poco – sia l'esplosione venuta a diciott'anni o sia venuta a trentatré – se non fosse detto il modo onde l'esplosione avvenne. E su questo modo vorrei richiamare l'attenzione. Questo modo per entro l'ontologia rosminiana è come l'inizio di una canzone che poi si dilunga per tante e tante sequenze; ed un inizio da ritornello. Come tale, giova puntualizzarlo ora. Lo ritroveremo così al volo ogni qualvolta esso ritorna in scena nell'itinerario ontologico che, dopo esso, subito s'inizia.

Raccontò dunque il Rosmini a Francesco Paoli quando nell'anno penultimo della sua vita stava lavorando febbrilmente alla imponente trattazione ontologica della *Teosofia*: «Giovine sui diciott'anni camminavo un dì solo e in me raccolto per quella via di Rovereto che chiamano *Terra* ed è, come sapete, fra la Torre e il ponte del Leno; e trascorrendo pe' diversi oggetti del pensiero, mi venne osservato che la ragione di un concetto sta in un concetto più ampio, e la ragione di questo in un altro più ampio ancora; e così salendo di concetto in concetto mi trovai giunto all'idea universalissima dell'*essere*, nella quale ogni concetto si risolve; più non potevo salire, perché a quell'idea non si poteva togliere che l'essere, e togliendole l'essere la mi svaniva, ed io restavo con nulla. Mi persuasi allora che l'idea dell'essere è la ragione ultima di ogni concetto, il principio di tutte le cognizioni; mi acquetai nel vero trovato, godendone e adorando il Padre dei lumi. E la mia consolazione crebbe, quando, retrocedendo sul fatto cammino e rivestendo quell'idea di tutte le determinazioni di cui mano mano l'avevo spogliata, mi vedevo l'un dopo l'altro ricomparire i primi concetti, fino al primissimo da cui avevo prese le mosse. Conchiusi, dunque, con sicurezza, che l'idea dell'essere è il *contenente massimo*, *l'idea-madre*, siccome quella che contiene nel suo seno tutte le altre; il *fondo comune* di tutte le idee, che non sono se non l'idea

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 196.

<sup>9</sup> A. ROSMINI, *Diario Personale*, in: *Scritti autobiografici inediti*, a cura di E. CASTELLI, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, pp. 419-420 (E. N., vol. I).

dell'essere più o meno circoscritta e determinata: *l'oggetto necessario del pensiero*».<sup>10</sup>

Tralascio il risultato di questa «illuminazione» («Io credo che fu Dio a illuminarmi», così il Rosmini commentava) indicato nelle sottolineature dell'ultimo periodo, perché se ne farà ampio dibattito a proposito del *Nuovo Saggio*; mentre addito la metafora dello spogliare e del vestire come quella che indica il processo astrattivo che sta alla base di questa *saisie* ontologica. Si potrebbe richiamare le «povere astrazioni, e cioè l'essere e il niente» di cui parla e da cui parte lo Hegel nella sua *Logica*. Si vedano i §§ 86, 87, 88 della *Enciclopedia* e soprattutto le relative *Anmerkungen*.<sup>11</sup>

## IL PROBLEMA DEL NUOVO SAGGIO

Tre sono i cespiti originari e fondamentali che decidono della vasta trama del *Nuovo Saggio sull'origine delle Idee*.<sup>12</sup> Decidono soprattutto della ideologia, ché la logica o la teoria dell'assenso è

---

<sup>10</sup> Questa testimonianza si trova ne *La vita di Antonio Rosmini scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità* (G. B. PAGANI), U.T.E.T., Torino 1897, vol. I, p. 90.

<sup>11</sup> Anche il Prini, nella sua «epurazione critica», pur ammettendo che «si tratta di uno dei procedimenti più caratteristici del pensiero rosminiano», riconosce in questo metodo e in questo risultato «la pseudo-idea dell'essere come residuo irriducibile di ogni contenuto predicativo, derivata da quel procedimento di ipostatizzazione noematica della copula, di cui già Aristotele aveva perentoriamente denunciato in Parmenide l'invalidità» (*op. cit.*, pp. 12-13). Così B. BRUNELLO, *Antonio Rosmini*, Garzanti, Milano 1941, pp. 145 ss. Per la critica di questa pseudo-idea dell'essere basterebbe ricordare tutta la bibliografia sul punto di partenza della logica di Hegel, a cominciare dallo Spaventa giù giù fino al recente volume del De Ruggiero, dove c'è anche la bibliografia in proposito (G. DE RUGGIERO, *G. G. F. Hegel*, Laterza, Bari, 2<sup>a</sup> ediz. 1951).

<sup>12</sup> Il *Nuovo Saggio* fu iniziato il 19 giugno del 1828 al Calvario di Domodossola e fu completato a Roma, dove Rosmini si trattenne dal 28 novembre 1828 fino al 3 maggio 1830. Uscì, in quattro volumi, nel 1830. Nel secondo volume (nel primo manca) c'era un sottotitolo esplicativo: *Ricerche sulla questione se v'ha qualche cosa d'innato nella mente dell'uomo, e se v'ha, che cosa sia ciò*. Questo sottotitolo fu soppresso nei volumi terzo e quarto e poi nelle altre edizioni, per suggerimento del Manzoni (cfr. lettera di Rosmini al Manzoni del 26 marzo 1830). Per la descrizione di questa prima edizione (Roma, Salviucci) cfr. F. ORESTANO, in E. N., vol. III, p. XXV. La seconda edizione vide la luce a Milano nel 1836-37 in tre tomi, quali volumi II, III, IV della serie: *Ideologia e Logica delle Opere edite e inedite* del Rosmini. La terza edizione fu pubblicata a Milano, in 3 volumi, negli anni 1838-39; la quarta a Napoli negli anni 1842-43 e la quinta a Torino negli anni 1851-52. Sotto il profilo teoretico è la seconda edizione che introduce una notevole novità: al termine *ente* che dominava nella esposizione della teoria rosminiana si sostituisce il termine *essere*. «La differenza non è di parole. Adottando il termine *ente* nella prima redazione della sua teoria personale il Rosmini si

piuttosto un «corollario». Comunque alla ideologia ed alla logica secondo il Rosmini si riducono tutte le scienze di intuizione (cfr. il *Sistema filosofico*, nn. 9, 10). I cespiti sono questi: la teoretizzazione del rifiuto, che costituisce la soglia del *Nuovo Saggio*; la deduzione della idea dell'essere ideale e, infine, la teoria del sentimento. La decisione circa il primo problema è psicologica e logica; la decisione circa il secondo è ideologica; il terzo introduce nel cuore della metafisica. Infatti il problema critico di fronte al quale viene a trovarsi il metafisico e proprio quello di vedere se il sentimento può garantire l'essere reale, l'esistenza. Se fallisce il sentimento come presa dell'essere reale, soggettivo ed extrasoggettivo, si crea la situazione del Platone idealista ovvero la situazione del corismo ed insularismo con relativa nullificazione del cosmologico.<sup>13</sup>

Per esprimere questo problema metafisico del *Nuovo Saggio* con termini di maggior aderenza storica ed esegetica si consideri la *percezione intellettiva* come il motivo centrale e controverso.<sup>14</sup> Ma, anche così inteso il fulcro del *Nuovo Saggio*, se vuol uscire dalle volatilizzazioni dell'impostazione idealistica, ha nella dialettica dell'essere e del sentimento il suo problema. Dialettica dell'essere e del sentimento è quanto dire, metafisicamente, problema del giudizio di esistenza. Questo è il perno, che o si accetta nella integrità dei motivi che lo costituiscono o lo si perde di vista per l'opzione di motivi marginali. Marginale è la sopraffazione critica del motivo idealistico: centrale è senz'altro il tema dell'essere. Ma anche qui vorrei distinguere la posizione carabellesiana da questa che sto individuando. Centrale non è l'aver «*piantato direttamente l'essere nella coscienza, col proclamare imprescindibile dalla coscienza l'oggettività e quindi l'idealità dell'essere*» e, cioè, in fondo la determinazione del teorema dell'essere ideale o essere oggettivo (nel senso rosminiano); centrale è la misura della realtà ontologica, di questo essere, il suo valere come trascendentale, come struttura dell'esperienza. Più che l'impianto dell'essere nella coscienza – utile per la sanazione di certi dualismi presupposti che il Carabellese come il Bontadini riconoscono nei fondamenti di tante filosofie gnoseologiche, ma che dà sempre un teorema

---

teneva più vicino alla filosofia tradizionale. E perciò egli toglieva anche a motto di questo volume la formula di S. Tommaso (S. I, IV, 1): «*Objectum intellectus est ens vel verum commune*» (ORESTANO, *op. cit.*, p. XXXIII). La trasformazione iniziata nella 2ª edizione fu compiuta nella quinta (la 3ª e 4ª sono ristampe). La quinta edizione migliora notevolmente la terminologia letteraria e scientifica e fu presa a base della edizione curata da F. ORESTANO per l'Edizione Nazionale (voll. III-V) 1934. Cfr. per la descrizione del N. S., C. CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere di A. Rosmini*, Paravia, Torino 1925, pp. 15 ss.

<sup>13</sup> Per la critica che Platone stesso fa di questa situazione costruita meravigliosamente nella tetralogia *Convito, Fedone, Repubblica, Fedro*, cfr. *Parmenide* 130 e, 131 e, I 33 b ss.

<sup>14</sup> La storiografia idealistica, inaugurata dallo SPAVENTA (*Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia*, Vitale, Napoli 1862, rist. a cura di G. Gentile col titolo: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908; 3ª ediz. 1926), individua qui la originalità, di origine kantiana, del Rosmini. «La scoperta della vera natura della percezione intellettiva è la vera gloria del Rosmini», così Spaventa. Cfr. la critica del CARABELLESE, che riporta tale citazione, in *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 232-233.

idealistico – quello che porta davvero alla ontologia è l'impianto dell'essere nell'esperienza: il trascendentale. Il giudizio d'esistenza è il veicolo fondamentale di questa trascendentalizzazione.<sup>15</sup> Per questo assumo il giudizio di esistenza come il metro per la misurazione della riuscita metafisica del *Nuovo Saggio*. Il giudizio di esistenza inteso come caso limite della «esistenzialità» immanente in ogni giudizio. L'essere, al di fuori di questa considerazione «esistenziale» manca del requisito fondamentale che lo costituisce ontologico, e cioè la trascendentalità: sarà necessariamente astratto sia nel senso idealistico sia in quello ontologista sia, infine, in quello fenomenistico. Solo dialetticamente concesso coll'esperienza, esso è fondante e diventa metafisico (universale e concreto).

## IL RIFIUTO

Il fatto del rifiuto – che costituisce la *Sezione seconda* del *Nuovo Saggio* – è decisivo per l'avvenire del pensiero rosminiano. Che si rifiuta? Con intento primo e diretto si rifiuta l'essere come astratto e su questo son d'accordo, perché l'essere astratto suareziano è un *figmentum*. Ma con intenzionalità più profonda il primo rifiuto comporta un rifiuto più radicale e decisivo: la metafisica dell'esperienza. L'evidente salto che si frappone tra i due rifiuti – il secondo sporge e di molto sul perimetro del primo – è deciso dal punto di vista costruttivo, l'introduzione dell'essere ideale. Per cui il rifiuto, lungi dall'aver la purezza critica della disamina negativa, continua a rifiutare, oltre le premesse, per l'introduzione del motivo tetico. La sezione *seconda*<sup>16</sup> del *N.S.* più

---

<sup>15</sup> CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 237. Per la risultanza idealistica del teorema dell'unità dell'esperienza, cfr. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza*, in M. F. SCIACCA, (ed.), *Filosofi Italiani Contemporanei*, Marzorati, Milano 1946; per il rapporto di questo teorema col trascendentale ontologico, cfr. I. MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLVI, 1954, 5, pp. 435-465: 451 s.; per la connessione tra «oggettività» e idea in Rosmini: G. BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, Domodossola 1943, pp. 8-9; 15.

<sup>16</sup> Il *N. S.* è diviso in sezioni:

sez. I: *Principi da seguirsi in queste ricerche;*

sez. II: *Difficoltà che s'incontrano nello spiegare l'origine delle idee;*

sez. III: *Teorie false per difetto, cioè perché non assegnano alle idee una sufficiente cagione;*

sez. IV: *Teorie false per eccesso, cioè perché assegnano alle idee una sufficiente cagione soverchia* (vol. I);

sez. V: *Teoria dell'origine delle Idee* (vol. II);

sez. VI: *Del criterio di certezza;*

che decidere autonomamente della *quinta* – ove si espone la teoria personale – è, in parte almeno, da essa decisa: decisa per tutto ciò che il secondo rifiuto comporta oltre al primo. Mi spiego: se c'era motivo per negare l'astrattezza dell'essere, motivo non c'era per dichiarare che ciò comporta anche il rifiuto della trascendentalità. E, soprattutto, motivo non c'era di farlo in base al teorema della *innatità* dell'essere. E motivo non c'era, in questo secondo caso, per motivo dell'astrattezza di cui l'essere ideale è sostanziato. Mi riservo di esaminare più avanti questo carattere astratto dell'essere ideale rosminiano (si ricordi comunque l'*illuminazione* dei diciott'anni!): per ora vorrei richiamare l'attenzione sull'arbitrarietà del passaggio dal primo al secondo rifiuto. Arbitrarietà che consiste nel mostrare come sia possibile fondare un senso trascendentale dell'essere a partire dall'esperienza senza legarsi alla teoria dell'essere astratto. Attraverso veicoli trascendentalizzatori come il giudizio, il tempo, il divenire, la comunione dei generi.<sup>17</sup>

Nella filosofia rosminiana l'astrazione gioca un ruolo molto importante, ma ad essa viene negato il carattere *inventivo*, *creativo*, ma creativo come nuovo aspetto del dato, che gli riconosce il pensiero neoclassico.<sup>18</sup> «Coll'astrazione noi possiamo trarre un'idea universale da un'idea particolare, facendo col nostro spirito sopra di questa le seguenti operazioni: 1° la scomposizione di lei nei due elementi de' quali ella si compone, cioè a) nel comune, e b) nel proprio; 2° l'abbandono del proprio; 3° la fissazione della nostra attenzione sopra le sole *note comuni*, le quali sono appunto idee universali» (N. S., 43; E. N., vol. III, p. 56). «Queste tre operazioni [...] non sono rivolte ad altro fine che ad osservare la nota comune sola ed isolata, non già a farla esistere o ingenerarla nel nostro spirito [...]. La via dell'astrazione non vale a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee [...] vale solo a farcele osservare» (ivi, 43). Non sono d'accordo su questa descrizione della astrazione: perché l'astrazione *fa* e non *trova* l'universale; essa crea una situazione nuova (l'*intento secunda*), non la scopre come presente nel particolare. L'universale è un modo del pensiero pensato, non della cosa. Non è il comune, presente col proprio, che viene scisso da questo: è ogni proprio che, assunto dal pensiero, acquista la considerazione e la caratteristica dell'*aptum praedicari de pluribus*.<sup>19</sup>

---

sez. VII: *Delle forze del ragionamento a priori*;

sez. VIII: *Sulla prima divisione delle scienze* (vol. III).

La sezione è divisa in parti (non tutte, ma solo la V e VI); le parti in capitoli; i capitoli in articoli. Il tutto consta di 1480 numeri, dei quali ci serviamo per la citazione.

<sup>17</sup> Per il giudizio come veicolo trascendentalizzatore cfr. I. MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, cit., pp. 459 ss.

<sup>18</sup> Per la misurazione precisa dell'*apriori* astrattivo si veda A. MASNOVO, *Apriorismo e... apriorismo*, in AA.VV., *Immanuel Kant*, suppl. a «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XVI, 1924, pp. 96-120. Egli mette a confronto in maniera acuta l'*apriori* rosminiano, e galluppiano con quello del Bozzetti.

<sup>19</sup> Notevole, per la distinzione tra il particolare *in re* e l'universale foggato dal pensiero, questo testo del SORDI, in polemica contro il divisionismo del Rosmini. «L'astrazione [...] trova tutto

Per il motivo visto si può concedere al Rosmini il rifiuto dell'astrazione per l'essere, ma ciò non impone il rifiuto di ogni connessione tra l'essere e l'esperienza. Rimane il giudizio, quello di esistenza, soprattutto come luogo, casa, dell'essere. (Il concetto invero è sede dell'essenza e l'essenza insularizza). «Un giudizio non è se non quell'operazione colla quale noi uniamo un dato predicato ad un dato subbietto; e quindi in questa operazione della nostra mente 1° noi prendiamo il subbietto ed il predicato a parte come due cose mentalmente distinte [...]; 2° noi riconosciamo che queste due entità sono unite in natura, cioè noi fissiamo la nostra attenzione non in ciascuno de' due termini in separato, ma nel loro rapporto d'unione nel subbietto. Essendo questa l'analisi del giudizio, si vede per essa che noi in sì fatta operazione primieramente concepiamo un predicato distinto dal subbietto, senza di che non potremmo fare il giudizio; ed un predicato distinto dal subbietto contiene sempre una nozione universale [...]» (N. S., 42; E. N., vol. III, p. 56.). «Pertanto, se l'uomo non può cominciare a giudicare che mediante un'idea universale, è manifestamente impossibile spiegare la formazione di tutte le idee universali mediante de' giudizi» (N. S., 44; E. N., vol. III, p. 57).

Questa analisi del giudizio per cui si connette al farsi di questo la necessità che i due termini siano preconosciuti come soggetto e predicato non è esatta. Conosciuti come termini, *concedo*; come soggetto e predicato, *nego*. Quest'ultima conoscibilità viene costituita dal giudizio stesso. Tale distinzione è fatta propria più tardi (*Sistema filosofico*, 43-48) dal Rosmini stesso, il quale anzi nega una prenoscenza dei termini stessi. Ma questo a proposito del giudizio d'esistenza. Mi sento d'accordo nel dire che nel caso del giudizio d'esistenza non solo non debbono conoscersi i due termini come soggetto e predicato (il che vale per ogni giudizio), ma neppure conoscerli disarticolatamente come termini. L'essere non è senza gli enti. Quindi tutto quel che ora si diceva circa i giudizi e circa la prenoscenza dei loro termini non va applicato al caso del giudizio d'esistenza: il Rosmini stesso cadrebbe in contraddizione e non sfuggirebbe alla obbiezione seguente. L'affermare che la percezione sensitiva diventa conoscente quando si unisce alla idea dell'essere mostra l'impossibilità della percezione intellettuale (prodotta dai due elementi ora detti) come impossibilità del giudizio, il quale necessita della prenoscenza dei due termini. Per salvare la sua teoria della percezione intellettuale il Rosmini è costretto a ripudiare la teoria della prenoscenza. Cade pertanto, nel caso del giudizio di esistenza, la pregiudiziale sopraddetta. Cade pertanto la impossibilità di connettere, attraverso il giudizio, essere ed esperienza. Il giudizio *de secundo adjecto*, quello che constata l'essere delle cose, constata appunto e non conosce. Che poi la constatazione voglia essere filosoficamente integrata in un discorso trascendentale, questo

---

e genere e specie e differenza e proprio e accidente tutto individuale e singolarissimo; a cagion di esempio, quando pei sensi le si offerisce il vostro amico Maurizio, in esso trova l'animale (genere), l'uomo (specie), la ragione (differenza), la risibilità (proprio), il pel biondo (accidente), *tutto* però insieme concreto ed immerso per modo nell'individuo che nulla esce, neppure d'una linea, dal singolare. Ma *tutto* ancora, senza nulla eccettuare, ella può rendere universale. Quindi la supposizione dei due elementi, *comune e proprio*, l'UNO generale prima di qualsiasi astrazione, l'ALTRO irriducibile alla generalità è un mero capriccio contrario al fatto della nostra natura». *Lettere intorno al «Nuovo Saggio»*, Tipografia Vincenzi e Rossi, Modena 1843, p. 101.

è un altro problema, la cui soluzione non può ripudiare il fatto di partenza, la constatazione dell'essere. La teoria generale dell'essere dovrà metodicamente scoprire i suoi strumenti di costruzione, ma cadrebbe in un vacuo mito deduzionistico se prescindesse dalla constatativa offerta dell'essere data dagli enti. In conclusione, qui si vuol osservare che il Rosmini stesso a proposito del giudizio d'esistenza ha modificato (per salvare la sua teoria della percezione intellettuale)<sup>20</sup> la sua pregiudiziale della prenoscenza dei termini del giudizio, e, in secondo luogo, da noi si fa osservare che non necessita la prenoscenza dell'un termine (l'essere), come la sua teoria sostiene, perché l'offerta dell'essere è data nel giudizio di esistenza, che è di natura constatativa.

Conclusion: il «gran rifiuto» dell'esperienza come base dell'essere è un salto molto al di là delle premesse critiche che il Rosmini offre. Le premesse critiche puntano sull'astrazione e in malo modo, ma questo non decide perché l'essere è offerto nel logo apofantico; e puntano su quella prenoscenza dei termini del giudizio che, in parte, il Rosmini stesso ha ripudiato (la prenoscenza del sentimento) e che la logica vuol definitivamente ripudiata. Questa definitività potrà essere suggerita dall'analisi dell'idea dell'essere.

## GONFIAMENTO ONTOLOGICO

Mi si potrebbe far osservare che, almeno esegeticamente, la cornice critica onde sorge e si motiva «quell'aureo mezzo che tra i due estremi consiste», e cioè l'innatismo affermato solo per l'idea dell'essere, (« sicché né s'ammetta d'innato in noi cosa alcuna senza necessità, né, per una cotal ripugnanza preconcepita forse solo a questa innocente parola d'innato, si rigetti quel poco che è pur provato» (N. S., 386; E. N., vol. IV, p. 3)), è più vasta di quella recensita. Ma l'ampliamento che sporge sulla teoresi del rifiuto appartiene alla costituzione della stessa teoria dell'essere ideale, di cui ora si vorrebbe saggiare la linea costruttiva. Sicché, connettendo questo nucleo positivo alle teoresi del rifiuto, si dovrebbe raggiungere un panorama piuttosto completo del sistema rosminiano. Ma l'aggiunta scoraggia il metafisico. Il Rosmini che pur mette a fondamento della sua dottrina «la distinzione fondamentale» che passa tra

---

<sup>20</sup> Ecco l'obiezione contro la teoria della percezione intellettuale: «Quando l'uomo afferma un ente, fa un giudizio. Ora per fare un giudizio si debbono conoscere i due termini del giudizio, il predicato ed il soggetto. Ma l'uno dei due termini, cioè il sentimento, la realtà, nel caso nostro, non si conosce. Dunque non si può fare il giudizio, che si suppone» (*Sistema filosofico*, 43). Soluzione: «sebbene il *sentimento* prima dell'unione coll'ente ideale mi fosse incognito, e però non atto ancora a divenire uno dei termini del giudizio; tosto che la natura lo mise insieme e lo congiunse coll'ente ideale mediante l'affermazione spontanea, egli è divenuto cognito e quindi idoneo ad essere uno dei termini del giudizio» (ivi, 45). Da notare: l'affermare che il sentimento è o ha dell'ente non vuol forse dire che l'ente è del sentimento e che si coglie l'ente che è sentimento o il sentimento che è? Cos'è il sentimento fuori dell'essere? O come lo si coglie se non vedendolo come ente?

«l'idea» e «il giudizio di sussistenza delle cose» (N. S., 403; E. N., vol. IV, p. 13), quando poi esamina il fatto dell'essere in universale – quel fatto che grandeggia nella prima pagina della sua teoresi – alimenta ontologicamente una distinzione valida solo sul piano logico. Mi spiego: sul piano ontologico non esistono enti ideali e c'è pertanto incommensurabilità tra i due ordini; come c'è incommensurabilità tra la persona e la sua ombra nello specchio. Mentre l'ordine ontologico è l'ordine dell'esse *in*, degli enti, delle cose, delle realtà, l'ordine logico è esse *ad*, è manifestazione del precedente, è penetrazione. Ma senza il precedente è forma vuota, è nulla. Manifestazione e trivellamento senza il *di cui*. Sul piano logico, invece, l'ente logico, per una astrazione dividente ed escludente, riesce a dar corpo alle sue manifestazioni come se fossero degli *in sé*, *in sé* astratti, apparenti, funzionali. Chi desse «obiettività» (in senso cartesiano) a questi astratti farebbe una indebita gonfiatura dell'ordine logico. Ed allora partendo da questo ordine, e volendo distinguere tra logo e cosa, atteso che il logo è stato così gonfiato, costui finisce per distinguere tra cosa e cosa. Coseizzando il pensiero, quello logico e non quello psicologico che è già cosa in quanto atto. Chi partisse invece dalla cosa, dagli enti troverebbe la incommensurabilità già detta come quella che c'è tra l'essere e il non essere. Il logo fuori dell'essere è non essere. Solo la sua unità coll'essere lo fa essere.

Quando il Rosmini introduce il fatto d'essere come idea dell'essere in generale (N. S., 399; E. N., vol. IV, p. 11) e quando distingue l'idea dalla cosa (ivi, pp. 14-15) è come colui che introduce partendo dal logo e distinguendolo come cosa da cosa. Tanto l'idea dell'essere come gli enti sono cose, sono fatti, diversi sia pure, ma entrambi ontologicizzati. L'idea non è più l'irriducibile sul piano entitativo alla cosa, ma è diventata la cosa logica con un piano entitativo diverso, ma sempre ontologico. Quando Rosmini dice: *idea dell'essere, non pensa all'essere degli enti nella sua accezione seconda o astratta, ma pensa a questa accezione astratta con un sé diverso e obiettivo, un essere tra gli enti. L'idea non della cosa, senza di cui l'idea è nulla, ma l'idea fatta qualcosa: ecco quello che chiamo gonfiamento ontologico e che mi sembra il peccato originale della ontologia rosminiana. Carezza di una esatta definizione dell'ordine logico. Carezza dovuta a tutto il giro di pensiero moderno, che il Rosmini ha profondamente respirato e dove la troppa attenzione posta sul pensiero ha finito per farlo considerare come un un ente a sé, staccato dalla cosa, e si trattava di pensiero pensato. Ecco le forme innate di Kant, l'être objectif di Cartesio, l'idea di Hegel: ipostatizzazione questa cui non è estraneo il pensiero medioevale con la teoria delle *species* quando questa fu vista non centrando la cosa, come avviene in San Tommaso, ma centrando la *species* stessa come surrogato della cosa.*<sup>21</sup> Cui forse non è estraneo neppure lo stesso Platone con la ipostatizzazione delle Idee. In Rosmini infatti il dualismo varia tra la accezione gnoseologica moderna e la accezione metafisica platonica: ad ogni modo il «subordinatismo idealista» nel fondamento rosminiano manifesta chiaramente questa inversione nella considerazione degli ordini e dei loro rapporti: l'essere partiti dalla idea dell'essere come cosa ontologica, e non come astratto termine logico di una intenzionalità ontologica, ha forse irrimediabilmente segnato il destino di questa ontologia, che poi tanto si affannerà a riscattare un peccato originale per la sua natura irriscattabile, come ha dimostrato tutta la storia del gnoseologismo moderno.

---

<sup>21</sup> Cfr. le osservazioni critiche di C. OTTAVIANO, *L'idealismo trascendentale e la metafisica classica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLV, 1953, 6, pp. 535-580: 557 ss.

L'aver cominciato dall'idea ontologicamente gonfiata dà sapore nozionalistico e non sanamente positivo a tutto il pensiero del Rosmini.

Non capisco come critici della passata generazione rosminiana potessero parlare di «rivalutazione dell'esperienza nella metafisica» a proposito di Rosmini:<sup>22</sup> il cominciamento è invece il fatto logico, non quello psicologico del pensiero, disarticolato dall'esperienza: la logicità coseizzata, o, altrimenti detto, un certo fenomenismo di tipo speciale, ma coerente. Ma perché i rilievi di questo paragrafo abbiano la necessaria apertura testuale ed esegetica indicherò nel carattere esclusivo della oggettività, esclusivo di ogni realtà, come caratteristica propria dell'idea dell'essere (gli enti essendo soggettivi o extrasoggettivi) il motivo centrale che regge la mia interpretazione del punto nevralgico della sintesi rosminiana. Dire che solo l'idea dell'essere è oggettiva perché essa è forma che sta fuori e dentro al pensiero, come *Gegenstand* e come atto di esso, è dire sostanzialmente la gonfiatura ontologica, il subordinazionismo idealista, la dualizzazione fenomenistica, la coseizzazione del logo.<sup>23</sup> Questa persistenza nella concezione cartesiana che solo oggettivo è l'essere dell'idea dell'essere preclude il rosminismo da una fenomenologia dell'esperienza e lo àncora a questo noema inconcepibile una pura oggettività che tu né sai donde venga né come sia ed a cui giustamente il Carabellese lo ha ridotto. Scompaiono come ombre gli enti reali e solo vive alta la luce della pura oggettività, la quale o si intende nel divino, ed allora prende senso, il senso che fu di Agostino, di Malebranche, ecc. o rimane una inincorporabile relazione agli enti finiti ed allora diventa l'ontocoscienzialismo carabellesiano; ma in ogni modo è una posizione che dovrà uscire dalla equivocità e dalla indistinzione. Veramente il Rosmini tenta di uscire per la via più naturale, quella della percezione intellettuale; ma la riuscita è ancora un problema. Resta che finora per lui «la sensazione è soggettiva, la percezione sensitiva è extrasoggettiva, l'idea è oggetto» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 21). Ma disarticolata così dall'esperienza cosa rimane di essere all'idea dell'essere?

---

<sup>22</sup> B. BRUNELLO, *Antonio Rosmini*, Garzanti, Milano 1941, p. 282.

<sup>23</sup> Il Bozzetti nel vol. cit. insiste su questa caratteristica della oggettività dell'essere rosminiano. «Si differenzia [Rosmini] da Kant, e in questo lo supera, nel ridurre a una sola le categorie di lui, ma soprattutto nell'aver dimostrato che la forma della conoscenza ha *carattere oggettivo*», p. 18. Si veda anche alla p. 16: «Rispetto a essi termini (*scil.*, l'essere e il corpo) il nostro soggetto, nel momento in cui si forma, agisce come recettivo: non li produce da sé, ma li riceve [...]. L'uno è intellettuale, ha i caratteri dell'idea, è quindi *formaliter* obbiettivo, è veramente *oggetto* di fronte al soggetto [...]. Il termine sensitivo invece entra proprio nell'atto stesso della soggettività del nostro individuo: è esso che le fornisce la sua realtà propria». Per la teoria dell'essere come oggetto e come forma si veda *Sistema filosofico*, ai nn. 34, 35. «L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità». (E. N., vol. II, p. 221). Per il panorama problematico e dottrinale che questa concezione dell'oggetto comporta nel N. S. si veda l'indice analitico del DE VIT (E. N., vol. V, p. 346; la parola «soggetto» a p. 364 ed «extrasoggetto» a p. 323).

## LA POSSIBILITÀ

Se all'idea dell'essere manca l'intenzionalità alla comunità degli enti, non rimane di essere che la pura pensabilità, la pura possibilità. Ed infatti, trattando della *natura dell'idea dell'essere* (N. S., 401-413), il Rosmini nega che questa idea si possa ridurre all'immagine sensibile, che possa contenere la sussistenza delle cose, e giustamente proclama che essa si riduce alla «mera possibilità». «La *possibilità* ci rimane dopo l'ultima astrazione che possiamo fare sopra un ente pensato: se noi pensiamo un ente sussistente senza conoscerne la qualità, cioè la *persuasione* della sua sussistenza, e ci rimane tuttavia il pensiero della possibilità di quell'ente» (N. S., 409; E. N., vol. IV, pp. 16).

Mi par bene sostare un momento sul carattere e sulla portata di questa possibilità pura di Rosmini, perché in essa è il cuore del suo essere ideale. Intanto la sua non è la possibilità di un essere sussistente, di un essere reale, di un ente. Lo riconosce anche il Bozzetti, il quale afferma che se si trattasse della possibilità di un'idea particolare ce la dovremmo garantire «astraendo dal concetto di ente attuale o reale». <sup>24</sup> Il che è esatto per quel che riguarda la conoscenza del possibile; appartiene infatti alla sua definizione di essere il *ciò che può esistere*. Ma per quel che riguarda il fondamento ontologico, la costituzione in essere del possibile stesso, l'esperienza non basta più: occorre risalire alla causa dell'essere, risalire al fondamento ontologico. E, siccome la vera radice di questa possibilità, come radice del poter essere, è nel momento ontologico la causa creante, il problema dell'ente possibile sia nel momento costitutivo come in quello conoscitivo è sempre il teorema creazionistico. *Ab esse ad posse*, ecco il possibile: ma sul piano della semplice constatazione; quando poi si voglia saper veramente in qual modo nell'esse si radica il *posse*, allora è il mistero dell'essere, della sua origine che decide. Chi affronta il problema del possibile sul piano della constatazione fenomenologica può anche limitarsi alla verifica ed enumerazione di enti possibili perché *di fatto* esistono: il metafisico deve ficcar lo sguardo più a fondo e collegare la teoria dell'essere possibile alla realtà ontologica ed a quella teologica. <sup>25</sup> Ad ogni modo il primato della effettualità e della realtà è indubitabile.

Rosmini non tratta della possibilità dei singoli enti, ma della possibilità dell'essere in generale. E, tagliando fuori questa pura possibilità dalla ontologicità, finisce per dover connotare la possibilità come pura intelligibilità. Possibilità pura vuol dire pura oggettività, cioè pura intelligibilità. Il possibile cioè rampolla dall'oggettivo, che è l'essere ideale, il quale, proprio per essere ideale, non è che il pensabile. «Il "possibile" è quindi ciò che è intelligibile per sé, e che rende intelligibile tutto il resto». <sup>26</sup> Il Rosmini non può definire il possibile come ciò che può esistere, perché esso è fuori dell'esistenza; ma solo come ciò che è pensabile.

---

<sup>24</sup> BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 23.

<sup>25</sup> Analoghe istanze furono fatte valere da A. MASNOVO, *Problemi di metafisica e criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930, pp. 20-21.

<sup>26</sup> BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 24. E ROSMINI: «La possibilità logica costituisce la possibilità delle cose» (*Psicologia*, 1340; E. N., vol. XVI, p. 264). Cfr. tutto il capitolo che inizia col n. 1340 dedicato al possibile come «termine del pensiero».

In tale maniera esso è il possibile dell'idea, il possibile della logicità, il possibile del pensiero secondo. Un possibile logico, astratto. Logo puro, ma astratto. Né ad esso si può rimproverare di non dialettizzare coll'esistente, perché vive in una regione diversa dall'esistenza, vive nella determinata *oggettività* rosminiana. Si batterebbe ad armi impari e senza frutto chi perseguisse il possibile del Rosmini nell'ambito delle istanze classiche già da noi recensite: bisogna invece saggiarlo nella sua particolare regione, che è quella del logo astratto.

Ridotta così la possibilità all'ordine dell'essere ideale, alla oggettività, scompare certamente l'obiezione fatta valere dal Mamiani, che un tale essere possibile è puramente ipotetico. Ipotetico per l'ordine ontologico delle esistenze, ma non nel suo ordine assoluto. Assoluto come fatto della possibilità pura della pura pensabilità.<sup>27</sup> Ma questa è la vittoria di Pirro, perché diffalca dall'idea dell'essere, ridotta alla pura pensabilità, tutta la presa ontologica. E di un simile astratto logo il metafisico non sa cosa farsene.

Dall'astrattezza di questo logo, gonfiato nell'assolutezza dell'oggetto, neppure si può uscire aggrappandosi al principio della ontologicità del logo, alla ontologicità della pensabilità, tanto presente in Parmenide. Qui non si tratta della virtualità del pensiero puro, ma della possibilità del pensiero entitativizzato nell'«oggetto». È una pensabilità non aperta sul sistema degli enti, bensì arroccata su un essere ridotto a possibilità come possibilità senza intenzionalità, ma in sé oggettiva.

Ma questa possibilità pura come pura pensabilità è un concetto che regge? Anzitutto è a dire: una pura pensabilità fuori dell'essere non è pensabile, non è possibile. Pensabilità di che? Ma quella di Rosmini l'essere ce l'ha? No, perché l'essere che ha è la stessa pensabilità. Così anche: una pura possibilità d'essere senza essere altro che possibilità è inconcepibile: possibilità di che? Ma quella di Rosmini è proprio possibilità senz'essere? Sì, perché l'essere è questa stessa possibilità. Una siffatta pensabilità ed una possibilità siffatta come stoffe stesse dell'essere sono inconcepibili e sfociano logicamente in quell'idea dell'indeterminato, di cui faremo ben presto parola.

Non solo pertanto il possibile rosminiano, e cioè il suo essere, non tocca l'ambito metafisico non essendo una possibilità ontologica; ma anche come logo astratto, oggettivo, esso risulta contraddittorio e quindi inconcepibile.

Io non riesco a concepire, anche nella sfera puramente logica, come l'essere possa essere pura possibilità e pensabilità. Per questa specularità gli occorre un'esperienza, un sistema di enti realizzati. Rosmini se la cava ricorrendo al fatto. Ma intanto tutta l'attuale critica neopositivistica nega il valore di fatto ad una simile idea dell'essere. E con ragione. L'idea metafisica di essere va costruita. La costruì Platone nelle faticose pagine del suo *Sofista*. E poi il fatto insidererebbe solo come fatto psicologico, non come fatto intenzionale, cui corrisponda un valore ontologico. Su

---

<sup>27</sup> Per questa polemica col MAMIANI cfr. di questi *Dell'ontologia e del metodo*, Ducci, Firenze 1841 e poi varie edizioni; e di Rosmini, *Teosofia*, n. 177 nota; in E. N., vol. VII, pp. 129-130: «L'essere possibile non è ipotetico (*Psicol.* 77, n.) il che verrebbe a dire condizionato, suppositizio, ecc., che anzi egli è necessario, incondizionato, sempre uguale, eterno, ecc. Vi ha bensì anche per me un possibile ipotetico, ma questo è tutt'altra cosa diversa dall'essere ideale. Il possibile ipotetico risponde ai postulati dei matematici, e all'individuo vago degli Scolastici».

questo punto torna buona ancor oggi l'avvertenza di Gaunilone contro Anselmo. Gaunilone pensa che la stessa possibilità di un'idea, la sua oggettività, vada garantita dalla esperienza. E giustamente, prima che sul famoso salto su cui insistè S. Tommaso, egli insiste sulla pensabilità stessa dell'idea dell'*id quo maius cogitari nequit*. E la pensabilità come la possibilità non è arguibile se non dalla effettualità. «*Neque enim aut rem ipsam (quae Deus est) novi aut ex alia possum conicere*».<sup>28</sup>

L'unico senso possibile per questa possibilità rosminiana mi pare possa sorgere non dalla intenzionalità ontologica né dalla interpretazione gnoseologica, come ora s'è visto; ma dall'ancoramento al fondo teologico, divino. L'oggettività, la possibilità, la pensabilità sono raggi riflessi della ontologicità divina. La purità del logo ontologico non è il vuoto, ma è lo specchiarsi sull'eterno. Questo senso è autentico, ed è anzi il valore positivo della ontologia rosminiana, come sarà possibile vedere più innanzi. «L'idea innata dell'“ente universale”, che arieggia tanto col divino da confondersi con esso, sprizzò dal bisogno sentito dal Rosmini, di tradurre il divino nel campo della conoscenza umana in vista di esplicarne con l'origine il valore».<sup>29</sup> In tal modo la pura possibilità è un vuoto circa il cosmico e lo psicologico, ma è il riflesso lucido di un pieno d'essere di Dio. Ma con ciò sorge il problema del circolo: un problema che ora si apre e che lasciamo aperto per tutto il nostro saggio: com'è possibile quest'ontologia piantata nella teologia e nel trinitarismo? Dio garante e garantito?<sup>30</sup>

### SUBORDINATISMO IDEALISTA<sup>31</sup>

La posizione del S. I. discende logica dai due caratteri ora esposti dell'essere ideale. Se l'essere possibile – possibile nella sfera dell'oggetto e cioè come l'essere della possibilità – è già ontologico, anche se del particolare tipo di ontologicità che è quella del possibile e dell'indeterminato, nella sede ideale, astratta per la surrettizia manovra di ispessimento ontologico; se tutto questo è già fatto, è evidente che l'essere ideale ha già il suo pleroma prima ancora di venire a

---

<sup>28</sup> *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente* (F.S. SCHMITT O.S.B. (ed.), *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, apud Th. Nelson, Edimburgi 1946-61, vol. I, p. 127).

<sup>29</sup> MASNOVO, *Apriorismo e... apriorismo*, cit.

<sup>30</sup> Anche il Masново, dopo aver riconosciuto che «i grandi metafisici si preoccuparono di assegnare le condizioni metafisiche (non dico logiche o criteriologiche) per il valore della vita conoscitiva», e che anche «la tradizione tomistica afferma il divino nella conoscenza umana», conclude: «perciò la polemica tra tomisti e rosminiani non fu già, per gli spiriti che videro addentro, circa la presenza o no del divino nella conoscenza umana, ma circa le modalità di questa presenza», *ibidem*.

<sup>31</sup> Subordinatismo idealista è la posizione di chi «si preoccupa di garantire l'affermazione esplicita o implicita della realtà», nel nome di principii puramente ideali garantiti in precedenza». MASNOVO, *Problemi di metafisica e di criteriologia*, cit., p. 47.

contatto coll'essere reale. Ecco il prima idealistico, sia pure di un idealismo in senso oggettivo, nominalistico.

«Prendendo una nostra idea, di qualsiasi ente vogliamo, e cominciando per così dire a notomizzarla, noi possiamo tagliare da lei prima le parti sue specialissime, ed appresso le meno comuni, appresso ancora le più comuni; e quando noi abbiamo così spolpata e scarnata, l'ultima cosa che ci rimane [...] è l'essere, [...] la più astratta di tutte le idee [...]. Ella soprastà alla mente, anche tutta sola e nuda come la si giunge a contemplare a forza di quelle astrazioni» (N. S., 413; E. N., vol. IV, p. 18). Ancora il metodo del residuo dei diciott'anni! L'essere dunque sta «spolpato e scarnato», «solo e nudo» nella rocca del pensiero, astratto e impoverito, omoizzato ed univo-cizzato.

Una volta messo l'essere così a punto, il Rosmini ha buon gioco nel mostrare che la sua *origine* (il problema dell'*origine* segue quello della *natura* dell'essere, cfr. NN. 414-437) è indipendente dall'esperienza soggettiva ed extrasoggettiva: esso è un'offerta *oggettiva* nel senso chiarito. Solo che il processo dei diciott'anni, ripreso poco fa e ripetuto molto spesso, mostra che l'offerta di questo oggettivo è avvenuta attraverso un processo di scarnificazione dell'esperienza, attuando quel processo astrattivo che gli Scolastici chiamavano improprio e dividente.

Ma si veda il funzionamento del subordinazionismo a proposito delle prime due prove addotte dal Rosmini per dimostrare che «l'idea dell'essere non viene dalle sensazioni corporee» (N. S., 415). La prima è «cavata dal primo elemento dell'idea dell'essere, [...] l'oggettività» (N. S., 416). L'idea dell'essere, come ogni altra idea, ha uno spessore ontologico indipendente da ogni «relazione che quell'ente s'abbia con noi» (*ibid.*), indipendente cioè dalle esistenze: ha un *id quod* che il Rosmini chiama oggettività, in quanto forma informante il pensiero ma non da questo esaurita, uno stargli dentro come qualcosa d'altro. Ma d'una alterità che non è lo spessore ontologico degli enti. È un proprio, altro dalla realtà soggettiva ed extrasoggettiva, cioè dalla realtà degli enti personali ed impersonali. Un termine obbiettivo che s'inturgida di una sua propria sostanza che è pensabilità (luce), possibilità, indeterminatezza.<sup>32</sup> Ora siccome la sensazione è «una modificazione del soggetto senziente» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 20), un avvertire cioè una modificazione soggettiva, è chiaro che «le sensazioni non ci possono far percepire la cosa come sta in sé, ma solo come sta in noi: *sensazione* non vuol dire che modificazione nostra; *idea* vuol dire *concezione di una cosa che esiste* indipendentemente da qualunque modificazione o passione d'altra cosa» (N. S., 417; E. N., vol. IV, p. 20). Il subordinatismo idealista: l'idea *ut quod* fa a meno dell'*ut quo*: l'intenzionalità dell'*ut quo* è stata costituita sul piano ideale. Ma quanto è lontano il fenomenismo?

Non solo dunque la sensazione non dà l'essere, ma essa lo riceve in quella tipica sintesi che e la «percezione intellettuale», cioè, «l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale (un sensibile), ossia lo apprende nell'idea», mentre l'idea «è l'essere, o l'ente nella sua possibilità, come oggetto intuito dalla mente» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 21). L'essere non sale dalla realtà

---

<sup>32</sup> «L'idea dell'essere comprende o almeno implica due elementi così uniti tra loro, che, tolto via uno di essi, quell'idea non esiste, cioè: 1° la *possibilità* e 2° un *qualche cosa* indeterminato a cui la possibilità si riferisca» (N. S., 425; E. N., vol. IV, p. 23). Parrebbe qui che un «fondo», su cui la possibilità possa trovare un *di che* ci sia: ma quale stabilità ha il fondo *indeterminato*? Lo vedremo nel prossimo paragrafo.

all'idea, ma scende dall'idea alla realtà. L'atto di questa discesa è la percezione intellettuale, che ha il suo immediato precedente nella *percezione sensitiva* ossia «la sensazione stessa, e più generalmente, un sentimento qualunque, in quanto si considera unito ad un termine reale» (N. S., 418; E. N., vol. IV, p. 20). Dove non è chi non vede la problematicità di questo *reale*: realtà è maniera d'essere, e come si può attingere quest'essere prima della sintesi intellettuale? L'essere reale bandito dalla porta rientra dalla finestra: rientra constatato indipendentemente dalla forma ideale. Ma di questo sarà detto con maggior ampiezza nell'esame della percezione intellettuale. Rimanga però la radice dualistica, l'impianto fenomenistico: e l'indipendenza nella presa d'essere della sensazione in quanto percettiva.

Ed ecco la seconda dimostrazione, «cavata dal secondo elemento dell'idea dell'essere [...], la possibilità o idealità» (N. S., 424; E. N., vol. IV, p. 23). Questa prova sottolinea la dualità cui ora si accennava: da una parte la idealità come «intuizione dei possibili»: dall'altra la realtà come sentimento del sussistente (Rosmini chiama sussistente l'esistente per ridare al termine tutto il vigore della contrapposizione al possibile). «Ora le nostre sensazioni non ci danno che delle modificazioni dello spirito nostro, venienti da cose sussistenti: ché le cose meramente possibili non hanno forza nessuna da agire sopra i nostri organi».

## L'INDETERMINAZIONE

Ma c'è un terzo carattere dell'essere ideale, che già s'è visto discendere logico dalla particolare natura della possibilità, «la sua pienissima indeterminazione» (N. S. 435; E. N., vol. IV, p. 28). Il Rosmini vi insiste allo scopo di mostrare come questa idea sia indipendente dall'essere reale, che è sempre singolo, determinatissimo. Senonché questa esplicita insistenza sull'essere possibile come perfetta indeterminazione conferma il risultato cui stavamo giungendo a proposito della possibilità. E, cioè, il nullismo logico in cui il concetto stesso d'essere ideale sfocia, una volta che volesse fermare staticamente queste risoluzioni: l'oggettivo nel possibile e il possibile nell'indeterminato. Cos'è questo indeterminatismo d'essere se non il vuoto? Cosa può essere l'essere senza gli esseri, l'essere senza il *chi* il *che* il *di cui*, ecc.? O un nome o il nulla hegeliano o un pleroma di tipo neoplatonico ispessito dalla carica teologica. Passi per il teologico: ma di fronte all'esperienza esso è zero. Vorrei insistere su questa distinzione, che domina il campo della ontologia attraverso i secoli. C'è chi crede – e fra questi anche noi – che una teoria dell'essere deve prender senso a partire dalla esperienza cosmico-psicologica; c'è invece – ed è tutto il filone neoplatonico – chi intende dar senso all'essere univoco, astratto, spiritualizzato attraverso un rapporto teologico. Un giudizio su queste due forme di ontologia (cui si aggiungono altri due tipi nell'ordine del primo motivo – quello che altra volta ho detto l'*astrattismo ontologico* che ha il maestro in Aristotele; e l'*ontologia dialettica*, inaugurata potentemente da Platone)<sup>33</sup> dovrebbe

---

<sup>33</sup> MANCINI, *Problema e teoria intorno al fondamento*, cit., p. 422; cfr. per la delineazione sommaria delle due forme ontologiche, quella platonica e quella aristotelica, I. MANCINI, *Il trascendentale come fondamento: la teoria dell'atto metafisico*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», XLVI, 1954,

scaturire alla fine di questo saggio. Per ora sottolineo ancora che di fronte all'esperienza umana concreta, un simile essere si volatilizza: vedremo se ci sono altri veicoli per farlo passare.

Mal s'oppono il Bozzetti a questa interpretazione nullistica distinguendo tra idea determinata ed essere indeterminato. Non gli contesto il fatto psicologico dell'idea (sebbene non riesco a capire come ci possa essere una idea determinatissima di una cosa perfettamente indeterminata); ma il costituirsi dell'intenzionalità ontologica. Intenzionalità di che? Di un possibile? possibile di che? di una indeterminazione? indeterminazione di che? dell'essere? Ma l'essere è questo possibile e questa indeterminazione.<sup>34</sup>

Il sapore hegeliano di quest'essere indeterminatissimo risulta anche dalla maniera come vi si giunge. Ancora quella dei diciott'anni. Questa è la maniera che nullifica l'essere *a parte experientiae*: c'è poi la maniera, introdotta poi, dell'essere con valenza neoplatonica e teologica. Ora però trionfa la maniera nominalistica. Si ricordi l'esempio della *notomizzazione* dell'idea concreta di «Maurizio nostro amico» (N. S. 412; E. N., vol. IV, p. 17). Mentre il concetto genuino di trascendentale ontologico porta alla constatazione della superdeterminazione, tanto che si tratta di un concetto costruito, mediato, onde ovviare alle contraddizioni dell'immediato; qui per Rosmini trascendentale diventa sinonimo di indeterminato. Anche la possibilità è depauperata e scade dal ruolo della virtualità.<sup>35</sup> «Per esempio, non può esistere una pietra ecc.» (N. S., 29; E. N., vol. IV,

---

4, pp. 332-355: 340 ss. Il tipo di ontologia neoplatonica rimarrà discusso dal prosieguo della indagine sul Rosmini: questa è l'ontologia che fa appello alle esperienze privilegiate per l'attingimento di un essere ipostatizzato come oltre.

<sup>34</sup> Per questa distinzione cfr. BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 5.

<sup>35</sup> Sul concetto di trascendentale come virtualità e superdeterminazione insiste il MAZZANTINI, entro l'orizzonte di una metafisica dell'esperienza: invece sul possibile e sul virtuale come positivi insiste anche il PRINI, ma a partire da un orizzonte neoplatonico. Il possibile ed il virtuale che diventano positivi nel momento della interpretazione teologica, secondo quanto ho già accennato. Prini vede in ciò il grande pregio dell'ontologia rosminiana: mentre ripudia il nozionalismo del concetto d'essere che stiamo esaminando. Ma il Rosmini ha mantenuto fino alla fine (1854) la scoperta e l'illuminazione dei diciott'anni: che è tutto quanto il *Nuovo Saggio*. Per la teoria del possibile come partecipazione della struttura totale dell'essere, cfr. del Prini la citata *Introduzione alla metafisica di A. Rosmini*, pp. 67 ss. Anche il MARTINETTI ha interpretato in senso neoplatonico questo indeterminato facendo leva su di un brano del N. S. (437, n.: «si noti qui di passaggio, che l'*indeterminazione* non è cosa inerente all'*essere stesso*, ma procede dall'imperfezione del veder nostro»). Annotazione questa, che, se presa *ad litteram*, annulla tutto il senso finora costruito. E, spianerebbe la via, al più completo ontologismo. Lo fa conseguire anche il Martinetti (*Introduzione alla metafisica*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929, p. 343): «[...] l'intuizione dell'essere possibile insegnata da Rosmini non è che l'intuizione confusa dell'Assoluto insegnata dall'idealismo». Per l'essere del N. S. l'interpretazione del Martinetti è esagerata. Giustamente il Bozzetti richiama che l'idea è determinatissima. E il CAVIGLIONE ricorda – come pure noi interpretammo – che

p. 29).

## OGGETTIVITÀ E SOGGETTIVITÀ

Credo buona, a questo punto, una distinzione che ha sempre operato nella ricerca fin qui condotta, ma che solo ora può acquistare il suo senso esplicito. La distinzione tra *genesi effettiva* e *genesi teorizzata*. Effettivamente la genesi dell'idea rosminiana di essere è venuta dal processo dell'astrazione dividente; quell'astrazione, che rifiutata all'inizio del *N. S.*, ne ha surrettiziamente sostanziato il midollo. L'astrazione applicata all'essere, cosa che la miglior scolastica non ha mai tollerato. La linea dialettica platonica si rinverdi infatti nella linea partecipazionistica tomista. Suarez invece ha insistito sull'essere nozionale, univoco, astratto. Storicamente Rosmini discende di qui. La genesi teorizzata insiste invece sulla intuitività di tale idea e sul relativo carattere di oggettività. A lungo andare la genesi teorizzata ha preso il sopravvento su quella storica e per Rosmini son di lì sorti effettivi problemi e tutto un lungo processo di meditazione ontologica, che attraversa per disteso – dai diciott'anni al letto di morte – la sua concezione filosofica. Non poco da fare gli ha dato il relazionare in basso ed in alto questa isola di essere che *informa* il pensiero ed è staccata da ogni ente reale, soggettivo ed estrasoggettivo: come un immenso consolidato di essere buttato in faccia al pensiero senza che questo possa vedere in esso i termini reali del suo io e degli altri io e cose. Qualcosa come l'isola di cui parla Kant: solo che qui la coscienza dell'isola e cioè dell'io è posteriore al nebbione, all'oggettività. C'è solo assolutizzazione ed indipendenza dell'oggettivo che sovrasta e domina. Con ragione il Carabellese trova qui il cuore del rosminismo. Esso infatti si impone come questo *objectum* indipendente dalla realtà cosmica (come s'è visto) e da quella psicologica (come ora vorrei mostrare). «Se l'*idea dell'essere*, e per conseguente alcun'altra idea, non può venirci dalle *sensazioni* esterne, consegue che non possa venire né pure dal *sentimento*; ché questo non è altro che una sensazione interna permanente, dotata di qualità particolari, e tuttavia tale, che le si possono applicare gli stessi ragionamenti co' quali abbiamo provato fin qui l'*idea dell'essere* non poterci venire dalle corporee sensazioni» (*N. S.*, 439; *E. N.*, vol. IV, pp. 31-32). Gli «stessi ragionamenti» si riducono alla distinzione tra sentimento dell'io e idea dell'io. In questa c'è l'essere e quindi l'obbiettività: nel primo l'io non è pensato come ente, e quindi non oggettivamente, in sé (Cfr. *N. S.*, 440). Condivido la distinzione tra sentimento o percezione dell'io e idea di questo: l'idea è un momento riflesso molto più ricco della semplice apercezione o autocoscienza. Ma non vedo come si possa definire il

---

l'«indeterminatezza» di cui parla Rosmini deriva dalla mancanza di *atto*» (*Il Rosmini vero*, Officina D'Arti Grafiche, Voghera 1912, p. 92). Il Prini riconosce che a stare al senso di questa privazione si cade in contraddizione (ivi, p. 18); ma per far passare il suo concetto di *possibilità ontologica* come «il centro della metafisica rosminiana» (ivi, pp. 20-21) deve fare forti iniezioni di esistenzialismo (dove molto spesso il rapporto tra essere ed esperienza si configura proprio nella maniera che dicevamo neoplatonica) al rosminismo e pescare nel grande mare dei testi della *Teosofia* (indubbiamente opera con più anime).

sentimento dell'io come «sensazione della mia esistenza» (N. S., 441; E. N., vol. IV, p. 33) e non trovarlo ente, non trovarlo nell'essere. Anche qui la duplice radice con relativo fenomenismo dell'idea. Il vizio è sempre quello: l'indistinzione tra ordine logico e ordine metafisico. In questo caso l'ordine metafisico è di natura psicologica. È vero che nell'ordine riflesso, secondo, l'idea dell'io presenta caratteri che l'esperienza dell'io o l'autoconoscenza non possiede *in actu exercito*: ma è anche vero che l'ordine metafisico è solo quello dell'*actu exercito*, e che il secondo acquista un valore solo a patto di rappresentarlo, nel suo ordine ed alla sua maniera. Non si può ragionare, come vien fatto nel N. 440, ponendo le caratteristiche del sentimento e dell'idea dell'io sul medesimo piano per poi concludere alla loro indipendenza, presentando essi caratteri opposti: è quel *medesimo* piano che non va: il piano della idea è stato surrettiziamente ontologizzato. Solo il piano della percezione della mia esistenza o autocoscienza mi offre l'essere dell'io; dal quale per matura elaborazione critica io concludo all'idea piena della spiritualità e della personalità, piena di riflessione di mediazione di maturazione storica. In tal caso l'idea geneticamente dipende dal «sentimento», che non è più opaco senso soggettivo, ma *saisie* dell'essere.

Più che insistere sul vizio di procedura, qui sullo scorcio conclusivo della teoresi intorno all'essere ideale, vorrei sostare sul panorama globale. Esso è perfettamente definito dal rapporto oggettivo-soggettivo. Questi termini sono contrapposti come termini innati e primordiali. Innato e primordiale è il sentimento corporeo che ha come poli il soggetto e gli estrasoggetti; innato e primordiale è l'essere come forma informante assoluta, ma staccata dalla realtà. L'essere della realtà, proprio delle zone del sentimento, non attinge la luce dell'idea e quindi l'oggettività, il per sé. Il sentimento della mia esistenza non è atto di comprensione intellettuale fino a quando non è in sintesi coll'essere oggettivo: solo allora io lo capisco come ente: prima lo sentivo soltanto. In conclusione, queste zone di dominio del sentimento, opache di fronte alla ontologicità, dovrebbero a rigor di logica, finire nel nulla stante la sempre valida alternativa amletica. Lo stesso avviene per la percezione sensitiva, come s'è visto. Volatilizzazione del cosmologico e dello psicologico. Situazione-Platone. Contrapposto, in maniera radicale, è l'essere dell'idea. Il vero oggettivo. Esso è fuori dalla presa del sentimento: esso sta nel soggetto come forma inesaurita: gli è luce, indipendente, per capire che anche questo sentimento della propria esistenza e la sensazione percettiva è partecipazione di essere. Gli genera la percezione intellettuale. La sintesi tra i due mondi. Ma, forse, il riconoscimento della partecipazione d'essere non avverrà di fatto colla constatazione che l'essere è proprio del sentimento, anche se penetrato nell'idea? Sarà il problema ermeneutico della sintesi percettiva. Cioè, l'essere è offerto solo nell'idea o anche nel sentimento?

Qui si concluda con la riaffermazione della impossibilità logica di questo oggettivo senza soggettività e con la riaffermazione della impossibilità di fermare un simile dualismo, e della necessità di ancorare l'oggettivo ad un soggetto che lo ontologizzi. Sarà utile spiare onde, per Rosmini, *albescit veritas!* Ma già si ricordi che il motto della *Teosofia* afferma: «*Nella Teosofia i principi ideologici che sono evidenti da sé, hanno una spiegazione ulteriore vedendoli fondati nell'Essere sussistente*».<sup>36</sup> L'argomento ontologico diventa allora il problema centrale di questa ontologia che si può ben dire di tipo neoplatonico, più che platonico. Ma qui, nel N. S., c'è ancora tanto

<sup>36</sup> *Teosofia*, E. N., vol. VII, p. 1.

gnoseologismo!<sup>37</sup> Anche il Bozzetti, contro l'interpretazione del Carabellese che precludeva in alto la possibilità di ontologizzare l'essere oggettivo, per vederlo come il termine insondabile dei singoli e finiti soggetti umani, sostiene la connessione da noi indicata,<sup>38</sup> quella teologica.

L'ultima osservazione che ci vien suggerita da tale concezione dell'oggettivo rosminiano riguarda la distanza da Kant. Nonostante il tanto dire della critica idealista culminata nella equazione gentiliana «Rosminianesimo=Kantismo), l'oggettivo di Rosmini non è quello di Kant. Non è l'oggettivo del fenomeno kantiano, ove la categoria entra come filo nella trama del reale; non è l'oggettivo del noumeno, come realtà oltre la presa del pensiero: quello di Rosmini è l'oggettivo

---

<sup>37</sup> Una potente sintesi della impostazione rosminiana, quale siam venuti delineando, facendo perno sul concetto di *oggetto* e sul suo dualismo con la realtà soggettiva, si trova nella lettera che il Rosmini scrisse il 5 dic. 1931 a P. Orsi, *Sulla lingua filosofica e di alcune obiezioni fatte alla filosofia dell'Autore*, pubblicata dal R. stesso nel volume *Introduzione alla filosofia* (E. N., vol. II, pp. 337 ss.). Dapprima egli configura il polo delle due realtà soggettive, il soggetto o io e gli extrasoggetti. «Tutte le facoltà, ove le consideriamo dalla parte del soggetto, si unificano, ed hanno, per radice comune, il soggetto, il quale è perfettamente uno e il medesimo. Quindi c'è un'attività radicale nel soggetto uomo, la quale è identica in tutte le facoltà che traggono da lei, come altrettante attuazioni d'una medesima potenza; e questa attività è l'anima stessa» (pp. 347-348). Questo sentimento del proprio essere, essendo molteplici i modi dell'essere d'un soggetto senziente, si organizza in attuazioni diverse che sono le varie facoltà. E quindi delinea l'altro polo. «All'opposto questa attività di sentire riceve una nuova funzione, infinitamente più nobile di tutte queste, quand'ella non termina più nel *soggetto*; ma un *oggetto* le è dato contemplare [...]; di che al sentimento accade una preclara trasformazione, cioè quella di rendersi intelligente. Questa intelligenza, che viene aggiunta al soggetto col pur presentarsi e giungersi a lui come termine un oggetto, è tale, che il soggetto non potea mai darla a se stesso, perché l'intelligenza richiede qualche cosa di essenzialmente diverso dal soggetto: e quindi il soggetto dovea ricevere l'intelligenza da qualche cosa diversa e maggiore di sé; da una cosa che fosse per la propria essenza intelligibile [...] questo termine dello spirito umano è l'ENTE, ecc.» (p. 349). Si continua col dichiarare la idealità, verità, certezza, assolutezza di questo ente. (Si noti come nel '31 l'oggetto è l'ente e non l'essere, come Rosmini dirà più tardi).

<sup>38</sup> BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., p. 29. In ciò invece il Carabellese crede di dover porre la integrazione *personale* di Rosmini. «Perché l'ontologismo di Rosmini sia possibile, cioè perché il suo Essere ideale sia quella scoperta speculativa che effettivamente è, bisogna che esso cessi di essere considerato come una forma dell'essere». «L'essere ideale, riconosciuto in sé come Oggetto, viene ad essere riconosciuto anche come principio. Principio, che non può essere una forma a sé stante ed autonoma di essere. Il Principio non può essere principio di se stesso, ma dev'essere principio dell'altro in cui immane [...] e pur non è esaurito e non è esauribile da questo "altro", che in Esso ha il suo principio. Questa inesauribilità è la sua trascendenza» (*Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 249, 251).

dell'essere, oggetto e non funzione del pensiero (Cfr. *N. S.*, 466, *E. N.*, vol. IV, p. 48). Ci sarà, è vero, per questo oggettivo l'aporia della realtà: ma attraverso la teologizzazione essa vien superata, sia pure aprendosi in altre. Ché quest'altra è aporia tutta ontologica, quella dell'argomento ontologico: e questo è sufficiente per distinguere, qui, sull'essenziale – la metafisica – Rosmini da Kant.<sup>39</sup>

Sotto il profilo critico questa ricerca sull'essere oggettivo rosminiano può concludersi così. Impossibilitato di integrarsi con uno dei termini reali (quello cosmologico e quello psicologico), rimanendo ancora problematica la connessione col termine teologico, l'essere ideale si presenta come un immenso consolidato fenomenistico che ci si affloscia di fronte e si frantuma. Non c'è termine reale che lo regga. È un intuito a vuoto. Svotato così ontologicamente, può tornare vero l'appunto gentiliano: «L'intuito ritenuto dal Rosmini necessario per salvare la conoscenza da un soggettivismo scettico [...] non è se non una parola».<sup>40</sup> Ma è proprio preclusa la via per una possibile integrazione dell'oggetto dell'intuito con i termini reali? Anzitutto col termine reale, l'esperienza. E in secondo luogo, col termine teologico.

## LA PERCEZIONE INTELLETTIVA

Il problema dell'integrazione dell'essere ideale con l'esperienza è risolto dal Rosmini attraverso la teoria della percezione intellettuale. Esegeticamente infatti il Rosmini salva la dimensione reale dell'essere ideale attraverso la riserva del sentimento. Esso è come il *materiale*, cui l'idea dell'essere, accedendo, moltiplica l'esperienza. Questa presa entitativa della esperienza che si esprime nella percezione intellettuale garantisce davvero la ontologizzazione dell'essere oggettivo? Si tratta, cioè, di un vero giudizio di esistenza?

Ho già accennato, a proposito dell'origine dell'idea di essere, alla tecnica di questo processo percettivo: dalla *sensazione* (I) o semplice modificazione del soggetto e dalla *percezione sensitiva* (II) o la sensazione stessa in quanto si considera unita con un termine reale, attraverso l'*idea* dell'essere (III), che è l'oggetto *a priori* intuito dalla mente, si finisce alla *percezione intellettuale* (IV) o l'atto con cui la mente apprende come oggetto un reale, ossia l'apprende nell'essere.

Da notare: l'esistenza è già introdotta nel secondo momento, prima che l'idea dell'essere entri in funzione. La sensazione non potrebbe mai sentire come *reale* il suo termine se non lo sentisse insieme come essere. Reale di che? o, anche, reale perché se non perché realtà d'essere

---

<sup>39</sup> Per tutto l'ambito della comparazione tra Rosmini e Kant non discuto. Si può vedere U. REDANÒ, *Il problema della conoscenza in Kant e in Rosmini*, in AA.VV., *Studi Rosminiani*, Bocca, Milano 1940, pp. 131-141: 131 ss. Per l'interpretazione idealistica di Spaventa e di Gentile si veda M. F. SCIACCA, *Antonio Rosmini nella storiografia italiana*, in AA.VV., *Studi Rosminiani*, cit., pp. 177-189: 177 ss. Le conclusioni gentiliane sul Rosmini si possono vedere in *Rosmini e Gioberti*, nuova ediz. riveduta, Sansoni, Firenze 1955, pp. 249-250.

<sup>40</sup> GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 249.

ed a motivo dell'essere? Come si vede, qui salta fuori il problema decisivo, almeno per la *saisie* ontologica positiva: se la *percezione sensitiva* – vero *hic Rhodus* – è già un veicolo dell'essere, almeno due conseguenze sono imprescindibili: la conseguenza dapprima che la percezione sensitiva è anche percezione intellettuale, essendo presa dell'essere (*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens*. S. Tommaso, *De Verit.* I, a. 1); e, conseguenza della conseguenza, che i momenti III e IV sono superflui. Sarà semmai da vedere come dalla *saisie* particolare dei singoli e parziali giudizi di esistenza potrà costruirsi la teoria ontologica trascendentale: ma il motivo programmatico di un subordinatismo realista non cade. Il concretamento genetico, cioè la sua virtualità metafisica, sarà tutto allora: ma intanto il guadagno del punto di partenza è già molto.<sup>41</sup> Che se invece la percezione sensitiva nell'apprendere i termini reali che sono «la sensazione della mia esistenza» (*N. S.*, 441; IV, p. 33) e della esistenza dei corpi («le sensazioni presentano al nostro spirito de' sensibili e questi rendono ragione d'una nova attività, oltre quella innata di veder l'essere». *N. S.*, 517; *E. N.*, vol. IV, p. 77) si volesse dire che non ha presa sull'essere, anche allora due conclusioni sarebbero inevitabili: la conclusione dapprima che tanto la sensazione quanto la percezione sensitiva sono funzioni inspiegabili, mancando di attività e di oggettività il loro oggetto (e come potrebbe aversi la prima senza la seconda?) onde tutto il reale piomberebbe nella noumenicità, per cui anche nella ineffabilità (e come dire allora l'ineffabile?), nel nullismo; la conclusione poi che gli stessi momenti III e IV si rendono impossibili perché quella oggettività senza realtà è zero. Parola, come diceva Gentile; nulla, come diceva Carabellese.

Rosmini imbrocca di fatto e di diritto la prima strada ma senza tirarne la seconda conseguenza. E non si poteva pretendere che la tirasse. Ma nel mezzo del sistema si inserisce il cuneo di una solenne incongruenza. Che sia questa la strada imbroccata lo indica anche il Bozzetti. E l'incongruenza fu già messa in luce dalla Vanni Rovighi.

Carabellese e Gentile interpretano diversamente: per il primo sta l'essere come oggettivo e perisce nel nullismo tutto il soggettivo; per il secondo sta il soggettivo e la sua invalidabilità e diventa residuo kantiano l'oggettività. «Se solo a questo merito della teoria della percezione noi riducessimo la profonda originalità del Rosmini, finiremmo col dover ridurre tutta la filosofia del Rosmini al tentativo di sviluppare, nella filosofia del conoscere, l'atto con cui si percepisce la realtà naturale. Tal tentativo sarebbe riuscito vano, in quanto, in una filosofia del conoscere *come umano*, non poteva non finire in una conferma di quella negatività dell'essere, della quale negazione invece anche la teoria rosminiana della percezione era un esplicito rinnegamento». E per tal motivo, scartando il perno spaventiano della percezione, il Carabellese conclude che «l'originalità del Rosmini sta nel riaffermare, a suo modo, la positiva oggettività dell'umano conoscere»; nell'aver piantato l'essere nella coscienza.<sup>42</sup> Solo che l'essere come oggettivo, indeterminato, possibile, era

---

<sup>41</sup> Su questo guadagno del punto di partenza come «subordinatismo realista concretamente genetico» ha scritto una pagina classica il MASNOVO in *Problemi di metafisica e criteriologia*, Vita e Pensiero, Milano 1930, pp. 48-50. La fecondità genetica di questo realismo il Masnovi stesso l'ha mostrata nel settore della metafisica ed in quello della logica epistemologica.

<sup>42</sup> CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., pp. 233-234.

nulla più che «parola» senza il termine reale. Il Gentile afferma che il Rosmini, come Kant, concilia le opposte tendenze empiriche ed idealistiche, «accettando dal filosofo tedesco il principio che pensare è giudicare, e che ogni giudizio è una sintesi *a priori* di materia offerta dall'esperienza sensibile e di forma innata nell'intelletto». Il che potrebbe andar bene se non vi fossero i punti III e IV, e cioè l'intuito e l'oggettività, cose troppo centrali per poterle facilmente preterire. Ed infatti il Gentile tenta di ridurre la portata speculativa di questi due motivi, con argomenti molto e troppo fragili.<sup>43</sup>

Esegeticamente la posizione Rosmini è più ricca di quella dei due critici. Egli mantiene il dualismo e l'incongruenza. A me sembra che il peso del sistema porti verso l'interpretazione Carabellese e l'ho mostrato più volte; ma qui, nell'esame della percezione, il dualismo del veicolo ontologico è un fatto. Un fatto che il Rosmini stesso attenua perché rimanga l'importanza dell'essere ideale; ma un fatto che genera nel seno del *N. S.* una notevole aporia. Di questo avviso è anche la Vanni Rovighi, la quale insiste su questa riaffermazione rosminiana della presa dell'essere attraverso l'esperienza.<sup>44</sup>

Anche il Bozzetti segue la portata esegetica indicata, e non s'avvede della contraddizione. «Nella percezione intellettiva, non facciamo che vedere, e fermare come "esistente" ciò che ci offre la percezione sensitiva. La percezione intellettiva e quella sensitiva hanno dunque un elemento comune; quello di essere *percezione* ambedue, di metterci in contatto con una forza estranea al nostro soggetto, che pur agisce su di esso. La differenza dell'una percezione dall'altra è invece questa: mentre nella *percezione sensitiva* il soggetto, pure sentendo una forza estranea che lo modifica, e distinguendolo dalla propria forze vitale, non pronuncia alcun giudizio, non dice: "Esiste una cosa diversa da me che agisce su di me", invece nella *percezione intellettiva* ciò appunto avviene, ossia noi pronunciamo il giudizio dell'esistenza della cosa agente. È così che comincia la cognizione [...]».<sup>45</sup> Qui si formula una precisa obiezione alla nostra interpretazione della percezione intellettiva. Dicevamo infatti: la percezione intellettiva è superflua, poiché l'essere si attinge nella percezione sensitiva. No, ci si dice, perché l'essere qui è solo sentito, là, nel giudizio, è invece conosciuto. Ed è bene che sia venuta fuori, l'obiezione, in tutta la sua luce. Perché nessuno creda che il dualismo in realtà non ci sia; mentre c'è, con le quattro conseguenze che poco fa si enumerava. Ci si dice: l'essere nella percezione sensitiva è solo sentito. E sia. Ma sentito vuol

---

<sup>43</sup> GENTILE, *Rosmini e Gioberti*, cit., pp. 249-250. Quanto all'intuito ed alla oggettività, il Gentile dice: 1) «l'intuito non è se non una parola, avendo il Rosmini negata per l'appunto cotesta opposizione (quella di oggetto e soggetto) coll'ammettere essenziale ed immanente nello spirito l'elemento categorico che l'intuito fornirebbe»; 2) il Rosmini chiama oggettiva la categoria allo scopo di garantirla di quella oggettività che sembrava mancare in Kant e per non finire nel relativismo protagoreo: ma un simile valore universale e necessario l'avevano anche le categorie di Kant. «Semplice questione di parole».

<sup>44</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Il problema morale nella filosofia italiana della prima metà del secolo XIX*, Vita e Pensiero, Milano 1951, pp. 95-96.

<sup>45</sup> BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosminiana*, cit., pp. 9-10.

dire constatato, e constatato come essere. Ma vedere e constatare come essere non vuol dire conoscere come essere? E perché mai conoscere come essere dev'essere solo giudicare e non semplicemente constatare? Husserl e poi Heidegger hanno giustamente insistito sulla conoscenza come svelamento, scoprimento.<sup>46</sup> Il Rosmini non avrebbe torto, se si potesse condividere con lui almeno due presupposti che operarono nell'ambiente illuministico prima (si veda la *Dissertazione* del '70) e dopo Kant: la non intenzionalità ontologica della percezione sensitiva e la riduzione della conoscenza al giudizio. Ma la percezione che giunge all'essere è atto di conoscenza, e di conoscenza ontologica; e scindere nell'uomo un atto della sensibilità dalla intelligenza è assurdo.

In concreto, ogni atto di percezione umana è dell'unico soggetto uomo nella sua unità sensitivo-intellettuale. La rescissione è dualismo arbitrario.<sup>47</sup> «*Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore*» (S. Tommaso, *Summa Theol.* I, q. 76, a. 1). La sensibilità umana è impastata della luce intellettuale e l'essere che vien colto così, è *concretum quidditati sensibili*. Vien di qui il frastagliarsi della nostra vita conoscitiva, il sorgere del giudizio, del ragionamento, ecc. Ma su questo primo fatto del vedere o constatare ontologico non ci può essere dubbio. Il dubbio sorge, e s'impone, solo accedendo ai due presupposti fenomenistici (ché tali sono) tanto valorizzati da Kant. Neppure la dichiarazione su cui insiste il Buroni mi pare risolva la difficoltà. «Il reale – egli dice – non aggiugne nulla all'essere e all'idea in ragione d'essere o d'idea o di percezione, perché nel reale non v'è né può essere neppure un filo o lineamento di più che non sia nell'essere e nell'idea; ma pure aggiugne tutto in ragione di forma, e dalla sintesi o metessi dell'ideale col reale risulta l'ente completo che prima non era».<sup>48</sup> Non aggiunge nulla a quanto s'era detto, questo testo del Buroni, perché è proprio la coincidenza dell'ideale col reale che va saggiata attraverso la constatazione della coincidenza tra i due momenti dell'essere. E la constatazione implica anche la *saisie* dell'essere reale, con conseguente dualismo.

Perché questo risulti definitivamente provato si tenga presente la pagina rosminiana, *Spiegazione del giudizio che genera in noi la percezione dei corpi*. (N. S., 531; E. N., vol. IV, p. 90).

«Noi pensiamo l'attuale esistenza in universale.

Pensare l'attuale esistenza è pensare un'azione prima.

Le sensazioni, sono azioni fatte in noi, di cui non siamo gli attori.

Le sensazioni, essendo azioni, suppongono un'azione prima, una esistenza.

---

<sup>46</sup> E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Niemeyer, Halle 1928<sup>2</sup>, soprattutto la quinta; M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1949 (trad. it. di A. CARLINI, *Dell'essenza della verità*, Bocca, Milano 1952).

<sup>47</sup> Per questa fenomenologia della percezione M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; C. FABRO, *La fenomenologia della percezione*, Vita e Pensiero, Milano 1941. Per il rifiuto del dualismo fenomenistico e per la distinzione intenzionale delle facoltà, cfr. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1953, pp. 11-34.

<sup>48</sup> G. BURONI, *Dell'essere e del conoscere. Studi su Parmenide, Platone e Rosmini*, in «Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino», Serie 2, XXIX, 1877, pp. 277-528: 356.

Le sensazioni sono anche azioni determinate: dunque suppongono un'azione *prima determinata*: un'azione *prima determinata* è un ente esistente in un modo determinato».

Le ultime due proposizioni dicono chiaramente come la sensazione abbia assunto il ruolo di percezione entitativa, e come sia inutile insistere su una sensazione percettiva ridotta a puro *sentire* l'essere. (Cfr., per questo, il n. 964-965, ed anche il n. 555 del N. S.).

Il dualismo e l'aporia, incontestabilmente, ci sono. E tanto l'uno come l'altra attenuano il disagio dell'implesso oggettivistico che si stava creando nel momento della teoria ideale. Queste ragioni dell'essere reale torneranno a farsi sentire, diventeranno anzi l'antitesi onde l'ontologia del Rosmini trova di potersi sviluppare. Le imprimeranno un movimento dialettico, avviando alla dottrina delle Forme.<sup>49</sup> Ma prima sarà bene completare il panorama dell'imponenza dell'essere ideale, attraverso l'esame della prova di Dio e dell'impianto etico.

## DIO

Ogni asserto empirico si fonda e si giustifica con l'esperienza.<sup>50</sup> L'esistenza di Dio è un asserto metempirico e, come tale, parte ma si lancia oltre l'esperienza. Il lanciarsi oltre va garantito attraverso un principio di portata sintetica. Il principio, proprio per questa sua portata sintetica, non è descrittivo, ma normativo dell'esperienza. Dall'accostamento del fatto – l'esperienza – alla norma, scatta l'esigenza logica della terza proposizione che ha come oggetto una affermazione metempirica.

Ogni corretto processo di ascesa a Dio deve rispettare questo modulo teoretico, puramente formale. Garantirsi se l'esperienza logica permette un principio di portata normativa; garantirsi

---

<sup>49</sup> Un'altra maniera di difendere la percezione intellettuale rosminiana è quella di intenderla nel suo carattere constatativo, eidetico dell'essere reale. Poco fa il Bozzetti presentava proprio così la cosa. Ma allora l'essere oggettivo a che serve? Perché i casi sono due: o esso finisce per avere la funzione dell'*apriori* astrattivo in maniera analoga a quella che è la funzione dell'intelletto agente aristotelico, e con questo si tornerebbe al fondamento positivo, ma Rosmini non sarebbe più Rosmini, e cioè la scoperta della oggettività dell'essere; o esso finisce per avere la funzione dell'*apriori* sintetico kantiano, ma in tal caso l'esito diventa idealistico. Sotto questo profilo si può condividere l'osservazione gentiliana che «l'*apriori* rosminiano non ha in sé [...] alcuna contraddizione» (*Rosmini e Gioberti*, cit., p. 250), ma esso è non più l'*apriori* oggettivo rosminiano, ma un altro *apriori*. Quello oggettivo ed ideale è talmente aporetico, che non si sa come garantirlo in sé, e come intenderlo nella percezione intellettuale.

<sup>50</sup> «Sull'esperienza dunque si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravità col concetto di corpo, perché questi due concetti, sebbene l'uno sia non compreso nell'altro, tuttavia, come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica delle intuizioni, convengono l'uno all'altro, benché solo in modo accidentale». I. KANT, *Critica della Ragion Pura*, ed. Gentile, Laterza, Bari, vol. I, p. 46.

inoltre che questa normatività sia di natura ontologica; garantirsi infine che questa ontologicità non sia già offerta dall'esperienza stessa. Chiunque non ammetta la coincidenza delle due ultime proposizioni – e chi le ammette deve poi risolvere il grosso guaio della conclamata identità della esperienza col principio normativo dell'essere, la sua positività originaria<sup>51</sup> o la sua non contraddittorietà costitutiva – non può tirar via nessuno di questi tre anelli della catena che ne porta all'Assoluto.

A proposito della prima di questa tre proposizioni, e cioè la fundamentalità dell'esperienza tanto nella presa del principio come nella presa dell'orizzonte trascendentale, è da avvertire che il suo fondamento non può essere se non l'essere attuale, né il possibile né l'ideale. Dio è possibile, l'idea di Dio ha un valore, solo se ne hai provato o ne vedi l'esistenza. Mancando questa protasi, il periodo diventa ipotetico. Ipoteticità che si risolve solo col tipo della realtà.

Questo non è il caso di Rosmini: egli non parte dal fatto della possibilità, egli parte dal fatto della *idealità* dell'idea dell'essere. Ci sarebbe intanto da sussumere che la idealità rosminiana è una idealità non logica, ma ontologica e che come tale finisce nel possibile ipotetico, anzi nell'impossibile. Se si tenesse fermo invece il cardine della assoluta logicità, e cioè la sua universalità, allora il fatto in parola non è più veicolo di teologicità, perché il modo logico (*l'aptum praedicari de pluribus*) non esige necessariamente, per la contraddizione che non esiste, il passaggio all'Assoluto. Si veda infatti. Dopo aver definito la *cognizione a priori pura* come «quella, che non solo discende dalla idea dell'essere, ma discende da essa senza bisogno di alcun dato della esperienza interna ed esterna» (N. S., 1448; E. N., vol. V, p. 263); e dopo aver dichiarato che il ragionamento a priori puro non ci conduce a conoscere qualcosa nell'ordine degli enti sussistenti e finiti, il Rosmini enuncia la tesi che «il ragionamento *a priori puro* ci conduce a conoscere l'esistenza di un infinito, di Dio». E perché? Perché il Rosmini ritiene che i caratteri logici dell'idea, quei caratteri che nel mondo classico e medioevale venivano utilizzati per dimostrare la spiritualità della anima,<sup>52</sup> debbano invece collegarsi necessariamente con Dio. Il sottosuolo di questa esigenza è ancora il dualismo «soggettivo e oggettivo» già illustrato (l'idea dell'essere è una oggettività disarticolata dal sentimento) e, in fin dei conti, l'esigenza che sottostava all'illuminazione agostiniana come fu intesa dagli ontologisti di ogni stagione.<sup>53</sup> I caratteri logici dell'idea dell'essere che

---

<sup>51</sup> Cfr. per questo *principio della metafisica*, G. BONTADINI, *Dal problematicissimo alla metafisica*, Marzorati, Milano 1952, pp. 245 ss.

<sup>52</sup> S. TOMMASO, *Summa Theol.*, 1, q. 75, art. 2 e art. 5.

<sup>53</sup> Sul rapporto tra illuminazione e astrazione in S. Agostino condivido la tesi di Gilson che S. Agostino ha ricorso a Dio per la garanzia dei nessi, mentre affida all'esperienza il *seminarium* delle nozioni. Cfr. E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1949<sup>3</sup>: a p. 124 c'è la conclusione del vasto studio dedicato all'argomento. Per la differenza di orizzonte generale che astrazione ed illuminazione includono così si esprime la Vanni Rovighi: «Un motivo per cui S. Agostino non poteva concepire la spontaneità intellettuale, l'apriori insomma, come astrazione mi sembra questo: che il concepirlo in tal modo significa ancorare fortemente l'intelletto alla sensibilità e la sensibilità non la poteva reggere, così inficiata come era di soggettività. [...]. E qui ci ricollegiamo ad una differenza di carattere generale: quella fra la concezione umbratile della

dovrebbero chiamare in causa Dio stesso son questi: «la verità, l'essere, la possibilità mi si presenta come una natura eterna, necessaria, tale contro a cui non può alcuna potenza [...] non ha nulla che sia contingente, come noi siamo: è un lume, che noi percepiamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince, ci nobilita col sottometterci interamente a sè [...]. Non mostra alcuna sussistenza fuori della mente, e quindi si può denominare *essere logico*, ecc.» (N. S., 1459; E. N., vol. V, p. 269).

Una simile messe di caratteristiche logiche non rimanda necessariamente al motivo teologico: a meno di non voler ricorrere al romanzo metapsichico della reminiscenza platonica o al suo motivo metafisico profondo del conoscere come aver conosciuto (si pensi alla reminiscenza del *Menone* ed alla seconda prova dell'immortalità dell'anima nel *Fedone*); la logica che si radica sul sano umanesimo conoscitivo spiega immanentisticamente queste proprietà dell'essere logico.

Ci si potrebbe osservare a questo punto che noi stiamo ragionando per Rosmini come se i termini di base fossero nudamente logici, come dovrebbero essere; e non caricati ontologicamente, come invece sono. Ma la carica ontologica dell'ordine logico è per lo meno arbitraria: c'è nell'ordine logico molto di più e di diverso dell'ordine esistenziale (tutti i concetti astratti, per es.) e chi potrebbe impunemente confonderli? L'arbitrarietà diventa ancor più acuta, quando

---

natura, propria del platonismo, e il naturalismo aristotelico, per il quale ogni ente naturale ha un suo valore e spessore ontologico, se così si può dire. La ragione fondamentale per la quale S. Tommaso ammette un intelletto agente immanente ad ogni singolo uomo come condizione necessaria e sufficiente della conoscenza intellettuale è che ogni natura deve avere in sé i principi necessari alla sua attività propria». (S. VANNI ROVIGHI, *Illuminazione agostiniana e astrazione tomistica*, in AA.VV., *Filosofia e Cristianesimo*, Marzorati, Milano 1947, p. 316). Si potrebbe notare in questa posizione tomistica una aporia. Quella del finalismo della vita conoscitiva. Ma il finalismo – come si vedrà – è garantito dall'esistenza di Dio. Ed allora acquista senso il dire che una natura non può mancare dei principi necessari alla sua attività propria? In tal caso l'esistenza di Dio non è garantita da quella conoscenza che cerca in Dio la garanzia. Alcuni studi di A. Masnovo su queste prime mosse della criteriologia hanno dissolto completamente la presenza di questo circolo. Il finalismo sufficiente per garantire la conoscenza è quello *percepito* nell'esame fenomenologico dell'*intellectus principiorum*: mentre il finalismo metafisico – come quello che necessita per avallare la annotazione suddetta – s'instaura solo dopo aver dimostrato i grandi cardini teistici della volta metafisica. A. MASNOVO, *Esegesi tomistica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica»: XXVII, 1935, 4, pp. 329-337; XXIX, 1937, 2, pp. 144-147; XXXII, 1940, 4, pp. 274-282). Ecco le conclusioni: «Il finalismo con la sua direzione, e proprio come valore, è percepito e colto precisamente nella necessità soggettiva dell'assenso scaturiente dalla necessità oggettiva che si fa evidente [...] negli atti che proprio la sinderesi, e l'«*intellectus principiorum*» sostengono. L'evidenza oggettiva, onde si illuminano, attraverso l'analisi, la sinderesi e l'«*intellectus principiorum*», cioè i primi principi, porta alla coscienza del finalismo [...]. Il finalismo percepito e colto come valore nei primi principi viene naturalmente percepito e colto come valore nei giudizi ulteriori portati a galla in virtù dei primi principi» (pp. 280-281).

questo ipotetico ordine logico-ontologico lo si voglia dire intenzionalmente aperto sull'Assoluto. (Per il completamento tecnico di questa prova si veda il n. 1460).

Il Rosmini stesso avverte la poca purezza logica del ragionamento precedente, e propone un «ragionamento più puro» (nel n. 1461), che è questo. L'essere ideale è solo iniziale e manca dei suoi termini reali, sia di quello finito sia di quello infinito. Ora questa inizialità, priva di «una sussistenza assoluta», rende l'essere relativo. Per il *principio di assoluta sussistenza* – «ciò che esiste relativamente suppone ciò che esiste assolutamente» – è necessità concludere che «l'essere ideale esige un'attuazione infinita, sostanziale».

Osservo dapprima la tautologicità del principio. Già da tempo la critica più accorta aveva rifiutato come tautologico un simile principio di causalità, che trionfò nelle critiche di Hume e di Kant. L'effetto suppone la causa, il relativo suppone l'assoluto. Questa è tautologia e serve a nulla. Il vero principio di causa è quello che ci mette di fronte al relativo (*quidquid movetur ab alio movetur* dove il primo *movetur* ha da essere inteso in senso intransitivo). Mentre l'affermazione che «a dato effetto data causa» è il principio del determinismo fisico, che può essere discusso quanto alla conoscibilità del *dato* che ricorre nel soggetto e nel predicato (come di fatto è avvenuto col principio di indeterminazione dello Heisenberg).

Che se invece il principio rosminiano sta ad indicare l'esigenza della ragione sufficiente in quel senso con cui fu intesa e illustrata dal Masново come l'aseità o assolutezza che dev'esserci per entro l'ente,<sup>54</sup> allora ricordo che non è con questo principio che si decide sul *chi* è l'assoluto, ma solo *che* esso deve esserci.

Quanto poi al fatto da cui il Rosmini parte, non occorre aggiungere parola perché la caratteristica della inizialità s'iscrive nella interpretazione metafisica dell'essere ideale. Il che significa aver perduto la nozione del puro logico come intenzionalità seconda, opera del pensiero umano; e significa aver portato il pensiero sulla zona di quella ipoteticità, che solo può salvarsi dal nullismo ancorandosi ad un termine reale teologico. Ma allora il termine reale teologico non può essere garantito da lei, che cerca garanzie. L'argomento ontologico è la spina del rosminismo. Ma senza questa spina tutto casca in frantumi.

L'argomento ontologico è spina per quell'essere ideale che dovrebbe fondarlo: purtroppo, come si sta vedendo, è lui stesso che chiede di essere fondato. Né si dica che questo avviene in ogni metafisica del finito: perché in una corretta metafisica dell'esperienza, questa è fondamento per la *conoscenza* dell'Assoluto, mentre questo diventa fondamento per la *realtà ontologica* dell'esperienza stessa. Nel caso Rosmini il termine assoluto diventa esigito come fondamento per la conoscenza o concepibilità stessa dell'essere dell'esperienza. «Per tal modo l'essere necessario sussistente o metafisico, s'identifica coll'essere necessario logico a cui s'aggiunga il natural suo termine: e quindi non esistono propriamente per sé due necessità, l'una logica, l'altra metafisica; ma una sola, la quale ad un tempo è nella mente e in sé stessa» (N. S., 1461; E. N., vol. V p. 271).

---

<sup>54</sup> A. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1948, p. 45. Per il principio di causalità si veda pure la trattazione ormai classica che ne fa il Masново, *op. cit.*, pp. 56 ss.

## IMPIANTO ETICO

Continuo l'esame della imponenza oggettivistica, saggiando succintamente le linee maestre dell'impianto etico.

Un'etica di tipo intuizionistico diventa normativa nella misura che l'imponenza del fatto, posto alla base, riesce a tramutarsi da puro giudizio constatativo a giudizio imperativo, di valore.<sup>55</sup> La trasformazione di cui si dice è necessariamente legata alla dottrina del valore, alla metafisica. L'intuizione diventa norma, l'etica descrittiva diventa normativa, nella misura in cui riesce a saldarsi con una teoria generale della finalità. Una teoria generale della finalità suppone una metafisica del Bene: e questa una metafisica dell'Essere. Diversamente non esce dalla fatticità. Il sapere morale è pertanto deduttivo: esso diventa norma a patto di radicarsi in un finalismo; il finalismo è fine ultimo di diritto e quindi incontraddittorio a patto di fondarsi sulla teoria dell'Assoluto; la teoria dell'Assoluto non può prescindere dai principi primi e dall'analisi trascendentale ontologica. *Legge, norma, fine, bene, Essere creante ed ordinante sono anelli necessari per l'impianto etico.* Per cui se la legge si presenta epistemologicamente dominata dal motivo legale; metafisicamente essa rimane dominata dal motivo del bene, del fine, dell'essere perfezionante. Primato del bene sulla legge, nell'ordine costitutivo; primato della legge nell'ordine constatativo. Chi si fermasse alla semplice constatazione potrebbe anche pretendere ad un formalismo etico puro, ma manca della prova normativa. Come nel caso di Kant, dove la fondazione finale conclude col *factum*.<sup>56</sup>

Quella di Rosmini è etica descrittiva o normativa? È etica intuizionistica o deduzionistica? Entrambi i secondi termini delle alternative danno di fatto la posizione di Rosmini. Ma il problema non è pacifico sulla linea di principio. Perché non l'essere metafisico è quello che precede la deduzione; ma l'essere della ideologia, sia pure metafisicizzato. E siccome il lettore sa già cosa intendiamo per metafisicizzato al posto di metafisico e sa insieme come esso, pur metafisicizzato, è impotente a reggere una teologia e prima ancora una ontologia potrebbe già subito tirare la conseguenza sulla non deduttività e conseguente normatività di quest'etica.

Il ragionamento che porta il Rosmini a vedere nell'essere ideale «la suprema regola della

---

<sup>55</sup> Per i vari tipi di sistemi morali cfr. A. ROSMINI, *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, E. N., vol. XXI, 1941. A p. 153 c'è una grande tavola che classifica 51 sistemi morali: dal N. 26 al N. 33 ci sono i sistemi propriamente intuizionistici. Nel medesimo volume, curato da D. Morando, è contenuta la prima opera filosofica morale di A. Rosmini, i *Principi della scienza morale*, del 1831, l'anno successivo alla pubblicazione del N. S., dove c'è il primo e definitivo impianto dell'etica generale rosminiana. Per le vicende biografiche, bibliografiche e le connessioni teoretiche si veda l'*Introduzione* molto ricca di D. Morando.

<sup>56</sup> I. KANT, *Critica della Ragion Pratica*, ediz. Capra. Si veda la *Deduzione dei principi della ragion pura pratica*, pp. 50 ss. Ecco il *leit motiv*, la non deducibilità. «L'Analitica dimostra, che la ragion pura può essere pratica, cioè può determinare per sé, indipendentemente da ogni elemento empirico, la volontà; e invero lo dimostra mediante un fatto [...] questo fatto è legato inseparabilmente colla coscienza della libertà della volontà [...]».

specie particolare di giudizi che si fanno sulla moralità delle azioni» e cioè «la prima legge», si basa sostanzialmente su questi due motivi; che l'essere, il vero e il bene sono una cosa sola vista sotto diversi aspetti; e che l'essere diventa bene tosto che acquista un rapporto con la volontà.<sup>57</sup> Possono sembrare due motivi, ma in realtà si riducono ad uno solo: l'essere acquista la caratteristica del fine normativo di diritto tosto che viene in rapporto con la volontà, e volontà umana. A me pare che il rapporto con la volontà dia all'essere l'appetibilità, e cioè una relazione con la persona: mai più che gli dia la normatività. Si instaurerebbe una colluvie di fini di fatto, che la fenomenologia può segnalare come propri della frequentazione umana; mai più che l'essere degli enti o un essere neutro generico (*fons vacui*) per il fatto che viene a contatto con la volontà umana diventi norma dell'azione. Perché ciò sia, occorre che lo si veda investito della categoria del valore incontraddittorio: che l'essere sia l'Essere e cioè creante e finalizzatore; tale da dare senso e spessore alle cose; onde l'imperativo per queste realtà creaturali di riscoprire e seguire l'orma del disegno divino. Scaturisce così il fine ultimo di diritto,<sup>58</sup> la vocazione.

Anche S. Tommaso sembra poggiare la dimostrazione della caratteristica trascendentale della bontà dell'ente sulla semplice annotazione ontologica, ma quando poi tratta del bene come fine e, soprattutto, dei beni come fini diversi e particolari che chiedono di essere gerarchizzati per passare dal semplice bene entitativo di fatto ad un bene e quindi un fine di diritto, non solo in astratto, ma anche per me soggetto di vita morale, allora egli collega chiaramente il trascendentale della bontà dell'essere col principio teologico della finalizzazione. Quanto al primo: «Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum [...]» (*Summa Theol.* 1, q. 5, a. 3). A rigor di termini l'*in quantum est ens* implica che l'essere è considerato nella sua normatività, non nella sua fatticità, che può essere anche contraddittoria. È l'essere divelto dal non-essere, *de jure* un essere teologico. Ma pieno di quella ipoteticità propria del principio di ragion sufficiente, che una volta affermato l'essere lo vuol anche a se, assoluto. Or tutto questo essendo discorso sulla normatività è anche discorso puramente formale. E nella sua formalità, la formalità della ontologia pura e del dover essere, riafferma la connessione.

Quanto alla gerarchizzazione ed alla instaurazione trascendentale, e non più formale, del principio finalistico come normativizzante verso il bene, così si esprime S. Tommaso. «Cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione sint inclinata in fines suos a primo motore, qui est Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur sit id quod est volitum vel intentum a Deo. Dcus autem, cum non habeat alium suae voluntatis finem nisi seipsum, et ipse sit ipsa essentia bonitatis; oportet quod omnia alia sint inclinata naturaliter in bonum» (*De Verit.*, q. XXII, a. 1). Dove è detto che tutto è inclinato al bene; e che nel tutto dei beni per i singoli quelli

---

<sup>57</sup> Lettera a Don Luigi de' Conti Padulli del 7 marzo 1831 (*Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1887-94, vol. III, pp. 665-666).

<sup>58</sup> Per questa deduzione del fine ultimo di diritto dalla metafisica cfr. MASNOVO, *La filosofia verso la religione*, cit., pp. 12-18. «C'è dunque e qual è questo ultimo fine di diritto? Porsi questa domanda vale quanto porci la domanda: esiste Dio? Perché, se un ultimo fine di diritto esiste, esso, veramente Signore della volontà, è Dio». Per il collegamento del finalismo etico con la teologia naturale si veda *Summa Theol.* I II, q. 1 e *Summa contra Gentiles*, primi capitoli del libro III.

son buoni e normativi che s'instaurano nel disegno di perfezione creaturale. Risulta così che la moralità è l'adesione soggettiva alla gerarchia di valori quale risulta dal rapporto tra natura e sua perfezione ontologica: perfezione ontologica costituita dalla intrinseca partecipabilità dell'Essere e del Valore in quanto creante ed elevato.<sup>59</sup>

Il legame stabilito dal Rosmini tra ideologia ed etica, oltre alla crisi fondamentale della normatività, porta con sé altre due caratteristiche negative: il nominalismo e il formalismo. Nominalismo e formalismo legati sia alla deduzione dell'essere fondante, che il Rosmini ripete qui dai diciott'anni, sia alla definizione della legge morale. La legge viene a coincidere con l'essere astratto. «Egli è evidente, che una nozione dipende talvolta da un'altra più generale [...]. Ora in una serie di nozioni, ciascuna delle quali dipenda da una nozione anteriore, e la supponga, vi dee pure avere un termine; poiché altrimenti s'andrebbe all'infinito: cioè si dee venire finalmente ad una ultima nozione, dalla quale tutte le altre dipendano, la quale sia supposta da tutte [...]. Ora, se le leggi morali considerate nelle menti non sono anch'esse che altrettante *nozioni*, forz'è che anche nella serie di queste nozioni, di queste leggi, noi veniamo ad un fine, ad una *ultima* legge o nozione, la quale si può dire anche *prima* [...]. La prima legge adunque è quella prima idea o nozione colla quale si formano i giudizi morali. Ma quale è dunque questa prima idea o nozione? quale è questa prima legge? L'Ideologia dimostra che v'ha nell'uomo un'idea prima, anteriore a tutte le altre, colla quale come con regola suprema tutti i giudizi si formano» (*Principi della scienza morale*; E. N., vol. XXI, pp. 25-26). Per non incorrere in una obiezione troppo facile ed anche non vera è da tener distinto il fatto del presentarsi la legge come *nozione*, che fa conoscere i principi e le norme etiche (momento epistemologico della moralità) e il fatto della finalità o normatività teoretica che la nozione o legalità contiene (momento ontologico della morale). Io non contesto al Rosmini l'aver dichiarato che allo spirito umano la moralità si presenti come una nozione; mi pare invece che si debba contestare che la nozione della legge possa essere ridotta all'*idea* dell'essere, quale l'astrazione depauperante dei diciott'anni ha elaborato. L'accusa di nozionalismo investe non il motivo formale della legalità definito dal Rosmini con chiara aderenza ai requisiti giuridici della legge,<sup>60</sup> ma riguarda il fondamento della moralità. Nozionale il fondamento etico

---

<sup>59</sup> Per il rapporto tra l'essere e i termini trascendentali, soprattutto la verità, si veda J. VANDE WIELE, *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas*, in «Revue Philosophique de Louvain», LII, 1954, 4, pp. 521-571. Tra i vari sensi che l'espressione «ens et verum convertuntur» acquista, quello è metafisico che passa attraverso Dio creatore. Si tratta del senso de «la dépendance de tout être par rapport à l'esprit créateur de Dieu». Questo senso non è un «intelligibile premier». «Il constitue, au contraire, une thèse importante de l'explication ontologique dernière des choses, et il faut lui donner une toute autre place que celle du thème original, dans le développement logique de la philosophie» (p. 571).

<sup>60</sup> Così il Rosmini definisce la legge: «La legge morale non è che una nozione della mente, coll'uso della quale si fa giudizio della moralità delle azioni umane, e secondo la quale però si deve operare. Acciocché poi si possa far uso di questa nozione, e recar giudizio delle azioni umane, conviene che v'abbiano tre condizioni, e ciò sono le seguenti: 1) Che quella nozione sia ricevuta nella mente di chi giudica. 2) Che il soggetto che ha quella nozione siasi avveduto della sua

di Rosmini, non perché egli si preoccupi delle condizioni onde una legge ha di essere tale sotto il nudo profilo giuridico; ma perché l'oggetto stesso della legge e cioè la radice della moralità, viene ridotto a nozione. Nozione dell'essere, che non genererà mai, per pressione analitica, il dover essere. A meno di ricorrere alla teologizzazione della nozione stessa. All'argomento ontologico: visto che l'ontologia è fuori causa.

Ma tanto nel caso che si stia alla più genuina accezione dell'idea dell'essere sia che si faccia il gran passo di sentirlo come Essere, l'etica che vi si aggancia non riesce a superare nel primo caso lo scoglio del formalismo e nel secondo lo scoglio della impossibilità della deduzione dei valori umanistici e cosmologici. Il formalismo è frutto diretto del nozionalismo, della esorbitanza idealistica: se il concetto di legge precede e domina quello di bene; e se il concetto di bene è ridotto alla nozione che coincide con la legge, e cioè l'idea dell'essere, non significa ciò la massima formalizzazione dell'etica? E nel caso che si voglia concedere all'idea dell'essere lo spessore neoplatonico e blondelliano della consistenza del pleroma, non significa questo aver ripreso il motivo trascendentistico del platonismo perenne, con conseguente volatilizzazione della integrità umana e cosmica?

Concludo sul momento oggettivistico rosminiano con un rilievo di struttura sulla povertà sistematica dei fondamenti. Il fatto di aver impostato l'etica attraverso una definizione formale della legge, e di aver dato come oggetto teoretico a questa legalità la sola idea dell'essere, con quell'abusato ragionamento astrattistico che abbiam visto, non legittima la conclusione che dietro a vasta è ricca espansione fenomenologica e culturale dell'opera pure vasta e ponderosa di A. Rosmini stia una preoccupante povertà di motivi teoretici puri e la presenza di un esorbitante, estrateoretico, *Deus ex machina*?<sup>61</sup>

---

attitudine a servir di regola ne' giudizi morali; ed allora può dirsi *promulgata* nel soggetto, e comincia ad aver propriamente la natura e la forza di legge. 3) Che venga *applicata* dal soggetto alle azioni da giudicarsi» (*Principi della scienza morale*, E. N., vol. XXI, pp. 23-25). Tutto questo discorso riguarda le condizioni formali e astratte della pura legalità; ma non dice onde precisamente consista la norma. Manca la metafisica del bene.

<sup>61</sup> Giuseppe Zamboni condivide il giudizio negativo da noi dato sull'impianto etico rosminiano, anche se lo motiva diversamente. Quando egli *invita* a tornare all'etica di Rosmini, intende un ritorno al piano antropologico e volontaristico di quell'etica; non al piano ultimo e radicale. A suo giudizio non solo sono distinguibili questi due piani; ma anche la motivazione propriamente fondamentale è disgiungibile dalla ideologia. «Nel complesso del suo sistema di morale vi sono due piani, e, se nel secondo piano, dove si discute sul fondamento ultimo del giudizio, sulla moralità delle azioni e sul fondamento ultimo del dovere, si trova l'influsso decisivo della sua ideologia e del suo desiderio di unità sintetica, invece nel primo piano tutto si fonda sull'esperienza dell'atto di volontà e del suo oggetto, con una tale chiarezza e precisione di osservazione e di analisi, ecc.» (*Invito a ritornare all'etica di A. Rosmini*, in «Segni dei tempi», IV, 1937, 1, pp. 48 sgg.). Su questo è facile essere d'accordo con Zamboni. Più difficile pensare che l'etica di Rosmini possa disgiungersi dalla sua ideologia, dove il Rosmini stesso l'ha saldamente congiunta. Ed infine, secondo Zamboni,

## IL «RINNOVAMENTO»

Esauritosi il possente momento creativo del biennio '30-'31, il Rosmini è sul «chi va là» per motivo delle reazioni critiche. Nonostante il chiaro proposito, nettamente più volte manifestato,<sup>62</sup> di volere integrare il *Nuovo Saggio* con opere di metafisica pura, dovranno passare quasi due decenni prima che con la *Teosofia* (iniziata nel 1846 e non terminata) questo proposito abbia il suo alto compimento. Questa fase polemica chiude il *Nuovo Saggio* e culmina ne *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*. Accanto alla lotta teoretica per l'essere ideale, il decennio successivo al biennio fin qui considerato vede allinearsi le più importanti opere di filosofia morale e giuridica: 1837, *Filosofia della morale* (che contiene il già citato volume dei *Principi della scienza morale* e l'inedito volume di *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* con una vasta *Prefazione alle Opere di filosofia morale*); 1838: *Antropologia in servizio della scienza morale*; 1839: *Trattato delle coscienze morale; Filosofia della politica. - La Società e il suo fine*; 1840: *Ascetica*; 1841: *Filosofia del diritto*. Col 1845 e con il *Sistema filosofico* riprende la teoresi centrale intorno all'essere, che forse promette cose nuove dopo un urto tanto vasto di polemiche. L'anno dopo, aprile 1846, il Rosmini mette mano alla *Teosofia*. E qui, nel grande crogiolo, dove vien fuso o solamente inserito tutto il gran mare delle polemiche e delle varie imprese teoretiche, la marcia metafisica rosminiana ha il suo culmine ed il suo fine.

È su questa marcia polemica e insieme costruttiva che ora si vorrebbe sostare: non è possibile giustapporre senz'altro l'essere del *Nuovo Saggio* con quello della *Teosofia*: i vent'anni che dividono queste opere (penso alla *Teosofia* del rifacimento parziale) non sono passati invano. Si stia intanto alla prima cesura segnalata: il *Rinnovamento* e la sua problematica.

Quattro anni dopo la pubblicazione del *Nuovo Saggio* il Rosmini ci offre nello scritto *Come si*

---

l'idea dell'essere innata ha lo scopo di darci la «misura del valore oggettivo degli enti, il principio di graduatoria dei valori» (ivi, p. 68). Ora perché l'essere possa compiere questa funzione non occorre che si insista sulla innatità, perché basta l'idea dell'essere in generale, «che sia acquisita dai primi atti dell'intelligenza» (*ibidem*). Non credo che basti l'idea dell'essere, innata o meno, per darci la misura intrinseca del valore: un vero finalismo non può essere che teologico.

<sup>62</sup> Esauritosi il momento creativo, ma non quello programmatico. Scriveva al Tommaseo da Roma il 14 marzo 1829: «Ben tosto darò mano alla stampa di un'opera sull'*Origine delle idee*: vengono due tomi: è una quistione fondamentale: se Iddio mi assisterà susseguirà a quest'opera una opera maggiore intitolata: *Filosofia pura*». *Epistolario completo*, cit., vol. III, p. 46. Nella lettera al Gentili del 18 gennaio 1831 dice di aver lasciato di proposito l'esame dei problemi metafisici «avendo poi intenzione di estendere gran parte di quelle infinite cose che ho tenuto indietro in una *Teologia naturale*, che se Iddio mi darà vita, tempo e forza pubblicherò dopo averle preparato la strada con opere elementari, fra le quali ripongo il *Nuovo Saggio*. Allora si vedrà la *fecondità* del principio posto [...]» (*Epistolario completo*, cit., vol. III, p. 593).

possano condurre gli studi della filosofia<sup>63</sup> una impostazione singolare del rapporto «ideale» e «reale», come termini che connotano nella loro opposizione la distinzione tra ragione o filosofia e la fede. La verità dei filosofi non è «un essere reale e sussistente» ma solo «un essere mentale, un'idea [...] un'astrazione» (ivi, 5; E. N., vol. II, p. 304), mentre il principio della Religione è «una cosa reale, una sostanza, una persona». Anzi il vedere «come ciò che è un *essere ideale* possa anche sussistere in se medesimo» è una cosa «superiore al concepimento naturale dell'uomo; è appunto il *mistero della Fede*» (ivi, 6; E. N., vol. II, p. 304). «L'essere della filosofia è ideale e indeterminato; l'essere della Fede è anche reale e d'ogni lato completo» (ivi, 10; E. N., vol. II, p. 305). Se c'è addirittura un salto «misterioso» tra ideale e reale, come è possibile avviarsi legittimamente a determinare l'ambito della ontologia come l'ambito della teoresi intorno alle tre forme? O tener duro al chiodo dell'essere ideale e l'ontologia delle forme non s'instaura; o optare per l'ontologia delle forme ma mescolandovi il dato della fede.

Non è accidentale il fatto di questa seconda ipotesi: tra le tante maniere con cui il Rosmini sta tentando la soluzione del problema dell'esistenza, questa dell'implesso teosofico è destinata a correre molto lontano. Tra le tante maniere; ho detto: ma intanto taluno insiste nel trovare la dottrina dell'essere quale viene offerta dal *Rinnovamento*<sup>64</sup> identica a quella del *Nuovo Saggio*. Altri invece mi pare che esagerino in senso opposto: per il Benzoni qui il Rosmini «indotto a rispondere alle critiche del Mamiani, a poco a poco all'essere meramente possibile vien sostituendo un altro essere, o per dir più propriamente, una dottrina intorno all'essere talmente modificata da sembrare un'altra». <sup>65</sup> Che corra miglior acqua per entro questo libro, è senz'altro vero; come è vero senz'altro quello che annota il Morando che con questo libro si fa un passo avanti risoluto e decisivo verso la metafisica, nel senso che il problema dell'essere comincia ad essere visto per sé, fuori della problematicità ideologica. Ma vorrei pur sottolineare col Benzoni – dal quale dissenso circa lo spostamento teoretico ch'egli vi vede – che la polemica Mamiani come più tardi la polemica Gioberti circa l'essere e il suo valore, non passa invano. Anzi a proposito del clima polemico, che è stato tanta parte dello sviluppo rosminiano, annoterei in generale che, mentre nell'età del *Nuovo Saggio* era il sensismo e l'ideologia il bersaglio polemico onde il Rosmini muove

---

<sup>63</sup> Pubblicato dapprima nel *Manuale per l'educazione umana* di A. FONTANA, e poi inserito dal Rosmini stesso nella *Introduzione alla filosofia*, Casuccio, Casale 1850; E. N., vol. II, pp. 301-311.

<sup>64</sup> Cfr. la vasta prefazione di D. Morando premessa ai due volumi dell'Edizione Nazionale (voll. XIX, XX, Bocca, Milano 1941), alle pp. LIII-LV. Il titolo disteso dell'opera ne dice la natura frammentaria e polemica ed insieme il preciso bersaglio: *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini-Serbatì*, Pogliani, Milano 1836. Importante pure il sottotitolo, che conferma il posto ideale da noi stabilito per quest'opera: *a dichiarazione e conferma della Teoria Ideologica esposta nel «Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee»*. Per la polemica Rosmini-Mamiani cfr. l'esauriente studio e bibliografia del Morando, cit., pp. IX-XLIX.

<sup>65</sup> R. BENZONI, *Dottrina dell'essere nel sistema rosminiano*, Sonciniana, Fano 1888, p. 29. Quello intorno cui il Rosmini si affatica è di mostrare in tutti i modi la realtà dell'essere (p. 39): fatica che sotto la pressione del Gioberti lo conduce al panteismo.

la sua teoresi e la sua passione; ora invece sono le accuse di nullismo, di soggettivismo che tormentano il suo filosofare. Ne venne naturalmente l'insistere sul tema dell'esistenza e sul tema della forma reale.<sup>66</sup>

A questa insistenza egli venne chiamato anche dai suoi stessi discepoli: ne fa fede l'*Epistolario* – non ultima delle grandi opere filosofiche di A. Rosmini – e lo stesso *Rinnovamento*. Si possono anzi allineare subito alcuni testi che propongono le dimensioni nuove. Mentre la problematica e la teoresi intorno all'essere ideale si sta concludendo, riaffermata anche attraverso il *Gedanken Experiment*,<sup>67</sup> l'allineamento di questi motivi innovatori avverte che il destino di questa ontologia non è concluso.

A D. Giuseppe Bajlo il 22 settembre 1836 scriveva «esser vero che il *reale* non può entrare nell'*ideale*, la *sensazione* nell'*idea*: ma esser vero in pari tempo che la *sensazione* (il patire) determina l'*idea* (l'essere) [...]. Convien riflettere che oltre il *senso* e l'*intelletto* vi è nell'uomo l'unico soggetto, l'*Io*, che nella sua unità riceve da una parte la *passione* e dall'altra intuisce l'*essere* [...]. La cognizione *materiata* non è propria dell'*intelletto*, noti bene; ma del *soggetto sensitivo-intellettivo* [...]. È la mia coscienza (l'*Io*) quella che si accorge questa mia *sensazione* (non la sua *idea*) essere una realizzazione *parziale* (qui sta la determinazione) dell'essere».<sup>68</sup> Questa lettera segna un innegabile progresso sulla via del riscatto dell'essere reale; pur non radicalizzando la cosa (radicalizzare avrebbe significato affermare che la cognizione materiata non ha innatismo che la precede), il Rosmini riconosce che prima della dualità sensazione-intelletto c'è l'unità della coscienza, determinata dall'unità dell'*Io*, e quindi l'unità dell'esperienza. Ma spostatosi così l'asse interpretativo del fenomeno conoscitivo, perché voler ancora insistere su quella parte di conoscenza come conosciuto, e non stare in maniera esclusiva e questa constatazione unitaria? Se la cognizione materiata è frutto dell'*Io* nella sua unità psico-fisica, l'insistere su un *préalable* di conoscenza ideale che dualizza inutilmente la presa dell'essere crea la situazione fenomenistica.

Perché è questo il fatto nuovo d'orizzonte generale che si sta determinando col crescere della problematica intorno all'essere reale: fatto nuovo che non sostituisce ma si sovrappone a quello antico. E la sovrapposizione di due prese dell'essere, non come prese di due enti, ma come prese di diversa intenzionalità – sul tipo dell'*être objectif* e dell'*être formel* di Cartesio – genera il dualismo gnoseologico con conseguente fenomenizzazione e noumenizzazione del piano metafisico.

---

<sup>66</sup> Per gli attacchi che partivano dall'ambito filosofico per finir tosto nell'ambito dell'ortodossia (e questa trasposizione fu una delle cose che hanno maggiormente nociuto alla polemica ed alla discussione di questo pensiero) cfr. G. PUSINERI, *Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1943<sup>4</sup>, pp. 207 ss.

<sup>67</sup> Intendo dire del capitolo ove «si trae conferma alla nostra dottrina dalle astrazioni che fanno i bambini» (*Rinnovamento*, pp. 160-163; E. N., vol. XIX, pp. 170-173).

<sup>68</sup> *Epistolario Completo*, cit., vol. V, pp. 744-746.

In un *Frammento di lettera sul giudizio primitivo*<sup>69</sup> il Rosmini affronta, con accenno di coscienza nuova, il giudizio di esistenza. «Quando diciamo che l'ente sussiste noi parliamo di quell'ente o essenza che abbiamo conosciuto nell'idea; non parliamo mica dell'idea che è la sua vera conoscibilità. Dunque nel giudizio primitivo nel quale affermiamo gli enti, non è mica l'idea che affermiamo nel sentimento, non è l'idealità dell'ente, ma per dirlo di nuovo, l'ente stesso. Errano dunque quelli e male ci intendono quando ci attribuiscono l'assurdo, che noi affermiamo l'essere ideale delle cose reali». Nel frammento – invero non troppo perspicuo – viene proposto un nuovo cespite di approfondimento della unità profonda delle forme dell'essere. Si fa leva sulla distinzione – già presente nel *N. S.* – tra oggettività ed idealità dell'idea dell'essere.<sup>70</sup> Nel giudizio di sussistenza è l'aspetto di oggettività (*id quod*) quello che lega con il sentimento: l'aspetto della idealità rimane proprio della forma ideale. Il che porterebbe ad un utile e necessario recupero della semanticità puramente logica dell'idea che ritorna al suo naturale essere *id quo* (dove l'*id* rimane subordinato al *quo*, ed il *quo* è tutto – cioè pura relazione senza suo spessore –). L'essere si manifesta. Ma e allora l'oggettività ond'è garantita? Perché per Rosmini – ed anche qui c'è mancanza di radicalizzazione – l'intenzionalità ontologica dell'idea dell'essere, che pur fu distinta dall'idea stessa, termina pur sempre nell'idea – e ritorna la confusione dell'*id* tra il *quo* ed il *quod* –. Se anche viene introdotta la distinzione tra forma e contenuto dell'idea, il contenuto torna a coincidere con la forma, perché non esce dal campo del puro oggettivismo e non si struttura sull'essere degli enti. Questi rimangono fuori della presa intellettuale e necessita altra presa, e si noumenizzano *de jure*.

Le sorti del realismo – il problema nuovo per cui il Rosmini si sta ora battendo – sono legate nel *Rinnovamento* alla sensazione come «modificazione nostra» ed al «principio ragionante» (*Rinnovamento*, 546; *E. N.*, vol. XX, p. 296). Ad essi è affidata la deduzione realistica. Il punto di partenza rimane sempre la possibilità logica. È necessario «che voi prendiate la parola *idea* come parola da me imposta all'*essenza conoscibile* della cosa; e così prendendola, voi vedrete che l'*idea* non è mai di cosa sussistente, ma sempre di cosa considerata nella possibilità sua» (*Rinnovamento*, 545; *ivi*, p. 295). Essendo l'*idea* un puro possibile, «non riman dunque a spiegare se non la percezione di questa cosa reale e sussistente, la quale ci avvisi che la cosa, che abbiam in *idea*, è anco realizzata» (*ibid.*). Il reale e sussistente non può essere offerto alla sensazione che è *modificazione*

---

<sup>69</sup> Questo frammento senza data fu pubblicato dal Rosmini stesso nell'*Introduzione alla filosofia* (*E. N.*, vol. II, pp. 352-353). Siccome si parla di *idea* dell'ente come nella prima edizione del *Nuovo Saggio* penso che questo scritto sia anteriore al *Rinnovamento* (1836) ove si distingue tra essere e ente, come si distinse poi nella 2<sup>a</sup> edizione del *N. S.*, edita pure in quegli anni (1836-37).

<sup>70</sup> Questa distinzione è lucidamente ripresa così dal BURONI (*Dell'essere e del conoscere ecc.*, cit., p. 343): «Al di là della Ideologia che contempla l'Idea, che è la faccia chiara dell'Essere, ed è insieme a mo' di un ammanto luminoso di cui si circonda e entro cui si cela, si fa luogo a un'altra scienza e nobilissima, ecc.». Anche A. FRANCHI nel suo *Saggio sul sistema ontologico di A. Rosmini* (Sodalitas, Domodossola 1953) trova che «l'apertura del "sistema ontologico" di A. Rosmini è rappresentata dalla distinzione tra *idea dell'essere* ed *essenza dell'essere* da quell'*idea* manifestata» (p. 13).

*mia* e non supera il piano della percezione sensitiva (o l'assurdo dell'essere *solamente sentito*) (*Rinnovamento*, 546; ivi. p. 296). Ecco allora la mediazione del principio ragionante: «non è vero che v'ha un principio dentro di noi, pel quale diciamo “noi siamo modificati, dunque v'ha una cosa che ci modifica”? [...]. E qui comincia la *percezione* delle cose sussistenti diverse da noi» (*Rinnovamento*, *ibid.*).

Importanza decisiva del principio ragionante. Esso ha il compito di dare una intenzionalità oggettiva alla percezione sensitiva. Si osservi però l'aporia in cui viene a trovarsi questo ponte della realtà: esso agisce quando il soggetto conoscente non ha in mano che l'essere ideale e la sensazione priva di intenzionalità. Nell'entimema in cui è espresso il principio c'è una evidente *quaternio terminorum*: «noi siamo modificati, dunque c'è una cosa che ci modifica»: la parola «cosa» vale sia come l'oggetto della sensazione percettiva sia come ente reale. Ma il passaggio non è fondato: quello che vuol dir la parola «cosa» prima del dunque, rimane anche poi, né ad operare il passaggio basta l'essere ideale che è estrinseco. La *quaternio terminorum* consiste nel dare arbitrariamente alla parola *cosa* prima il senso di oggetto non intenzionale all'essere: e poi il senso di ente reale. Più che mediato l'essere reale viene surrettiziamente innestato nel circolo cieco della percezione sensitiva. Il problema è ancora quello della percezione, con tutte le possibili critiche, di cui s'è fatto cenno.

Allo scopo di vedere il principio ragionante in funzione e lo sfocio nella teoresi oggettivistica senza termini reali segnalo al lettore alcuni brani del *Rinnovamento*, che possono sancire la forma definitiva del primo tempo della ontologia rosminiana. *Rinnovamento*, 456 («Riman dunque a vedere [...]»), E. N., vol. XX, p. 296; 564 («Come dunque, dobbiam cercar noi, il principio ragionante fa questo passaggio? [...]»), pp. 297-98; 547 («Quando riceviamo delle sensazioni, ecc.»), p. 299.<sup>71</sup>

## II

### RISCOSSA DELL' ESSERE REALE

(1841 - 1850)

#### QUATTRO FILI PER IL REALISMO

Fin dagli anni del *Nuovo Saggio* il Rosmini considera l'ontologia come il necessario complemento della ideologia. Anzi è a dire che già prima della stessa ideologia i problemi teologici

---

<sup>71</sup> Nel 1843 il Rosmini stesso ha ridotto in tesi i capisaldi della sua Ideologia. Queste tesi dovevano essere studiate e discusse dagli alunni dei collegi rosminiani. Notevole la settima tesi: «L'idea dell'essere è data all'uomo dal Creatore, ed è la *forma* dell'intelligenza». *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, U.T.E.T., Torino 1883, p. 243.

occuparono la mente del filosofo di Rovereto.<sup>72</sup> Senonché o distratto dalle polemiche o attratto dai problemi morali e dall'attività religiosa, la promessa ontologia non verrà che postuma. Il Bonafede, dopo aver notato la sproporzione tra ideologia ed ontologia che ancora esiste nel *Sistema filosofico* del 1844, osserva che il Rosmini «non avrebbe dovuto tanto distanziare la trattazione ideologica e quella ontologica, anzi teosofica».<sup>73</sup>

Eppure il distanziamento ha portato i suoi frutti: tra la concezione dell'essere del *Nuovo Saggio* e quella della *Teosofia* – le opere che stanno agli antipodi della speculazione rosminiana – c'è un effettivo processo di maturazione e di superamento. Si giunge quasi a ribaltare la situazione oggettivistica di partenza. Ci siamo già occasionalmente imbattuti in tre linee o tre fili onde è tirata in campo la forma realistica, la forma d'essere cui ora il Rosmini non lesina le sue cure. Una *linea psicologica*, che fa leva sulla unità sensitivo-intellettuale dell'Io; una *linea gnoseologica* che fa leva sul principio ragionante; ed una *linea ontologica*, che fa leva sulla identità delle forme dell'essere nel momento che vien detto l'essenza dell'essere. Questi germi non muoiono; son destinati a ingigantire. Nella misura in cui essi si affermano, in special modo il primo e il terzo, si afferma pure il primato della ontologia sulla ideologia. La permanenza del secondo motivo dice purtroppo la presenza di quella radice dualistica che forse non morrà.

Gli anni che si frappongono tra il N. S. coi suoi sviluppi e la *Teosofia*, e cioè tutto il decennio dal '40 al '50, non decidono con un'opera sistematica ma solo con svariati contributi di questo destino ontologico del rosminismo. Quando si pensa che il punto di partenza è l'essere oggettivo e il punto di arrivo è l'impasto di esso con la realtà teologica si arguisce facilmente il tormento e la molteplicità – quasi disorientante – di questi tentativi. Ma la molteplicità dei conati non sovrappaffa il proposito. In quelle tesi per i giovani liceali dei colleghi

rosminiani si dice esplicitamente che «l'essere reale è la radice dell'essere ideale e dell'essere morale; ossia l'essere ideale e l'essere morale sono in seno della realtà».<sup>74</sup>

La famosa polemica di Rosmini col P. Dmowski<sup>75</sup> sulla legge morale mette in risalto la riconosciuta carenza di imperatività dell'essere-nozione e porta il Rosmini a sganciare questa nozione dall'idea di essere indeterminato per ancorarla all'*ordine dell'essere*. La preminenza dell'ordine dell'essere sulla nozione di essere si avverte subito confrontando la definizione di legge morale che viene ora proposta con quella che era presente nei *Principi*. «Un'idea, una nozione

---

<sup>72</sup> Basta pensare ai primi due libri della *Teodicea*, opera edita nel 1845, che ripropongono con aggiunte accidentali studi già pubblicati nel 1827 negli *Opuscoli filosofici*. Per tutto l'itinerario metafisico e teologico del Rosmini, dagli inizi alla *Teosofia*, cfr. C. GRAY, *Introduzione*, in: E. N., vol. VII, pp. XIII-XXVII.

<sup>73</sup> G. BONAFEDE (ed.), *Il sistema filosofico di A. Rosmini*, S.E.I., Torino 1951, p. XV.

<sup>74</sup> A. ROSMINI, *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, U.T.E.T., Torino 1883, p. 247.

<sup>75</sup> *Sulla definizione della legge morale*, risposta al R. P. Giuseppe Luigi Dmowski della Compagnia di Gesù; *Sulla teoria dell'essere ideale*, risposta ecc. (1841). Pubblicati in *Opuscoli Morali*, Pogliani, Milano 1841, pp. 395-447. Per l'ambientazione della polemica cfr. CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere di A. Rosmini*, cit., pp. 48-49.

che esprime o in generale l'ordine intrinseco dell'essere, il quale *esige* per sé rispetto, o in ispecie la volontà del superiore, che pure *esige* il nostro rispetto» (p. 396). Mal s'opponesse il Dmowski sulla caratteristica della nozionalità, ammesso che risulti fondato avere l'essere e gli esseri un ordine ed una vocazione intrinseca. Anche la legge ha un ambito epistemologico. Ma onde risulta aver l'essere un ordine intrinseco e cioè una gradualità di valori? E, prima ancora, onde risulta avere un valore? La nozione cioè come diventa obbligatoria, meglio, come rivela l'obbligatorietà? Il problema è soprattutto ontologico-teologico. Il Rosmini dice: «La forza obbligatoria è una necessità che l'uomo conosce avervi di operare in un dato modo per non diventare un essere malvagio. L'uomo poi diventa un essere malvagio, quando la sua volontà ricusa di aderire all'essere secondo l'ordine dell'essere stesso; cioè preferendo l'essere minore in confronto col maggiore. Aderire all'essere colla volontà, vuol dire riconoscere l'essere per quello che è né più né meno, amarlo come tale, operare in conformità di questo amore [...]. Ora *l'essere* e il *bene* si convertono. Tentar dunque di distruggere l'ordine dell'essere è tentare di distruggere il bene; e così facendo io sono autore del male; dunque sono malvagio. Se non voglio adunque esser malvagio, io DEBBO operare in conformità dell'ordine dell'essere. Questa necessità è l'obbligazione morale» (p. 408). Tutto bene, ma solo sotto il profilo formale, astratto. Chi allora in valore il più o meno, chi dice che in concreto l'essere ha un ordine e non sia disordinato, privo di un fine ultimo? Il Rosmini sente l'istanza: se io non CONOSCO l'ordine dell'essere, e se non CONOSCO che, ove io me gli opponga, divento malvagio non potrei mai sentirmi obbligato» (p. 408), dice.

Ma basta l'idea dell'essere a soddisfare questa conoscenza? Rosmini distingue: è «puro abbaglio» il dire che quando egli definisce la legge morale come nozione, tale nozione sia «l'idea dell'essere in universale» (p. 416). L'idea dell'essere non entra nella definizione della legge in quanto tale; ma «nell'articolo che segue, io cerco quale sia la prima legge, e dimostro che ella è il lume della ragione, o sia l'idea dell'essere» (p. 416). La distinzione ha valore sul piano epistemologico della legge: c'è diversità tra nozione di legge e idea dell'essere; ma sul piano metafisico si torna alla coincidenza. L'ordine dell'essere, quello onde sorge l'imperativo, è ancora l'idea dell'essere. Il più chiaro disegno metafisico entro cui si stava impostando l'etica rosminiana sta fallendo per il difetto di veicolo realistico. Non per nulla sullo scorcio della polemica il Rosmini afferma «che il reale è percepito nel sentimento, ed è affermato dal giudizio». «Questo è un vero cardinale della dottrina da me esposta» (p. 421).

Una importante lettera, dal Rosmini stesso pubblicata nel volume primo (rimasto poi unico) della progettata edizione completa delle opere, intitolato *Introduzione alla filosofia*,<sup>76</sup> mostra il rifugio platonico contro la volatilizzazione di quest'essere che manca dei termini reali. Rosmini dice: «alle leggi che emanano dalla natura del soggetto, io fo assai volentieri una buona parte nell'opera della formazione della conoscenza umana e da queste leggi soggettive io distinguo al tutto l'oggetto, cioè *l'essere*, il quale non emana punto dall'uomo, soggetto; né può ricevere da lui alcuna vera passione, ma vien dato all'uomo dal di fuori, cioè da Dio, vien mostrato all'uomo, e il mostrarglielo è il medesimo che dargli il lume d'intendere le cose [...]» (p. 290).

L'essere vien da Dio: affermazione neutra ai fini della definizione dell'essenza dell'essere e soprattutto affermazione incontrollata. Ma ecco che Rosmini fa il gran passo verso la *Teosofia*. «Io

<sup>76</sup> Lettera a B. Monti, Stresa, 28 dic. 1841; E. N., vol. II, pp. 289 ss.

sostengo, che la *cosa ideale* non è certamente la *cosa reale*, e non è neppure una produzione della mente. – Che cosa è dunque? – È una cosa eterna, che illumina la mente, è un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede [...]» (p. 294). Questo è il modulo di riscatto dal nullismo della oggettività: l'essere non è Dio, ma è divino; è una proiezione di Dio. Pecca per eccesso di realtà, ora: è divinizzato, anche se non deificato. Ontologismo sì, anche se panteismo no. C'è nell'*arrière plan* la Trinità stessa che fa da garante. Ma è il circolo che s'instaura? La trinità delle forme è una proiezione della Trinità, ma non è questa. Ed allora a voler stare al primato dell'ideale, come sorgono le altre forme?

Per uscire dal circolo Manzoni ha difeso il primato del dato di fede che legittimamente ispira il filosofo cristiano. Come Barth che ha difeso l'argomento ontologico di S. Anselmo dicendo contro Gaunilone che *l'id quo maius cogitari nequit* ha legittima cittadinanza nell'ambiente cristiano. Barth teorizza anzi il primato della conoscenza per fede su ogni conoscenza razionale.<sup>77</sup> «Quando il filosofo roveretano, dietro un'osservazione più generale e più immediata, della natura medesima dell'Essere, osservazione, per conseguenza, feconda di più vasta e varia applicazione [di quella fatta dal vescovo d'Ipogna e dal frate d'Aquino], pretende di dimostrare che l'Essere è essenzialmente uno e trino; cos'importa, relativamente al valore scientifico dell'osservazione, che questa sia stata indicata, suggerita dalla rivelazione? Forse che le qualità intrinseche delle creature, e la natura essenziale dell'Essere, non sono materia della filosofia, oggetto della ragione?».<sup>78</sup> La genesi filosoficamente non conta: ma è sul valore della dimostrazione che la contestazione sorge. L'essere uno e trino ha una dimostrazione autonoma, o la Trinità entra come stoffa e momento che rende possibile la dimostrazione stessa?

Non pare infatti che il dogma trinitario entri solo a *suggerire* – come vuole il Manzoni –; entra anche a *costituire* la dimostrazione. È prova. Prova che va provata. In conclusione, prova non vista, ma voluta: arbitrio filosofico, anche se articolo di fede teologico. Ecco, per es. due proposizioni ontologiche tratte dal tesario del '48. «L'essere ideale in se stesso è eterno; ma la comunicazione che si fa di lui agli esseri contingenti è fatta nel tempo, ed è fatta con qualche limitazione; ma questa limitazione non cade nell'essere ideale stesso, ma è solo relativa all'essere reale contingente che lo intuisce». «L'essere ideale, che risplende nello spirito dell'uomo, è argomento dell'esistenza di Dio; ma non è Dio».<sup>79</sup>

Eppure lo sforzo di risolvere il problema ontologico dell'essere uno e trino sul piano autonomo e razionale c'è, ed è rigoroso.

«Il reale per me non è che un *modo dell'essere*, non è l'essere stesso. Io sostengo che l'essere identico è in tre modi o maniere diverse, che denomino *ideale, reale, morale* [...]. Nell'ideale c'è tutto ciò che nel reale, meno la realtà; e nel reale c'è, o ci può essere tutto ciò che nell'ideale,

---

<sup>77</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Kaiser, München 1931. K. BARTH, *Dogmatik im Grundriss*, Evangelischer Verlag, Zürich 1946, cap. III soprattutto.

<sup>78</sup> A. MANZONI, *Dell'invenzione*, in *Opere varie*, a cura di M. Barbi e F. Ghisalberti, Casa del Manzoni, Milano 1943, pp. 710-711.

<sup>79</sup> A. ROSMINI, *Scritti vari di Metodo e di Pedagogia*, U.T.E.T., Torino 1883, pp. 247-248.

meno la idealità: le sole forme, i modi soli si escludono: il contenuto di esse è l'essere identico». <sup>80</sup> Lo sforzo, come è chiaramente detto, punta sulla distinzione tra essenza identica dell'essere e pluralità trina delle forme, o categorie.

Riassumeva il Rosmini nell'anno successivo alla lettera citata: «Nell'essere ideale v'ha tuttociò che è nell'essere reale e nell'essere morale, meno la *realità* e la *moralità*: nell'essere reale v'ha tuttociò che nell'essere ideale e nell'essere morale, meno la *idealità* e la *moralità*; nell'essere morale v'ha tuttociò che vi è nell'essere reale e nell'essere ideale, meno la *realità* e l'*idealità*». <sup>81</sup> Ma queste son tesi ed enunciazioni, che se pur manifestano chiaro lo sforzo di instaurare fenomenologicamente e logicamente un impianto ed una soluzione autonoma del problema ontologico, attendono di essere viste e ripensate nella loro genesi e nel loro valore. Né Rosmini delude questa attesa. La *Teosofia* è una grande opera con due anime, almeno. Una che vorrebbe assolvere in maniera autonoma e razionale il problema dell'essere uno e trino; l'altra che, preso atto dello sforzo inconcluso e del nullismo che si para alla foce, instaura l'implesso onto-teosofico, l'aggancio teologico.

Dei quattro fili per il realismo, rimangono in campo questi due, impegnati in *duello mirando*. Anche il problema generale della ontologia rosminiana rimane semplicificato: *riesce il Rosmini con la teoria dell'essenza una e delle tre forme a svolgere autonomamente il senso dell'essere o viene costretto a dare un senso all'essere solo attraverso l'argomento ontologico, inteso soprattutto come visione teologica?* <sup>82</sup>

---

<sup>80</sup> Lettera a P. Barone *Sulle diverse forme dell'essere*, del gennaio 1842. Come si vede la dottrina delle forme è di molto anteriore alla *Teosofia*. Questa importante lettera fu pubblicata dapprima da BARONE nell'opuscolo *Sulle dottrine filosofiche di V. Gioberti*, Stamperia Sociale degli Artisti Tipografi, Torino 1843 e poi da A. ROSMINI nel volume *Introduzione alla filosofia*, E. N., vol. II, pp. 354-355; cfr. la definizione «che l'essere è l'essenza identica di entrambi» e non è un *indifferenz Punkt* anteriore ad essi, come affermava lo Hegel.

<sup>81</sup> ROSMINI, *Scritti vari di Metodo e di Pedagogia*, cit., p. 247.

<sup>82</sup> Anche il MANZONI difende la duplicità delle forme e l'unità dell'essenza. Cfr. *Dell'Invenzione*, in *Opere varie*, cit., pp. 684-685. Si ricordi pure il famoso esempio del contadino e del grano. Il contadino «in una bella giornata di primavera sta contemplando un suo campo di grano, verde, tallito, rigoglioso». «Quel contadino sa benissimo, quantunque non sappia di saperlo, che l'idea del grano non è nel modo del grano reale, ma è. Sa anche di più [...] sa che il grano pensato e il grano veduto, val a dire, in genere, ciò che è presente alla sua intelligenza, e ciò che opera nel suo sentimento, è lo stesso essere identico, sotto le due diverse forme, dell'idea e della realtà» (ivi, p. 699).

## ESSENZA DELL'ESSERE

Lo scritto *Sistema Filosofico*, nonostante il fatto che rimanga in gran parte dominato dalla imponenza dell'essere ideale, mette subito le carte in tavola per quel che riguarda l'essenza dell'essere (o *essenza dell'ente*, come vien detto senza distinzione di rilievo) e il suo rapporto con i termini categorici. Non manca invero l'intorbidamento gnoseologico del problema del ponte (cfr. il N. 79): continua così l'altalena tra idealità e realtà e la ripresa del motivo della unità psico-fisica. Benché il *Sistema Filosofico* sia nato con lo scopo di sintetizzare in proposizioni brevi il sistema rosminiano, per il contributo sull'essenza dell'essere e per gli sforzi di mediazione realistica mi pare che possa essere considerato come un'opera costruttiva.<sup>83</sup> Opera costruttiva è per le discussioni ontologiche inserite in tutto il primo tempo dedicato alle scienze d'intuizione (ideologia e logica); ché il resto, dedicato alle scienze di percezione (psicologia e cosmologia) e di ragionamento (ontologia, teologia e deontologia), risulta poco più di un tesario. Da notare come questa *divisio scientiarum* resti costante nella sistematica rosminiana, almeno fino a quando la *Teosofia* introdurrà un nuovo tipo di distinzione che meglio chiarisce il rapporto tra ideologia e ontologia.

L'impianto ideologico del *S. F.* è ancora quello del *N. S.*: da una parte l'essenza dell'ente come oggetto della intuizione (cfr. n. 18) e dall'altra il sentimento che ci permette di «pronunciare che un ente esiste» (cfr. 19). «Io son condotto a pronunciare che esistono i corpi esterni mosso dalle sensazioni che mi producono. Son condotto a pronunciare che esiste il mio proprio corpo dai sentimenti speciali che ho di esso. Finalmente son condotto a pronunciare che esisto io stesso pure da un intimo senso» (*S. F.*, 19; *E. N.*, vol. II, p. 215). Dato che si sono affermati tutti i possibili veicoli di esistenza sentita, se ne può trarre la proposizione generale: «vi è un sentimento; dunque esiste un ente» (*ibid.*). Formola generale del giudizio di esistenza. Ma come può avverarsi il «dunque» se il «vi è» non si collega al sentimento, ma solo all'essere ideale? La solita *quaternionum terminorum*. Il «vi è» è insieme sentito e intelletto come essere, rosminianamente. Solo così si dà il passaggio al dunque. A meno che, per sfuggire al denunciato dualismo, si ricorra alla identità di questa essenza dell'essere anteriore alla specificazione dei modi. «Affermando noi dunque che l'essenza dell'ente è realizzata in un'attività sentita, noi affermiamo che esiste un ente reale. Conoscere adunque l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'identità fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta».<sup>84</sup>

Ma questa identità dell'essenza dell'essere è un *quid* anteriore alle tre forme, quella reale compresa, o si risolve in una di essa? E se lo è, come può attingersi e cosa può semantizzarla? Mi

---

<sup>83</sup> Fu composto, a richiesta di Cesare Cantù, nel 1844 in meno di un mese ed inserito nella *Storia universale* di quest'ultimo (cfr. ROSMINI, *Epistolario completo*, cit., vol. VIII, p. 754; vol. IX, p. 14). Il Rosmini lo ripubblicò nel 1850 come parte del volume *Introduzione alla filosofia* (*E. N.*, vol. II).

<sup>84</sup> Anche il Bonafede interpreta nel senso da noi chiarito questa unità dell'essenza dell'essere e la riconosce distinta dalla trinità delle forme. «L'essere, dunque, ha più di un modo, l'ideale ha un suo modo di esistere differentissimo dal reale, ma l'essenza dei due modi è identica», *op. cit.*, p. 14. Il testo rosminiano è del *S. F.*, 23; *E. N.*, vol. II, p. 216.

pare che il Rosmini risponda incongruentemente perché rispondendo al primo quesito accetta in sede psicologica, o dell'origine, la fusione coll'essere ideale; rispondendo al secondo quesito accentua in sede ontologica, o del valore, il motivo della indipendenza e della distinzione. Infatti «è nell'ente *reale conosciuto* che questa identità si trova, si forma [...]» (S. F., 31; E. N., vol. II, p. 219). Come a dire: fuori della percezione intellettuale l'essere non è questa identità, ma solo identità con l'idealità. Ritorna il corismo. E questo per la prima risposta. Ma poi ci si vien subito a dire: «L'essenza dell'ente, in quant'è mezzo di conoscere, è detta da noi *essere ideale*. Ma si noti bene che la parola ideale non significa l'essenza dell'ente, ma significa la dote che ha quest'essenza di farci conoscere le cose reali» (S. F., 33; E. N., vol. II, pp. 219-220). Indipendenza e dipendenza, insieme. Sotto il profilo ideologico e ontologico. Ma stiamo all'ontologia e vediamo come si può attuare questa indipendenza della essenza dalle forme. Anteriorizzata questa presa dell'essenza dell'essere a tutti i termini ideali e reali essa finisce per diventare un fondo oscuro, cieco. Rosmini la dice «conoscibile per sé» (S. F. 34; *ivi*). Ma è questo *per sé* che ci rimane misterioso. Ci può essere un senso dell'essere fuori delle categorie e delle realtà degli enti? A che si riduce questo *per sé* che non sia né *ens rationis* né *ens reale*? Non è affatto intelligibile, essendo anteriore alla razionalità. Forse per questo il Rosmini si affretta a risolverlo nella forma ideale dicendo che esso «è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose [...] il lume della ragione [...] idea dell'ente *innata* [...]» (*ibid.*). Un'altalena questa tra ontologico e ideologico che non radicalizza il problema e non risolve.

Mi pare che ormai l'alternativa si disegni precisa: o *l'essenza dell'essere attinge un senso autotono e va garantita e semantizzata senza fare ricorso all'idea oppure essa si risolve in una delle due forme dando luogo a una metafisica dell'esperienza o una metafisica della impenenza oggettivistica*. Rosmini oscilla tra la prima alternativa e il secondo corno della seconda. Ecco infatti. «L'essenza dell'essere diventa forma del nostro spirito unicamente col farsi conoscere, col rivelare la sua naturale conoscibilità; quindi dalla parte del nostro spirito non v'ha niuna reazione. Questo non fa che ricevere: il lume, la notizia che riceve, è ciò che rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile [...]. Lo spirito intuendo lei, non intuisce sé stesso. 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*». (S. F., 35; E. N., vol. II, p. 221). La caratteristica dell'oggettività dà un chiaro sapore idealistico; mentre le annotazioni quasi teologiche, o teologiche senz'altro, le dischiudono l'orizzonte neoplatonico. Questo senso viene accentuato rifiutando ora, per l'essenza dell'essere, la caratteristica della possibilità. «Non si creda che l'essenza dell'ente sia ella stessa una mera possibilità e nulla più. No: ella è una vera essenza, non una possibilità di essenza; ma questa essenza può essere realizzata; se non è realizzata è possibile la sua realizzazione: ecco ciò che significa ente possibile» (S. F., 37; E. N., vol. II, p. 222).

Si potrebbe continuare lungamente a segnalare l'andirivieni di questi rapporti tra l'essenza dell'essere e i suoi modi, esaminando per es. la teoria del rapporto fra gli enti ideali e gli enti reali (S. F., 39-42) o la teoria del giudizio di esistenza (S. F., 43 ss.), ma il guadagno teoretico non si sposterebbe d'un pollice. La situazione rimane quella ormai definita. Il *Sistema Filosofico* non si impegna a fondo in questo che è il problema tipico della *Teosofia*. C'è un fondo d'essere, una identità, una essenza che riassume e non è alcuno dei modi, identità dialettica, come dirà poi il Rosmini. Questo fondo si fa luce attraverso l'idea e prende il nome di forma ideale; e si fa reale attraverso il sentimento. Ma essendo per definizione conoscibile solo il campo della idea, tanto il fondo come la forma della realtà rimangono oltre il campo del presentarsi dell'esperienza,

noumenizzati. Questa aporia del fondo o essenza dell'essere, introdotta allo scopo di sanare la trinità delle forme dalla disarticolazione, dà al pensiero rosminiano un senso di sospensione. Vedremo gli sviluppi di questa aporia.

Il Rosmini avverte la non presenzialità dei dati in questione, e ne afferma la presenza nel giudizio di esistenza o *sintesi primitiva*, che è frutto della *ragione*. «La quale è quella forza unica dello spirito che unisce insieme l'essere e il sentimento, e poscia vi usa sopra la riflessione» (S. F., 49; E. N., vol. II, p. 228). Questa innaturalità del primato della ragione crea un profondo disagio metodologico nello sviluppo del pensiero ontologico rosminiano. Il disagio è quello di dover cominciare con una conoscenza (essere e sentimento) anteriore alla percezione della sintesi (giudizio di esistenza). Conoscenza anteriore alla conoscenza stessa. O si ammette l'intelletto come organo della presa dell'essere e della realtà, che non può essere che realtà dell'essere, oppure si finisce per puntare sulla ragione la quale dovrebbe lavorare (sintetizzare) elementi non conosciuti, ma dati come tali. Si crea una situazione che direi heideggerismo alla rovescia. Qui è il *Dasein* che sembra precludere la porta al coglimento del *Sinn des Seins*; nel Rosmini è una metafisica dell'essere che chiude la porta alla conoscenza delle esistenze.

S. Tommaso ha limpidamente tracciato il rapporto tra *intellectus* e *ratio*, riconfermando il primato classico dell'esperienza sulla sintesi.

*De Verit.*, q. XV. a. 1: «Intellectus simplicem et absolutam cognitionem designare videtur; ex hoc aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit; ratio vero discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit [...]. (Ratio) comparatur ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum: ut ad principium, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurre, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus quod per discursum invenitur, ad principia prima, in quae ratio resolvit; ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi».

Al Rosmini non resta che imbrocare fino in fondo la via del platonismo teologizzante. A ciò l'invitava a gran voce anche il Gioberti nell'aspra polemica che proprio in quei giorni prompeva.

C. Caviglione, esaminando i documenti della polemica tra il Rosmini e il Gioberti, e cioè gli scritti *Difficoltà che l'Abate Rosmini muove all'Abate Gioberti ridotte a sillogismo colle loro risposte* (1845), *Vincenzo Gioberti e il panteismo* (1846), scrive che «le critiche del Gioberti sembrano aver giovato come incitamento al R. a mettere in maggiore evidenza le relazioni dell'ideologia coll'ontologia, pur tenendole distinte [...]».<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> CAVIGLIONE, *Bibliografia delle opere rosminiane*, cit., p. 58. Un rafforzamento della ontologia, che non vuol dire il panteismo. Cfr. C. CAVIGLIONE, *Qual è il Rosmini vero?*, in «La Critica» 1906, 4, pp. 328-331. Il Gioberti ha polemizzato un po' in tutte le opere contro il Rosmini, ma è soprattutto nei 3 voll. *Degli errori filosofici di A. Rosmini*, Hayez, Brusselle 1841 ch'egli condusse la battaglia. «Ebbi poscia a dolermi della vivacità del dettato, quando conobbi di persona il R. e cominciai anch'io a venerare con tutta Italia tanta sapienza e virtù», scrisse nella *Teorica del Soprannaturale*, 1850. Un

Non solo le critiche, ma anche la presentazione ontologista del primo oggetto della mente, l'essere come pieno, assoluto. «L'oggetto del pensiero è l'Idea colle sue dipendenze, espressa dalla formola, che ho altrove chiamata ideale. L'Idea, affacciandosi come creatrice, ci porge notizia dell'Assoluto e del relativo, del Necessario e del contingente, e ci rivela insieme il nesso creativo, per cui la seconda specie di realtà, intrecciandosi colla prima e traendone la sua origine, forma con essa una sintesi, e quindi un solo giudizio comprensivo tutto lo scibile [...]. Questo lume non è altro che l'archetipo immutabile ed eterno delle cose nell'Idea contenuto, del quale esse cose sono l'individuazione contingente e temporanea fatta dalla virtù creatrice [...]. In ciò consiste la visione ideale insegnata da sant'Agostino, da san Bonaventura, dal Malebranche e da altri, e ripudiata espressamente ai dì nostri dal Rosmini».<sup>86</sup>

Nel *Sistema Filosofico* il Rosmini propone quattro prove dell'esistenza di Dio. Si tratta solo di enunciazioni tetiche, che affondano sul terreno della ontologia come siamo venuti chiarendo. Non superano il piano logico e teoretico di quelle esaminate a proposito del N. S. e presuppongono risolto il problema della distinzione della essenza dell'essere, che qui vien detta «cosa eterna e necessaria», dalle tre forme. Da questa presupposizione si ricavano le quattro prove, che si collegano ciascuna ad uno di questi termini (S. F. 178, 179, 180, 181; E. N., vol. II, p. 266). Quando la *Teosofia* avrà definitivamente aggiustato l'orizzonte ontologico, anche la discussione sulla prova rosminiana di Dio sarà definitiva. E da quel risultato sarà possibile anche un definitivo giudizio sulla metafisica rosminiana.<sup>87</sup>

---

recente esame di questa polemica è stato fatto da G. BONAFEDE, *V. Gioberti*, vol. I., Unione Tipografica Editrice Siciliana, Palermo 1950, pp. 288-419. I motivi teoretici ed extrateoretici di essa sono stati ampiamente recensiti e interpretati da G. GENTILE nel vol. cit.

<sup>86</sup> V. GIOBERTI, *Del buono*, Bocca, Milano 1940, pp. 81-82 (Edizione Nazionale delle opere edite e inedite di Vincenzo Gioberti, vol. XII).

<sup>87</sup> In uno scarso abbozzo di teologia naturale, datato Verona 25 sett. 1847, il Rosmini propone questa «ultima più completa» definizione di Dio: «Dio è l'essere essenziale identico nelle sue tre forme categoriche: ideale, reale, morale» (*Scritti vari di metodo e di pedagogia*, cit., p. 211).

## III

## L'ARGOMENTO ONTOLOGICO NELL'IMPLESSO TEOSOFICO

## FONDAMENTO TEOSOFICO

Definita la teosofia<sup>88</sup> in ordine alla teoria dell'intero<sup>89</sup> in quanto considera «l'ente nella sua totalità» (*Teos.*, 14), il Rosmini riconosce che il pensiero umano ha radunato la filosofia intorno a «tre centri», e cioè l'idea, l'anima e l'ente, prospettandosi così tre principi dello scibile: quello ideale, quello materiale, quello assoluto. Posti i tre principi, sorge il problema del cominciamento. Contro Hegel, l'esperienza no. «Se egli avesse considerato che il senso esterno ed interno, fonti dell'esperienza, e l'altre facoltà del subietto umano, e lo stesso subietto umano, non sono altro che *condizioni materiali*, necessarie non all'esistenza della verità, ma a far sì che questa si comunichi all'uomo, ecc.» (*Teos.*, 20). L'esperienza vien staccata dal cominciamento o punto di partenza. Dovrà essere invece rivalorizzata nella costituzione del fondamento. «Come poi

---

<sup>88</sup> Nel *Diario personale*, sotto la data 14 aprile 1846, è scritto: «Cominciai a scrivere la Teosofia e proseguii fino alla fine del VI libro, lasciando quest'opera imperfetta nel marzo 1848...». *Scritti autobiografici inediti*, E. N., vol. I, p. 427. Questa prima redazione iniziò con la Ontologia e fu terminata con la Cosmologia (l'attuale libro VI sul *Reale*). Restò fuori la Teologia. Per essa il Rosmini tracciò vari piani che si corrispondono. Cfr. C. GRAY, *Teosofia, Edizione nazionale con introduzione ed aggiunte inedite* (voll. 8), Milano 1938-41, vol. I, pp. XXVIII ss. Il rifacimento fu iniziato nel 1851 e rimase incompiuto per la morte dell'Autore. La cosa più notevole fu che il problema ontologico venne praticamente a inglobare anche gli altri due problemi, sicché nella Prefazione, nel Libro Unico Preliminare (*Il problema dell'Ontologia*) e nei primi tre libri (*Le Categorie, l'Essere Uno, l'Essere Trino*) si può dire che sia tutta svolta la *Teosofia* rosminiana. Svolta in seconda redazione e perciò nel testo definitivo. Rimangono «come frammenti organici staccati di più antica data l'*Idea, La Dialettica, Il Reale*, enumerati nell'indice inedito e nel manoscritto come libro quarto, quinto e sesto». C. Gray, *op. cit.*, p. XXXVII. Il primo editore della Teosofia, il Pauli, nel 1859 ss. sostituì al libro sulla Dialettica quello intitolato *Il divino nella natura*, che invece appare uno scritto autonomo ed occasionale. L'attuale edizione del Gray segue il manoscritto e l'indice rosminiano.

<sup>89</sup> La teosofia «aspira e tende all'intero» (*Teos.*, 4; E. N., vol. I, p. 3). Nel *Preliminare alle opere ideologiche* (1851), premesso alla quinta ediz. del N. S. il Rosmini definisce la *Teosofia* come la scienza o «*Teoria dell'ente* la quale abbraccia l'Ontologia che ne contiene la dottrina universale, la Teologia, che contiene quella dell'Ente coi suoi termini propri che lo rendono *assoluto*, la Cosmologia che contiene quella dell'ente co' suoi termini impropri che lo rendono *finito e relativo*». N. S., cit., p. 33.

l'esperienza, e il soggetto che l'esercita, rientri più tardi nella teoria del tutto che l'assorbe in sé, benché non possa esserne il principio, dalla teoria stessa si verrà a conoscere» (*ibid.*). Ecco generato di nuovo il problema rosminiano: è possibile avere un fondamento ontologico e trascendentale (teosofico) staccato dal punto di partenza, e questo dall'esperienza?

Ma il punto di partenza qual'è? È ancora la scoperta dei diciott'anni, l'essere ideale, «l'idea dell'essere del tutto indeterminato» (*Teos.*, 22)

A nulla dunque è servito il nuovo equilibrio instaurato per entro il sistema con il ricorso alla distinzione schellinghiana di filosofia regressiva e filosofia progressiva<sup>90</sup> onde sembrava che tutta la costruttività fosse metafisica,<sup>91</sup> e che il logo riacquistasse il suo ambito nella *intentio secunda*? Pare di no. Relegata l'esperienza nel momento materiale, è il motivo dell'idea che emerge come punto di partenza. Eppure un guadagno c'è, perché pur facendosi coincidere il punto di partenza con l'essere ideale, nella *Teosofia* si cerca un fondamento che superi questa vuota inizialità e dia davvero l'onninclusivo, il trascendentale!

L'attenzione del lettore che conosce già l'implesso inizio-idealità si sposta ora sul fondamento-trascendentalità, e soprattutto come in esso torni la voce dell'esperienza reale. Questo è il *paulo maiora*.

L'offerta puramente formale del fondamento è garantita dal definirsi la teosofia in ordine alla totalità ed integralità. Ora si tratta di saggiare il veicolo che offre quest'intero, la sua semantizzazione. L'esperienza è stata scartata, perché essa come l'armatura di una fabbrica se anche è necessaria, lo è in modo estrinseco e non costitutivo (*Teos.*, 20).

Scartato per il fondamento anche il punto di partenza, l'oggetto della percezione, l'essere ideale. Infatti mentre l'essere ideale è mera indeterminazione, l'essere teosofico ha tre forme e due termini (uno assoluto, l'altro finito). Per poter afferrare questa dottrina delle forme e dei due termini in cui esse si attuano necessita un ragionamento circolare: «allora la mente speculativa viene spinta in circolo che ben s'avvede non potersi parlare d'alcuna di quelle forme a parte, senza contemporaneamente supporre le altre due, tali essendo le tre forme, che rimanendo inconfusibili, pure reciprocamente si chiamano e si compenetrano» (*Teos.*, 28). La natura di questa sinteticità dovrebbe garantire il salto dall'essere iniziale, rifiutato come fondamento, all'essere teosofico. Circolo solido e non vizioso, dice il Rosmini. Circolo e sintesi delle tre forme; direi, problema del trascendentale. Circolo e sintesi dei due termini; direi, problema del trascendente. Se il *circolo solido* è veramente solido nella coerenza logica, nella determinazione trascendentale e nella determinazione trascendente occorre concludere che Rosmini è riuscito a darci un fondamento teosofico che inizia dall'essere ideale e che rifiuta la metafisica dell'esperienza (con «mentalità ontologista»<sup>92</sup> direbbe il Bonafede). *Secus*, ecc. A questi tre problemi ho ridotto il

---

<sup>90</sup> *Preliminare alle opere ideologiche*, 5; *Teos.*, 16.

<sup>91</sup> «La Teosofia è propriamente la filosofia progressiva, la speculazione per eccellenza, il sistema». *Preliminare*, 5.

<sup>92</sup> «La posizione di chi ammette la visione di Dio non è identica alla posizione di chi ammette la visione del divino, ma sono differenze che sorgono in seno a pensatori che appartengono alla

mio esame della *Teosofia* rosminiana: saggiare la circolarità sotto il profilo programmatico (soggetto di questo paragrafo), saggiare la circolarità delle forme o la trascendentalità (soggetto del paragrafo seguente), saggiare infine la circolarità dei due termini o il trascendente (soggetto del terzo paragrafo). A nessuno sfuggirà la novità e le promesse di un simile impianto teosofico: con questi sintesiismi si rinnova e logica e metafisica. Al discorso induttivo e deduttivo; alla logica e metafisica dell'inferenza si sostituisce ora il discorso e la metafisica circolare. Ma la sostituzione della risposta non sostituisce il problema. Che è ancora quello kantiano del di più, dell'oltre alla constatazione, alla sintesi analitica o sperimentale. Come sono possibili giudizi sintetici con valore metafisico.

Sotto il profilo logico il circolo solido è stato presentato dal Rosmini come il pervenire alla «*cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado di attualità, del tutto medesimo*». <sup>93</sup>

Perché la proposizione che genera il circolo solido non resti viziata occorre che nessuno dei termini sia preso insieme come mezzo e come fine. Ora questa notizia del tutto virtuale a che titolo genera la comprensione effettiva del particolare? Se la genera come *teoria* del tutto, c'è un salto evidente, perché il tutto verrebbe prima del particolare e diventerebbe insieme e fine e mezzo. Se la genera solo suggerendola e programmandola, nella figura dell'implesso virtuale, allora la sua responsabilità si limita alla genesi, ma non attinge il valore: è il particolare che vien premuto (e in questa determinata e particolare volontà di premere torna il motivo non ancora teoretico della sete del tutto) ad esprimere da sé i mezzi della costruzione. Nel primo caso il circolo solido è circolo vizioso; nel secondo si torna al processo inferenziale, dove non si nega l'attrattiva del termine finale (non cercheresti se non avessi trovato!). Né mi pare convincente la giustificazione rosminiana per fermare questo circolo in una sfera che sia terza fra le due alternative. «Qui si parte dalla *cognizione virtuale del tutto* e perciò *dalla cognizione virtuale del particolare* compreso nel tutto, e si va alla *cognizione attuale del particolare*» (Logic., 704). Il problema sta in questo «si va». O il «si va» prescinde dal virtuale ed allora l'orizzonte virtuale nulla significa o *per esso* «si va» dal particolare virtuale al particolare effettuale, ma il secondo termine è un salto e non lo può garantire la *virtualità* del tutto. Il tutto in una parola non è teoria che possa garantire il passaggio dalla non teoria alla teoria del particolare. Esso stesso è una x. Tutto vien deciso dalla novità che esiste tra i due sensi del particolare. Se la novità prescinde dal tutto è gratuita; se non prescinde è ateoretica. In ogni modo il tutto non può circolare. A meno che non si voglia parlare di quella circolarità dell'implesso da una parte e della circolarità dell'inferenza dall'altra. Si tratta allora di semicircularità di natura diversa. Io mi muovo alla teoria del particolare premuto dalla insoddisfazione di esso e perciò stesso agitato dal senso della totalità; io ritorno alla totalità

---

stessa mentalità, alla stessa famiglia». G. BONAFEDE, *Rosmini e noi*, in «Rivista rosminiana», III, 1947, pp. 105-112: 107.

<sup>93</sup> La *Logica* fu cominciata il 26 luglio 1850 e finita il 31 maggio 1851. Fu pubblicata nel 1854 con gli indici del *De Vit*. L'edizione nazionale fu curata da E. TROILO, voll. XXII-XXIII, Bocca, Milano 1942-43. *Logica e scritti inediti vari*, 701, vol. XXII, p. 280.

dal particolare ma solo fidando teoreticamente sui valori e disvalori della esperienza, che *solum* è *mia*. Questo secondo è il processo costitutivo, il primo è programma. L'utilizzazione costitutiva del programma è circolo vizioso: *idem* del mezzo e del fine. Solo in questo caso, e non nel precedente che distingue fra influsso inventivo e mezzo costitutivo, si avvera quello che il Dal Pra chiama l'argomento ontologico di ogni metafisica, il far diventare sapere assoluto ogni sapere dell'Assoluto.

Queste aporie del circolo appariranno nella loro gravità trattando in modo concreto i problemi del rapporto sintetico di queste tre scienze e del loro oggetto. Per ora si stia al rapporto delle scienze. «L'Ontologia, la Teologia (razionale) e la Cosmologia sono tre parti d'una sola scienza, a ciascuna delle quali manca il tutto e l'esistenza propria: rientrando di continuo l'una nell'altra, esse confondono, quasi direi, le loro acque nel mare dell'essere» (*Teos.*, 30).

A prendere i termini come suonano, e senza evasioni surrettizie, ci si imbatte nella aporia leibniziana della monade come rappresentazione originaria, che, per essere essenzialmente tale, finisce per trivellare e logorare completamente la realtà cosmologica, dando luogo ad un nullismo fenomenico.<sup>94</sup> Pare che Rosmini sfugga a questa aporia ricorrendo al motivo teologico, che dovrebbe impastare di sé e dar spessore agli altri due. Ma questo cominciare plotinianamente dall'alto (o anche blondellianamente dall'alto) onde balza in primo piano il problema della *προόδος* o della *entificazione* come Rosmini lo chiama<sup>95</sup> in qual maniera rimane garantito? Dalla sola «mentalità ontologista»?

Si ritorna giobertianamente al primato della creazione? Forse quella giobertiana è la via d'uscita vera e propria per una ontologia di tipo neoplatonico, che non voglia essere emanatismo. Oppure, se si vuol persistere nella visione inferenziale, antiplotiniana, è l'argomento ontologico che salva dal nullismo. «Il centro e la sostanza di tutta la trattazione è sempre la dottrina di Dio, senza il quale né si conosce a pieno la dottrina dell'essere, né si spiega il mondo» (*Teos.*, 30). «Tutta la trattazione [...] è sempre la dottrina di Dio», è detto nella nota inedita del ms. Oppure: «l'argomento delle scienze teosofiche è di natura sintetica, ché queste scienze si propongono di meditare ed esplorare la gran sintesi ossia la grande unità» (*Teos.*, 31). Sia il primato dell'entificazione sia quello del circolo, che in fin dei conti coincidono, è solo attraverso al ricorso teologico che la circolarità si solidifica. Ma come legittimare la teologia? Con l'argomento ontologico? Ma allora la teologia non può venir prima della ontologia. Ecco l'immenso *ysteron próteron* che vizia

---

<sup>94</sup> G. BONTADINI, *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno*, La Scuola, Brescia 1952, pp. 47 ss.

<sup>95</sup> «Come dunque in Dio, benché in sé stesso sia un atto unico, purissimo ed eterno, si distingue da noi [...] un *atto necessario* pel quale è, ed un *atto libero*, cioè l'atto creativo, pel quale è il mondo; così anche nell'essere a noi naturalmente conosciuto (che è atto senza subietto), si distingue un atto che risponde all'*atto necessario* di Dio, e quest'è l'*essere virtuale*; e un atto che risponde all'*atto libero* di Dio e quest'è quello col quale egli fa sussistere i singoli reali finiti, che abbiamo chiamato *entificazione* immediata o mediata» (*Teos.*, 362).

il circolo.<sup>96</sup>

Si guardi ora lo stabilirsi del circolo e la sua solidità a proposito del concetto di essere, oggetto proprio e comune delle tre dottrine teosofiche. Una pagina potente e formidabile nel N. 39 della *Teosofia* ci dà il quadro muscoloso di questo sentiero dell'essere. Schematizzo la dottrina.

1. «L'Ontologo riceve dalla ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna, cioè la virtualità [...] tanto vôto che può rassomigliarsi a una macchia lunare o solare cagionata da valle immensa, dove non è luce ma ombra».
2. La maniera per dissipare quest'ombra è quella di rivolgersi agli enti finiti. «Coll'opera dell'astrazione trae dagli enti finiti i concetti e le essenze più universali». Astraendo via via (il processo dei diciotto anni!) si perviene all'unità, «ad una prima essenza» che compie e riempie il vuoto dell'essere virtuale.
3. L'esame del finito mette l'ontologo di fronte al problema dell'unità dell'essere e della sua molteplicità. «Apparente contraddizione», perché tutta la realtà vien riconosciuta all'essere uno e sussistente; mentre le essenze rimangono «mere possibilità di reale» che hanno in Dio il fonte e il ricettacolo.
4. Se si insistesse su questo rapporto tra essere sussistente e possibile si darebbe man forte alla teologia, ma il problema ontologico rimarrebbe insoluto. Bisogna invece insistere sull'*essere comune*, come oggetto della ontologia. Ma la teoria dell'essere comune non può prescindere dal 1°, 2°, 3° passaggio.
5. Dopo l'ontologia, la teologia rappresenta il coronamento della metafisica. «E a tal fine bisogna necessariamente far uso di quegli stessi concetti ed essenze, che nell'Ontologia furono illustrati, giovandosi della teoria dell'essere universale e comune per intendere la natura dell'Essere pieno, ecc.».
6. Le essenze dall'ontologo definite il teologo le ritrova in Dio come atti e forme sussistenti nell'unità. Da questa unità poi, «per maniera teosofica di astrazione, la mente può avere di ritorno quelle essenze separate com'erano prima».

Il plesso ideologia-cosmologia si risolve in nulla: l'essere del primo momento è vuoto; l'essere del secondo momento è astratto. E poi c'è il non pacifico problema della *saisie* percettiva. In secondo luogo, esso genera l'aporia dell'unità ineffabile e pertanto concettualmente vuota e della molteplicità aporematica. Molteplicità suppone differenza dall'essere, differenza da che?<sup>97</sup> Il plesso ontologia e teologia crea la circolarità viziosa, perché l'essere comune di quella è successivo all'essere proprio di questa. A meno che quell'«usurpando e a sé traendo una parte della Teologia» da parte della ontologia, non venga garantito dall'argomento ontologico. Non resta

---

<sup>96</sup> Per le aporie cui si andrebbe incontro se si volessero staccare e autonomizzare le tre scienze teosofiche, cfr. *Teos.*, 36-38.

<sup>97</sup> Questa aporia dell'unità e della molteplicità è stata luminosamente presentata da D. JAJA, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, Regia Tipografia, Bologna 1878, p. 20.

che il passaggio dall'essenza o dalle essenze, come è detto nel n. 3.

Ma questo passaggio rimane inficiato dall'astrattismo e dall'indeterminatismo in cui questo essere si trova, per diventare teoria. Tanto è vero che non diventa teoria dell'essere, ontologia, ma opta subito per la teologia.

L'ontologia vien dopo l'impianto idealistico, l'astrazione cosmologica, la *fondazione* teologica, anzi trinitaria. Infatti la teoria dell'Essere uno e trino che ha proprio nel sussistente la sua adeguata formulazione viene estesa anche al mondo del finito.<sup>98</sup> Ritorna l'*ysteron próteron* e su questo ormai è inutile insistere. Ma come far a meno della osservazione masnoviana che Dio in metafisica compare come predicato e non come soggetto? Che forse basta l'essere ideale a garantire Dio? Tutta la teosofia si rende inutile alla soluzione del problema metafisico, visto che essa vien dopo la metafisica (intesa questa come inferenza dell'Assoluto) e il fondamento teosofico serve per costituire una ontologia che presuppone la teologia.

Ma è proprio definitiva questa constatazione che a Dio si giunge attraverso l'implesso mediatamente ontologista e non vi concorre l'implesso teosofico o dottrina delle forme? Per Rosmini, sì. Egli vuole un circolo integrale e totale. Dalla ideologia alla cosmologia alla teologia alla ontologia. «Vi è in quest'ordine di ragionare un circolo inevitabile, essendovi bisogno della teoria dell'ente finito per istabilire la teoria dell'essere in universale e dell'essere assoluto, ed essendovi bisogno di queste due teorie per dare quella dell'ente finito» (*Teos.*, 92). Ora il semicircolo essere indeterminato e termine reale è tale che non s'instaura per l'aporia già messa in luce e sulla quale insiste pure il Bonafede:<sup>99</sup> il reale che non è essere viene invece sentito e percepito come essere. Rimane l'altro semicerchio: essere indeterminato – essere sussistente – essere teosofico.

Fallito l'implesso gnoseologista, si dovrebbe ora insistere solo sull'implesso essere indeterminato ed essere teosofico. Resecato l'ambito gnoseologista, il motivo nuovo ed autentico della *Teosofia* diventa quello di una interpretazione della dottrina delle forme dell'essere nell'ambito e sotto la luce della Trinità e quello di legare l'essere ideale alla forma sussistente.

Questo è il nucleo genuino della *Teosofia*: trinità e unità dell'essere a partire da un orizzonte iscritto dalla Fede; motivo dell'argomento ontologico. Tutto il perimetro della cosmologia va tagliato via come una presa impossibile: cosa non innaturale per un pensiero ed un sistema spiccatamente platonico. La mancanza di questa distinzione nel piano esegetico crea l'immensa difficoltà della Teosofia, e l'interferire continuo della problematica gnoseologista. La teoresi ne

---

<sup>98</sup> «Opera vana sarebbe fermarsi alla considerazione degli enti finiti, dell'uomo per es. per ritrovare in essi le tre forme dell'essere ugualmente somme, ugualmente sovrane, ugualmente supreme [...]. In Dio invece, dove Soggetto ed Oggetto sono relazioni sussistenti del pari infinite e senza limiti, la forma morale dell'essere si concretizza in una Santità che è essenzialmente Amore [...]. Nell'ente finito troviamo tracce delle forme dell'essere, non troviamo intere e perfette le tre forme» (E. PIGNOLONI, *Rosmini e noi - Le forme dell'essere*, in «Rivista rosminiana», IV, 1947, pp. 154-161: 155).

<sup>99</sup> «Ma se il reale è una forma dell'essere e non è l'essere, perché tante volte Rosmini scrive che il reale è essere [...] perché, parlando della percezione intellettuale tante volte afferma che questa si opera [...] anche per l'identità dell'essere nelle due forme?» (*Rosmini e noi*, cit., p. 106).

rimane invece vantaggiata.

In conclusione, programmaticamente il circolo teosofico urta in infinite difficoltà. Se vuol rimanere integrale esso riufrir lo psicologismo e ci ributta in braccio alle aporie del N. S.: se accetta di venire essenzializzato nel circolo più ristretto di ideologia-teologia (Dio come argomento ontologico) e di teologia e ontologia (la teoria delle forme) sebbene in linea programmatica difficoltà son sorte (*l'ysteron próteron* e il nullismo), in concreto l'ultima parola non è detta ancora. Stabilito il primato barthiano della fede, la dottrina delle tre forme e dell'unica essenza urta ugualmente contro ostacoli di comprensione? Perché, pur non potendosi presentare come filosofia verso la religione, rimarrebbe sempre una grande filosofia della religione, una penetrazione potente del dogma.

Una ontologia *cristiana*, ma pur sempre una ontologia, come avvertiva il Manzoni. Indagata sotto questo profilo la teoria delle forme, oltre al problema sempre aperto del circolo, presenta anche questo della consistenza dei tre termini, astrazione fatta dal fondamento rosminiano, quasi in vista di un recupero nell'ambito dell'esperienza offerta dal fatto del dogma cristiano, il quale potrebbe imporsi per altre vie.

## TEORIA DELLE FORME

Avviandomi a studiare il I Libro della Teosofia dedicato alle categorie, mi propongo, come ho detto, due interrogativi: *primo*, se la giustificazione circolare è solida, oppure il «misterioso fondamento» della Trinità (cfr. *Teos.*, 190) decide in maniera costitutiva, o se infine decide il motivo oggettivistico dell'essere indeterminato?<sup>100</sup> Solido vorrebbe dire, con autonomia razionale e deduzione trascendentalizzante. *Secondo*: a prescindere dalla genesi e dalla giustificazione, la dottrina in sé, nella sua enunciazione razionale, rimane esente da aporie e contraddizioni?

Il primo problema emergerà studiando il costituirsi della dottrina; il secondo da alcune riflessioni finali, a dottrina conclusa.

I. - Nella impostazione e soluzione del problema delle categorie o forme dell'essere il Rosmini confonde quelli che nella tradizione classica erano i temi della trascendentalità e i temi della categoricità. Egli si affatica a risolvere il problema della classificazione e della unificazione degli enti, sicché promette una ricerca di ordinamento sul sistema degli enti.<sup>101</sup> Questo è il tipico processo della ricerca sulle categorie o modi supremi e *generaliores* dell'essere. Ma accanto a questa ricerca, il Rosmini allinea anche quella relativa alla «molteplicità coeterna dell'essere» (*Teos.*, 166), alla struttura primordiale che si presenta come «un fatto primitivo coesistente

---

<sup>100</sup> Il BURONI (*op. cit.*, p. 344) opina che principio bastevole alla costituzione del fondamento teosofico sia l'essere ideale.

<sup>101</sup> Cfr. *Teos.*, 105-106; a proposito della parola categoria, dice: «Noi abbiamo creduto bene di conservare questa parola antica, restringendola a significare le ultime diversità che si possono notare entro l'essere, e quindi le ultime classi delle entità», pp. 124 ss.

all'essere stesso» (*Teos.*, 172). Gli aspetti nativi e coesistenti dell'essere e con lui coestesi furono detti i trascendentali, o le forme dell'essere.

Questa dualità confusa e non distinta ha i suoi strascichi sia in rapporto alla semantizzazione sia in rapporto alla valutazione. Per questo secondo problema si vedrà poi; quanto al primo basti dire che mentre il problema delle categorie implica un movimento dalla comunità degli enti verso le costanti categoretiche, processo dalla molteplicità all'unità; il problema dei trascendentali ha invece un movimento opposto. Induzione e deduzione. Rosmini parte promettendo l'induzione, ma poi delude l'aspettativa<sup>102</sup> e si rifugia nella deduzione trinitaria. La ragione di questa promessa mancata va forse ricercata nel fatto che al Rosmini più che l'ispezione fenomenologica del sistema degli enti preme subito la profondità metafisica. E la profondità metafisica, sulla soglia stessa della ontologia, è quella che viene offerta dal fatto aporematico dell'essere che si presenta come unità e insieme come molteplicità. Fatto cui ne conduce sia il tema delle categorie come quello dei trascendentali. L'aporia è questa. Stante la duplice constatazione «che niente ci sia d'intelligibile fuori dell'essere; che tutto ci sia nell'essere», secondo una definizione che Rosmini stesso dà all'inizio della *Teosofia* (44, E. N., vol. VII, p. 42), come è possibile la differenza (differenza da che, se *tutto* è nell'essere?) e come sarebbe intelligibile, essendo fuori e diversa dall'essere?

Questa l'obiezione vista dall'alto, vista in rapporto al problema trascendentale. «Da una parte dunque si esige che l'essere sia uno ed identico come *subietto* che si divide, e dall'altra che cangi e si moltiplichi come *qualità*, secondo cui si divide» (*Teos.*, 111). Ma l'aporia può essere vista anche a partire dalla molteplicità in rapporto al problema delle categorie. Come è possibile che la differenza permetta il vincolo unitario, pur dovendo essere differenza e quindi un modo di essere (*Teos.*, 112). Il Rosmini risolve programmaticamente l'aporia ricorrendo alla distinzione tra *essere iniziale* e *entità*. L'essere iniziale è l'essere in quanto comunissimo, astratto e indivisibile, come un pieno univoco, «una specie di ente di ragione», che «sarebbe errore confondere con un subietto reale», detto perciò *oggetto dialettico*. Esso è una delle «realità classificabili», e pertanto nella sua distinzione, come l'uno plotiniano e l'uno della prima ipotesi del *Parmenide* platonico, astratto e solitario, garantisce l'unità. «Se quest'essere iniziale si considera nella relazione e nella congiunzione co' suoi termini, in tal caso egli acquista il nome universalissimo di *entità*». È come la stoffa comune di tutte le entità, il sostrato potenziale *aptum praedicari de omnibus*. Quando questo indeterminatissimo si unisce a termini reali, è generata la varietà. «L'essere iniziale dunque, che per sé solo è uno e indivisibile congiunto con questi diversi termini, che sono sue attuazioni ulteriori, diventa vario, e così ammette una *divisione* e una pluralità, altro divenendo congiunto con un termine ed altro ad altro congiunto e proteso in altri termini».<sup>103</sup>

Dalla impostazione di questo problema il Rosmini vien subito buttato in alto mare

---

<sup>102</sup> «Il proposito di Rosmini qui è evidente, muovere da' sensibili, e in questi ritrovare le supreme differenze che sono le categorie, e dalle categorie ascendere alle forme dell'essere, e quindi all'essere stesso. Se non che, posto mano all'opera, e' lascia i sensibili; e la prima varietà, fonte e radice di tutte le altre va a cercarla nel seno stesso dell'essere» (JAJA, *op. cit.*, p. 15).

<sup>103</sup> Per questa dottrina cfr. *Teos.*, 132, che è un testo riassuntivo. Si veda pure *Teos.*, 112, 115.

ontologico e la chiaveolutiva sta nell'applicare la distinzione, che operava già da tempo nella coscienza rosminiana. L'essere è uno, come iniziale e comunissimo, subietto dialettico, ed è fatto molteplice dal congiungimento con termini diversi, come quello reale, ideale, morale. Senonché anche nell'ambito di questa soluzione generale data dalla distinzione tra essenza e forme dell'essere, almeno una triplice posizione è possibile: quella di minimizzare il valore dell'unità per fidsarsi sulla varietà e molteplicità; quella di vedere la molteplicità nell'unità; quella di sacrificare la molteplicità all'unità. Nella deduzione delle forme, il Rosmini instaura tutte tre queste maniere. Creando un notevole senso di confusione, quell'andare «un po' a tentoni», come sembrava allo Jaja.<sup>104</sup> Il motivo vero di questa triplicità di soluzione viene in conseguenza della giustapposizione della ricerca sul trascendentale e sulla categoria. Quando è il motivo della unificazione che prevale allora la trinità è preponderante; quando invece è quello della differenziazione allora è l'unità che predomina. Là c'è la spinta empirica, qui è dalla matrice teologica che si parte. Là il problema delle categorie, qui quello dei trascendentali.

La soluzione categoricologica è anche gnoseologica. Nel senso che si basa sulla interpretazione dualistica dell'esperienza, quale viene data nella dottrina della percezione sensitivo-intellettuale del N. S.

La forma obbiettiva o ideale e la forma estrasubbiettiva o reale hanno la dimensione teoretica che avevano nel *Nuovo Saggio*. Sono cioè appaiate come regioni o zone prominenti dell'essere. Il quale rimane identico in entrambe, tranne che nella modalità di presentarsi. Questa identità è il vincolo che lega le due forme, ed è un vincolo sostanziale. Nasce così la terza forma, la moralità. Naturalmente, concependo il rapporto soggetto-oggetto nella maniera del N. S., qui esplicitamente richiamato nei numeri riassuntivi 1166, 1178, 1179, 1460, è la coordinazione delle forme che vien suggerita, non la subordinazione. È soprattutto la concezione della idealità come zona ontologica e non logica che va sottolineata. Che poi si dica che le due zone si applicano ad un territorio comune – l'essere identico – e si insista nel non volerle incolonnare nella *intentio prima* e *secunda*, perché entrambe riguardano la intenzionalità prima, questo è cosa pressoché inconcepibile, detta ma non dimostrata. Il fondo identico potrebbe aversi quando le due forme ne esprimono diversamente il modo: esprimendolo invece diversamente non come modo (logico e ontologico) ma come ambiti sullo stesso piano, essi dualizzano irrimediabilmente e il triteismo (volendo farci stare anche la forma morale, che viene ad essere altro dai due, visto che non può essere questo vincolo comune che non c'è ontologicamente) ne è l'esito.<sup>105</sup>

L'impianto oggettivistico crea l'esternità delle forme, perché esterne gnoseologicamente e pertanto anche metafisicamente (il fenomenismo gnoseologico si radica in un fenomenismo

---

<sup>104</sup> JAJA, *op. cit.*, p. 14.

<sup>105</sup> Per la documentazione di questa introduzione gnoseologica delle forme si veda *Teos.*, 148; cfr. per il ritorno del primato dell'essere ideale con impianto oggettivistico *Teos.*, 170, 171, 172 («vero è che in tutte le forme si distingue l'Essere identico, ma quest'Essere è un astratto [...]. E veramente se io penso l'essere senza più astenendomi dalla distinzione delle forme, come accade nella intuizione primitiva, che cosa penso con ciò se non l'essere ideale, benché non consideri l'idealità separata dall'Essere?» 170, 173, 174, 176.

metafisico o dottrina delle due realtà) e non basta l'asserzione unitaria a salvare il frammentarismo. Conferma questa della sterilità di continuare la circolarità tra ideologia e teosofia.

La cosa va diversamente per quella che ho detto la introduzione trascendentalistica delle forme. Allora il punto di partenza è l'essere nella sua unità essenziale, che per un meraviglioso influsso del fondamento trinitario,<sup>106</sup> manifesta una «molteplicità coeterna». Ma la molteplicità coeterna non vien fuori per esternizzazioni gnoseologiche, ma per penetrazione modale dell'essere stesso.

La penetrazione modale dà come risultato che l'essere è un «per sé noto» e cioè conoscibile (a ciò si riduce ora la forma della oggettività); che è assolutamente essente, perché la conoscibilità svanirebbe senza soggetto conoscente; che rivela comunicabilità tra le due forme, onde s'instaura la terza del «per sé amato». «Quell'essere che è assolutamente essente, e che è anche per sé noto, è anche per sé amato». In questo caso i modi sono rifrazioni, e non parti, dell'uno. E si noti infine che sono modi dell'essere infinito, necessario e universale; della unità sussistente. Nel finito questa circolarità si spezza e viene solo adombrata. La forma reale non ha l'ampiezza di quella ideale, e la forma morale o l'amabilità dell'essere non ha l'estensione di quella reale. Non tutto ciò che è reale è anche morale. Si tratta dunque di «termini propri» dell'essere «assolutamente essente». La suggestione teologica è imprescindibile, in senso trinitario ed in senso metafisico. Come nella miglior tradizione medioevale. Qui i modi sono relazioni dell'essere, caratteristiche coestese. Poco fa significavano invece distinzioni gnoseologiche con carica dualistica.<sup>107</sup>

La terza introduzione è fatta attraverso la dottrina dei contenenti e dei contenuti. «Le forme dell'essere hanno tutte e tre questa qualità di essere *contenenti massimi* dell'essere stesso» (*Teos.*, 181). Esse si presentano anche come le supreme forme di ogni contenenza: «*principio* d'ogni contenibilità e d'ogni contenenza» (*Teos.*, 182). Ma questa situazione che pone le forme contenenti dell'essere, cosa comporta in fatto di distinzione? Che esse siano logicamente precedenti al contenuto, come attivo di fronte a passivo; che determinino la conoscenza del contenuto; che siano autonome nella determinazione dal contenuto stesso. Chiarito ciò, il Rosmini procede affermando che nella forma reale è il subbietto che contiene massimamente; nell'ideale è l'oggetto; nella moralità è il nesso fra i due che diventa contenente massimo. Subbietto, oggetto e nesso sono l'essere stesso nei tre modi. *Ergo* «l'Essere in ciascuna delle sue tre forme è un *contenente massimo*, che ogni cosa contiene» (*Teos.*, 187).

Il Rosmini è convinto di aver chiuso così la partita del rapporto uno-tre. Ma delle due una: o considerare le forme come contenenti l'essere e contenenti irriducibili come sembrava dire all'inizio di questo modulo e tornare al triteismo sopra detto; oppure considerare l'essere il contenente massimo e allora le tre forme non si capisce come possono differenziarsi fuori dell'essere o per quell'essere medesimo che inside. Dice Rosmini: «Perocché se ciascuna delle tre forme non contenesse reciprocamente le altre due, esse non si potrebbero concepire se non come tre enti. Ma essendo l'une nelle altre reciprocamente inesistenti, si vedono inseparabili, e tutte e tre sempre costituenti il medesimo essere e il medesimo ente» (*Teos.*, 188). L'identità dell'essere non può

<sup>106</sup> Per questo influsso si veda *Teos.*, 191, 192, 193, 194.

<sup>107</sup> Per la introduzione trascendentalizzante cfr. *Teos.*, 1662.

essere il motivo della loro diversità: la loro diversità come può esserci con un essere identico? Il mito deduzionistico divora il suo stesso prodotto. O l'unità ineffabile o il triteismo metafisico o il relazionismo trascendentale.

II. - Allineo qui le osservazioni critiche. Lascio fuori il caso ultimo dei contenuti, perché se realmente significa un esito unitaristico, il Rosmini stesso lo ripudiò (cfr. *Teosofia*, 156-165).

A proposito della soluzione generale dell'aporia uno-molti, e cioè il ricorso all'essere iniziale ed ai suoi termini, qui c'è un dilemma ineliminabile: o l'essere iniziale è solo dialetticamente (in senso aristotelico) e come *ens rationis* considerato ed allora la sua presenza è nulla, e le tre forme balzano in primo piano dando luogo al triteismo parallelistico che come difetto generale sottende la visione dualistico-fenomenistica. Oppure l'essere come entità tra le altre è sussistente ed altro ed i termini lo completano come realtà diverse ed allora si rende inintelligibile sia lui come i termini stessi. Lui perché non è concepibile una unità senza modi e distinzioni; i termini stessi perché inconcepibili come termini che si distinguono dall'essere.<sup>108</sup>

Forse l'unica sanatoria per questo implesso sarebbe quello di riproporre il discorso agostiniano-tomistico sulla Trinità. Le forme sono termini nati da relazioni sussistenti dell'unica natura. Ma di relazioni sussistenti *in rerum natura* e nell'essere degli enti non si dà caso.

A proposito del primo corno del dilemma ho parlato di appunto e difetto generale. Ma anche dall'esame particolareggiato delle tre forme quali risultano dalla introduzione gnoseologica e dalla figura del triteismo parallelistico si trovano notevoli aporie. Dapprima l'aporia della forma ideale.

La forma rosminiana dell'essere ideale nella sua figura mai smentita del puro oggettivismo è sulla linea gnoseologica moderna, sulla linea per intenderci dell'*être objectif* di Cartesio, del fenomeno di Kant, dell'idea come *ut quod*. È priva della intenzionalità e della secondarietà che la rende modo dell'essere reale, e si allinea invece parallelamente all'essere reale come modo della realtà. Se modo della realtà è l'essere attuale e possibile, l'*ens rationis* manca di un sé ontologico, esaurendosi tutto nella rappresentatività. Logico è l'ontologico in quanto pensato. Non parte o zona di esso, ma tutto quello nella relazione della conoscitività. Per cui l'ente logico e l'ente ontologico più che forme che dividono l'essere sono due totalità ed onniinclusività, ma a modo diverso, con diversa intenzionalità. L'essere ideale o logico è solo intenzionalità, è solo e tutto esser pensato. Attorno a questa concezione dualistica ed esternistica, che produce necessariamente il mediazionismo realistico, c'è una notevole consonanza in tutta la filosofia moderna, fino a quando le più recenti espressioni di pensiero ontologico ed idealistico non hanno dissolto il dualismo. Gentile, Carabellese, Heidegger, Sartre convengono in questa rinuncia al dualismo. Diversamente N. Hartmann che invece professa ancora una concezione ccordinazionistica tra ente

---

<sup>108</sup> «La situazione per tal modo è la più imbarazzante del mondo: o l'unità dell'essere senza la pensabilità, o la sua pensabilità con la contraddizione». Contraddizione perché «dire che l'essere è, ed è molteplice, è lo stesso che dire che l'essere è e non è, o, più esattamente, è lo stesso che affermare il non essere dell'essere» (JAJA, *op. cit.*, p. 20). Non condivido questa seconda aporia: non perché si parla del non dell'essere, cosa che già il *Sofista* di Platone aveva risolto sul piano fenomenologico: ma perché *fuori e diverse* dall'essere, le tre forme non si capiscono nel loro *esse in*.

ideale ed ente reale, che ricorda molto da vicino quella di A. Rosmini.<sup>109</sup>

Anche il Carabellese consente che «la dottrina rosminiana delle forme va criticamente riveduta». La motivazione del dissenso più che puntare sulla natura subordinata dell'essere logico, punta sul fatto del dualismo. «Una volta posto l'Oggetto come Essere ideale in sé (Kant), e una volta posti i soggetti come enti reali coscienti (Cartesio), possono veramente l'oggettività e la soggettività essere considerate come forme diverse dell'essere, cioè soddisfare esse, proprio come oggettività, l'esistenza fondamentale della diversità nella concretezza? Io ritengo di no, perché ciascuna delle forme dell'essere ha, come sue intrinseche condizioni, nella concreta determinazione, sia l'oggettività che la soggettività: queste, che dovrebbero essere le forme diverse dell'essere, sono invece richieste entrambe da ciascuna di queste forme».<sup>110</sup>

Anche a proposito della forma reale due appunti sostanziali ci si impongono: uno relativo al rapporto con l'altra forma, l'ideale; ed uno relativo alla sua intima concepibilità. Quanto al rapporto sono i guai già detti della percezione intellettuale, e della noumenizzazione. L'altro polo del dualismo. Quanto alla concepibilità è assurdo che si dia un termine reale inteso come agente e come reale, ma non inteso come essere. Assurda questa eternità della forma reale all'essere. Una relazione dell'essere che si differenzia di fronte all'essere e non per entro l'essere. Come una forma imbuto che ha un in sé di realtà atto a ricevere l'essere.<sup>111</sup>

La forma morale infine è essa pure in sé imperfetta, perché il semplice nesso tra idealità (del pensiero umano) e realtà non può generare il valore e la finalità. L'essere ideale, anche se raggio della luce divina, non è suscettibile di finalizzare l'ordine dell'essere e di intrinsecizzare sostanzialmente il valore alle cose. Ma di questo è stato detto, e più volte. Così pure in rapporto

---

<sup>109</sup> Ci sono notevoli consonanze tra il triteismo rosminiano e quello hartmanniano, anche oltre alla forma ideale. Sarebbe utile uno studio comparativo che ne mettesse in luce le precise convergenze e le dissonanze. Per una esatta impostazione di questi termini si veda S. VANNI ROVIGHI, *Essere reale, essere ideale, valore*, in *Note sulla teoria della conoscenza e sulla ontologia*, Marzorati, Milano 1947. Si parla anche dell'essere ideale hartmanniano. Nella *Grundlegung der Ontologie* (Dritte Auflage, Walter de Gruyter, Berlin 1948) così lo Hartmann stesso conclude sulla sua dottrina dell'essere ideale: «Das ideale Sein [...] besteht auch unabhängig davon an sich – als das was es ist» (p. 313). Con l'annotazione però che «hat zwar auch Ansichsein, aber es ist ein "dünnere", schwebendes, substanzloses Sein, gleichsam nur halbes Sein, dem das volle Seinsgewicht noch fehlt» (p. 317).

<sup>110</sup> CARABELLESE, *Da Cartesio a Rosmini*, cit., p. 249. Si veda tutto il paragrafo della «critica della ideale oggettività e della reale soggettività come forme diverse dall'essere concreto».

<sup>111</sup> Anche G. BONAFEDE ha richiamato l'attenzione su questa aporia. «Lo stesso Rosmini afferma che il reale diventa ente in seguito all'atto entificante della percezione intellettuale, quindi in sé considerato non è ente, ma puro reale, e la natura divina dell'essere in modo alcuno non si contamina con le cose». *Rosmini e noi*, cit., p. 106. Cfr. per la distinzione tra essere e termine, *Teos.*, 376: «Quest'ente si riconosce di conseguente come composto: 1) di termine, e 2) di essere iniziale: ossia di reale finito e di essere».

alla coordinazione ed al parallelismo la forma morale si trova in una posizione fasulla. «La forma morale dovrebbe valere ed essere di più, per lo meno per noi che la realizziamo. Nell'ordine dell'intelligenza e della realtà tutto è dono, nell'ordine della moralità tutto è conquista».<sup>112</sup>

Ma c'è un senso profondo della teoria rosminiana delle forme, senso che emerge oltre l'ambito gnoseologico e come determinazione trascendentalizzante delle relazioni intime dell'essere. Torna la teoria dei trascendentali, *unum, verum, bonum*. Ma arricchita da una più chiara coscienza del loro nesso con il motivo teologico. Anzi con il motivo trinitario, ché le relazioni trascendentali dell'essere sono orme delle relazioni sussistenti della Trinità. Allora ogni essere diventa santo segno della Trinità, e l'impasto finito e infinito diventa armonioso e fecondo di luce spirituale. Questa correlazione tra i termini ontologici con i termini trinitari mi pare il traguardo sublime della *Teosofia* onde la teoria classica dei trascendentali acquista consonanze ed accenti che il dogma permette di sondare con terribile profondità.

Questo guadagno genuino conferma che il circolo davvero valido è quello teologico, non quello gnoseologico. E conferma pure che si tratta di un guadagno legato ad un circolo. Il circolo dell'argomento ontologico. Ancora, e per l'ultima volta, questo circolo è solido o rimane il circolo vizioso del *Nuovo Saggio*? O, in termini più aderenti, è la teologia che fonda questa ontologia, come questa chiede di essere fondata, o questa vien presupposta alla fondazione della teologia? Un simile *ysteron próteron* che si verificherebbe sia per la teologia sia per l'ontologia decide inequivocabilmente del destino razionale di questo pensiero. Il quale però conserva il suo fascino come commentario all'interno del dogma trinitario, quasi una epifania nuova dell'essere irradiata dalla luce della rivelazione.

La Teosofia diventa per tal modo una *Summa Theologica*, dove la filosofia dell'essere riverbera lo splendore dei dogmi trinitari.

## L'ARGOMENTO ONTOLOGICO

Conferma programmatica – di quella esecutiva non dovrebbe rimanere dubbio – della posizione del circolo come argomento ontologico ci viene dal Rosmini stesso quando afferma che la dottrina delle forme non potrebbe essere suscettiva degli sviluppi profondi che i libri II e III della *Teosofia* stanno per darle «se non assumessimo per conceduti due postulati, che dalle stesse dottrine, che con essi si rinvergono, ricevono poi compiuta dimostrazione». Questi due postulati sono l'esistenza di Dio e l'esistenza della Trinità (*Teos.*, 195).

Conferma dell'esattezza della nostra segnalazione circa l'aspetto positivo e fecondo del sapere teosofico; conferma infine della precarietà logica e istitutiva del costituirsi di questa metafisica. Basti l'inciso che vuol giustificare i due postulati e la natura stessa di postulati. «Dalle stesse dottrine, che con essi si rinvergono, ricevono compiuta dimostrazione». Questo è l'*ysteron próteron* della ontologia rispetto alla teologia (dottrina dell'essere uno trino che poggia sul postulato di Dio e della Trinità) e della teologia rispetto alla ontologia (Dio e Trinità che poggiano e

---

<sup>112</sup> Ancora BONAFEDE, *Loc. cit.*, p. 105.

son postulati dalla trinità delle forme e unità dell'essere).

Il Rosmini avverte l'incongruenza e si rifugia nella prova dell'ideologia. «Onde questa prima proposizione, che noi chiamiamo "postulato", rispetto all'Ontologia, è ad un tempo così dimostrata che non ci può essere punto negata», dimostrata appunto nella Ideologia (*Teos.*, 196). Dimostrata invero e nella Ideologia e nel *Sistema*; ma così dimostrata da non poter essere negata, questo no. Si ricordi l'aporia. Aporia che ritorna ora, perché le prove sono ancora quelle ideologiche, ma con forse una consistenza nuova per motivo dell'implesso teosofico. Se si fosse trattato di un semplice arretramento allo stadio ideologico, avremmo potuto dichiarar chiusa la ricerca e starcene paghi al risultato già conseguito. Ma c'è qualcosa di nuovo, meglio di esplicitato, che implicitamente la forza di questo nuovo c'era già nell'antica prospettiva. Il nuovo si chiama *astrazione teosofica* e dà un diverso sapore da quello oggettivistico a quell'essere iniziale che fu e vien posto alla base della prova. Un sapore di pienezza divina, d'instaurazione plotiniana. Una nota del Libro terzo della *Teosofia* è molto esplicita. «La dimostrazione dell'esistenza di Dio *a priori*, da noi data come un corollario della Ideologia, parve nuova ad alcuno. Nientedimeno il fondo di quella dimostrazione è il pensiero di tutta l'antichità, è un pensiero naturale all'uomo. Nelle idee fu ravvisato sempre qualche cosa di divino; e poiché le idee non mancano mai all'uomo, indi vien la facilità che ha l'uomo di ascendere quasi per istinto al pensiero di Dio». E cita Platone (*Teos.*, 796, n; E. N., vol. pp. 77-78).

La giustificazione teoretica di questo qualcosa di divino che solo una filosofia «entusiasta e declamatoria» fa coincidere con Dio (*Teos.*, 299) avviene attraverso la dottrina dell'astrazione teosofica. Ma cosa sia e cosa comporti dal punto di vista della definizione finale di questa ontologia sarà detto fra poco. Giova ora soffermarsi su almeno due tipi di dimostrazione dell'esistenza di Dio, proposti nella *Teosofia*. Prima ancora si osservi in qual maniera il Rosmini delinea la struttura formale di ogni prova dell'esistenza di Dio. «Dopo che la mente si è formato il concetto dialettico dell'essere iniziale, l'applica ad un ente, a cui pensa che gli sia essenziale. Ora se l'essere è essenziale ad un tal ente, quest'ente è l'essere. Ma l'ente è sempre terminato: l'essere dunque in tal caso deve essere terminato, e non più iniziale. Tale è il concetto dell'essere compiuto ed assoluto. I termini in questo caso sono proprî dell'essere, e non a lui stranieri, perché egli termina se stesso» (*Teos.*, 376).

Tre osservazioni. Importa veder cosa importi quest'essere iniziale perché debba essere applicato ad un ente. Importa veder come avviene questa dichiarazione di essenzialità dell'essere all'ente, o struttura della prova. Importa da ultimo considerare che questo ragionamento, in cui non entra la considerazione della contingenza del finito, conduce semmai alla constatazione che nell'essere ci dev'essere l'Assoluto, ma non dice *Chi* quest'Assoluto sia. Carezza della dimostrazione della contingenza come elemento fondamentale della prova.

Si osservi il funzionamento di questi tre importanti quesiti nella prova. «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 abbiam veduto, perché l'essere non può non essere. Ma egli non è un ente, è dunque qualcosa 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 dell'uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un *ente necessario ed eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti: e questo è Dio» (*Teos.*, 298). *Ad primum* è da osservare che l'essere iniziale è un semplice termine dialettico (in senso aristotelico) e

pertanto non può diventare il fondamento dimostrativo.<sup>113</sup> *Ad secundum*, la struttura della dimostrazione poggia tutta sul presupposto che l'essere iniziale sia necessario, e che pertanto non può essere se non «un'apparenza dell'assoluto» (*Teos.*, 297). La prova fila solo presupponendo che l'essere iniziale è questa apparenza, ma se lo è già all'inizio perché provarlo? Dov'è la marcia? *Ad tertium* si parla di assoluto e di contingente senza far ricorso ad enti concreti, ad enti di esperienza: domina il deduzionismo.

Identiche osservazioni sulla seconda prova. È tratta dalla *Dialettica* o V libro della Teosofia. «1°) Ogni ente reale deve essere conosciuto: poiché tutto ciò che è, è possibile e tutto ciò che è possibile è tale, perché è concepito da una mente: non può esser dunque alcuna cosa reale se non a condizione che sia oggetto d'una mente. 2°) Ma molte cose reali si danno, che non sono conosciute dalla mente umana. 3°) Dunque vi ha una mente superiore, che conosce tutte le cose reali, tutta affatto la realtà, compreso se medesima [...]. Questa mente eterna ed infinita, dicesi Dio» (*Teos.*, lib. V, cap. XX; E. N., vol. XI, p. 342). Anche qui gioca il presupposto che il possibile è legato alla mente di Dio, cosa vera nell'ordine costruttivo, ma non in quello constatativo. Ma di questo s'è detto a proposito del possibile nella prima parte del nostro saggio.

In conclusione, le prove rosminiane suppongono, nel punto di partenza, per l'essere ideale ed il possibile l'appartenenza divina, la presenza dell'assoluto. Diversamente non si direbbe che l'essere iniziale è necessario e che un essere è reale solo se è pensato da una mente. Ed infatti sulla appartenenza di quest'essere iniziale alla realtà divina la Teosofia insiste molto. E rende così salvo dal puro oggettivismo l'essere. Una volta che si sia posta a base della ontologia rosminiana la teoria dell'astrazione teosofica, il pensiero che nel piano autonomo e filosofico non riesce a costituirsi si rafforza per entro ad un ambito teologico, e diventa un importante commentario del dogma cristiano. Fino a che punto poi l'autonomia del dogma e la sua ortodossia rimanga salva, è problema che esula dal nostro impegno critico.

«La prima operazione della suprema Intelligenza per riguardo all'essere finito fu quella che chiamerò *l'astrazione divina*. Mediante questa operazione l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente estrasse dall'Assoluto *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, non perché nell'essere assoluto obiettivo fosse veramente separato, ma perché ella lo separava per astrazione mentale» (*Teos.*, 461). «Non sembri quindi una contraddizione il dire, che in Dio c'è l'identica essenza dell'essere che risplende alla nostra mente, e il dire nello stesso tempo, ch'ella c'è in altro modo più perfetto, e che non è identico Iddio e l'essenza dell'essere in quel modo astratto nel quale apparisce alla nostra mente [...]. Ora, una simile astrazione è quella che fa l'uomo colla speculazione teosofica; egli s'accorge che deve una tale astrazione essere stata fatta da Dio, il quale altramente non gli avrebbe comunicato *l'essere ideale*, che ha natura di astratto, mancandogli la sussistenza: e però ripete in qualche modo l'astrazione divina coll'astrazione teosofica» (*Teos.*, 1182).

Questo è il vero filo d'Arianna che rimette ordine e sicurezza nella filosofia prima di A. Rosmini. Ma è un filo teologico e come tale alieno dal sapere razionale ed autonomo.

---

<sup>113</sup> Cfr., per la teoria dell'essere iniziale, *Teos.*, 277, 281, 282, 285-289, ecc. Si veda l'indice analitico della *Teosofia*, vol. XIV, pp. 144-145.

Cominciando da Dio inteso come il soggetto di tutta la teoria metafisica fatta plotinianamente a cascata – metafisica della discesa o *προόδος* – il Rosmini riacquista la verità e la sua verità, cioè valore teoretico e il particolare contributo alla storia del pensiero. Ma è un contributo di filosofia panoramica, priva di fondamento autonomo. Contributo speculativo per entro l'ambito teologico. Egli pertanto diventa uno dei pilastri di quella *quarta* ontologia, che già delineammo accanto a quella dialettica di Platone, a quella astratta di Aristotele, a quella esistenziale di Heidegger. L'ontologia di tipo plotiniano o del Platone idealistico. O, forse con maggior verità, l'ontologia e la metafisica che perseguiva Agostino quando commentava i versetti del *Genesi* o quando cercava le analogie trinitarie nella anima.

Chi ripudiasse questo ambito per aderire ad un rosminismo filosofico ed autonomo, cosa invero più aderente alla volontà volente del Rosmini storico, non so come potrebbe evitare quanto di insicuro ed aporematico siamo venuti esponendo. Forse dovrà continuare o nello scolasticismo sterile dell'esegesisimo letterale o nelle varie riforme idealistiche ed esistenzialistiche che da più parti si vanno tentando. Il metodo filosofico e il tragitto speculativo di A. Rosmini conducono necessariamente in braccio alla *Teosofia*, il cui centro genuino è nell'implesso dell'argomento ontologico e della astrazione teosofica. Per tutti questi motivi – positivi e negativi – noi dobbiamo constatare il fallimento del rosminismo di fronte al fondamento trascendentale o teoria dell'essere e di fronte al fondamento trascendente o esistenza di Dio, che è quanto dire il fallimento della metafisica.