

ABBAZIA SACRA DI SAN MICHELE
COMITATO SACRENSE

Rosmini e la Teosofia

Dialogo tra i classici del pensiero
sulle radici dell'essere

XXI CONVEGNO SACRENSE

L'ontologia rosminiana tra panteismo e nichilismo

UMBERTO MURATORE

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



1. La Teosofia come opera filosofica ardua e insieme imperfetta

L'ontologia rosminiana è una rassegna generale ed ordinata di tutto l'essere: nei suoi principi o «ragioni ultime» (n. 107)¹, nelle sue dimensioni generali e sino agli ultimi confini possibili. Si passano dunque in visione cielo e terra, entità spirituali materiali e dialettiche (cioè esistenti solo nella mente), ente infinito ed enti finiti, principi o cause prime e termini. A compiere questa riflessa tessitura globale è la mente umana, la quale adopera quali fili da intrecciare tre facoltà: l'intuizione intellettuale dell'essere ideale, la percezione dell'essere reale relativo e assoluto, la meditazione sulle conoscenze avute con l'intuizione e l'esperienza.

Già nella scelta del termine *Teosofia*, per indicare l'insieme di questa ricerca entro il vasto mare dell'essere, Rosmini voleva anticipare una precisa indicazione ai lettori. Li preavvertiva che senza la dottrina di Dio «né si conosce appieno la dottrina dell'essere, né si spiega il mondo» (n. 30). Come

1. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di Samuele Francesco Tadini, n. 107, Bompiani "Il pensiero occidentale", Milano, 2011, p.310. Tutte le successive citazioni di quest'opera verranno prese da questa edizione che ha riordinato l'intera numerazione dei paragrafi rosminiani.

si può presumere, infatti, di individuare le linee architettoniche e dinamiche dell'essere nella sua purezza, e dell'universo che ne è come l'ombra lasciata da quella luce, se si ignora (o si tiene tra parentesi, o lo si confonde con altro) Colui al quale solo appartiene propriamente e compiutamente il titolo di *essere*, il Dio che è al tempo stesso *principio* all'interno delle persone divine e *causa* che produce e governa tutti gli enti finiti diversi da sé? (nn. 1150, 1274).

Proprio per questa sua iniziale disponibilità alla visione disinteressata di *tutto* l'essere, egli era conscio di mettersi su un terreno irto di difficoltà, sul quale si erano misurati i giganti del pensiero riflesso. Ma sapeva anche che proprio su questo campo la rivelazione cristiana aveva aperto finestre inimmaginabili a chi la ignora o la sottovaluta, contribuendo così ad orientare il pensiero del filosofo verso sentieri, la cui bontà ed efficacia poteva essere saggiata e verificata senza per questo rinunciare alla logica rigorosa, propria di questa disciplina.

Rosmini dunque farà uso di questa «gran chiave data dal Cristianesimo alla filosofia» (n. 394), e giungerà alla conclusione che, grazie alla rivelazione cristiana, oggi la filosofia può finalmente offrire risposte molto più ricche e soddisfacenti del passato. Basti pensare quale giovamento potrà ricavare la riflessione del filosofo dalla notizia dell'esistenza di un Dio unico in tre persone, come dall'altra notizia che l'uomo potrà unirsi a Dio in modo soprannaturale. Squarci nuovi sull'essere, che saggiati senza abbandonare il metodo filosofico, si rivelano fecondi alla riflessione e facilitano lo scioglimento di nodi annosi.

Egli era sincero quando affermava, quasi testimonianza personale senza complessi ed anzi congiunta ad una certa fierezza: «La verità cattolica è un faro, al cui splendore navigano liberi e sicuri gl'ingegni umani: spento questo lume, gl'ingegni precipitano alla cieca nelle teorie più mostruose, e tra quelle sirti affondano o arenano» (n. 1343).

Ma Rosmini era anche conscio dei limiti invalicabili del pensiero umano, limiti dovuti non tanto alla luce dell'essere manifestante, quanto alle capacità del soggetto umano che lo intuisce. La sua *teosofia* si sarebbe destreggiata tra falsi misticismi (fede senza ragione) e vari razionalismi (ragione che presume di raggiungere il cuore dell'essere tenendo fuori il discorso su Dio). Però sarebbe pur sempre rimasta «un imperfettissimo e poverissimo saggio» (n. 32). Il seno dell'essere è vasto e profondo. L'occhio dell'intelletto umano è limpido ma miope. Sfiora, quasi da spettatore esterno collocato sulla linea dell'orizzonte tra temporale ed eterno, lo spettacolo dell'essere a lui dato in visione. Giunge con la ragione a intuire l'esistenza degli abissi di luce a lui nascosti. Ma si rende conto che solo per grazia di Dio potrà percepire questi panorami sottratti all'esperienza della creatura. L'uomo come soggetto rimane esterno, anch'egli "termine improprio" dell'atto creativo.

2. La scoperta problematica dell'a priori

Se si volesse dare un rapido sguardo allo storia della filosofia, si vedrebbe che la comprensione dell'essere cominciò a diventare un problema quando, meditando sul mondo e sull'uomo, ci si accorse che convivevano insieme elementi di diversa natura. Ci si imbatte continuamente in due serie di fenomeni, che vivono mescolate e di cui l'una sembra negare l'altra: l'uno e il molteplice, l'eterno ed il temporale, la sostanza e l'accidente, il contingente e l'eterno, lo spirituale ed il materiale.

Fu un grande momento, quando ci si accorse che all'interno della conoscenza umana vi era un elemento, l'idea, dai caratteri opposti a quelli della materia corporea. Ad esempio, nel momento in cui fissiamo l'attenzione su un qualunque fenomeno o evento naturale conosciuto (un cavallo, un

gesto, un incontro, un'emozione), l'idea che pensa questi fenomeni o eventi si sgancia dai legami dello spazio e del tempo nei quali li abbiamo incontrati. Si può pensarli sempre, moltiplicarli a piacimento, farli rivivere nella mente anche quando non esistono più. Come se avessimo dato loro la stoffa dell'eternità, della necessità, dell'universalità, tutte qualità che gli enti reali non hanno. Li abbiamo fatti entrare in un mondo nuovo, che sa di magico.

Dalla storia della filosofia sappiamo che il primo a prendere piena coscienza dei caratteri dell'essere quale si presenta nell'idea fu Parmenide. Il suo entusiasmo per questa scoperta fu tale da spingerlo a considerare il mondo delle idee quale il vero essere, di cui il mondo materiale non costituiva se non un'apparenza. Platone, sulla scia di Parmenide e definito da Rosmini «il maggiore tra i filosofi», «l'unico avanti Cristo» (n. 1503), fece delle idee un mondo a parte, il mondo metafisico, e la sua scuola si spinse oltre, attribuendo alle idee il carattere della divinità (politeismo idealistico se sono più idee, monoteismo idealistico se è divinizzata una sola idea, comunque sempre ideoteismo, n. 1521)².

Queste esagerazioni, però, mal si combinavano con l'altra serie di fenomeni, quali il reale, il contingente, la molteplicità. Bisognava trovare una soluzione che desse ragione degli uni e degli altri. Soprattutto bisognava trovare una soluzione che desse ragione della pluralità degli enti rispetto all'unità dell'essere, dell'eternità del primo rispetto alla contingenza dei secondi, senza sacrificare né l'uno né gli altri, della presenza di qualcosa di immutabile nel mutevole. Da qui gli sforzi erculei di Platone per spiegare l'origine del mondo reale e la sua composizione col mondo delle idee.

Aristotele crede di poter ovviare alle difficoltà incontrate da Platone, dichiarando che è eterno lo stesso mondo reale. Le qualità dell'idea sarebbero presenti da sempre come "forma" aggiunta alla materia della sostanza. Per cui l'intelletto, nel conoscere, non farebbe altro che estrarre dalla materia la forma incorporata, forma che renderebbe intelligibile la materia e che trarrebbe la mente all'atto della conoscenza (nn. 1301-1302). L'a-priori aristotelico quindi come un seme perenne incarnato nella realtà, che verrebbe scorporato dall'atto del pensare umano, cioè intelletto in potenza programmato a quest'ufficio.

La soluzione di Aristotele tuttavia lasciava più problemi di quanti ne risolveva. Ad esempio: se l'universale è già presente nella sostanza reale e particolare, perché tante sostanze non sono intelligenti? E poi, chi ha dato al mondo questa composizione? Cioè, qual è il principio o causa prima di tale formazione eterna del mondo? L'eternità del reale finito non scioglie, ma si limita a spostare il problema.

3. Dall'a priori alla mente del Dio uno e trino

Ciò che ha sviato Platone ed Aristotele, e che svierà gli idealisti tedeschi dell'Ottocento, dice Rosmini, è il non aver riflettuto sul fatto che l'idea, da sola, né può vivere, né può dare origine a qualcosa di reale diverso da sé. C'è un salto incolmabile di categoria tra l'idea ed il reale. Non avendo riflettuto abbastanza su questa verità, essi sono costretti a far nascere tutto il reale, finito e infinito,

2. «Si consideri ora la sorpresa e la gioia intellettuale di quella mente speculativa che, meditando sulle diverse nature componenti questo mondo, e cercando di distinguere le une dalle altre e di classificarle, le riscontra tutte limitate e soggette a varie passioni e corruzioni, eccetto però una sola che si presenta al pensiero impassibile, immobile, incorruttibile, necessaria, eterna perché necessaria. Quale scoperta maggiore di questa? Quale entusiasmo non deve sollevare nel pensatore che la prima volta la coglie? Convenientemente dovea l'idea, questa natura così diversa da tutte l'altre, essere chiamata il divino, *tò teiov*, il divino» (n 1502).

dall'idea, cioè da un atto senza soggetto. Da qui il Dio aristotelico "pensiero di pensiero", il Dio platonico dell'idea del Bene, il Dio di Hegel spirito assoluto (nn. 1343-1346).

Al mondo pagano mancava la chiave risolutrice per venire a capo dello spinoso problema. Questa chiave consiste nell'accorgersi che il mondo delle idee, il mondo dell'a priori presente all'intelletto, è un modo di essere che esiste solo a condizione che vi sia una mente reale adeguata a pensarla. L'idea, in quanto tale, non è il nulla. Non è della stessa natura del soggetto mortale che la pensa, né può essere pensata compresente alla materia perché il reale finito serve solo a delimitarla come essenza particolare. Neppure può essere un prodotto della mente umana, perché la mente umana non può darle i caratteri che essa presenta. Non si può neppure dire che esista per se stessa, perché è relazione essenziale ad una mente. La sua esistenza come idea richiama necessariamente l'esistenza di un'altra mente reale adeguata, e questa mente non può essere che quella di Dio. Essa dunque è un essere ideale infinito che *inesiste* in una mente reale infinita, identificandosi con la stessa mente. Dietro l'essere ideale, non manifesto a causa dei limiti dell'intelletto umano, *deve* esserci una mente reale infinita, un soggetto che si identifica con lo stesso oggetto, il quale non può essere se non un Dio o reale assoluto. È il rosminiano argomento a priori dell'esistenza di Dio, che riprende correggendola la prova di Anselmo.

Si veniva così a individuare, dentro l'intelligenza dell'uomo, meglio ancora nella parte formale del suo intelletto, una finestra che era radicale apertura al trascendente. L'uomo in quanto intelligente si poneva come «orizzonte» del creato (Tommaso), portatore con la sua stessa esistenza del «divino nella natura».

Scavando a fil di logica entro questa prima scoperta, coll'analisi della riflessione analitica sintetica e integratrice, a Rosmini si apre la notizia del mondo dell'essere assoluto, il quale non può non presentare gli aspetti che la rivelazione per altra via aveva anticipato. Si viene così a scoprire che la mente reale infinita dev'essere, al tempo stesso, vita, intelligenza, amore. Sono tre facce dello stesso essere, ciascuna delle quali contiene a suo modo le altre due, e la cui differenza o distinzione consiste solo nelle relazioni di principio (Padre) a termini propri (Figlio e Spirito Santo). Si tratta di relazioni "sussistenti", perché in ciascuna di esse l'essenza ideale si identifica con la sussistenza reale, e quindi «tanto il principio o subietto della relazione [il Padre] quanto il [duplice] termine [il Figlio, lo Spirito Santo] sono sussistenti» (n. 1172). Le tre persone della Trinità devono essere tali, da esistere contemporaneamente *ab aeterno* uguali come natura divina e distinte solo in quanto relazione dell'una all'altra (tra Padre e Figlio vi è la relazione di generante e di generato, tra Spirito Santo e Padre-Figlio la relazione di spirante e di spirato).

L'individuazione delle tre persone nell'unica natura divina porta ad un'altra importante conquista del pensiero riflesso intorno all'essere. L'essere, già nella sua sede originaria, contiene al tempo stesso l'unità e la molteplicità, l'idealità e la realtà: è uno in tre forme che non ne spezzano l'unità, perché ognuna comprende a suo modo le altre due. La scoperta poi della "uni-trinità" essenziale all'ente infinito aiuterà la riflessione a trovare l'origine e «la ragione ultima» della molteplicità delle entità e degli enti finiti (n. 730): anch'essi hanno, nel loro insieme, una loro triplicità di modi e possono essere raccolti nelle tre grandi classi o categorie di ideale, reale, morale. L'uno appartiene all'essere, i molti alle forme ed ai termini dell'essere. È il rosminiano «sistema dell'identità dialettica» che si oppone al «sistema dell'identità assoluta» di Schelling (n. 729).

4. Perché il mondo?

Ma se questo è lo scorrere all'interno della Trinità dell'essere assoluto o unico Dio, come si giu-

stifica l'esistere del mondo al di fuori dalla Trinità?

Rosmini ragiona in questo modo. Dio è mente reale vivente e intelligente che, pensando il suo stesso essere come oggetto sussistente personale dà origine al Figlio, donando ad esso tutto ciò che egli è, tranne la relazione di origine a termine oggettivo. Il Padre e il Figlio sono vita e sentimento intelligente che comunicano come amore e questo amore, personalizzato e nel quale tutto l'essere delle due persone viene trasfuso, è lo Spirito Santo. La Trinità nel suo amore consapevole, e di sua natura estatico (cioè che chiede di andare oltre se stesso) vuole anche liberamente il reale finito che non può non stare fuori di essa. E proprio perché lo vuole liberamente, liberamente lo crea. A Leibniz dunque che si chiedeva: *Perché il mondo piuttosto che il nulla?* Rosmini risponderebbe: *Perché Dio è amore o moralità assoluta e l'amore essenziale si apre a tutti i modi dell'ente, sia infinito sia finito*. In altre parole, «il mondo esiste perché Dio è buono» (n. 1381): è bene a se stesso in quanto termine (Spirito Santo) che richiama un principio (Padre); e «questo termine, che è il bene, è bene alle creature come loro fine» (n. 1382).

Il passaggio da Dio al mondo, dal Creatore alla creatura, pone tutta una serie di problemi che, se non vagliati attentamente, possono condurre la ragione verso i due poli opposti del panteismo (identificazione tra ente infinito ed enti finiti) e del nichilismo (negazione dell'ente infinito e svalutazione dell'ente finito).

Anzitutto i caratteri delle creature ci parlano di qualità che non possono essere attribuite a Dio senza cadere nell'assurdo. Ogni ente creato è chiuso nella sua finitudine, è percepito in una sussistenza reale limitata e relativa solo a se stesso, è ristretto entro i limiti dello spazio e del tempo, è soggetto a deteriorarsi mutare scomparire, non è manifesto per se stesso. Queste ed altre note ci dicono che l'ente finito, in quanto reale, è fuori di Dio, è un suo termine esterno. È una sostanza in gran parte oscura, di cui conosciamo solo quel tanto che la percezione ripetuta ci fa conoscere.

D'altra parte, una volta conosciuto per mezzo della luce dell'essere che noi intuiamo, l'ente reale acquista un modo d'essere assoluto, come idea concetto o essenza immune dallo spazio e dal tempo. È come pensare le cose «nell'eternità», farle entrare in un «mondo metafisico» (nn. 1663-1664), o «uovo metafisico» (n.558). Per cui l'ente finito si presenta all'uomo con «due facce: coll'una delle quali guarda l'eternità, coll'altra il tempo», in modo da segnalarci «il nesso pel quale nel talamo della mente fanno tra sé connubio il temporale e l'eterno», cioè il reale e l'ideale (n. 1718). Tutto ciò è possibile solo se l'essere ideale che ci permette di conoscerlo ha già gli enti reali in sé sotto la forma ideale, e li ha virtualmente, come inizio comune, o forma madre comune di tutte le forme o essenze.

Sono proprio la virtualità e l'inizialità comune dell'essere ideale a dirci che questa ricchezza nascosta di possibilità di conoscenze ha origine in un'altra sede, nella mente di Dio. Dio pensa gli enti finiti nel Verbo «oggetto sussistente», operando in questa seconda persona un'astrazione che separa l'essere ideale del Verbo dal suo soggetto persona, e coll'immaginazione creatrice disegna nell'essere ideale «l'esemplare del mondo», cioè «il complesso delle essenze delle cose finite non quali li vediamo noi, ma ... quale sta presente alla divina mente» (n. 458). Dalla contemplazione delle essenze nell'esemplare al volerle si passa coll'atto creativo (in Dio si tratta di una cosa sola), che la Trinità compie liberamente.

Vuol dire, allora, che nell'essere intelligibile, il quale in Dio si identifica con Dio ma all'uomo è dato come astratto dalla personalità di Dio, Dio vede *ab eterno* «tutti i tipi possibili tra loro ordinati» (cioè tutte le idee, o essenze, o archetipi, o esemplari) degli enti finiti (n. 1304). Per cui «tutto ciò che c'è nel mondo c'è in Dio, ma illimitato e in modo eminente» (n. 369). Grazie a quest'essere ide-

ale o astratto da Dio l'uomo può pensare il reale come "essenza" e nell'essenza vedere anche gli enti finiti in modo assoluto o metafisico³. L'essere ideale intuito serve all'uomo come «eterno specchio dell'essere» (n. 1924) col quale leggere il finito. Ed il finito ci appare quasi avesse due esistenze: quella sostanziale, fuori di Dio; e quella soprasostanziale, in Dio (n. 1969). Non è dunque propriamente l'intelletto che diventa tutte le cose, come voleva Aristotele, ma l'essere ideale, il quale ha la virtualità di lasciarsi determinare come essenza e concetto di ogni cosa (n. 2875).

Il fatto che gli enti sono pensati da Dio nell'esemplare, e che la prima loro causa è un intelletto, li rende "dianoetici", cioè in relazione con un essere intelligibile che li precede, quindi intelligibili, pensabili (n. 1349). Questo stesso fatto risolve la questione odierna se al fondo dell'universo giaccia o no un'intelligenza prima che lo ha creato, continua a tenerlo in vita e lo governa. È ciò che il senso comune esprime, quando dice che *siamo nelle mani di Dio*.

Mentre nella divina intelligenza sta, in modo eminente, tutto il complesso delle essenze degli enti finiti⁴, non può invece starci la realtà finita, che è la materia o «base» dell'ente (n. 691). Infatti Dio è infinito e tutto ciò che è in lui è lui stesso infinito, mentre la finitudine dell'ente sta proprio nel suo essere chiuso in se stesso, relativo a se stesso, qualità che esclude l'infinito. Dio allora, per il solo fatto di volere liberamente l'universo come complesso di enti contingenti, dona a questi enti una loro realtà, la quale non potrà essere altro se non un termine o effetto esterno del suo atto creatore, termine che non esercita alcuna influenza sull'atto creatore pur dipendendone come a sua causa prima permanente. È la creazione *ad extra* (n. 1362), compiuta dalla Trinità con lo stesso atto eterno col quale il Padre genera il Verbo e dal Padre e dal Figlio è spirato lo Spirito Santo.

Si viene così a fissare una dottrina dell'essere nella quale si distinguono un ente infinito che è uno in se stesso ma principio (Padre) con due termini propri (Figlio e Spirito Santo), e molteplici enti finiti che hanno una realtà limitata relativa ciascuno a se stesso, ed una dipendenza creaturale con l'unico loro creatore e causa prima permanente.

La molteplicità degli enti finiti è dovuta proprio alla loro finitudine, per cui ciascuna possiede una porzione di reale che esclude da se qualunque altro: «il reale che appartiene all'esistenza subiettiva degli enti finiti è fuori di Dio», e non può costituire alcuna parte dell'essenza divina. Gli enti finiti sono in Dio solo «come in causa ed in esemplare, ma non per la loro materia o forma subiettiva» (n. 474). Rosmini, con una bella immagine, spiega che l'ente reale finito, nel momento in cui viene creato esce dall'essere come da un «uovo metafisico» o «corteccia obiettiva», ricevendo dall'atto divino la sua realtà finita (nn. 558-559).

Meditando ancora sulla natura degli enti finiti, si scopre che esiste tra loro una diversità indefinita di partecipazione dei gradi e delle forme dell'essere (minerali, vegetali, animali, uomo), per cui sono enti incompleti di diverso grado di essere che solo nell'uomo raggiungono una certa completezza. Si nota inoltre che sono formati da elementi diversi ma inesistenti l'uno nell'altro (principio senziente e termine, principio che inesiste in altri principi come il principio senziente che inesiste nel principio intellettuale). È la legge del sintesismo ontologico (n. 837), già presente

3. Da questa conclusione Rosmini ricava una prova dell'esistenza di Dio: «Ogni ente reale finito ha un'essenza ideale che è eterna, deve dunque presumere una mente eterna che la pensa» (n. 453).

4. Il modo eminente in cui le essenze stanno in Dio spiega perché in Dio non sia necessario che vi sieno tutti i vari modi di ogni singola specie: basta che vi siano le "idee specifiche piene" (369), cioè l'idea completa della specie, il suo archetipo o tipo ideale, perché nel più sta anche il meno. Con più precisione, nell'esemplare del mondo stanno le "specie pienissime", cioè non la specie in sé astratta da tempo e spazio, ma la specie in relazione con tutta la realtà mondiale, compreso il tempo e lo spazio che occupa (nn. 651, 1020).

nelle forme dell'essere, per cui ogni ente si denomina dalla forma che contiene le altre.

L'ente finito e infinito risultano allora come una immensa e ordinata «catena ontologica», nella quale ogni anello si lega all'altro ed è contenuto dall'altro a modo di quest'altro⁵. Nell'universo, ad esempio, il reale finito viene da un principio corporeo nascosto ed è sentito da un principio senziente a lui estraneo, il quale a sua volta è reso intelligibile dal principio intellettuale e volitivo. Per cui «Tutto ciò che nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui anelli s'attengono sempre a un primo anello, che è la persona» (n.1289).

In questa unità molteplice dell'uomo e dell'universo l'unità è data dal principio più alto, che è la persona intelligente e volitiva. L'universo è in modo eminente in Dio, ma al modo di Dio, nel quale ogni cosa è Dio perché ogni cosa in Dio non può non essere che Dio. Ma rimane al tempo stesso in se stesso come complesso di reali limitati. Ecco perché Rosmini parla della sua dottrina dell'essere come di una «ontologia sintesistica» nella quale «tutte le proprietà dell'essere sono conservate» (n. 2827).

5. Le deviazioni da una corretta ontologia

A fronte di questa gigantesca ed ardita lettura dell'essere, la storia della filosofia ce ne tramanda tante altre. Rosmini non poteva non confrontarsi almeno con le principali dottrine dell'essere. Lo fa, cercando di individuare sia la parte di verità che contengono (perché ogni errore si sviluppa sempre attorno ad un nucleo di verità), sia i passi falsi che le hanno condotte su sentieri non percorribili.

In genere, in una materia così alta e complessa, i difetti principali sono la povertà di analisi da esercitare sull'esperienza interna ed esterna, e la scarsa attenzione alle distinzioni. Non si può volare in alto con ali di cera, senza correre il rischio di lasciarsi bruciare dal calore del sole che a quelle altezze si sprigiona. L'impazienza di osservare attentamente ogni singolo nodo, man mano che si presenta all'osservazione ed alla riflessione, costringe ad un eccesso di immaginazione che in filosofia si paga caro.

Anche Rosmini, da giovane, si era tuffato con lena e generosità nella corrente viva della metafisica. Ma aveva capito presto che bisognava prima spianarle la strada. Invece di prendere scorciatoie, si mise pazientemente a rendere solida e pulita la via che vi conduceva, preparando prima una ordinata teoria sull'origine e sul valore della conoscenza, poi una logica rigorosa, infine un'attenta antropologia.

I due principali traguardi, ai quali conducono le ontologie che si bruciano le ali nella ricognizione dell'essere, sono il panteismo ed il nichilismo. Si presentano come due poli opposti, ma in realtà il primo finisce col confluire nel secondo, perché la radice conscia o inconscia da cui parte è sempre la stessa, il soggettivismo nemico della verità oggettiva. E, come dice san Paolo, «è la radice che porta».

5. «Tutte le nature delle cose sono connesse, e fra loro inanellate, l'una chiama l'altra, l'una all'altra si continua e si appoggia, e reciprocamente si sorreggono: quindi la mirabile unità del tutto senza alcuna confusione delle parti, quindi ancora l'armonia e la consonanza di queste che dagli stessi intimi visceri dell'essere esce e risuona: la base altissima delle quali necessarie attinenze ed essenziali relazioni degli enti giace nell'originario sintesismo delle tre forme categoriche, nelle quali l'essere uno è medesimamente ancora trino» (n. 2188).

6. Il panteismo

Il panteismo come dottrina vede la luce, lungo la storia, in epoche culturali "forti". Gli eventi sono dinamici e la tendenza generale è quella del progresso, che incoraggia una fondata speranza in un futuro migliore. La scienza ed il potere si solidificano, i progressi verso il meglio si accumulano, l'uomo è invitato ad osare e scivola facile la tentazione di sopravvalutare le capacità produttive e razionali del soggetto umano.

La via al panteismo si affaccia, come abbiamo visto, nel momento in cui il pensatore ha capito che nell'intelligenza dell'uomo vi è qualcosa, l'essere ideale, che non può venire dagli enti contingenti e mortali; però non riflette a sufficienza sulla sua origine. C'è la verità nell'uomo, la verità è una stella che brilla di luce propria oggettiva, ma non si conoscono i natali di questa stella.

Rosmini, sulle orme di Agostino e di Tommaso, aveva individuato la sede di questa stella, come abbiamo visto, nella mente di Dio. Ma ci era giunto non attraverso l'osservazione, bensì attraverso la dialettica trascendente, o esercizio della ragione, la quale argomenta e integra ciò che l'intuito e l'esperienza non lasciano vedere.

Invece il panteista, di solito, o non ha netta la visione del Dio trascendente (come capitava ai filosofi pagani), o scarta questa possibilità all'inizio con un pregiudizio invincibile, il pregiudizio sensista che tutto, anche la conoscenza, debba venire in qualche modo dai sensi. Se non esiste il sentiero che lascia aperta la via a ciò che trascende la nostra mente, la filosofia per giustificare l'origine dell'a priori deve cercare sentieri alternativi. Chi si sforzerà di presentarci l'a priori come prodotto da ricavare dal reale (Locke), chi lo considererà quale produzione dell'io stesso (Kant, Fichte), chi farà della ragione stessa la creatrice del reale finito (Hegel).

Hegel, il panteista che Rosmini prenderà in maggiore considerazione, vede che all'inizio del pensare umano c'è l'idea dell'essere indeterminato. Ma, non considerando che quest'essere ideale è, a sua volta, atto di una mente o subietto adeguato, lo scambia per lo stesso subietto, cioè per l'ente sussistente assoluto, per la stessa mente di Dio (nn. 762-763). L'indeterminatezza che vede nell'essere ideale per lui coincide col nulla, per cui egli fa iniziare il tutto da questo nulla, quasi fosse un Dio che "si fa" lungo la storia attraverso il processo della contraddizione. Hegel dunque è costretto a introdurre la contraddizione nel cuore stesso della ragione o idea (n. 1735). Come scrive Rosmini, «la dialettica divenne per questo filosofo la creazione di tutte affatto le cose» (n. 1724).

Che cosa, si chiede sempre Rosmini, provoca tali errori in un tale pensatore di pur forte vigore filosofico? E risponde: il fatto che all'intelletto umano non è presente, né si può giungere a coglierlo come fenomeno positivo manifesto, l'atto creativo. Noi infatti siamo obbligati a risalire al Dio creatore mediante i suoi effetti, ragionando sull'esperienza degli enti mortali, quindi per via negativa. L'esperienza degli enti finiti ci lascia percepire solo i "termini" dell'atto creativo, ma ce ne nasconde il principio, la sorgiva. È vero che l'esercizio della ragione, vale a dire la dialettica, ci porta a doverlo supporre come condizione del mondo e dello stesso essere ideale, ma non ce lo mostra, e l'impotenza dell'intelletto che non può intuirlo costituisce per la filosofia l'anello mancante, il punto oscuro.

Se a ragionare è un filosofo convinto che basti la ragione umana a gettare luce su tutti i punti oscuri, allora abbiamo il razionalismo, e col razionalismo il panteismo che darà alla ragione umana la potenza creatrice di Dio. I panteisti possono compiere questo «portentoso errore», perché confondono «l'esistenza soprasostanziale del mondo con l'esistenza sostanziale» (n. 1971). Confondono cioè l'inizio dell'esistenza soprasostanziale delle cose, che è straniero alle cose, con l'inizio so-

stanziale, proprio delle cose perché fa parte della loro natura reale e finita (n. 2189). Così «dell'essere assoluto e dell'essere relativo fanno risultare un solo e medesimo ente, il quale sia assoluto ad un tempo e relativo» (n. 2587).

Gioberti, credeva di ovviare a questo ostacolo supponendo che all'interno dell'essere ideale noi dovevamo avere, assieme all'intuito dell'atto creatore, anche l'intuito del soggetto che emanava quest'atto. Ma egli confondeva ciò che è virtualmente compreso nell'intuito (l'ente finito e infinito), da ciò che realmente si manifesta all'intelletto (l'essere ideale). La ragione dovrà fare molti esercizi, prima di capire che l'essere ideale suppone la mente reale infinita, compreso l'atto creatore al suo sorgere. Ma all'uomo si rende manifesto solo l'essere nella sua forma ideale, quasi un «astratto da Dio», il quale in Dio è Dio ma così come si presenta all'uomo non è Dio perché gli manca la soggettività reale, la personalità.

Il razionalismo hegeliano offre il fianco ad un'altra versione del panteismo, già presente in alcune dottrine indiane, nella filosofia di Spinoza, nell'eclittismo di tante sette religiose odierne accomunate dal nome *New Age*. Rosmini chiamerebbe i fautori di questo sistema *panteisti ontologici*. E spiega che essi «errano per non conoscere la distinzione tra i termini propri e impropri dell'essere», cioè «prendono le realtà finite come termini [propri] dell'essere assoluto, invece di prenderle come termini [stranieri] ... dell'essere indeterminato» (n. 857). È la conseguenza del non aver capito la distinzione tra essere ideale e Dio soggetto reale assoluto. Da qui il panteismo immanentista, il quale, non riconoscendo all'origine la distinzione tra modo ideale e modo reale dell'essere, è costretto a dare agli enti finiti la stessa stoffa o sostanza di Dio.

Qui l'origine dell'errore sta nel non essere riusciti a tracciare una linea netta tra l'ente finito e l'ente infinito. Rosmini chiarisce che tutti gli enti finiti e l'universo intero sono in Dio, ma in modo eminente, pensati nell'esemplare del mondo, che è una veduta ristretta di Dio all'interno del Verbo ed astratta dal verbo. Invece le cose quali sono nel mondo hanno una realtà sostanziale che non può stare in Dio, perché chiusa e relativa ciascuna a se stessa, e in Dio non c'è né può starci realtà limitata e chiusa in se stessa. La loro è esistenza come termine. Essi sono termini stranieri e non propri dell'essere. Per renderli intelligibili l'uomo deve rivestirli dell'essere ideale che non hanno in se stessi. L'uomo stesso, per conoscersi come io, ha bisogno della luce dell'essere, ed è l'unica creatura terrestre che ne partecipi intuendola.

Ambedue queste correnti di pensiero sono spinte dal pregiudizio che tutto, finito ed infinito, debba trovare una radice comune in un monismo assoluto infecondo. Sfuggono loro tante cose, che saranno poi costrette a negare: la molteplicità che non spezza l'unità, la distinzione dei modi con cui l'essere si presenta, la necessità che deve convivere con la libertà, la personalità individuale che si solleva al di sopra della natura comune, la linea di separazione tra ideale e reale.

Altra loro radice comune analoga: riducono l'oggetto ideale al soggetto reale (soggettivismo), oppure ad una modificazione del soggetto reale (psicologismo). E finiscono, così, nell'impotenza di dare una spiegazione dell'esistenza del mondo, che sta fuori dal soggetto (nn. 1538-1540).

Altra contraddizione del panteismo, cui conduce il monismo: cerca l'origine dell'essere uno in una entità o nucleo originario così evanescente e povero che si accosta al nulla (vedi l'uno di Plotino e l'essere nulla di Hegel). Per poi, cammin facendo, estrarre da questo essere devitalizzato il mondo, le idee, tutto. Come si possono estrarre, se non con un gioco di magia, tante cose da un recipiente vuoto? Come può dal quasi niente venire alla luce il tutto? Si può farlo, risponderebbe Rosmini, ma solo ammettendo che in quel vuoto apparente c'è una virtualità e inizialità ideale, dietro la quale si nasconde a sua volta la infinita fecondità di un Dio personale che è, al tempo stesso, rea-

le vita onnipotente, essenziale intelligenza personale, bontà assoluta personale e creatrice del reale finito. Mentre l'dea da sola rimane «perfettamente infeconda, se non si presenta ... la forma reale» che è l'essere sotto altra forma irriducibile a quella ideale (n. 822).

7. Il nichilismo

Il nichilismo, all'opposto del panteismo, di solito cresce e si solidifica entro civiltà che conoscono un regresso ed un affievolimento della fiducia nelle capacità umane. È parente stretto dello scetticismo, il quale, ci dice Rosmini, come sentire sociale è sempre frutto bacato delle civiltà al tramonto, come fenomeno singolo si attesta negli anni della stanca vecchiaia. Rosmini di solito adopera il termine «nullismo» per definirlo (n. 1536) e «nullisti» coloro che lo professano (n. 1542). Ma nei *frammenti* della *Teosofia* almeno una volta usa anch'egli il termine odierno di *nichilismo* (n. 2695).

Prosperano nel nichilismo sia il materialismo, sia il sensismo, due filosofie povere ma che si esprimono superbamente, perché «le intelligenze mediocri ... di solito sono le più temerarie» (n. 33). Rosmini chiama chi li professa «filosofi piccin piccini», ma gonfi di «mendica superbia» (n. 1342).

Il nucleo di verità del nichilismo è la coscienza dei limiti della ragione umana, la coscienza di ciò che Karl Popper chiamava «principio di fallibilità». Il principio dei loro errori è concentrarsi talmente su questa parte dell'uomo, da lasciare in ombra l'altro principio popperiano della «perfeibilità» umana. Da qui una visione impoverita dell'uomo in particolare, dell'essere in generale. In sostanza, i panteisti concedono troppo all'essere manifesto, i nichilisti troppo poco (n. 1542).

Un primo scoglio da evitare, per non cadere nella trappola del nichilismo, è la falsa convinzione che il migliore metodo filosofico sia quello di iniziare dubitando di tutto (Cartesio), e quindi volendo sottoporre tutto alla critica della ragione (Kant). È un metodo che giunge a noi da Aristotele, tramite gli scolastici (n. 1565). Infatti supporre che debba essere la individuale ragione riflettente a foggare il fondamento primo della verità, taglia già le gambe a qualunque ricerca: come posso credere alla validità della ragione se prima non ho un criterio di verità? Chi o che cosa qualifica la ragione di questa autorità? E come potrei mettermi alla ricerca, se almeno non partissi dalla supposizione che la ragione abbia un elemento di verità sul quale poggiarmi?

Queste domande non toccano Rosmini, perché per lui la ragione si appoggia all'intelletto, il quale è dal suo nascere sguardo sulla verità, intuito dell'essere che è verità. La verità, sia pure quella ideale e indeterminata, quindi bisognosa di completamento e di arricchimento dei termini infiniti e finiti che però contiene virtualmente in seno, viene offerta tutta anche se non totalmente all'uomo nell'intuito, e viene offerta in una oggettività pura o essenziale che l'intelletto non può intaccare con la sua soggettività. A quest'essere è essenziale l'essere per sé manifesto: «se non si manifestasse da sé stesso, non potrebbe essere manifestato da nessun'altra cosa» (n. 1510).

Bisogna dunque partire in filosofia usando il metodo del «circolo solido» (nn. 93-94), che non è vizioso ma virtuoso: adoperando una verità data in modo indeterminato, o sfocato, o incompleto, si giunge ad altre verità che, una volta conosciute, gettano nuova luce sulla verità posseduta prima. È il modo di ragionare che in filosofia fu chiamato *regresso* (n. 95n).

Rosmini adopera la metafora dell'uomo in barca, per spiegarlo: la ragione è come il barcaiolo che naviga sul mare dell'essere entro il quale si trova già; più esplora questo mare, più trova cose nuove, e più il mare nel suo insieme gli rivela le ricchezze e fecondità contenute nel suo «seno profondo» (n. 201). Non si possono fare discorsi sull'essere, senza prima accorgersi che «l'ontologia

compone di se stessa il suo proprio metodo» (n. 320). E tutto ciò è possibile, perché «le menti sono di continuo nell'infinito mare dell'essere, ed è per questo che si muovono e si dirigono dove vogliono», essendo necessario «tutto l'essere per pensare la più piccola entità» (n. 906).

Invece il nichilista parte dal fatto che la ragione debba "costruirsi" da sé riflessivamente il nucleo di verità sul quale fondarsi. E siccome il soggetto non potrà mai darsi da sé l'oggetto del conoscere se non gli è stato già dato, perché la sua sarà sempre una visione soggettiva limitata, finirà per forza col concludere che questa verità oggettiva non esiste, oppure è relativa al soggetto che la costruisce.

Un'altra trappola in cui cade il nichilista è quella di non distinguere tra sapere incompleto e non sapere. L'intuito, spiega Rosmini, ci dà una verità ideale che è puro essere indeterminato, oggetto essenziale che manifesta col suo apparire la sua necessità e intangibilità, nel senso che «mostra alla mente l'esigenza dell'assenso speculativo» (n. 1068).

Ma questa è solo una forma o modo dell'essere, e per di più è indeterminata: non lascia vedere i termini finiti e infiniti che pur contiene in sé. All'uomo, con l'essere ideale, viene data solo la parte formale della conoscenza e del sapere. Meglio ancora, gli viene offerta, per conoscere i reali sentiti, «la forma delle loro forme», il loro «inizio antecedente» (n. 800) o «subietto [dialettico] antecedente» (n. 847), comune sia all'ente infinito sia a quello finito.

L'essere ideale rosminiano è un atto che precede la natura del reale, non costituisce la natura del reale, ma ne costituisce la condizione, la radice, il preambolo, e per questo viene chiamato essere iniziale (n. 847). Dovrà poi l'uomo, con l'esperienza e la riflessione sull'esperienza, riempire questa forma vuota o virtuale con le essenze determinate che incontrerà nella vita. Ma la presenza di questa forma originaria, pur non dandogli la garanzia di conoscere totalmente la verità, gli permette di conoscere "in verità" tutto ciò che egli conosce. Deve solo stare attento a non inventare più entità di quella che realmente gli porge il sentimento, ed a non sottrarre quelle entità che pur percepisce. L'errore umano infatti non sta nell'oggetto verità, ma nel soggetto, quando quest'ultimo prende una disposizione sbagliata circa il nesso o ordine da dare alle idee tra di loro ed in rapporto alla verità (nn. 1021-1028). Il sapere incompleto dell'uomo dunque non è indice di un sapere relativo o visione soggettiva, perché egli ha sempre l'intuito di tutto l'essere oggettivo. Il fatto che in ogni conoscenza singola e molteplice adoperiamo sempre tutta la forma ideale, ci permette di stabilire il grado di entità che conosciamo ed il posto di questa entità nel cielo ordinato dell'essere.

Si può anche ammettere un "pensare relativo" o imperfetto nell'uomo, ma questo pensare relativo è solo un momento di passaggio che verrà corretto dal seguito del ragionamento. Infatti il progresso scientifico inizia con un «sapere assoluto semplice» o intuitivo, passa ad un «sapere relativo», ma poi giunge ad un «sapere assoluto molteplice» o speculativo, scientifico (n. 2041).

Ma forse l'ostacolo maggiore che il nichilista non riesce a superare è quello stesso che fa deviare il panteista. Esso consiste nel fatto che all'intelletto umano, proprio per la natura della sua limitazione, non è concesso l'intuito dell'atto creativo nel soggetto che lo emana. Egli, di quest'atto, che ha un principio in Dio ed un termine nel reale, vede solo il termine, cioè l'effetto il quale è fuori di Dio. Lo stesso essere ideale è un termine dell'atto di Dio, e quindi non lascia la possibilità di vederlo in Dio. C'è qui una «lacuna ontologica», un «punto oscuro» insuperabile dalla scienza umana, la quale è costretta a conoscere i reali finiti senza «l'anello di mezzo» che li collega al Dio creatore (n. 1194).

La mancata visione dell'atto creativo costituisce «l'anello mancante», che lascia nella conoscenza

umana un permanente «fondo di oscurità» e nell'esperienza della natura «un velo misterioso». Le cose ci appaiono come «prodotti senza causa, esistenti senza ragione», e l'universo come «un enigma, di cui ci manca la chiave» (n. 1706). Manca in sostanza al filosofo «il nesso necessario tra l'essere ed i reali finiti», né ci è possibile trovarlo nell'essere ideale col quale li conosciamo, perché quest'essere non possiede alcuna efficienza produttrice, per cui non si può ricavare a priori la ragione sufficiente della loro esistenza. Conviene dunque «ricorrere ad una volontà libera ed eterna, il cui atto non si intuisce» nell'essere ideale (n. 1563).

Per di più, degli enti reali diversi da noi, noi siamo obbligati a conoscere solo le percezioni fenomeniche⁶ che provocano in noi, e dalle quali percezioni ci formiamo l'idea di sostanza: ci manca la conoscenza immediata del loro principio senziente corporeo, dal quale esce quella «forza entica o energia sempre in atto» (1373) che noi avvertiamo quando ne abbiamo esperienza (n. 1439). Se si tratta poi di enti reali finiti diversi dall'uomo, essi sono privi dell'intuito, non partecipano l'essere nella sua forma ideale, per cui dobbiamo rivestirli per forza dell'essere ideale intelligibile al fine di conoscerli (n. 1237). Di conseguenza sia l'essere ideale, sia gli enti reali finiti, compresi noi stessi, presentano alla ragione delle lacune, che possono essere colmate solo da una dialettica trascendentale, cioè da un modo di ragionare che vede in questi enti la necessità di una mente creatrice intelligente e dell'esistenza di principi corporei, ma non ne ha la percezione positiva.

Tutte queste lacune, sommate insieme ed astratte dalla parte conoscitiva che garantisce il sapere in verità, se poi vengono aggravate dalla presunzione che l'uomo non debba avere limiti naturali di fronte alla conoscenza dell'essere in tutta la sua pienezza, portano facilmente ad uno scoraggiamento, alla sfiducia generalizzata verso il sapere oggettivo. Per cui, mentre il panteista si illude di poter supplire a queste lacune con la fantasia della propria ragione creatrice, il nichilista si accaccia e dichiara il fallimento, trascinando nel suo crollo anche le parti positive del sapere.

Nel nichilista a volte c'è anche una ragione di comodo. Se infatti non esiste dottrina oggettiva sull'essere, se comunque all'uomo non è dato possederla, allora la libertà che egli possiede non è più una potenzialità di scegliere responsabilmente tra il bene ed il male, tra la verità e l'errore, tra il piacere ed il dovere, ma diventa libertà essenziale, assoluta. Egli può fare della sua vita ciò che vuole, come sostengono l'edonista e l'anarchico, senza riguardo alle esigenze dell'ordine dell'essere. E anche questo è un sentire di spiriti stanchi, che si chiudono nel loro individualismo, mascherandolo come esaltazione di libertà. Si verifica dunque quanto Rosmini aveva osservato: «I deboli d'intelletto e gli immorali ... passano rapidamente dal dogmatismo volgare allo scetticismo» (n. 778).

Rosmini, a questo proposito, chiarisce che la libertà umana è una potenza, il cui atto proprio è l'elezione. Essa, nella sua essenza, «non è né bene né male, ma soltanto è la causa del bene e del male» (n. 2337). Diversamente dalla libertà di Dio, che è essenzialmente buona perché in Lui non ci può essere male, nell'uomo è proprio la presenza del negativo e del limite che dà origine alla libertà bilaterale (n. 2335).

8. Conclusione

Se volessimo tracciare qualche conclusione sulla dottrina rosminiana dell'essere, a confronto

6. Rosmini preferisce chiamare *fenomeni* tutte le sostanze reali degli enti finiti, mentre riserva il nome di *noumeno* «a significare la *sostanza reale* già percepita dalla mente», cioè alla sostanza che viene rivestita dalla mente con l'idea (n. 2408).

con quella panteista e nichilista, inizierei a dire che l'ontologia rosminiana si distingue per il respiro larghissimo con cui è concepita. In questa costruzione riflessa entrano il naturale ed il soprannaturale, il contingente e l'assoluto, l'ente finito e quello infinito, l'essenza o idea di ogni genere e la sostanza. Una unità e molteplicità in armonia che non esclude nulla.

Altra caratteristica, il recupero dei valori della tradizione cristiana all'interno della speculazione filosofica, senza con ciò dover uscire dalla correttezza logica propria del metodo filosofico. Voglio dire che si esce dalla lettura della rosminiana *Teosofia* con la percezione che il cristianesimo può contribuire in modo determinante alla soluzione dei nodi che la filosofia si trascina da secoli. Per cui il credo religioso non solo non ostacola il progresso filosofico, ma lo irrobustisce, lo potenzia e ne salvaguarda il suo valore.

Infine c'è in me la convinzione che i fondamenti sui quali Rosmini costruisce l'ontologia possono costituire oggi un punto di appoggio preziosissimo per ridare al pensare filosofico quella dignità che le spetta e che invece le correnti nichilistiche le hanno praticamente tolto. Anzi, proprio il fatto che la superbia razionalista abbia dovuto concludere nel nulla della filosofia, fa pensare che il fallimento di quella strada debba spingere il filosofo oggi a trovare un'alternativa valida. E Rosmini potrà esserci di valido aiuto a cercare quest'alternativa.