



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex  
D.M. 270/2004*)  
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

—  
Ca' Foscari  
Dorsoduro 3246  
30123 Venezia

**Il mistero e l'assurdo.**  
Uno studio sulla *Teosofia* di Antonio Rosmini

**Relatore**  
Ch. Prof. Paolo Pagani

**Laureando**  
Francesco Castagna  
Matricola 826224

**Anno Accademico**  
**2011 / 2012**

***Ai miei genitori e  
a Paoletta***

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>p.1</b>
<b>I L'ESSERE IN QUANTO DIALETTICO .....</b>	<b>p. 2</b>
<b>1. L'impostazione fenomenologica del sapere teosofico .....</b>	<b>p. 2</b>
<b>2. Dalla fenomenologia alla teosofia .....</b>	<b>p. 13</b>
<b>3. L'intelligibilità e la struttura dell'essere iniziale .....</b>	<b>p. 16</b>
<b>3.1 La struttura dell'essere per sé manifesto .....</b>	<b>p. 16</b>
<b>3.2 Fenomenologia dell'essere indeterminato .....</b>	<b>p. 20</b>
<b>4. L'intelligibilità del pensiero in quanto umano .....</b>	<b>p. 24</b>
<b>5. L'intelligibilità dell'essere per sé manifesto .....</b>	<b>p. 28</b>
<b>6. L'inizialità dell'essere e del pensare .....</b>	<b>p. 34</b>
<b>6.1 L'identità con sé del pensiero in quanto umano .....</b>	<b>p. 39</b>
<b>6.2 L'autonomia dell'essere relativo .....</b>	<b>p. 43</b>
<b>7. La critica al pansichismo e la costituzione ontologica dell'ente finito .....</b>	<b>p. 45</b>
<b>8. La limitazione ontologica come non intuibilità dell'essere reale .....</b>	<b>p. 48</b>
<b>9. Una ricognizione pre-teologica della contingenza .....</b>	<b>p. 55</b>
<b>II. I DIVERSI GRADI DELLA MANIFESTAZIONE DELL'ESSERE .....</b>	<b>p. 58</b>
<b>1. L'emergere della contingenza nella struttura identitaria dell'ente .....</b>	<b>p. 58</b>
<b>2. L'essere virtuale .....</b>	<b>p. 64</b>
<b>3. La realtà del pensiero in quanto umano .....</b>	<b>p. 67</b>
<b>4. Lo spazio fenomenologico del contingente e l'astrazione divina .....</b>	<b>p. 76</b>
<b>CONCLUSIONE: una gerarchia iniziale dell'essere .....</b>	<b>p. 87</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>p. 92</b>

## INTRODUZIONE

Nella prima parte del presente lavoro cercheremo di mostrare come - *ante litteram* - Rosmini abbia saputo sviluppare una filosofia fenomenologica. Per fare questo, metteremo a confronto direttamente l'opera della maturità di Rosmini, la *Teosofia*, con le *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* di Husserl e, sia pure in misura minore, con la *Crisi delle scienze Europee*. Da questo confronto cercheremo di far emergere come l'"essere iniziale" sia tematizzato da Rosmini con tutte le cautele anti-psicologistiche che possiamo ritrovare nell'approccio husserliano siglato dal "principio di tutti i principi". In questo confronto avremo modo di introdurre, oltre all'essere iniziale, altri concetti strutturali della *Teosofia*: in primo luogo analizzeremo la dialetticità e la dianoeticità dell'essere intuito; in seconda battuta passeremo a parlare della soggettività e del suo costituirsi come tale.

Cercheremo, inizialmente, di far emergere l'esser-sé del soggetto, per come è tematizzato nella *Teosofia*, sfruttando il confronto con la soggettività husserliana. Al netto della differenza tra le due impostazioni filosofiche, osserveremo che il maggior punto di discriminazione tra le due "soggettività" consiste nell'intuizione dell'essere, che istituisce il soggetto rossiniano, e nel differente modo in cui i due pensatori tematizzano il principio di identità.

Passeremo poi ad analizzare l'oggetto dell'intuito - l'essere iniziale - cercando di isolare la sua struttura dialettica - l'essere per sé manifesto -, analizzandola in due direzioni opposte: da un lato, come forma della determinata identità del pensiero in quanto umano, dall'altro come struttura auto-manifestante completamente astratta e indeterminata.

La nostra ricerca si riferirà in particolar modo al terzo Libro della *Teosofia* e all'*Antropologia soprannaturale*, per analizzare come il pensiero in quanto umano si relazioni al reale contingente e al tempo stesso alla particolare absolutezza dell'essere iniziale. L'analisi di tale rapporto cercherà di mostrare come Rosmini individui bene le possibili derive opposte del dualismo gnoseologico e dell'ontologismo, cercando di superare entrambe.

Alla fine del presente lavoro ci addentreremo sempre di più nelle origini trascendenti dell'essere contingente, vedendo come il nostro autore, pur sfruttando

un impianto neoplatonico, si smarchi dalle tentazioni del misticismo panpsichistico e dello gnosticismo.

## I L'ESSERE IN QUANTO DIALETTICO

### 1. L'impostazione fenomenologica del sapere teosofico

La filosofia di Antonio Rosmini è essenzialmente una dialettica unificante, «non è concepibile che come ricerca del *nodum relationis*» tra l'essere iniziale<sup>1</sup> e i molti modi in cui l'essere si manifesta. Prendiamo in considerazione, per fare un esempio, il fatto che le osservazioni sul linguaggio e sul segno non vengano tematizzate da Rosmini in un testo dedicato, ma siano disseminate tra i suoi scritti. Ora, questo fatto non ci deve indurre a pensare che queste osservazioni abbiano il valore di un'analisi fine a se stessa, irrelata rispetto a ciò che muove le riflessioni che animano la *Teosofia*; slegate, cioè dall'indagine sul rapporto fra il pensiero (umano e divino) e l'essere iniziale. Infatti lo stesso Rosmini ci ricorda che 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 di tutte le cose pensabili; né dividono in parti l'ente se non affine poi dimostrare in che modo mirabile tutte quelle parti si raggiungono e unificano»<sup>2</sup>.

Il solo elemento della pensabilità richiede la riconduzione all'unità di tutto ciò che può essere oggetto di pensiero, linguaggio e segno compresi. Questa riconduzione all'unità richiede inoltre che sia reso noto come elementi così eterogenei tra loro si "raggiungano", mostrando, quindi, la loro diversa dislocazione, come se ci fossero diversi piani nell'architettura del pensare stesso. La meditazione che, dunque, si svolge all'interno delle scienze teosofiche, mediante l'analisi delle modalità nelle quali l'essere si presenta (per fare solo due esempi come segno o come essere morale) non ha la finalità di individuare i *caput mortuum* del pensiero, cioè elementi di impurità da scartare perché corrosivi dell'unità ricercata, bensì quella di riconsiderare la loro appartenenza e il loro specifico concorrere e rapportarsi nella manifestatività

---

<sup>1</sup> Cfr. M. A. Raschini, *Il principio dialettico nella filosofia di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1961, p. 30.

<sup>2</sup> Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Prefazione, Bompiani, Milano 2011 n. 30, p. 261.

dell'essere iniziale. L'essere iniziale è, per il Roveretano, l'inizio *dialettico* «della scienza e di ogni sussistenza»<sup>3</sup> e, quindi, di tutto ciò che si presenta sotto forma di idea nei nostri ragionamenti, ma anche delle cose con cui abbiamo a che fare ogni giorno, o delle deliberazioni: anche quelle che non ci sembrano poi così giuste. Ma che cosa significa che l'inizio della scienza teosofica, e quindi del fare filosofia, si raccolga in un principio dialettico<sup>4</sup>, qual è l'essere iniziale? A questa domanda Rosmini rispondeva che non è

«altro se non che tutte le cose, per quantunque si spezzino e dividano materialmente o formalmente, e però tutti i loro elementi, convengono in una certa essenza concepita dalla mente, di maniera che quest'essenza si può predicare di tutte e per essa tutte affermare con verità, e questo è l'essere»<sup>5</sup>.

Possiamo considerare allora la scienza teosofica come una mappa dell'essere, una sorta di ontografia, che a seconda delle modalità in cui esso appare, riconosce, alla luce dell'essere stesso, le diverse regioni ontologiche che lo compongono<sup>6</sup>, e che non coincidono con l'essere stesso. Quest'essere iniziale che mette a capo alla *Teosofia* si costituisce indipendentemente da ogni determinata riflessione proveniente dalle diverse regioni ontologiche, siano queste le regioni della *Psicologia o dell'Antropologia*, dove è in luce l'essere reale e quindi la dimensione del sentimento fondamentale; e indipendentemente da quello spazio "arcano"<sup>7</sup> che l'uomo riserva per approfondire e comunicare la propria fede e pensare la spiritualità. Da queste prime osservazioni risulta chiaro che la scienza teosofica non si esaurisce raccogliendo i risultati dei diversi

---

<sup>3</sup>Cfr. *ibi*, Libro II, n. 286, p. 425.

<sup>4</sup> «Per *modo dialettico* s'intende in generale il pensare in quanto ubbidisce alle leggi d'una mente che raziona [...]. Ma l'entità ha due specie di relazioni colla mente, ha delle relazioni fondate nella natura stessa dell'ente e dell'essere, e queste sono relazioni dianoetiche, e ha dell'altre relazioni fondate nella natura speciale d'una mente limitata, e queste si dicono semplicemente relazioni dialettiche» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n. 777, p. 684).

<sup>5</sup> Cfr. *ibi*, Libro II, cit., n. 277, p. 417.

<sup>6</sup> «Conciliare i diversi modi ne' quali l'ente apparisce all'uomo col concetto dell'essere» è dunque la prima forma del problema ontologico. La conciliazione de' modi ne' quali l'ente apparisce all'uomo col concetto dell'ente, è voluta dall'intendimento per questo che il concetto dell'ente da una parte è il punto evidente, e dall'altra implica due cose: 1° che niente ci sia d'intelligibile fuori dall'essere, 2° che tutto ci sia nell'essere. Ma da una parte l'essere è uno e semplicissimo, d'altra parte i modi ne' quali apparisce all'uomo sono molteplici: nasce una difficoltà a spiegare come questi modi vari e molteplici possano giacere tutti nell'essere uno e semplicissimo e identificarsi con questo. (cfr. *ibi*, Libro II, cit., n. 43, p. 279).

<sup>7</sup> Nel senso di "oscuro" come possono risultare alcune riflessioni teosofiche che toccando le regioni dell'essere in quanto è assoluto meditano con le parole della teologia, che per converso devono procedere nei propri ragionamenti riferendosi all'*essere comune*.

campi d'indagine che la compongono (non è formata sullo stampo dell' *Encyclopédie*), perché questi vengono ricondotti, dialetticamente, alle rispettive regioni ontologiche di appartenenza; e non considera quelle discipline come fini a se stesse, ma invita il lettore a considerare l'intero ordine delle scienze teosofiche come un mezzo subordinato non solo all'essere iniziale, ma anche "a una finalità pratica superiore":

«Laonde il fine dell'uomo è uno, nel quale sono fuse scienza e virtù così intimamente, che già non sono più due, ma un bene solo, il quale soddisfa pienamente alla natura intelligente, e quando questo intero, per un'operazione che non è di tutto l'uomo, ma di una sua potenza, si segrega la scienza che, divenuta speculativa, tutta da sé sola si riguarda e si consegna alle lettere, allora la scienza non è oggimai più quel fine e quel bene che l'uomo desidera, ma è altro, e ha ragione di mezzo»<sup>8</sup>.

Questo passo tratto dalla Prefazione alla *Teosofia* è un'importante chiave di lettura del nostro essere *iniziale*, perché ci invita a non pretendere da esso più di quanto ci possa offrire meditandoci sopra. Il fervore speculativo, per Rosmini, porta solo alla pretesa di fare del pensiero un *deus ex machina* che risolva indistintamente tutti i problemi, perché avrebbe la *piena* conoscenza di come stanno le cose. Abbiamo parlato infatti della *Teosofia* nei termini di un'ontografia, di una complessa mappa dei modi dell'essere, della quale l'essere iniziale è come la scala: una sorta di metro che ci permette di riconoscere le differenti gradazione ontologica, il senso secondo cui si può riconoscere che qualche cosa è.

Nei primi paragrafi dell'Ontologia troviamo, poi, un inquadramento del modo di manifestarsi dell'essere che è proprio dell'Ideologia, che rileva la provenienza e la natura delle idee. Con l'Ideologia ci potrebbe sembrare di aver trovato, finalmente, non tanto una regione, ma quel colpo d'occhio che rende presenti e uniti gli estremi confini di quest'ontografia, perché «se non precede la *notizia dell'essere*, niun'altra notizia potrebbe all'uomo procurarsi»<sup>9</sup>. Ma di più, possiamo notare che è lo stesso banco di prova in cui possono prendere piede le considerazioni dialettiche che sull'essere iniziale possono essere fatte:

«[L'ideologia] dimostra che l'essere è presente all'intelligenza umana e colla sola presenza la forma. [... L'uomo] intuisce l'essere senza *affermare* ancor nulla, e senza

---

<sup>8</sup> Cfr. *Teosofia*, Prefazione, cit. n. 5, p. 284.

<sup>9</sup> Cfr. *ibi*, Libro III, cit., n. 750, p. 814.

*negar* nulla di esso, senza conoscere esplicitamente la relazione di lui co' suoi termini, o con altra cosa qualunque. Questo è l'essere intuito, essere indeterminato, che informa la facoltà conoscitiva»<sup>10</sup>.

Rosmini sta qui parlando, precisiamo, della presenza dell'essere che informa *solo* l'intelligenza, nel senso che sta considerando la manifestatività dell'essere alla sola intelligenza, senza che intervenga nel suo manifestarsi alcun tipo di percezione o giudizio. Non stiamo considerando, quindi, niente che sia naturale o soprannaturale, ma siamo di fronte a uno degli aspetti dell'inizialità dell'essere. Questo aspetto – questa astrazione - isola e offre all'intelligenza (cioè rende intelligibili) i principi formali che strutturano l'essere<sup>11</sup>. E sebbene possa sembrare che questa astrazione ci porti a un livello più elevato di comprensione dell'essere, dobbiamo considerare “la notizia dell'essere” che si manifesta alla sola intelligenza come “un'assoluta idea”. L'essere ideale, in quanto idea, è la condizione di intellegibilità dell'essere iniziale stesso.

«È dunque da considerare che l'Ideologia tratta dell'origine e della natura delle idee, e però l'essere come *prima ed assoluta idea*, nella quale le altre si contengono. Ma ogni idea ci presenta una duplicità, poiché in ogni idea si può considerare il contenente e il contenuto: il *contenente* è quello che fa conoscere, e che ritiene propriamente il nome d'idea o di concetto, il *contenuto* nell'idea è la cosa conosciuta, e acquista il nome d'*essenza*»<sup>12</sup>.

È lo stesso essere intuito ciò che offre la propria condizione di intellegibilità, che risulta essere una manifestazione immanente, virtuale, nell'essere iniziale. L'ideologia, trovando la condizione di intellegibilità dell'essere iniziale entro i limiti del suo stesso manifestarsi<sup>13</sup>, adotta, *ante litteram*, le cautele antipsicologiche che sarebbero state proprie della fenomenologia husserliana:

---

<sup>10</sup> Cfr. *ibi*, Libro II, cit., n. 213, p. 380.

<sup>11</sup> A questa astrazione «non le appartiene in tutta la sua estensione la definizione: “l'atto degli enti e delle entità”, significando solo l'atto degli enti e delle entità ideali» (cfr. *Teosofia*, Libro II, n. 217, p. 383). Nei prossimi paragrafi avremo modo di capire come l'atto degli enti ideali non sia irrelato dall'atto degli enti che sono sussistenti.

<sup>12</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 38, p. 275.

<sup>13</sup> «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'"intuizione" [*Intuition*] (per così dire in carne e ossa) è da assumersi come esso si dà ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una*

«principio di metodo per tutte queste ricerche che tendono a scoprire la natura delle cose è questo: doversi cogliere le cose come a noi si presentano in quel primo atto, nel quale le conosciamo; perocché in appresso le operazioni della mente, i fantasmi stranieri, e i deversi sentimenti che loro si associano, le opinioni altresì ricevute ce la possono alterare e contraffare»<sup>14</sup>.

Ora, prima di procedere coll'analisi dei principi logici contenuti nell'idea dell'essere iniziale, vediamo in che senso profondo, cioè metafisico e ontologico, le condividano. Se per Husserl, tali cautele hanno il significato di non fare del materiale eidetico – cioè di un *cogitatum* - un fatto psicologico, per Rosmini hanno quello di distinguere la modalità di manifestazione dell'essere ideale da quella reale. L'essere reale si manifesta nel sentimento, è qualcosa che “sussiste”, inerisce alla sfera dei sensi, ma che non è intellegibile per se stesso ed è «conoscibile per mezzo dell'idea»<sup>15</sup>. Analogamente, per Husserl, la realtà empirica è intellegibile in quanto è un contenuto intenzionale della coscienza (che per l'appunto non ha connotati empirici). Cerchiamo di spiegare meglio questo giro di concetti con un esempio di Husserl, tratto dal primo libro di *Idee*:

«L'albero *simpliciter*, la cosa della natura, è qualcosa di completamente diverso da questo albero-percepito come tale, che come senso percettivo appartiene inscindibilmente alla percezione. L'albero *simpliciter* può bruciare, dissolversi nei suoi elementi chimici, ecc. Ma il senso - il senso di questa percezione, cioè qualcosa che appartiene necessariamente alla sua essenza - non può bruciare, non ha elementi chimici, forze, proprietà reali»<sup>16</sup>.

Ciò che è un contenuto della coscienza, quindi, non varia: il senso della percezione, del “percepito in quanto tale” (che Husserl chiama “noema”), è sempre identico a sé; come è identico a sé quel contenuto della coscienza che è il “ricordato in quanto tale” o l’“immaginato in quanto tale”, e così via. Ma che cosa succede se spostiamo la nostra attenzione da queste modalità manifestative, legate alla sfera dell'esperienza del mondo, alla manifestatività stessa, ritornando all'essere iniziale? Scopriamo che per

---

*filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, in *Husserl*, “I Classici del Pensiero” Arnoldo Mondadori, Milano 2008, Libro primo n. 24, p. 53).

<sup>14</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro VI, cit., n. 2059, p. 2020.

<sup>15</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1316, p. 1362.

<sup>16</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, in *Husserl*, cit., Libro I, cit., n. 89, p. 227.

Husserl non si dà un manifestato in quanto tale, ma solo quel manifestante in quanto tale che è la coscienza stessa, pura intenzionalità e sorgente conoscitiva di tutto ciò che c'è. Se per Rosmini il "noema" della manifestatività in quanto tale sarebbe l'essere ideale - l'apparire, per così dire aurorale, dell'intelligibilità - per Husserl non esiste un correlato noematico di un puro apparire, ma l'intenzionalità dell'io da sempre aperta sull'io stesso<sup>17</sup>.

Nell'approccio fenomenologico le riduzioni trascendentali sono come *metodologici* colpi di scalpello che rimuovono tutto ciò che non è costitutivo dell'essere della coscienza; nell'approccio teosofico, invece, le varie astrazioni ipotetiche dell'essere sono divisioni *dialettiche*, delle anatomie dell'essere. Quando Rosmini, quindi, ci invita a considerare l'apparire in quanto tale, ci troviamo in una fase di analisi di un'entità dialettica, che non può essere presa come il tutto dell'essere. L'"apparire in quanto tale" della fenomenologia - ciò che è indubitabile e rimane identico a se stesso in ogni manifestazione dell'essere - è dunque diverso da quello teosofico: l'essere iniziale, pur essendo l'«essere che assolutamente è»<sup>18</sup>, non si identifica né con l'essere assoluto né con una coscienza assoluta<sup>19</sup>, perché, in quanto dialettico, non ha i requisiti per presentarsi come l'assoluto "residuo dell'annientamento del mondo":

«L'essere della coscienza, di ogni corrente di vissuti in generale, verrebbe sì necessariamente modificato da un annientamento del mondo delle cose, ma non ne sarebbe toccato nella sua propria esistenza»<sup>20</sup>.

Ma perché l'essere che assolutamente è, il puro apparire intuito nell'essere iniziale, non circoscrive l'orizzonte di un essere e di un sapere assoluto come accade per l'io puro della fenomenologia? Prima di rispondere a questa domanda soffermiamoci ad analizzare brevemente come si strutturi l'esistenza dell'essere della coscienza per

---

<sup>17</sup> «Noi cogliamo, anzi esso coglie ciò che è, ciò che esso stesso è e realizza, attraverso la percezione di sé, la quale è a sua volta una delle sue azioni, un'azione tale che fonda l'assoluta indubitabilità dell'afferramento dell'essere. Di fatto, l'io puro non è altro da quello che Cartesio ha colto con sguardo geniale nelle sue stupende Meditazioni, è quello che egli ha stabilito per sempre, è un io attorno al cui essere è impossibile qualsiasi dubbio, che per qualsiasi dubbio funge necessariamente da soggetto del dubbio» (Cfr. *ibi*, Libro II, cit., n. 23, p. 540).

<sup>18</sup> Cfr. *ibi*, Libro III, cit., n. 796, p. 862.

<sup>19</sup> Anche se sarebbe più opportuno parlare di un'autocoscienza assoluta, in quanto l'intenzionalità della coscienza, necessariamente indirizzata a qualcosa, si ripiega su se stessa. La coscienza assoluta è cioè pura presenza a sé stessa.

<sup>20</sup> Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, cit., n. 49, p. 119.

Husserl. Certamente l'essere della coscienza non esaurisce il suo senso nella posizione di un'esistenza definibile come semplice presenza: strutturandosi come l'apparire dell'apparire, come pensiero in quanto tale, l'essere della coscienza è qualcosa di dinamico. Ora, l'essere della coscienza, per Husserl, è l'essere in quanto è assoluto. L'io puro è l'essere assoluto, perché la sua esistenza è completamente indipendente dai determinati contenuti di coscienza del *cogito*. In tal senso l'io puro è un essere assoluto, un apparire puro e consapevole di sé, che è assolutamente indeterminato; tanto che Husserl vi si riferisce chiamandolo "esso" per smarcarlo ulteriormente dalla determinatezza propria dell'attività conoscitiva del *cogito*. Il residuo dell'annientamento del mondo è l'esistenza di un io puro che è assolutamente indeterminato, il cui unico contenuto è l'apparire stesso. Il che significa che l'attività conoscitiva del *cogito* non può modificare o accrescere strutturalmente l'io puro e nemmeno può minare la sua stessa esistenza. Ed è proprio per questo motivo che l'intenzionalità della coscienza è aperta alle cose stesse anziché a dei fenomeni, come accadeva per esempio nella *Critica della ragion pura* di Kant. L'io puro è assolutamente indeterminato, consistendo la sua unica attività nella riflessione dell'apparire su se stesso: apparire di apparire. L'apparire dell'apparire si configura per Husserl *immediatamente* come un "io", come un se stesso, che non ha assolutamente altre connotazioni, per esempio temporali (per l'appunto, come accadeva in Kant). Le riduzioni fenomenologiche sono una radicale operazione di negazione di tutto ciò che può costituirsi come contenuto della coscienza; la forza della negatività delle riduzioni fenomenologiche – e il loro valore - consiste nel fatto che l'io puro non ha bisogno di altro da sé per poter apparire come è in se stesso. L'io puro dunque non resta modificato al modificarsi dei contenuti della coscienza, anche qualora incorressero nel proprio annientamento. L'io puro non teme l'annientamento delle cose che fa apparire, ma anzi si mostra capace di contenere e di manifestare lo stesso annientamento di quelle cose. L'unico contenuto vero, stabile, dell'apparire in quanto tale non è che l'apparire a sé dello stesso io puro: che pertanto si configura come un se stesso. I contenuti della coscienza, i vissuti intenzionali, invece, non strutturandosi individualmente come un "se stesso" possono essere assoggettati o meno alla loro distruzione e, per tale relatività, non possono entrare a costituire l'essere della

coscienza<sup>21</sup>. La rimozione, l'esclusione di ciò che non è l'essere, di ciò che non appare a se stesso, non può essere una condizione di possibilità dell'essere della coscienza, ma semmai una sua condizione di conoscibilità<sup>22</sup>. Infatti, osserviamo, che la coscienza assoluta di Husserl è l'essere che, primariamente, è apparire di sé, un'attività indefettibile<sup>23</sup>, e solo secondariamente si relaziona all'altro da sé (ovvero a ciò che non è sé stesso) come l'esclusione da sé di tutto ciò che è passibile di annientamento. L'io puro, questo puro pensare che pensa se stesso e che manifesta l'altro da sé, apre lo spazio al "campo fondamentale della fenomenologia"<sup>24</sup>, nel quale, possiamo osservare, si colloca tutto ciò che c'è. In tale spazio si instaura la differenza ontologica che distingue l'essere della coscienza dall'essere dei suoi contenuti oggettivi e che corrisponde alla subordinazione all'atteggiamento fenomenologico dell'atteggiamento naturale<sup>25</sup>.

Restare fedeli al "principio di tutti i principi" o l'adottare un "atteggiamento fenomenologico" è contemporaneamente avere presente a sé un'ontologia che ospita

---

<sup>21</sup> «Nell'esperienza trascendentale qualsiasi «essere trascendente», normalmente inteso come il vero essere, è escluso, «messo tra parentesi». Ciò che rimane, unicamente, è la «coscienza stessa» nell'essenza che le è propria, e, al posto dell'essere trascendente, «l'essere preso di mira» del trascendente e perciò tutti i generi di correlati, ciò che è preso di mira, i noemi» (Cfr. *ibi*, Libro III, capitolo III, cit., n. 13, p. 881).

<sup>22</sup> Leggiamo ad esempio nella *Crisi delle scienze Europee* che «ciò che conta è che l'epoché universale non può affatto fallire perché essa, per il senso che le è proprio, non deve affatto decidere dell'essere e del non-essere. Essa non ha bisogno di decidere pro o contro l'essere del mondo, la sua incomparabile importanza sta nella passibilità che essa offre di scoprire l'io puro. Io non subisco l'epoché, io la opero, e facendo questo rifletto e scopro in un'evidenza apodittica che io sono innanzitutto il soggetto di questa operazione, anche se l'essere uomo è stato sospeso unitamente al mondo nel suo complesso, come se non esistesse. Così assume una validità d'essere apodittica l'io dell'epoché, ma non l'io umano» (Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze Europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1972, p. 430).

<sup>23</sup> «D'altra parte, il mondo della res trascendente è interamente riferito alla coscienza. Ma non a una coscienza concepita logicamente, bensì a una coscienza attuale» (Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Libro primo, cit., n. 49, p. 121).

<sup>24</sup> «Ora, nell'atteggiamento fenomenologico, noi impediamo in universalità di principio il compimento di tutte queste tesi cogitative, ossia "mettiamo tra parentesi" quelle già compiute e "non ce ne serviamo" nelle nuove ricerche; invece di vivere in esse e di compierle, compiamo piuttosto gli atti della riflessione diretti sopra di esse e afferriamo queste tesi come quell'essere assoluto che esclusivamente sono. Ora noi viviamo completamente in questi atti di secondo grado, il cui dato è l'infinito campo degli assoluti vissuti - il campo fondamentale della fenomenologia (Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, Libro primo, cit., n. 50, p. 125)».

<sup>25</sup> «Per principio l'io puro può penetrare e vivere entro tutti i vissuti intenzionali incompiuti (inconsci in un senso particolare, assopiti). Inoltre può gettare la luce della coscienza desta su quelli che sono sprofondati verso lo sfondo, che non vengono più attuati; l'io agisce soltanto nell'attuazione, nelle vere e proprie cogitationes. Ma può inviare il suo sguardo verso tutto ciò che il raggio della funzione dell'io può investire. L'io può guardare, può cogliere tutto ciò che si costituisce intenzionalmente nel flusso di coscienza, può prendere una posizione nei suoi riguardi, ecc.» (Cfr. *ivi*, Libro II, cit., n. 26, p. 545).

in sé una differenza radicale tra gli enti che la compongono, poiché tra l'essere della coscienza e ciò che la trascende, per Husserl c'è rispettivamente la stessa differenza che passa tra l'essere necessariamente e la possibilità che qualcosa si possa annichilire<sup>26</sup>. Se aggiungiamo a quest'ultima considerazione che «il mondo della *res* trascendente è interamente riferito alla coscienza, ma non a una coscienza concepita logicamente, bensì a una coscienza attuale»<sup>27</sup>, allora l'io puro acquisisce i tratti dell'ἐνέργεια, di un'attività che è partecipata - universalmente - da ogni pensiero dell'atteggiamento naturale. Nell'atteggiamento fenomenologico si scorge che la questione dell'essere è indissolubilmente legata con quella dell'intrascendibilità del pensiero, del quale l'uomo partecipa effettivamente, ma limitatamente: entro i confini che l'atteggiamento fenomenologico porta a espressione.

La fenomenologia elaborata da Husserl riformula, nei termini di una metafisica della soggettività, dei concetti che rispondono a questioni fondamentali - circa la relazione tra l'essere e il pensiero - sollevate fin dalle origini dal pensiero filosofico fin dalle sue origini. La linfa della fenomenologia coincide con quella che, in termini classici, sarebbe la "filosofia prima": l'accertamento della manifestatività dell'essere e delle modalità di tale manifestazione. E, intesa in questi termini, anche quella che Rosmini chiama "ideologia" è una fenomenologia dell'essere per sé manifesto, che mostra come essa non sia un prodotto di un "atteggiamento naturale"<sup>28</sup>. Infatti, per Rosmini lo «psicologismo è quel sistema che riduce l'oggetto della mente, l'idea, ad essere il soggetto stesso, od una sua modificazione»<sup>29</sup>. E la fenomenologia non può che essere a sua volta un'ontologia dal momento che ha toccato le nervature della filosofia prima. La filosofia prima tocca inoltre - e inevitabilmente - la sfera del divino, alla quale risulta essere intrinsecamente connessa, facendosi introduttiva a ogni discorso teologico. Ma

---

<sup>26</sup> «Propriamente non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato la totalità dell'essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude in sé tutte le trascendenze mondane e le "costituisce" in sé» (Cfr. *ivi*, Libro I, cit., n. 50, p. 125).

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, Libro I, cit., n. 49, p. 121.

<sup>28</sup> «L'ideologo non dice mica: "L'essere è essenzialmente obiettivo perché tale mi è presentato dall'intuizione e dall'osservazione, potenze che sono dotate di veracità"; ma dice: "l'essere è essenzialmente obiettivo, perché non può essere diversamente". È nella natura stessa dell'essere che si trova la sua necessità; e non s'argomenta già dalla veracità delle potenze; anzi la veracità di queste si conchiude posteriormente dall'intrinseca necessità dell'essere che esclude qualunque contraria possibilità; onde le potenze rimangono escluse da ciò che si conosce evidente e necessario, il quale sta e vince per la propria luce, e non rimangono, come dicevamo, se non *condizioni materiali* del conoscere» (Cfr. *Teosofia*, Prefazione, cit., n. 26, p. 259).

<sup>29</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, L'Idea, cit., n. 1538, p. 1582.

in che senso possiamo dire che la filosofia prima tocca la sfera del divino? Senza addentrarsi nella materia di indagine propria della teologia, i nuclei teoretici della filosofia prima, enucleati nella *Teosofia*, sono due: l'essere e, quasi scendendo in profondità in questo, come si articola il suo essere identico a sé stesso. Ora, la tematizzazione dell'lo puro trova un'obiettiva tangenza nella descrizione<sup>30</sup> che Aristotele dà della vita Dio nel libro *lambda* della *Metafisica*, come di un pensare che in primo luogo non pensa che se stesso. Schematicamente possiamo dire che, tanto per Aristotele quanto per Husserl, il pensare umano è già - in qualche modo - una partecipazione di un pensare Assoluto, e quindi divino<sup>31</sup>. Per Rosmini, invece, il pensare umano è una partecipazione a un "pensare iniziale" o a un "pensare in quanto tale", originata dall'intuizione dell'essere iniziale:

«Onde noi siamo soliti dire che l'essere indeterminato dell'intuizione è un'appartenenza di Dio e non ancora Dio, ma se a quell'essere s'aggiungono le sue determinazioni proprie allora ha tutto ciò che si richiede per essere Dio. Quando dunque si parla del concetto dell'essere in Dio non si parla più dell'essere indeterminato. Tuttavia nell'uno e nell'altro essere c'è la stessa essenza, e sotto questo punto di vista non passa distinzione. Per questo chiamiamo divino l'essere indeterminato, benché non possiamo dargli il nome di Dio, se non quando è determinato»<sup>32</sup>.

Per completare il nostro breve *excursus* sulla fenomenologia, non può stupire che Husserl possa parlare dell'*epoché* e dell'atteggiamento fenomenologico nei termini di una «conversione religiosa», volta a salvare l'umanità dall'atteggiamento "naturalistico", profilato su quelle scienze dei fatti che «creano meri uomini di fatto»<sup>33</sup>. È chiaro che un'umanità che abbia un'interpretazione di sé che parte dall'atteggiamento naturalistico non è propriamente "se stessa", non conosce che cosa significhi essere sé stessa e dunque trovare il proprio ruolo nel mondo. Come abbiamo

---

<sup>30</sup> «il pensiero che è pensiero per sé, ha come oggetto ciò che è di per sé più eccellente, e il pensiero che è tale in massimo grado ha per oggetto ciò che è eccellente in massimo grado. L'intelligenza pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile: infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza intelligibile coincidono» (Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1072 b 17).

<sup>31</sup> «Se, dunque, in questa felice condizione in cui noi ci troviamo talvolta, Dio si trova perennemente, è meraviglioso; e se Egli si trova in una condizione superiore, è ancor più meraviglioso. E in questa condizione Egli effettivamente si trova. Ed Egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna» (Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1072 b 24).

<sup>32</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., 846, p. 912.

<sup>33</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze Europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., n. 2, p. 34).

detto, l'atteggiamento fenomenologico differisce da quello naturalistico in forza perché riconosce una differenza radicale tra l'essere della coscienza e l'essere degli enti, uomo compreso: interpretati in chiave naturalistica. L'atteggiamento naturalistico – aggiungiamo noi - non può elevarsi a pensare e a intendere che cosa sia propriamente umano, perché non ha trovato in sé stesso la dimensione assolutezza della propria coscienza, ovvero il “divino” che dunque è “virtualmente” insito nella coscienza dell'uomo. Potremmo dire che la fenomenologia husserliana non sente il bisogno di uno sviluppo teologico, per il semplice motivo che il si darebbe già divino concretamente all'uomo nella riflessione intorno alle strutture del sapere fenomenologico; tanto che l'umanità consapevole di sé ne sarebbe l'espressione adeguata<sup>34</sup>. E non ha bisogno della teologia rivelata, perché ha già in se stessa le risorse per poter pensare - intuitivamente<sup>35</sup> - a quali condizioni Dio possa presentarsi alla coscienza dell'uomo.

Per completare il discorso sopra accennato sul rapporto tra filosofia e teologia, annotiamo che per Rosmini tutto ciò che si può dire al fondamento del discorso teologico è eminentemente filosofico. Il che non significa che l'indagine teosofica sia una religione filosofica. Per il nostro autore, la filosofia e, dunque, la teologia naturale si distinguono rispetto alla dimensione religiosa, perché, rispettivamente rispecchiano diverse attività che il pensiero può assumere: può riguardare un aspetto dell'essere che manifesta, essere riflessivo e ripiegato in sé stesso; oppure può riguardare l'essere finito completo nella sua interezza<sup>36</sup>. Può essere utile ricordare che questa organizzazione del sapere teosofico, in merito al rapporto tra filosofia e alla religione,

---

<sup>34</sup> «Forse risulterà addirittura che l'atteggiamento fenomenologico totale e l'epoché che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata ad una conversione religiosa, ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale» (Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze Europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., n. 35, p. 166).

<sup>35</sup> «In altre parole, poiché un Dio mondano è evidentemente impossibile, e poiché dall'altra parte l'immanenza di Dio nella coscienza assoluta non può essere concepita come immanenza nel senso dell'essere come vissuto (il che non sarebbe meno assurdo), ci devono essere nella corrente assoluta della coscienza e nelle sue serie infinite altri modi di annunciarsi delle trascendenze, oltre quello che dà luogo alla costituzione di realtà casali come unità di manifestazioni concordanti; e ci deve infine pure essere un annunciarsi di ordine intuitivo, al quale il pensiero teoretico potrebbe adattarsi e seguendolo razionalmente rendere intelligibile la potenza unitaria del supposto principio teologico (Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di V. Costa, cit., n. 51, p. 127).

<sup>36</sup> La teologia naturale è quella che tratta di Dio in quanto può essere conosciuto dalle forze naturali della ragione umana, e questa è una parte della filosofia (Cfr. A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale*, Città Nuova, Tomo I, Roma 1983, Articolo VII, p. 54).

descrive, fenomenologicamente, il rapporto tra due diverse modalità manifestative dell'essere: l'attività pensante dell'essere assoluto è inaccessibile, ma non è inaccessibile il modo in cui l'essere è per sé manifesto tanto alla riflessione, quanto alla libertà di fare esperienza di sé stessi e del mondo. la religione ha bisogno dei contenuti della teologia, ma affrontati da un punto di vista che non sia teoretico:

«La teologia è scienza, e la religione è azione: l'una è cognizione, l'altra è culto: l'una appartiene alla teoria, l'altra alla pratica. Il teologo è quello che conosce le dottrine intorno Dio: ma l'uomo religioso è quello che conforma la vita a tali dottrine, ed è assiduo in da opera al culto della divinità. Né il teologo è sempre uomo religioso, né l'uomo religioso è sempre teologo».<sup>37</sup>

Capiamo inoltre che il concetto di una teologia rivelata si dà in quanto è possibile un pensiero, e dunque una manifestazione dell'essere, che sia al contempo riflessione e azione: la completa visione dell'automanifestatività dell'essere stesso.

## **2. Dalla fenomenologia alla teosofia**

L'ordine dei problemi e delle strutture di pensiero che abbiamo finora trattato corrisponde al tessuto sul quale si muove l'indagine teosofica. Ma sono profonde le differenze con la fenomenologia husserliana. In prospettiva teosofica, l'impostazione husserliana è riconducibile alle filosofie dell'idealismo trascendentale, alle metafisiche troppo "umane", perché troppo empiriche, che trovano in Schelling e in Hegel i loro maggiori rappresentanti<sup>38</sup>. Queste metafisiche erano troppo umane nel senso che riconducevano l'identità di pensiero ed essere all'attività del pensiero stesso, antropomorfizzando la protologia e attribuendo all'uomo caratteri divini che non gli appartengono<sup>39</sup>. Come afferma Maria Adelaide Raschini, «la riduzione all'unità

---

<sup>37</sup> Cfr. ibi, Articolo VI, p. 54.

<sup>38</sup> «Onde apparisce quell'altro singolarissimo scambio che fanno non solo l'Hegel, ma prima di lui altri filosofi tedeschi, i quali si mettono in traccia del pensare assoluto, credendo d'averlo raggiunto quando sono pervenuti al pensare privo di tutte le realtà e di tutte le determinazioni. Il quale è per l'opposto è il pensare elementarissimo, come chi dicesse d'aver trovato tutto lo scibile quando trovò e apprese le lettere dell'alfabeto» (Cfr., *Teosofia*, Libro V, cit., n. 1975).

<sup>39</sup> «Ogni qual volta si vuol ridurre tutto l'uomo alla speculazione, e scambiandosi la parte pel tutto, se presume che nella sola speculativa si deva comprendere tutto il bene umano, e si fa di conseguente ogni sforzo colla mente per ricacciare il reale nell'idea, e per fare che da questa sola riesca fuori la materia di cui consta il Mondo sensibile, lo Spirito e finalmente Dio stesso, c'è evidentemente intemperanza di speculazione, e quella specie di sofisma che si chiama della parte» (Cfr. *Teosofia*, cit., n. 8, p. 247).

trascendentale è infatti la impossibilità di pensare l'oggetto come tale, in quanto l'oggettività è vista unicamente come opposizione e questa è postulazione dell'identico a cui l'opposto si riduce perché in sé impensabile»<sup>40</sup>. Questa postulazione dell'identico si basa sul fatto che l'oggetto intuito non è riconosciuto come distinto dal pensiero, perché non è un ente in sé determinato, che non è in sé sussistente, ma un'essenza indeterminata. Questo mancato riconoscimento dipende dal presupposto che l'unico essere reale sia quello che l'uomo può sperimentare coi propri sensi<sup>41</sup>. L'intemperanza della speculazione è una vera e propria *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* che porta ad assorbire l'essere reale e l'essere morale all'interno del solo essere ideale, quando queste sono tre forme categoriche distinte che inesistono - cioè che si implicano - reciprocamente l'una nell'altra.

Per il momento possiamo considerare che Rosmini non può dunque pensare l'essere iniziale come un residuo dell'annientamento metodologico del mondo (*epoché*), essenzialmente per due motivi: il primo è che l'essere iniziale, pur essendo per sé manifesto, non è il manifestarsi dell'essere assoluto, in quanto appare come indeterminato. Tale auroralità del pensare è un pensare in quanto tale che, a sua volta, non equivale al modo in cui Dio pensa se stesso. In secondo luogo, l'essere iniziale non può dirsi un residuo dell'"annientamento del mondo" perché, in tal caso, dovrebbe corrispondere a qualcosa come un essere prima della creazione del mondo, cioè a un referto impossibile. L'atteggiamento teoretico che possiamo chiamare "teosofico" condivide con la fenomenologia quell'antipsicologismo indispensabile a svolgere una ricognizione fenomenologica dell'essere per sé manifesto e del suo apparire nella forma di un sé stesso. Questa ricognizione sarà definita da Rosmini "ideologica", perché

«le qualità dell'essere ideale sono intieramente diverse ed opposte a quelle dell'essere reale: e il senso, che percepisce questo secondo, non attinge né giugne a conoscere punto nulla di quanto vede la *mente*, [...]. E veramente il senso non percepisce nulla del possibile, ma tutto solo del reale: la mente come facoltà di conoscere non percepisce

---

<sup>40</sup> Cfr. M. Raschini, *Il principio dialettico in Antonio Rosmini*, Marzorati Editore, Milano 1961, p. 29.

<sup>41</sup> «quelli che diedero troppo all'essere manifesto all'uomo, cioè all'idea, videro una verità, cioè ben videro che un tal essere non era punto il nulla; ma non sapendo concepire altra forma dell'essere che la reale, tosto conchiusero che dunque l'essere ideale era Dio; ed avrebbero conchiuso bene se altra forma non vi avesse di essere che la realtà, com'essi supponevano» (Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1542, p. 1585).

nulla del reale, ma tutto solo il possibile, perciocché nella facoltà di conoscere cadono solamente delle *idee*, e non entrano punto le cose»<sup>42</sup>.

Le cose, per Rosmini, non si possono presentare effettivamente in “carne e ossa”, cosa che potrebbero fare se fossero immediatamente conoscibili per loro stesse, cioè se non fossero delle semplici manifestazioni dell’essere, ma manifestanti esse stesse l’essere.

L’intuizione dell’essere iniziale racchiude la possibilità di conoscere, di poter fare esperienza della realtà, anche se della realtà non ci dice immediatamente nulla. Il rapporto tra la realtà e l’essere iniziale non è per Rosmini immediatamente noto poiché non è necessariamente unito in una stessa forma manifestativa. In altre parole, la realtà non è intuita unitamente all’essere iniziale. Quest’ultima osservazione può far sospettare che non ci sia continuità tra i contenuti dell’esperienza e quelli tematizzati dall’indagine teosofica, infatti, tra l’oggetto dell’intuizione e la manifestazione della realtà sensibile non c’è identità; né la realtà offre le coordinate che permettano di stabilire l’identità dell’essere iniziale. Tuttavia, parlare di una realtà che prescinde dall’essere iniziale non significa depauperarla di consistenza logica e ontologica, ma di considerarla come un’entità dialettica il cui legame con l’essere deve essere ricontestualizzato e riguadagnato speculativamente. Oltre alla cosmologia, nella Teosofia, sono soprattutto le tematiche “ideologiche” ciò che effettivamente sbarrano la strada ai tentativi di trovare un’adeguata determinazione dell’essere iniziale – e al pensiero in quanto tale – nelle sole risorse esperienziali dell’uomo. Anzi, sono le risorse esperienziali dell’uomo che non possono essere investigate teosoficamente a prescindere dall’essere iniziale<sup>43</sup>. In altre parole, l’ideologia impedisce di trattare il pensiero in quanto tale - il pensiero che, immediatamente, è lo stesso oggetto dell’intuizione - entro il solo termine di un pensiero in quanto umano, dove l’essere si manifesta come indeterminato<sup>44</sup>. Se è nell’intuizione dell’essere iniziale che il pensiero

---

<sup>42</sup> Cfr. A. Rosmini, *Antropologia Soprannaturale*, Città Nuova, Tomo I, Roma 1983, Articolo III, p. 34.

<sup>43</sup> «Si suppone di conoscere l’ente finito. Ma l’ente finito non si può investigare e conoscere profondamente senza la teoria dell’essere in universale e quella altresì dell’essere assoluto. Onde il teosofo è obbligato a collocare la teoria dell’ente finito che è la cosmologia nell’ultimo luogo» (cfr. *Teosofia*, Libro I, cit., n. 92, p. 301).

<sup>44</sup> Su questo interspersi dell’essere ideale tra l’essere iniziale e le altre forme categoriche dell’essere scrive Ottonello che « se l’idealità è l’intrascendibilità categoriale, onde “con l’essere svestito delle forme rimane sempre la forma ideale”, l’inizialità, rispetto all’astrazione dell’idealità, è astrazione “posteriore ancor più, in quanto “inizio delle forme” e dunque l’inizio stesso dell’idealità, come inizio

in quanto umano prende forma, tuttavia l'essere iniziale non esaurisce la propria attività nel pensare proprio dell'uomo, come se fosse una sorta di *input* di avvio all'intelligenza umana.

Ora, l'essere iniziale, in quanto oggetto intuito, dà forma al pensiero in quanto umano che è il dispiegarsi finito di un pensare in quanto tale ed è una manifestazione dell'essere solo indeterminata. L'essere iniziale, oltre al suo essere forma per la mente umana, è per Rosmini ciò che offre l'unico punto di contatto tra le diverse modalità manifestative dell'essere, siano queste finite o assolute. E questo punto di contatto è dato dalla condivisione della stessa forma iniziale di manifestazione dell'essere: la comunicazione tra pensanti è possibile perché ogni forma e manifestazione dell'essere accade nell'inizialità dell'essere.

### **3. L'intelligibilità e la struttura dell'essere iniziale**

Ora cerchiamo di capire meglio il senso dell'"intelligibilità dell'essere iniziale" ma forse sarebbe meglio dire i sensi: infatti leggeremo questa espressione interpretandola prima nel senso di un genitivo oggettivo, e analizzeremo l'intelligibilità che l'essere iniziale racchiude virtualmente in sé; poi, nel senso di un genitivo soggettivo, che ci porterà a delineare una fenomenologia dell'essere che inizialmente si manifesta ad un intuente finito.

#### **3.1 La struttura dell'essere per sé manifesto**

L'essere per sé manifesto, in quanto essere manifestante, è l'oggetto proprio dell'intuito ed è l'oggetto delle analisi ideologiche<sup>45</sup>. L'essere che si manifesta è l'oggetto dell'intuito nel senso che non è il costrutto di un'astrazione universalizzatrice, cioè di un'operazione psicologica, che ricaverebbe dalla nostre percezioni una

---

dialettico della dialetticità di cui l'idealità non è che un attuarsi: dunque l'inizio dialettico, a titolo della sua stessa ragione speculativa, dell'oggettività in quanto « forma universalissima, contenente tutte le cose che in qualunque sia modo sono» (Cfr. P. P. Ottonello, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1967, p. 75)

<sup>45</sup> «L'Ontologo riceve dall'Ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna cioè la virtualità» (cfr. *Teosofia*, Libro I, cit., n. 39, p. 275).

percepibilità indeterminata del reale. La manifestatività non è immediatamente identica alla percepibilità. Quest'ultima sarebbe, per Rosmini, un'entità dialettica, un che di pensabile in forza dell'intelligibilità dell'essere iniziale stesso. La manifestatività non può essere ricondotta nemmeno astrattamente alla percezione, ma è solo intellegibilità, ovvero è l'intuizione dell'essenza dell'essere. Per Rosmini, quindi,

«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 lo rende intelligente: l'essenza dell'essere è semplice, inalterabile, immodificabile, non si può confondere o mescolare con altro: così si rivela, né si può rivelare altramente»<sup>46</sup>.

L'essenza dell'essere è il manifestarsi dell'intelligibilità stessa e dunque di ciò che rende immediatamente intelligente l'uomo, cioè capace di riflessione. Ma non è a sua volta un prodotto di questo atto di riflessione, come a dire che l'atto della riflessione non è l'atto col quale si manifesta l'essenza dell'essere. In cosa consiste il manifestarsi dell'essenza dell'essere, cioè dell'intelligibilità? L'intellegibilità racchiusa nell'essere iniziale, ciò in cui consiste l'apparire di ciò che si manifesta, appartiene al carattere necessariamente automanifestativo dell'essere:

«[se l'essere] non si manifestasse da se stesso, egli non potrebbe essere manifestato da niun'altra cosa; perché fuori dell'essere non ci sono altre cose. Il nulla non può manifestare ciò che è; il nulla non può manifestare nulla»<sup>47</sup>.

L'essere iniziale, il manifestarsi di ciò che appare, l'atto di ogni attualità dell'essere, essendo αὐτόθεν nel suo manifestarsi, non rinvia a nient'altro che a sé. L'oggetto che è manifestato è lo stesso oggetto manifestante. Questa identità essenziale che l'essere intrattiene con se stesso in quanto manifestato è da Rosmini connessa all'esclusione che l'essere possa essere manifestato da altro da sé, in quanto l'alterità, per manifestarsi, sarebbe, a sua volta, ancora essere. L'essere manifestante non può essere altro dall'essere che è manifestato. Se tutto appartiene all'essere, fuori di esso non c'è manifestatività, non c'è nulla. La stessa concepibilità del nulla non è che «la prima ed essenziale opposizione fondata nella natura positiva dell'essere, che è la

---

<sup>46</sup> Cfr. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, Sistema filosofico, Città Nuova, Roma 1978, n. 35, p. 293.

<sup>47</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1510, p. 1557.

negazione del nulla come ente dialettico»<sup>48</sup>. L'intellegibilità propria dell'essenza dell'essere è questa identità indissolubile tra l'essere manifestato e quello manifestante, dalla quale consegue l'esclusione del suo scindersi in sé stesso in un manifestante che non sia manifestato e viceversa, pena l'autocontraddizione<sup>49</sup>. Sarà importante ricordare che nell'essere intuito non ci può essere alcun tipo di contraddizione: l'identità dell'essere per sé manifesto, l'intelligibilità dell'essere iniziale, nel senso del genitivo oggettivo, riposa sull'esclusione di sé dal nulla e sulla non contraddittorietà del suo essere una sintesi di manifestato e manifestante<sup>50</sup>. Lo scollamento di questa sintesi produrrebbe inevitabilmente una contraddizione,

«perocché se l'essere non è necessario, l'essere potrebbe non essere. Ma essere e non essere sono termini contraddittori, che non possono stare insieme. Dunque la proposizione contraria involge contraddizione. Dunque l'essere non può non essere, ossia l'essere è di natura sua necessario»<sup>51</sup>.

Possiamo portare più a fondo questa ispezione del codice genetico dell'essenza dell'essere, notando che l'essere manifestante è identico all'essere per sé manifesto, in quanto è assolutamente incontraddittorio e necessariamente manifestato. Nel suo essere necessariamente manifestante, l'essere per sé manifesto rivela la necessità del suo essere manifestato, mentre l'essere manifestato, esibendo la propria necessità, sarà identico alla forma dell'essere manifestante. Emerge che l'identità dell'essere per sé manifesto con le proprie dimensioni è il fine immanente dell'essere stesso, la *conditio sine qua non* del suo costituirsi nella sua assolutezza<sup>52</sup>. Ma tale identità non può dispiegarsi se non nella distinzione delle due forme che la compongono<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> Cfr. *ibi*, Libro III, cit., n. 1162, p. 1211.

<sup>49</sup> «Poiché l'essere non può non essere, ché sarebbe contraddizione, e la contraddizione non c'è nell'essere intuito, poiché la contraddizione non può essere pensata né può al tutto essere. E però se l'essere intuito è necessario, ciò che a lui è contraddittorio è falso per la stessa ragione, e ancora per la stessa ragione è vero ciò che è contraddittorio a ciò che è contraddittorio all'essere, è sempre la luce dell'essere che guida la mente in questo ragionamento: la mente legge tutto ciò nell'essere» (Cfr. A. Rosmini, *ibi*, Libro III, L'Essere Trino, n. 798, p. 865).

<sup>50</sup> «L'essere dunque per sé manifesto conviene che manifesti e così sia manifestante e che manifesti se stesso e così sia ad un tempo manifestato; e di più che queste due qualità di manifestante e di manifestato costituiscono l'identico atto della sua natura: a queste condizioni l'essere è per sé manifesto» (Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1509, p. 1557).

<sup>51</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro VI, Il Reale, cit., n. 2192, p. 2139.

<sup>52</sup> Cioè nel non dipendere da altro che da sé nella propria manifestatività.

<sup>53</sup> L'ontologia teosofica è geneticamente dinamica. Scrive a tal proposito Ottonello che «L'essere teosofico è infatti, per Rosmini, dialettico, e dunque tale da consentire la soluzione della questione che fa "delirare la filosofia", cioè del problema del pensare l'essere; che esige una determinazione

Nell'intuizione dell'essere iniziale è contenuta solamente la condizione di possibilità dell'essere per sé manifesto, cioè la struttura formale dell'essere per come è in sé stesso. La struttura formale dell'essere in sé dell'essere per sé manifesto, in quanto è intelligibile, è triadica nel suo essere l'identità di altre due figure distinte: una sintesi di manifestato e manifestante. L'oggetto intuito, il necessario manifestarsi dell'essere, in altre parole, contiene virtualmente in sé il codice genetico dell'essere assoluto.

Fino a qui abbiamo parlato dell'oggetto dell'intuito, dell'essere in sé proprio dell'essere per sé manifesto. La forma triadica contenuta virtualmente, nascosta, nell'essere intuito, si attua in quanto pensiero ed emerge nell'atto della riflessione di un soggetto. L'essere in sé è ciò di cui abbiamo appena parlato ed è per Rosmini un frammento di un discorso più ampio. È l'inizio di un'altra riflessione centrale per trovare i confini ben definiti della mappatura dell'ontografia teosofica. Fuor di metafora, abbiamo ragionato su ciò che per Rosmini sono i tratti costitutivi dell'anoeticità propria dell'essere intuito. L'oggetto dell'intuito non è semplicemente in sé, ma ha una relazione essenziale con una mente, che è "capace" di intendere la struttura dell'essere per sé manifesto<sup>54</sup>. Ma lasciamo parlare il nostro autore:

«Questo modo di pensare l'essere prescindendo da ogni sua relazione con una mente noi lo chiameremo modo *anoetico*, e l'essere stesso così pensato *essere anoetico*. All'incontro chiamiamo *modo dianoetico*, o *essere dianoetico* quando si pensa colla sua relazione essenziale alla mente, il che non si fa (parlando dell'essere in tutta la sua universalità), se non per mezzo della riflessione, colla quale l'uomo si accorge, che l'essere è *essenzialmente intelligibile*, e, come diremo a suo luogo, anche *essenzialmente inteso*»<sup>55</sup>.

---

dell'essere che si ponga come fondazione di unità e differenza dell'essere nell'essere. Ma, perché tale fondazione sia attuale, anziché solo tetica, è dunque necessaria la condizione onde la determinazione dell'essere sia determinazione nell'indeterminazione assoluta dell'essere; che è ancora dire, cioè, che la differenza si ponga come differenza dell'essere nell'essere stesso, e che, di conseguenza, la differenza, in quanto fondata, e dunque nel pensiero, si costituisca appunto, per ciò stesso, come differenza del pensiero nel pensiero medesimo» (Cfr. P. P. Ottonello, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1967, p. 51).

<sup>54</sup> Scrive a questo proposito Paolo Gomasca che: «il concetto di dianoeticità è sicuramente la cifra costitutiva del pensare rosmiano, non essendo altro che la riflessione sul rapporto di dialetticità che l'essere intrattiene con il pensiero, rapporto che è essenziale a entrambi i termini della relazione» (Cfr. P. Gomasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere*, Franco Angeli, Milano 1998, p. 69). Il nostro compito sarà di enucleare i termini della relazione pensante-pensato entro le coordinate logiche dell'essere per sé manifesto, scavando all'interno dell'inizialità dell'essere stesso.

<sup>55</sup>Cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, Libro III, Il cit., n. 776, p. 838.

Ora, è l'essere per sé manifesto ad essere intelligibile e non è l'atto della riflessione che lo pone come proprio oggetto. L'atto della riflessione permette di accorgersi dell'essere per sé manifesto e della limitatezza con la quale l'uomo lo ha presente. Procederemo tenendo implicitamente conto che l'essere è oggettivamente riferito a una mente, cercando di capire come esso fenomenologicamente si manifesti. In seguito vedremo come Rosmini, esplicitando la dianoeticità dell'essere iniziale, pervenga a far consistere l'indeterminatezza dell'essere ideale-iniziale nel pensiero che l'uomo ha di esso.

### 3.2 Fenomenologia dell'essere indeterminato

Il contributo di una ricognizione fenomenologica in sede teosofica è quello di mostrare il λόγος dell'essere per sé manifesto. L'essere iniziale intuito si manifesta come assolutamente indeterminato. Ma come può manifestarsi al pensiero qualcosa di indeterminato? Sembra che questo puro manifestare, privo com'è di contenuti determinati, sia l'apparire del nulla. Nella lettera datata 31 Luglio 1831, Alessandro Manzoni, pur condividendo l'approccio "fenomenologico" e antipsicologista della tematizzazione dell'essere iniziale, scriveva all'amico Antonio Rosmini di non capire come potesse essere presente alla mente «un'idea d'una idea assolutamente indeterminata, e necessariamente non avvertita»<sup>56</sup>. Manzoni suggeriva molto diplomaticamente a Rosmini che, forse, il linguaggio potesse essere una condizione di intelligibilità dell'essere indeterminato, suggerendogli che la parola, «con quella virtù *sui generis* con la quale move la nostra mente ad atti che senza questo mezzo essa non potrebbe produrre, la porti anche a quel primo ed universale concetto dell'ente»<sup>57</sup>. Nella lettera del 16 agosto 1831 Rosmini rispondeva in modo molto articolato all'amico, e gli faceva notare che

«più propriamente dunque si direbbe che l'oggetto dell'idea rimane assolutamente indeterminato, anziché l'idea stessa; se per idea intendiamo l'atto dello spirito e quella specie qualunque col mezzo della quale noi conosciamo gli oggetti. Nessuna cosa, se in

---

<sup>56</sup> Cfr. *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, raccolto e annotato da G. Bonola (1901), Sodalitas, Stresa 1996, p. 38.

<sup>57</sup> *Ibidem*. Osserviamo che il linguaggio per Manzoni non determinerebbe l'idea dell'essere, essendo dunque qualcosa di manifestante dei contenuti. Vedremo nella seconda parte di questo lavoro come Rosmini rielabori le intuizioni filosofiche dell'amico.

sé stessa non è perfettamente determinata, esister può; e quindi anche l'idea dell'essere, in sé stessa presa, non può essere altro che perfettamente determinata, altrimenti non esisterebbe. Non si distingue questa idea da tutte le altre?»<sup>58</sup>.

L'indeterminatezza non è "la notte nella quale tutte le vacche sono nere" e soprattutto non è per Rosmini contraddittoriamente identificabile al nulla<sup>59</sup>, ma racchiude in sé il manifestarsi della necessità che l'essere sia per sé manifesto. Questa necessità, come abbiamo visto, sta nell'identità dell'essere per sé manifesto come identità nella differenza di manifestante e manifestato. L'essere ideale, ribadiamo, appartiene all'inizialità, perché in esso sono contenute solo le condizioni di possibilità di tutto ciò che, in qualunque modo, può essere manifestato. La condizione di possibilità di ogni contenuto che si manifesta - cioè che appare - deve essere incontraddittoria. In altre parole, l'essere ideale, esprimendo l'originaria opposizione dell'essere al nulla, è, inizialmente, l'individuazione della possibilità logica di tutto ciò che c'è, in quanto è un "non-niente". In altre parole, l'essere iniziale è l'ideale in quanto è l'inizio dialettico di tutto ciò che è conoscibile<sup>60</sup>. La possibilità logica dell'essere per sé manifesto, dunque, è quell'aspetto per cui l'essere iniziale può dirsi anche ideale - e che Rosmini definisce il "mezzo della cognizione"<sup>61</sup> - senza che questo sia una "facoltà" o una "categoria" del pensiero<sup>62</sup>.

Ora, in che senso l'essere è pensiero? e perché l'essere per sé manifesto appare indeterminato? Anoeticamente, come oggetto dell'intuito, l'essere è per sé manifesto, e quindi, possiede in sé i caratteri dell'assolutezza: non c'è nient'altro che lo manifesti, essendo insieme manifestante e manifestato. Così attuato l'essere si oppone radicalmente al nulla; questa attuazione è inoltre "dianoetica", ed «è ciò che produce

---

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 51.

<sup>59</sup> «La contraddizione non è esattamente espressa quando si dice che ella passa tra l'essere e il nulla, poiché farebbe credere che il nulla fosse una cosa a cui si potesse paragonarne un'altra. Ora non c'è cosa che si possa paragonare al nulla, né cosa a cui il nulla si possa paragonare, ma quel che si paragona è l'essere negato dalla mente, che si chiama nulla. Se nulla fosse presente al pensiero, non ci sarebbe in essa il pensiero della contraddizione, ché un pensiero non si fa col nulla, ma con qualche cosa» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1145, p. 1196).

<sup>60</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 846, p. 912.

<sup>61</sup> «Ora l'essere è presente alla mente tanto se lo concepisce *anoeticamente*, quanto se lo concepisce *dianoeticamente*, e però nell'uno e nell'altro modo è *oggetto*; ma nel primo modo l'oggettività è solo come *mezzo della cognizione* e non come *cosa cognita*, e nel secondo modo l'oggettività stessa si comprende nella *cosa cognita*» (Cfr. *Teosofia*, cit., n. 783 p. 845).

<sup>62</sup> «Quando noi diciamo che l'essere ideale è forma dello spirito, usiamo la parola *forma* in un significato intieramente diverso ed opposto alle forme kantiane; perocché le forme di Kant sono tutte soggettive, e la nostra è una forma oggettiva, e anzi oggetto per essenza» (Cfr. A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 35, p. 294 ).

la mente nelle cose in sé essenti, per modo che la mente concorre colle sue operazioni a fare che la cosa sia tale in se stessa<sup>63</sup>». Ma in che senso l'essere è intrinsecamente pensiero?

«Onde se vi avesse un essere che non avesse alcuna relazione essenziale con alcuna mente, dovrebbe primieramente esser tale che non fosse pensato da mente alcuna neppure da se stesso. Ma perché si potesse escludere qualunque relazione essenziale tra quest'essere e una mente non basterebbe ancora, ché non solo dovrebbe non essere pensato, ma di più esser tale che non *potesse* essere pensato da mente alcuna né divina né umana, poiché se potesse già avrebbe una relazione essenziale colla mente, per la possibilità d'esser pensato. Ma che ci sia un essere tale che abbia un'intrinseca impossibilità di esser pensato da mente alcuna, questo è assurdo, è contraddizione»<sup>64</sup>.

L'anoeticità della quale abbiamo trattato non è assoluta, ma un momento dialettico della noeticità dell'essere iniziale. Il pensiero, la mente, è l'atto con cui si esprime il contenuto dell'intuito. Se non ci fosse una mente, se l'essere si costituisse solo manifestante, senza essere anche manifestato, non potrebbe essere identico a sé stesso e in tal modo sarebbe nulla. L'oggetto dell'intuito è la forma di una mente che ne è la concreta attuazione. Tuttavia il pensiero, in quanto umano, non è la concreta attuazione della struttura intelligibile dell'essere, ma ne è solo un'attività parziale: cioè è una comprensione incompleta dell'essere per sé manifesto. Dunque, l'essere che si manifesta all'uomo non è che una parte dell'essere per sé manifesto.

Una manifestazione parziale, antinomica<sup>65</sup>, cioè non pienamente in atto dell'essere per sé manifesto, tuttavia, in sé non può esistere; il pensiero dell'uomo, adeguandosi imperfettamente a quella struttura, non esiste in un modo assoluto. La considerazione del fatto che l'essere per sé manifesto sia attuato da una mente che ne "tradisce" la struttura, conduce a un'antinomia, in quanto l'essere per sé manifesto non può prescindere dal suo essere dianoeticamente legato a una mente. L'assolutezza dell'essere per sé manifesto è smentita dall'atto con cui si compie nel pensiero umano,

---

<sup>63</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 609, p. 694.

<sup>64</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro I, cit., n.85, p. 299.

<sup>65</sup> «L'essere puro e indeterminato mostra alla riflessione quasi due sembianti opposti: secondo l'uno di essi appare imperfettissimo perché vuoto, senza contenuto privo de' suoi termini: secondo l'altro apparisce come fosse tutto, come universale infinito a segno che nulla si può pensare che si fuori di lui» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n.832, p. 898).

ma nondimeno l'opposizione dell'essere al non essere - la necessità che l'essere sia assolutamente manifestato - è altrettanto innegabile<sup>66</sup>.

Vedremo meglio nei prossimi capitoli come per il nostro autore la risoluzione di questa apparentemente antinomia si dissolva introducendo la triformità dell'essere per sé manifesto. Per il momento ci basti sapere che l'esito indeterminato dell'attuari dell'essere per sé manifesto non esprime la necessità con la quale dovrebbe esprimersi e, dunque, non può esserne l'unica attuazione. L'impossibilità che il dato intuito sia in sé contraddittorio richiede che ci debba essere un'altra mente che «non sia diversa dall'essere stesso, e che non è l'umana, ma necessaria ed eterna come l'essere»<sup>67</sup>. L'essere manifestante e indeterminato è la condizione di possibilità logica di tutto ciò che l'uomo può pensare, ma oltre a questo stato di indeterminazione il suo pensiero concretamente non può andare.

Nei prossimi paragrafi avremo modo di soffermarci anche sul rapporto tra anoeticità e dianoeticità dell'essere. Ora, però, ci chiediamo, che tipo di manifestazione è quella dell'essere per sé manifesto? L'essere si manifesta necessariamente a un pensiero, ma tale essere che si manifesta non è intelligente, non è affermato come pensiero in atto, ma solo come una possibilità logica di essere pensato. Da queste prime considerazioni possiamo affermare, quindi, che l'essere per sé manifesto, in quanto è oggetto del pensiero umano, appare come una forma logica pensabile, ma che non è in sé pensiero. Pur non essendo identiche l'attualità del pensiero in quanto è umano e l'attualità dell'essere che si manifesta, non di meno, vedremo, che condividono la stessa struttura formale. La conclusione che, per il momento, possiamo trarne è che

«l'essere adunque intuito d'una parte è illimitato e però sommamente perfetto, dall'altra è perfettamente indeterminato e però sommamente imperfetto»<sup>68</sup>.

Questo manifestarsi dell'essere che Rosmini chiama "pensare relativo"<sup>69</sup> è espressione *vera* di una struttura che tuttavia resta parzialmente *astratta*; è una

---

<sup>66</sup> Quest'antinomia si rintraccia chiaramente lungo lo sviluppo teoretico nel terzo Libro della *Teosofia*. Per uno schema di questa struttura apparentemente antinomica cfr. P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, in Studi di Filosofia morale, Aracne 2008, p. 258.

<sup>67</sup> Cfr. Teodicea, Libro III, cit., n. 797, p. 864.

<sup>68</sup> Cfr. Teodicea, Libro III, cit., n. 750, p. 815.

<sup>69</sup> «il pensare assoluto è quando l'oggetto del pensiero è l'essenza dell'essere e tutto ciò ch'è in essa si pensa senza dividerla da essa, ma considerandola come essenza dell'essere. all'incontro il pensare è relativo quando il suo oggetto e termine è un'entità relativa come sarebbe un sentimento limitato

manifestazione astratta in quanto non è non lo stesso riflettersi in sé, del pensare assoluto, nell'essere per sé manifesto<sup>70</sup>.

La riflessione sull'impossibilità del pensiero di attuare la struttura dell'essere per sé manifesto è il punto più alto di comprensione che il pensiero - in quanto umano - possa raggiungere<sup>71</sup>, perché lo riconsegna al proprio limite e dunque a sé stesso: cioè a considerare che il suo essere sé stesso non è l'essere sé dell'essere assoluto.

#### 4. L'intelligibilità del pensiero in quanto umano

Consideriamo più da vicino i protagonisti che generano quest'apparente antinomia: l'idealità dell'essere e il pensiero in quanto è umano, cercando gli elementi del suo superamento.

Secondo Rosmini, sarebbe una finzione della mente supporre che l'essere indeterminato esista in sé: l'interpretazione dell'essere indeterminato che lo vedesse esistere in sé, scambierebbe ciò che appartiene alla mente, con un'entità dialettica. L'essere ideale è il residuo fenomenologico dell'attuazione della struttura dell'intelligibilità dell'essere per sé manifesto da parte di un pensiero essenzialmente finito. L'oggettività dell'essere per sé manifesto è solo ideale, cioè manifestata al pensare che è proprio dell'uomo<sup>72</sup>. Tuttavia, tale manifestatività non dipende dal

---

considerato in se stesso e però non nell'essenza dell'essere, non come essenza dell'essere egli stesso, il che si dice anche esser fuori dell'essenza dell'essere o essere da quest'essenza distinto» (cfr. *Teodicea*, Libro V, cit., n. 1998).

<sup>70</sup> «Scrivo a tal proposito Rosmini che «in ogni atto di pensare anche relativo si mescola il pensare assoluto e lo suppone d'innanzi a sé; innestandosi ogni atto secondo di pensare sul tronco del primo, il pensare relativo sull'assoluto. Questa è la ragione altresì per la quale in fondo ad ogni pensare (già s'intende quanto non esca dalle leggi logiche, e non cessi così di essere propriamente pensare) giace una verità assoluta» (Cfr. *Teodicea*, Libro V, cit., n. 2000).

<sup>71</sup> «Tale è la natura dell'essere di poter essere pensato, perché essenzialmente intelligibile, l'intelligibilità stessa, e di poter essere pensato virtualmente. Quando noi siamo pervenuti all'essenza dell'intelligibilità, non possiamo andare più oltre: non possiamo cercare perché "l'essenza dell'essere sia intelligibile". Si potrà però cercare ancora "perché l'essere, essendo quello che nella sua propria essenza ha l'essenza dell'intelligibilità, non si deva vedere sempre attualmente, ma si possa vedere e pensare anche virtualmente» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 989, p. 1046).

<sup>72</sup> «tuttavia noi non abbiamo posta la denominazione d'essere ideale come un quarto significato della parola essere, perché non le appartiene in tutta la sua estensione la definizione: «l'atto degli enti e delle entità», significando solo l'atto degli enti e delle entità ideali. E ciò per due ragioni: l'una, perché le forme dell'essere piuttosto che il suo atto (si parla d'atto iniziale, come lo dà l'astrazione umana) sono i primi e propri termini di quest'atto che si dice essere, l'altra perché l'idealità non è una forma completa, come a suo tempo diremo, riducendosi alla forma completa dell'oggettività, ma è questa forma in quella

pensiero in quanto è umano. Ora, l'intelligibilità dell'essere per sé manifesto è avvertita in uno stato indeterminato, poiché la sua manifestazione è solo iniziale:

«Ma come l'essenza pura dell'essere non fa conoscere che l'essere nel suo iniziamento e il resto dell'essere solo inizialmente, così il concetto dell'essenza pura dell'intelligenza non fa conoscere le intelligenze che nel loro iniziamento, le determinazioni dell'intelligenze specifiche rimangono solo virtualmente contenute in quel concetto astratto»<sup>73</sup>.

Ora, l'essere appare vuoto e dunque imperfetto, perché il termine di cui è privo è il proprio essere manifestante, cioè un pensiero, che riflettendo su sé stesso, lo renda - attualmente - per sé manifesto. Questo pensiero iniziale è manifestante l'originaria opposizione dell'essere al non essere, ed esprime la necessità che l'essere sia manifestato. In questo senso, il pensiero in quanto è umano, da un lato è identico all'essere per sé manifesto, ma a un certo punto se ne discosta, non lo determina con la propria e pura attività. Infatti, nell'atto in cui il pensiero riflette sull'essere manifestante, rendendolo manifestato, non riesce a determinarlo. Come a dire che riflette su un oggetto che gli appartiene, ma non totalmente. Intuita l'intelligibilità dell'essere per sé manifesto,

«in appresso noi possiamo riflettere a questo mezzo universale del conoscere: possiamo riflettere a questo mezzo universale del conoscere: possiamo dopo aver pensato l'essere, pensare che quell'essere è da noi pensato, e intendere così che l'*essere pensato* è oggetto del *pensiero*: allora pensiamo l'oggetto direttamente come termine del pensiero stesso»<sup>74</sup>.

Ma da questa riflessione l'essere pensato non appare più manifestante l'essere per sé manifesto, bensì il pensiero del soggetto pensante: ovvero un'individuazione particolare dell'essere manifesto.

Ora, cercheremo, anche nei prossimi capitoli, di evidenziare come e perché il pensiero in quanto è umano sia un essere manifestato a sé stesso differente dal modo in cui è a sé stesso l'essere iniziale. Riteniamo che il pensiero si differenzia dall'essere

---

parte limitata che all'uomo si mostra per natura. (Cfr. A. Rosmini, *ibi*, Libro II, L'Essere Uno, cit., n. 217, p. 383).

<sup>73</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 830, p. 897.

<sup>74</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., 937, p. 1000.

per sé manifesto, in quanto è una manifestazione determinata dell'essere. Nelle modalità e nelle ragioni di questa determinatezza del pensiero in quanto è umano andranno, quindi, ricercate le differenze con l'essere per sé manifesto. Di primo acchito possiamo riscontrare che l'attività del pensiero in quanto è umano non è l'atto per il quale gli enti sono e si manifestano. Se il pensiero in quanto è umano fosse l'atto degli enti e di tutte le entità, sarebbe attualmente pensante in ciascuna di esse. Ogni entità non solo si ritroverebbe manifestata attualmente al pensiero, ma, a sua volta, sarebbe essa stessa pensante. Scrive, a questo proposito, il nostro autore:

«Si può ben dire che la ragione delle cose è pensata, ma non che è pensante; se pure non si voglia dare nel sistema assurdo dei soggettivisti, i quali confondono l'oggetto col soggetto, il pensato col pensante, l'atto d'intendere colla cosa intesa. Quantunque neppure i soggettivisti perverranno mai a dire, ch'io sappia, che la ragione ch'io penso, e colla quale mi spiego gli avvenimenti, sia ella stessa pensante: dissero tutt'al più, che è una modificazione del pensante, ma non mai che sia pensante ella stessa»<sup>75</sup>.

Per quanto detto, l'attività del pensiero in quanto è umano non è assoluta per due ragioni: 1) non è l'atto per il quale gli enti sono manifestati, ma è un'individuazione parziale, relativa, di ciò che si manifesta, poiché tutto ciò che si manifesta non gli è attualmente presente; 2) non è l'atto degli enti e di tutte le entità, perché altrimenti tutto ciò che si manifesta sarebbe ontologicamente pensiero in atto. Nel prosieguo del nostro lavoro cercheremo di mostrare le condizioni in base alle quali il pensiero in quanto è umano è solamente una partecipazione e una determinazione dell'essere che si manifesta.

A sostegno della nostra ricostruzione dell'ontologia teosofica, cerchiamo di chiarire in che senso il pensiero in quanto è umano non

«vede in esso [nell'essere per sé manifesto] sé medesimo intuente benché inesista in lui, giacché questo inesistere è il primo suo atto che non può essere atto di cognizione perché ogni atto di cognizione suppone due cose opposte (principio e oggetto) e non una sola, e il primo atto è uno solo».

Ora, poniamo la nostra attenzione su quattro elementi presenti nel passo appena letto: 1) il primo è che la mente dell'uomo intuisce l'essere; 2) questa intuizione non è

---

<sup>75</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1713, p. 1732.

un atto di cognizione, che implicherebbe che ciò che è inteso fosse distinto da chi lo intende; 3) la cognizione richiede, appunto, che l'essere per sé manifesto sia inteso da una mente distinta da esso; 4) tuttavia, il pensiero in quanto è umano "inesiste" nell'essere per sé manifesto. Queste due ultime considerazioni non collassano in un'antinomia: la mente inesiste logicamente nell'essere per sé manifesto, pur restandone distinta ontologica. L'essere per sé manifesto e il pensiero in quanto umano condividono la stessa forma logica, ma hanno una diversa attuazione ontologica e fenomenologica.

Il pensiero in quanto è umano intende sé stesso nell'essere, ma intendendo sé stesso, acquista un'identità diversa da quella dell'essere per sé manifesto. L'identità che si costituisce come differente da quella dell'essere per sé manifesto, poi, costituisce solamente la trama del proprio essere e non quella dell'oggetto intuito. Tale oggetto intuito, pertanto, non è informato dall'intelligenza, dal pensiero di chi lo intuisce. L'atto di cognizione che investe l'oggetto, che trova in esso la propria forma, è secondario rispetto all'intuizione dell'essere iniziale. In altre parole, il pensiero in quanto è umano è manifestato nell'essere, ma non è intuito nell'essere. Che cosa significa, però, che il pensiero in quanto umano è qualche cosa di manifestato nell'essere, ma che non è intuito nell'essere? Significa che l'intelligenza è qualche cosa di solamente manifestato e che, questa sua manifestazione, non costituisce la trama logica e ontologica dell'essere intuito, come l'eco di una parola non appartiene alla voce di chi l'ha proferita.

Possiamo dire, quindi, che il pensiero in quanto è umano non è un oggetto di intuizione; né è possibile, per il nostro autore, che nell'intuizione si trovi, congiuntamente all'essere iniziale, l'intelligenza dell'intuente: nella *Teosofia*, pertanto, la soggettività andrà pensata tenendo conto di queste osservazioni, dalle quali si evince che è impossibile assistere alla chiusura autoreferenziale di un pensiero in quanto umano che intuisce sé stesso.

## 5. L'intelligibilità dell'essere per sé manifesto

L'essere iniziale è qualcosa di solamente manifestato al pensiero in quanto è umano: questo pensiero può intuire l'essere iniziale, può analizzarlo ma, poiché non lo costituisce a sua volta, può concepirsi in esso solo come qualcosa di manifestato.

Tra l'essere iniziale - per sé manifesto - e il pensiero in quanto è umano emerge una situazione ontologicamente paradossale: ora, l'essere iniziale è la "suprema" condizione di possibilità che l'essere si manifesti. Infatti, l'essere manifestato è chiamato da Rosmini "manifestante", perché:

«se non si manifestasse da sé stesso, egli non potrebbe essere manifestato da niun'altra cosa; perché fuori dell'essere non ci sono altre cose. E il nulla non può manifestare ciò che è»<sup>76</sup>.

Ora, l'essere iniziale manifesta sé stesso, cioè la propria identità, ma non appare come un sé stesso; mentre l'essere manifestato dell'essere relativo si manifesta come un sé stesso, ma non è manifestante sé stesso: il pensiero in quanto è umano è, infatti manifestato nell'essere. L'essere sé del pensiero in quanto umano: 1) ha la radice della propria possibilità nell'essere che assolutamente è; 2) è a sé stesso in forza dell'idea dell'essere.

Ora, secondo Rosmini, l'essere manifestato è lo stesso essere manifestante, in quanto, semplicemente, si manifesta come qualcosa:

«Ma dopo aver conosciuto che l'essere è non solo manifestato ma anche manifestante e che il primo manifestante è il primo cognito ossia il primo manifesto, e che l'una e l'altra di queste attribuzioni gli appartiene per la sua essenza dell'essere, la quale essenza è atto semplicissimo conchiude che la qualità di manifestante e di manifestato è una sola nell'essere distinta in due per opera della mente»<sup>77</sup>.

Questo qualcosa che si manifesta è l'essere stesso, perché altrimenti sarebbe manifestato, contraddittoriamente, dal nulla. Ma che cosa si manifesta dell'essere? La sua identità con sé esprime la concepibilità di tutto ciò che è, ma la sua natura (soggettiva) resta nascosta.

---

<sup>76</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1509, p. 1557.

<sup>77</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1513, p. 1559.

L'oggetto dell'intuizione, l'essere iniziale, è manifestato da sé stesso, ma ciò che manifesta è il suo stesso essere manifestante, non il suo essere sé stesso. Rileviamo fin da subito che questa latenza non è genealogicamente dipendente dall'intuizione che l'uomo ha dell'essere, ma semmai è ciò che forma propriamente l'intuito e la mente dell'uomo.

Riteniamo una questione centrale comprendere in che modalità l'essere informa la mente, perché ci permetterà non solo di distinguere il pensiero in quanto è umano dal pensiero assoluto, ma anche di introdurre filosoficamente la dimensione del soprannaturale. Parliamo innanzitutto di "modalità", perché l'essere iniziale è conosciuto (non intuito) in forza di un'idea che lo manifesta in un modo astratto. Ora, che l'essere sia dato nella sua astrattezza o concretezza dipende dall'idea che lo manifesta; ma tale idea non è un fatto endogeno all'intelligenza umana. Le condizioni di concepibilità dell'essere sono da ricercarsi nella sua stessa manifestazione:

«Tale è la natura dell'essere di poter essere pensato, perché essenzialmente intelligibile, l'intelligibilità stessa, e di poter essere pensato virtualmente. Quando noi siamo pervenuti all'essenza dell'intelligibilità, non possiamo andare più oltre: non possiamo cercare perché "l'essenza dell'essere sia intelligibile". Si potrà però cercare ancora "perché l'essere, essendo quello che nella sua propria essenza ha l'essenza dell'intelligibilità, non si deva vedere sempre attualmente, ma si possa vedere e pensare anche virtualmente»<sup>78</sup>.

L'idea che informa la mente dell'uomo manifesta l'intelligibilità nella sua essenza, e a seconda che questa essenza sia manifestata in un modo astratto o concreto, si avranno rispettivamente due antropologie: una naturale e l'altra soprannaturale, perché sono diverse le relative "idee" che vanno a informare la mente dell'uomo.

Avremo modo di approfondire queste due polarità costitutive dell'antropologia teosofica, ma è cruciale capire che queste si diramano e si differenziano dalla struttura che innerva l'essere iniziale. Tale struttura dialettica, che appartiene interamente all'essere iniziale, ma che da esso può essere isolata e analizzata, è il principio di identità. Questo principio ha una valenza profondamente ontologica poiché esprime 1) la relazione dianoetica che intercorre tra l'essere e il pensiero. 2) L'auto-manifestatività dell'essere per sé manifesto. La differenza che passa tra questi due

---

<sup>78</sup>Cfr. *Teosofia*, cit. Libro III, n 989, p. 1046.

aspetti del principio di identità è che nel punto (1) l'astrattezza e la dialetticità di questo principio logico è riassorbita nella relazione dianoetica, laddove nel punto (2) è considerata soltanto come struttura dell'essere intuito. In sintesi, il principio di identità si costituisce concretamente nella dianoeticità, dando forma al principio di cognizione. Il principio di cognizione, tematizzato più compiutamente nella *Logica* e nel *Nuovo Saggio*, è ciò per cui l'essere è sé stesso, e quindi, per sé manifesto; è l'esprimersi dell'essere stesso. Nella sua *Logica*, il nostro autore, proponeva il «principio di cognizione» - secondo cui l'essere è l'oggetto dell'intelligenza - e il «principio di identità» - che esprime l'identità dell'essere con se stesso -<sup>79</sup> come i principi costitutivi del pensiero in quanto umano.

Crediamo che nell'impianto teoretico della *Teosofia*, il principio di identità sia concretamente attuato nel principio di cognizione: in questa apertura dianoetica dell'identità di essere e pensiero consiste l'inveramento del principio di non-contraddizione. Ma prima di parlare del principio di non-contraddizione è bene fare una precisazione sul rapporto tra principio di cognizione e intuizione dell'essere iniziale. A questo proposito, il nostro autore scrive che:

«La relazione ossia il nesso dell'essere con una mente si può considerare in due modi. Può intendersi del nesso che l'essere ha con una mente che semplicemente lo intuisce, come accade della mente umana. Allora l'essere è veduto solo, senza relazione colla mente, anoetico. L'essere in questo modo non solo è distinto dalla mente, ma è totalmente separato da essa. [...]

Abbiamo già veduto che questo nesso non distrugge la proprietà dell'essere, d'essere in sé; ma anzi la stabilisce, perché dimostra che l'essere è l'oggetto dell'intelligenza, ossia (che è il medesimo) ha un nesso con essa, appunto in quanto egli è in sé: di maniera che è necessario che sia in sé, acciocché sia oggetto, nel quale solo si può vederlo in sé»<sup>80</sup>.

Ora, il nostro autore enfatizza la separatezza dell'essere iniziale dalla mente per ribadire la sua oggettività, la sua identità. Inoltre, aggiunge che è proprio grazie all'essere in sé dell'essere iniziale che ci può essere una mente, un'intelligenza. In altre parole, l'identità dell'essere iniziale non potrebbe manifestarsi se non ci fosse un pensiero capace di accoglierla.

---

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>80</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 863.

Ma che cos'è, allora, l'oggetto dell'intuizione? L'oggetto dell'intuizione è il principio dialettico - l'atto - di ogni ente e di ogni entità; la condizione per la quale ogni ente è sé stesso: il principio di identità.

La cognizione dell'essere iniziale è ciò che ne riconosce l'intima costituzione dianoetica: il che significa che l'essere iniziale è necessariamente qualcosa di manifestato a una mente. A questo punto, il problema che emerge è questo: che la mente dell'uomo non è identica all'oggetto dell'intuito. Se col principio di cognizione si evidenzia la natura dianoetica dell'essere iniziale, tuttavia non si deve incorrere nell'errore di far coincidere il pensiero in quanto umano con la manifestazione dell'essere iniziale. Il pensiero in quanto è umano è l'espressione adeguata del principio di cognizione relativamente al proprio essere, alla propria identità, ma non all'identità dell'essere iniziale. La dianoeticità del pensiero in quanto umano è l'espressione di un "essere relativo" e non dell'atto di tutti gli enti e di tutte le entità.

La condizione di possibilità degli enti - primariamente l'essere iniziale - pertanto, non è da ricercarsi nella mente, ma in ciò che la informa: il principio di identità. Il che significa che non ci può essere possibilità logica e, dunque, concepibilità, se non è data identità.

Ora, la forma eminente di identità, per Rosmini, è quella dell'essere per sé manifesto e, in seconda battuta, quella della mente dell'uomo. In altre parole, la radice ontologica dell'incontraddittorietà dell'essere e della possibilità logica consiste nell'identità dell'essere per sé manifesto.

La struttura dell'essere per sé manifesto è comune tanto al pensiero umano tanto a quello divino, anche se non è immediatamente nessuna delle due:

«se l'essere per sé manifesto all'uomo non è Dio, dovendo essere anche Iddio per sé manifesto, procede che ci sarebbero due esseri per sé manifesti, e quindi due principi intelligibili, il che sembra assurdo; ché è assurda la dualità di principi supremi dello stesso ordine»<sup>81</sup>.

In forza dell'intuizione dell'essere iniziale, il pensiero in quanto umano può essere a sé stesso. Tuttavia, il pensiero in quanto è umano non è per sé manifesto e, per questo motivo, non è costitutivamente una determinazione dell'essere per sé manifesto: il

---

<sup>81</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n.1526, p. 1572.

determinarsi del pensiero in quanto è umano è il manifestarsi di un essere relativo. Il modo in cui l'essere sé dell'essere relativo è manifesto non è *lo stesso* esser sé dell'essere iniziale. Possiamo dire che l'essere relativo partecipa dell'essere per sé manifesto nel *suo* modo proprio; ma l'essere iniziale, affinché sia per sé manifesto non partecipa in alcun modo dell'identità dell'ente finito.

Riteniamo che, nella *Teosofia*, il valore ontologico del principio di identità è inverato dalla relazione dianoetica, per la quale l'essere e il pensiero, pur distinguendosi, sono una cosa sola.

Ora, senza l'essere manifestante non ci potrebbe essere l'essere manifestato, e, la loro identità si configura implicitamente come "pensiero", poiché vi ha manifestazione di qualcosa perché c'è qualcosa che può essere manifestato. Infatti, se non ci fosse in modo assoluto un essere manifestato, ma solo manifestante, non si avrebbe che un pensiero che non sarebbe a sé, e dunque, non vi sarebbe né struttura di identità, né essere. L'essere ideale è necessariamente manifestante qualche cosa. Il fondamento del pensiero in quanto è umano o divino è da considerarsi come espressione dell'essere e mai come un'unità autoreferenziale:

«Né manco il fondamento dell'oggetto del pensiero è il pensiero stesso, ma questo fondamento dee trovarsi nell'oggetto medesimo, e non nel soggetto che gli è opposto. Dunque se il possibile, oggetto del pensiero, deve avere una radice, questa né sarà un soggetto a cui aderisca, né sarà un pensiero o della creatura o del creatore, perché il pensiero appartiene al soggetto: ma sarà qualche altra cosa da trovarsi nell'oggetto stesso»<sup>82</sup>.

Sofferamoci brevemente su questi principi della filosofia rosminiana e vediamo a quali corollari conducano. Parlare dell'essere iniziale come se non fosse manifestato, ma semplicemente considerandolo come manifestante, ovvero una struttura logica astratta dalla sua manifestatività, porta a una tematizzazione *dialettica* del principio di non contraddizione. Tale tematizzazione dialettica del principio di non contraddizione, - scissa, cioè, da ogni riferimento ontologico, esprimerebbe soltanto una forma logica ideale. Ora, l'aporia che in questo caso emerge, secondo il nostro autore, è che è impossibile slegare il principio di non contraddizione dal suo essere manifestato,

---

<sup>82</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1711, p. 1729.

ovvero poterlo considerare in sé, senza che esso instauri una relazione dianoetica e si manifesti come manifestatività di qualche cosa:

«Il dire che si conosce, ma non si conosce alcun oggetto sono proposizioni contraddittorie»<sup>83</sup>.

Il principio di non contraddizione, all'interno della *Teosofia*, non è solo ciò che è necessariamente inteso da una mente<sup>84</sup>, ma è l'inizialità ontologica di ogni mente: l'identità dell'essere con sé stesso è pensiero. Diciamo però che tale principio è un'"inizialità", perché è pur sempre una dimensione dialettica dell'essere; l'essere iniziale è 1) pensato entro i limiti imposti dalla sua struttura, in quanto appare la sua identità, ovvero quella di essere per sé manifesto; 2) è necessariamente manifestato e dunque relato a una mente, infatti

«qualunque sia l'essere a cui noi pensiamo e di cui noi parliamo, conviene ch'egli in qualche modo sia oggetto della nostra mente; altrimenti non potremmo né pensarlo né parlarne.

Onde se vi avesse un essere che non avesse alcuna relazione essenziale con alcuna mente, dovrebbe primieramente esser tale che non fosse pensato da mente alcuna neppure da se stesso»<sup>85</sup>.

Ora, l'essere manifestato, essendo manifestante sé stesso, è a sé. Tuttavia, il pensiero in quanto è umano è solo manifestato a sé stesso.

Ciò che emerge in modo preponderante è che il pensiero dell'essere è stretto in una doppia morsa, in una doppia limitazione: l'essere per sé manifesto, l'oggetto dell'intuito, gode dell'intelligibilità, ma non dell'intelligenza della mente che esso informa. Per converso, il pensiero in quanto è umano riconosce la propria intelligenza e il proprio essere trovando la condizione della propria intelligibilità fuori di sé: nella condizione di possibilità per la quale l'essere è.

---

<sup>83</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1515, p. 1561.

<sup>84</sup> «Ma perché si potesse escludere qualunque relazione essenziale tra quest'essere e una mente non basterebbe ancora, ché non solo dovrebbe non essere pensato, ma di più esser tale che non *potesse* essere pensato da mente alcuna né divina né umana, poiché se potesse già avrebbe una relazione essenziale colla mente, per la possibilità d'esser pensato. Ma che ci sia un essere tale che abbia un'intrinseca impossibilità di esser pensato da mente alcuna, questo è assurdo, è contraddizione» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. n.775, p. 835).

<sup>85</sup> *Ibidem*.

## 6. L'inizialità dell'essere e del pensare

Dopo aver evidenziato che il pensiero dell'essere è stretto in una doppia morsa, passiamo a rilevare che cosa c'è di dianoeticamente comune tra il pensiero in quanto è umano e l'essere per sé manifesto.

Vediamo, ora, come il nostro autore articoli la problematica dell'identità in rapporto all'inizialità dell'essere e del pensare. La limitazione insita in chi *intuisce* la struttura dell'essere per sé manifesto si riscontra fenomenologicamente nel manifestarsi dell'essere in quanto possibilità logica. Se è vero che il manifestarsi della possibilità logica è proprio di chi partecipa di un pensiero solo iniziale, è falso che sia il prodotto di un tale soggetto. Il soggetto non è il creatore della possibilità logica, ma questa gli appare in quanto attua in modo parziale una struttura intelligibile nella quale si manifesta l'originaria opposizione dell'essere al non essere. La possibilità logica non dipende dal pensiero iniziale né dalla soggettività umana: ma è la manifestazione astratta di una struttura che immediatamente non si manifesta nella sua concretezza<sup>86</sup>. La concretezza consiste nell'identità perfetta: nell'unità con sé stesso dell'essere per sé manifesto. Affinché poi ci sia questa *relazione di identità* perfetta,

«conviene che i due elementi distinti puramente col pensiero, quando si contemplanò nell'uno che fanno insieme, perdano fattamente ogni distinzione che del tutto ne risulta si possa predicare ciascuno de' due elementi»<sup>87</sup>.

Abbiamo già detto che l'essere per sé manifesto, però, ha una struttura triadica che informa immediatamente il pensiero dell'uomo. Nella *Teosofia* si riconosce la verità del contenuto teoretico presente nei frammenti del *Poema sulla natura* di Parmenide, «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»<sup>88</sup> e «ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν»<sup>89</sup>; e coniuga l'unità inscindibile di pensiero ed essere nella loro differenza, poiché altrimenti non si darebbe identità. Possiamo riformulare il nostro discorso dicendo che la relazione di identità è essenzialmente dianoetica.

---

<sup>86</sup> In chiave teologica, ciò che non appare immediatamente è l'Altro sé stesso.

<sup>87</sup> Cfr. *ibi*, Libro III, cit., n. 930, p. 994.

<sup>88</sup> È lo stesso pensare ed essere. Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, fr 3.

<sup>89</sup> È la stessa cosa pensare e ciò per cui è il pensiero. infatti senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare. Cfr. Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 8, vv. 34-36.

La struttura dell'identità in cui consiste l'essere per sé manifesto è comune tanto al pensiero relativo che a quello assoluto<sup>90</sup>: la dimensione dianoetica è ciò che rende non contraddittorio l'essere, che non può essere inteso a prescindere dal pensiero nella sua attualità, cioè non può essere inteso come un sé vivente. L'identità con sé dell'essere appartiene interamente all'essere sé di un soggetto.

La non contraddizione ontologicamente si pensa nell'identità, nell'unità con sé dell'essere per sé manifesto (identità di manifestato e manifestante). Ma che cosa ne sa il pensiero in quanto è umano di tale non contraddittorietà? La risposta è che non ne sa nulla di concreto. L'identità di pensiero ed essere che l'uomo può riconoscere e "sperimentare" riguarda una dimensione dialettica della propria anima intellettiva: l'inizialità del pensiero. L'inizialità del pensiero è questa identità di pensiero ed essere, che come un ponte collega due sponde: l'esser sé dell'essere manifesto e l'esser sé del pensare relativo. Tutto ciò che l'uomo, in quanto pensiero relativo, può sapere dell'essere sé dell'esser per sé manifesto non è che la sua indeterminatezza. Certamente sull'essere per sé manifesto si possono operare delle distinzioni e delle analisi dialettiche, ma non si sa nulla della soggettività e del pensiero ad esso intrinseci.

L'essere è determinato quando è identico a sé stesso, ovvero è a sé stesso. Ora, tutto ciò il pensiero in quanto è umano può trovare nell'essere per sé manifesto è un'indeterminazione che non è in grado di colmare: il che significa che la sua attività intellettiva non è la determinazione appropriata dell'essere sé dell'essere per sé manifesto. In sintesi: il pensare relativo scorge dell'automanifestatività dell'essere solo qualcosa di ideale e di indeterminato.

Il contenuto dell'intùito, l'opposizione dell'essere al nulla, essendo pura manifestatività dell'essere, non è un semplice contenuto noematico, bensì dianoetico: relato cioè a una mente. Il pensare relativo, non attuando pienamente quella struttura, non attua propriamente l'identità che la caratterizza: l'esser sé dell'essere che si manifesta, resta indeterminato e, pertanto, non è l'essere sé dell'essere che si oppone al nulla; l'attualità del pensiero in quanto è umano non è l'attualità dell'essere che si

---

<sup>90</sup> «Tanto l'assoluto quanto il relativo partecipano della stessa essenza dell'essere, non sono dessa: vi hanno dunque due esseri, e di più l'essenza dell'essere separata da essi, che non è l'essere: assurdo manifesto. A cui si risponde che l'essere assoluto è l'essenza dell'essere ultimata e compiuta, e che l'essere relativo ne partecipa non assolutamente, ma relativamente al soggetto che è base dell'essere relativo». (Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 2051, p. 2013).

manifesta nell'intuito (poiché risulta indeterminata). Il pensiero umano, in quanto pensa sé stesso, è altro dall'oggetto del proprio intuito.

L'alterità può, dunque, essere pensata come differenza dell'attuarsi - e del manifestarsi - dell'essere per sé manifesto. L'alterità di queste due modalità di essere sé stesso dell'essere (in opposizione al nulla) sono agli antipodi tra loro: l'inizialità del pensiero si oppone radicalmente al nulla, ma non esprime l'essere nella sua pienezza. Ritorna, pertanto, la necessità di pensare che l'identità di pensiero ed essere si estende oltre il pensiero in quanto è umano: la prova di questa trascendenza è da ricercarsi nell'essere iniziale, che esprime un'identità che non si compie nel pensare relativo.

A questo punto, però, ci si ritrova davanti a un ulteriore problema, perché ci si può chiedere la ragione dell'indeterminatezza dell'essere per sé manifesto (ma, anticipiamo, che tale astrattezza dell'essere per sé manifesto non sarà da ricercarsi entro i limiti della costituzione ontologica dell'essere relativo).

Soffermiamoci ancora sul pensiero in quanto umano. In quanto il soggetto pensante partecipa della manifestatività dell'essere in un modo limitato, Rosmini lo definisce come un "ente finito completo", un'individuazione concretamente astratta dell'essere per sé manifesto<sup>91</sup>. E però, ci avverte Rosmini, qualora

«noi vogliamo supporre la maggiore disparità possibile tra l'uno e l'altro resterà in essi, almeno dialetticamente, qualche cosa di comune, che sarà il fondamento della locuzione. L'uno e l'altro dunque si dicono così dall'elemento comune e non dagli elementi propri de' due subietti»<sup>92</sup>.

C'è qualcosa di comune - quell'entità dialettica che è l'inizialità del pensiero - tra i diversi modi di attuazione dell'essere, che possiamo chiamare relativo e assoluto. Ma che cosa significa che tra il pensare assoluto e quello relativo, che sono dialetticamente legati all'essere, l'elemento comune è una struttura dialettica?

L'elemento di mediazione tra l'assoluto e il relativo consiste nell'essere iniziale, e l'orizzonte della manifestatività dell'essere è da intendersi, teosoficamente, come

---

<sup>91</sup> «Noi abbiamo veduto che il finito relativo partecipa dell'ente in quanto è nella mente, dove il reale finito e l'ideale infinito costituiscono un solo ente. Il reale finito adunque benché relativo è ente per partecipazione, e in quanto è ente in tanto imita Iddio che è l'ente. Questo vale per tutti i reali finiti, benché incompleti, molto più vale per l'ente finito completo quali sono i finiti intelligenti, fra' quali è l'uomo. I reali incompleti privi d'intelligenza sono enti nella mente di chi li pensa, ma l'uomo, e lo stesso dicasi d'ogni reale intellettuale è egli stesso mente» (cfr. *Teosofia*, Libro VI, cit., n 2620).

<sup>92</sup> Cfr. *ibi*, Libro II, n. 676, p. 752.

l'individuazione di un'inizialità del pensare. L'inizialità del pensare è un'entità dialettica poiché non si costituisce in proprio, come una terza modalità manifestativa dell'essere (oltre, cioè, a quella assoluta e a quella relativa). La portata manifestativa di questa entità dialettica individua solo le nervature essenziali dell'essere manifesto ed appartiene al pensiero che può dirsi tanto assoluto quanto relativo. Non c'è, inoltre, un reale fattore di mediazione tra le due modalità manifestative dell'essere, ma una continuità logica alla quale, però, non corrisponde una medesima realizzazione ontologica. Non si dà logicamente uno iato tra l'essere assoluto e l'essere finito, se non a livello espressivo, ontologico:

«la natura dell'essere relativo e la natura dell'essere assoluto sono fra loro così contrarie che nulla v'ha nell'uno che sia identico a ciò che è nell'altro e però sono ancora più che categoricamente distinti; infinitamente più che da sostanza a sostanza: trattasi di una differenza di essere che giustamente si può denominare *differenza ontologica*»<sup>93</sup>

L'essere che si trova a manifestare il pensare in quanto è assoluto e in quanto è relativo non è lo stesso essere, ma l'essere che si realizza, che "sussiste" in modalità differenti. La realizzazione e manifestazione dell'essere consiste proprio nel modo in cui esso si costituisce come un sé stesso. Ed è anche per questo che il nostro autore difende l'idea che l'essere iniziale non sia che un'entità dialettica, congiuntamente a quel pensiero in quanto tale che ne deriva:

«l'ente puramente dialettico è quello che non è che un subietto dialettico, di maniera che se l'ente sussistesse, quello che s'esprime non sarebbe un subietto reale, ma qualche cosa del subietto»<sup>94</sup>.

Il modo in cui il pensiero iniziale tale esiste è quello, per l'appunto, di essere non tanto un "subietto reale", ma una dimensione costitutiva di un "subietto". Possiamo anche dire che il pensiero in quanto tale sia la dimensione costitutiva dell'essere soggetto e non essa stessa - averroisticamente - un soggetto: il pensiero in quanto tale non è da intendersi come se fosse un intelletto separato, bensì come un'entità dialettica: l'essere sé stesso dell'essere relativo e dell'essere assoluto è lo stesso "sé"

---

<sup>93</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 2049, p. 2012.

<sup>94</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 222, p. 387.

in un'accezione dialettica, logica, senza che ciò comporti l'assunzione di un'identità tra sussistenze tra loro differenti.

L'analisi teosofica porta a concepire l'alterità dall'essere assoluto non considerandola alla stregua del non-essere, ma nella forma di un essere relato all'essere assoluto. Ora, l'analisi teosofica porta a considerare e a distinguere un pensiero assoluto da uno relativo: il pensiero divino da quello umano. Una condizione di senso della dimensione del religioso passa proprio per questa dimensione relativa - e relazionale - del pensiero in quanto umano in rapporto al pensiero iniziale e quindi all'essere assoluto. Il pensiero in quanto umano è relazionale in quanto è luogo di unità tra la propria attività e la manifestazione dell'essere; ma, ultimamente, è relazionale perché esso si differenzia "realmente" da quello assoluto nel suo attuare la struttura dell'essere per sé manifesto, in un modo tale da ospitare in sé stesso anche l'enigmaticità dell'essere che è relativo a quello. Eppure il pensiero - dell'essere - in quanto relativo e umano, nella sua zona più interiore e luminosa, si manifesta lacunoso, indeterminato. Ciò che abbiamo chiamato all'inizio del presente lavoro "ontografia", è una mappa - di fatti "primitivi" - sulla quale può orientarsi un'indagine sulla fenomenologia sul "religioso".

La manifestatività dell'essere iniziale permette di rilevare la limitazione ontologica dell'essere relativo distinguendosi da esso. Da questa distinzione emerge la lacuna del non-essere in ciò che risulta ontologicamente limitato, poiché esso non è per sé manifesto. Precisando che per "non-essere" non intendiamo l'ipotesi autocontraddittoria di un pensiero che non sia manifestazione dell'essere stesso, ma la manifestazione di un essere ontologicamente limitato, l'essere relativo "non è", nel senso che la propria identità non gli appartiene interamente. La determinatezza dell'essere relativo è limitata perché la sua identità è altra da - e non comprende in sé - quella dell'essere per sé manifesto.

La struttura dell'essere per sé manifesto" è una sorta di crinale<sup>95</sup> che porta alla scoperta dell'essere relativo e dell'essere assoluto. Per il momento, la nostra indagine, può riconoscere queste due manifestazioni dell'essere come "subietti", ma non ancora, rispettivamente, come persona creata e come persona creante.

---

<sup>95</sup> Cfr. P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, cit., p. 248.

Il pensiero in quanto è umano esprime una forma di “non essere relativo” in quell’accezione, per cui nel *Sofista*, di Platone si affermava che il non essere, in un certo senso, è<sup>96</sup>. Il che significa che il pensare relativo, è altro dall’essere sé in quanto essere per sé manifesto: un’attuazione non è l’altra, senza però che ci sia un’assoluta soluzione di continuità.

Rosmini ci invita a considerare che l’alterità non può costituirsi se non a partire dall’identità, che non ha pertanto la forma di una semplice tautologia, ma è una struttura triadica che si esprime e si manifesta, dinamicamente, in un duplice modo. Ma in che senso diciamo “dinamico”? Possiamo dire che l’identità ha un valore astratto se viene concepita come struttura dell’essere per sé manifesto (inerente, cioè all’inizialità del pensiero): in quanto è una dimensione dialettica del pensiero in quanto tale, l’identità è un’entità astratta, ma, precisiamo, concretamente è una dimensione costitutiva dei due diversi modi di sussistere dell’ente come soggetto. In altre parole, l’identità in quanto tale è un’entità dialettica, un’astrazione esercitata sull’essere sé stesso che è proprio di ogni ente ed entità. L’identità dell’essere assoluto e l’identità dell’essere relativo si esprimono in modi differenti, e ciò ci permette di parlare di due differenti espressioni di identità, virtualmente contenute in quella che possiamo chiamare un’identità in quanto tale: un’identità relativa e di una assoluta.

### **6.1 L’identità con sé del pensiero in quanto umano**

Ora, il pensiero in quanto è umano, pur essendo informato dalle dimensioni dialettiche dell’essere per sé manifesto, come abbiamo già visto non è “per sé manifesto”. Per il nostro autore, l’aspetto “manifestante” dell’essere iniziale si dà al pensiero in quanto umano sotto forma dell’idealità. Riteniamo che l’essere manifestante sia una dimensione dialettica dell’essere per sé manifesto, che non è organicamente parte del pensiero in quanto umano.

L’essere manifestante è l’orizzonte *ideale* oltre il quale non si dà alcuna manifestazione di enti o di entità; la peculiarità del manifestarsi dell’essere per sé manifesto è quella di mostrare che nient’altro potrebbe manifestarlo. Che cosa significa, allora, che tale manifestazione accade in un modo ideale?

---

<sup>96</sup> Cfr. *Sofista*, 237 a 5; 241 d 5.

L'idea, ciò che è manifestante l'essere, non è da intendersi in un senso psicologico, come se fosse qualcosa di prodotto dalla mente dell'uomo. Le considerazioni che si muovono all'interno dell'essere iniziale sono al limite delle ricerche che Rosmini direbbe "ideologiche", che descrivono le condizioni di possibilità del pensiero in quanto umano<sup>97</sup>. L'idea dell'essere, ciò che lo rende manifestabile, come abbiamo già notato, non essendo un prodotto di astrazione del pensiero in quanto umano, è piuttosto una dimensione dialettica dell'essere per sé manifesto, che: 1) Non va scambiata per la mente dell'uomo, che, invece, né è informata<sup>98</sup>. 2) È l'unica condizione per la quale l'essere possa manifestarsi. La ragione della manifestazione dell'essere è da ricercarsi nell'essere stesso e, per questo motivo, l'essere per sé manifesto è uno con sé stesso. 3) Circoscrive l'orizzonte del manifestabile, poiché oltre lei stessa non si dà nulla:

«Un'altra qualità dell'Essere manifestante è l'universalità. Egli dicesi universale non già perché in se stesso considerato come ente non sia uno, e in questo senso, particolare. L'unità è propria d'ogni ente concepibile»<sup>99</sup>.

Ora, riteniamo che tutto ciò che è manifestato possieda la forma per la quale si manifesta l'essere per sé manifesto: l'essere identico a sé stesso. Dove non si dà alcuna forma di identità semplicemente non si manifesta nulla.

La peculiarità del pensiero in quanto è umano è quella di essere informato della struttura identitaria dell'essere, sulla scorta dell'intuizione dell'essere iniziale; l'essere a sé del pensiero dipende dall'essere manifestante:

«L'uomo in quant'è un essere intellettuale è informato dall'essere ideale, e per questo esiste. Tuttavia egli che esiste per l'essere ideale trova ancora l'essere ideale in cui contemplare se stesso informato dall'essere ideale. Questa è appunto la riflessione. La riflessione suppone 1° il principio intelligente di cui l'essere ideale è la forma; 2° suppone l'essere ideale in cui si vegga se stesso informato dall'essere ideale. L'essere

---

<sup>97</sup> «L'idea prima dell'essere indeterminato dee esistere nella mente prima che cominci il suo movimento cogitativo, come indispensabile a questo', il che significa la parola *innata*, che dà a questa idea. Qui si ferma l'Ideologia scienza delle idee considerate come fatti osservabili davanti allo spirito» (cfr. *Teosofia*, III, n. 1180).

<sup>98</sup> «L'essere manifestante adunque essendo presente all'uomo, ma non l'uomo, né alcuna sua modificazione; ed essendo tale, che in sé stesso e per sé stesso si manifesta, egli è l'oggetto in cui l'atto conoscitivo del pensiero si porta e termina» (cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 2054).

<sup>99</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 2312).

ideale adunque nella riflessione fa due uffici, fa l'ufficio di forma del principio intelligente, che costituisce lo stesso principio intelligente, e fa l'ufficio di mezzo del conoscere tale principio intelligente già sussistente. [...] Ora dalla descritta riflessione nasce nell'uomo la coscienza, cioè la cognizion di se stesso»<sup>100</sup>.

La presenza dell'idealità dell'essere al pensiero in quanto è umano va dialetticamente ricondotta (con la questione dell'innatismo) alla modalità manifestativa dell'essere per sé manifesto. Non si dà un'idealità dell'essere scevra dal suo contenuto, se non come dimensione dialettica dell'essere per sé manifesto, che può essere isolata dal suo complesso e indagata in sé. Parlare quindi dell'essere ideale separatamente dal suo contenuto significa pensare a una struttura di identità vuota, "dialettica" nel senso già indicato. Di questa dimensione dialettica, considerata in sé, dobbiamo tenere presenti due cose: 1) L'essere, in quanto è manifestante, si manifesta al pensiero in quanto umano sotto la forma di essere ideale.;2) l'essere ideale non restituisce l'interezza della struttura dell'essere per sé manifesto<sup>101</sup>, poiché è manifestato in un modo astratto, indeterminato. Tale indeterminatezza, da un lato dipende dalla costituzione ontologica dell'essere relativo, ma dall'altro è enigmatica, perché in via di principio non dovrebbe darsi: l'essere in quanto tale, in quanto è per sé manifesto, dovrebbe, dianoeticamente, esprimersi nella sua concretezza per non essere contraddittorio; e, come abbiamo già visto nel capitolo precedente, lo stesso essere relativo, la cui struttura, *a priori*, non è contraddittoria, non è la condizione per la quale l'essere si manifesta.

A scanso di equivoci distinguiamo anche l'inizialità del pensare - luogo in cui l'essere e il pensiero sono una cosa sola - dall'essere in quanto è manifestante, cioè ideale - luogo in cui è isolata la struttura formale dell'essere. Seguendo il dettato del nostro autore, l'essere in quanto è manifestante è la forma del conoscere; ciò che abbiamo

---

<sup>100</sup> Cfr. *Psicologia*, Libro IV, cit., nn. 570-571.

<sup>101</sup> «Tuttavia noi non abbiamo posta la denominazione d'essere ideale come un quarto significato della parola essere, perché non le appartiene in tutta la sua estensione la definizione: «l'atto degli enti e delle entità», significando solo l'atto degli enti e delle entità ideali. E ciò per due ragioni: l'una, perché le forme dell'essere piuttosto che il suo atto (si parla d'atto iniziale, come lo dà l'astrazione umana) sono i primi e propri termini di quest'atto che si dice essere, l'altra perché l'idealità non è una forma completa, come a suo tempo diremo, riducendosi alla forma completa dell'oggettività, ma è questa forma in quella parte limitata che all'uomo si mostra per natura» (cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 217, p. 383).

chiamato “inizialità del pensiero” è, invece, la relazione dianoetica tra la mente e l’essere per sé manifesto.

Che cosa significa, quindi, che l’essere relativo non è manifestato da se stesso? E che tipo di soggettività è quella che si manifesta a sé stessa ma non da sé stessa? L’essere relativo non è per sé manifesto in quanto la forma “subiettiva” che lo caratterizza è manifestata a sé stessa ma non per sé manifesta. Il soggetto è a sé stesso perché è capace di cogliere la propria condizione di esistenza, ovvero la condizione del proprio essere identico a sé stesso. E questa condizione di esistenza è da ricercarsi nell’essere per sé manifesto, la cui identità è comunicata - ed è informante - il pensiero in quanto è umano (e, più genericamente, ogni tipo di soggettività relativa). Che comunicazione ha l’uomo con l’essere per sé manifesto? Come abbiamo già rilevato c’è una continuità logica, ovvero una struttura di identità alla base di ogni modalità manifestativa dell’essere. In aggiunta sappiamo che l’identità che informa il pensiero in quanto umano è avvertita - dalla mente stessa - come ideale e indeterminata. E in questo scenario di idealità e indeterminatezza è da ricercarsi la realtà stessa del pensiero dell’uomo.

Allo stato attuale della nostra ricognizione del pensiero rosminiano, sembra che, di fatto, l’essere manifestato non possa che manifestarsi privo di concretezza e che la sua essenza non possa che apparire come qualcosa di indeterminato.

Cercheremo nei prossimi paragrafi di chiarire meglio la duplice limitazione che offusca la “visibilità” dell’essere iniziale nel suo rapporto col pensare relativo: 1) la limitazione ontologica, per la quale l’essere relativo è qualcosa di estrinseco all’essere per sé manifesto; 2) l’astrazione teosofica, per la quale l’essere iniziale-ideale resta, enigmaticamente, indeterminato.

Il nostro tentativo - che è nostro, pur inserendosi nel solco dell’indagine rosminiana - più precisamente sarà quello di interpretare la rosminiana astrazione teosofica nei termini di un’astrazione fenomenologica, la cui ragione non è contenuta nella limitazione ontologica dell’essere relativo.

## 6.2 L'autonomia dell'essere relativo

Ora, abbiamo visto che logica ed ontologia sono delle aree tra loro collegate e in loro stesse suddivise tra una forma assoluta e una relativa. Distinguere le forme di identità virtualmente contenute nell'essere per sé manifesto ci ha portato a considerare che cosa sia, innanzitutto, un soggetto in rapporto all'essere. Ora, per trovare nell'indagine teosofica il rapporto tra l'essere intuito e tutto ciò che sussiste, va tenuto fermo che l'essere iniziale è l'atto per il quale gli enti sono manifestati, per cui

«di qui si trae un carattere distintivo tra il valore della parola *essere*, e quello della parola *ente*. *Essere* dunque, per sé solo, non esprime alcun subietto, ma puramente l'atto: laddove l'ente esprime il subietto avente quest'atto»<sup>102</sup>.

Detto questo, possiamo osservare che tutte le cose che si manifestano possono essere propriamente dette "entità", tra le quali si differenzia qualcosa che è un ente. L'ente è qualcosa di più di un'entità perché nel suo essere manifestato esprime anche la condizione della propria esistenza, configurandosi, cioè, come "intelligenza":

«L'ente che non sa di vivere, non vive a se stesso: l'ente che non sa punto di esistere non esiste a se stesso. acciocché dunque un ente viva ed esista a se stesso è necessario che abbia la consapevolezza della propria esistenza e della propria vita. colui dunque (in questa parola *colui* si figga bene il pensiero) che non vive e non esiste a se stesso, perché non ha alcuna coscienza, non è: sarà qualche altra cosa, ma *lui* non è: poiché che cosa sarebbe questo lui, che non sa affatto niente del proprio esistere e del proprio vivere?»<sup>103</sup>.

L'ente, oltre a essere ciò che esiste a sé stesso - ciò che abbiamo più volte ripetuto essere una realizzazione della struttura dell'essere per sé manifesto – riconosce anche l'orizzonte della manifestatività delle entità che non si manifestano a sé stesse, poiché

«chi non sa affatto nulla della sua esistenza e della sua vita, non vive e non esiste a se stesso, dunque al tutto non esiste. Se dunque non ci fosse un ente intelligente nulla esisterebbe: dato poi un ente intelligente relativamente a lui possono esistere anche

---

<sup>102</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 219, p. 384.

<sup>103</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 745, p. 811.

altri enti che non esistono a se stessi; perché l'intelligente supplisce in essi quello che manca alla propria esistenza»<sup>104</sup>.

Con questa traslazione non psicologista del significato dell'ente da un qualcosa a un "colui", a un qualcuno, Rosmini trova la pietra di paragone capace di reggere l'arco dell'autonomia - e della dignità - dell'uomo. Autonomia rispetto a cosa? Rosmini sta parlando certamente di un'autonomia dell'individuo, da difendere soprattutto dalla filosofia hegeliana e dalle varie interpretazioni panteistiche derivabili dall'indebita congiunzione dell'essere iniziale coi dati della percezione<sup>105</sup>. Lo spazio d'azione di questa "autonomia" ha, per l'appunto, confini molto più estesi rispetto al campo della politica e del diritto, perché è una rivendicazione ontologica dell'identità propria dell'essere relativo - l'essere dell'uomo - in rapporto a quella dell'essere assoluto. Tale rivendicazione ontologica di autonomia può costituirsi come tale perché l'essere relativo è una manifestazione del proprio essere, che non è quello assoluto. L'ente finito completo<sup>106</sup>, costituendosi come intelligenza, non implica immediatamente una proliferazione di tante forme d'essere quante sono le intelligenze, per il fatto sopracitato che l'orizzonte di manifestatività è da rintracciarsi unicamente nell'essere iniziale. Tuttavia le forme di intelligenza intrinseche all'essere relativo possono essere diverse, a seconda di come concretamente l'essere sia manifesto.

Il pensiero iniziale è una dimensione costitutiva, ma dialettica, di ogni modalità manifestativa dell'essere. In definitiva, intendere che il pensiero iniziale è un'entità dialettica è agli antipodi dal ritenere che sia una sorta di illusione trascendentale, in base al fatto che non avrebbe una sua propria sussistenza.

Il pensiero iniziale esprime virtualmente - e formalmente - l'essere identico a sé stesso di un soggetto: l'esser *uno* con sé stesso, la propria individualità, sia che si parli dell'essere relativo che dell'essere assoluto. Il pensiero iniziale è l'individualizzazione dialettica dell'inizialità dell'essere. Che l'essere per sé manifesto sia un'inizialità

---

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> Il soggetto finito e completo è proprio degli enti che «sono suscettivi di coscienza, i quali sono in se stessi e virtualmente a se stessi; onde relativamente a sé sono completi; perché essi non sentono bisogno per essere che di se se stessi. E questo loro esser completo deriva dal partecipare che essi fanno dell'essere assoluto, perché avendo l'intelligenza hanno per termine naturale l'essere sotto la forma dell'idea».

dialettica, allora, significa che la sua manifestatività non ha ancora assunto una forma soggettiva.

## **7. La critica al pansichismo e la costituzione ontologica dell'ente finito**

L'identità dell'essere per sé manifesto che si esprime in modo concretamente soggettivo è riscontrabile nella mente dell'uomo; tuttavia, tale soggettività è segnata da un limite ontologico. L'essere che la mente dell'uomo può intendere e che può esprimere nella propria attività pensante è quella dell'essere relativo. In altre parole, la manifestatività dell'essere relativo è il pensiero in quanto umano. Nel prosieguo del nostro lavoro cercheremo di evidenziare come la latenza del non essere, propria dell'essere relativo, sia da ricondursi alla sua contingenza. Per ora, ci basti sapere che l'essere relativo è un modo di manifestare l'identità ontologicamente limitato, poiché il pensiero (e l'essere) in quanto umano è altro dall'essere per sé manifesto. L'importante è tenere fermo che: 1) l'essere sé dell'uomo è limitato ontologicamente, ma non logicamente; 2) si dà continuità logica tra l'identità dell'uomo e l'identità dell'essere per sé manifesto; 3) per questa continuità logica, l'uomo può intendere l'essere per sé manifesto; 4) l'identità dell'uomo, il suo essere a sé stesso, è limitata poiché non è per sé manifesta e infine, 5) lo stesso essere a sé della mente accade nell'essere. Possiamo riassumere questi cinque punti dicendo che il pensiero in quanto umano è un'individuazione del proprio essere nell'essere per sé manifesto. Quest'ultima osservazione non ha un'impronta cripticamente gnostica. Abbiamo già rilevato che l'essere iniziale, l'inizialità del pensiero, lo stesso essere per sé manifesto sono delle strutture dialettiche: esprimono un'identità, ma non una personalità<sup>107</sup>. Che queste entità siano dialettiche, significa che non operano come degli intermediari tra il pensiero in quanto umano e il pensiero assoluto e che, soprattutto, non hanno una propria sussistenza. Lo stesso principio riconosciuto come l'atto di tutti gli enti e di tutte le entità, ciò che regge il pensiero in quanto umano, è un'inizialità dialettica; la

---

<sup>107</sup> La confusione tra soggettività e idealità dell'essere, secondo Rosmini «fu la causa del Panteismo che guastò la filosofia specialmente in Germania e in fine la consunse. Poiché chi scambiasse per avventura l'essere iniziale di tutte le entità e comunissimo, con l'essere completo nella sua natura, ossia coll'essere assoluto e realissimo, che è Dio stesso, questi arriverebbe all'errore enorme e grossolano di fare che tutte le entità fossero predicati e però qualità di Dio, e così ne comporrebbe il mostro de' Panteisti» (Cfr. *Teosofia*, Libro I, cit., n. 131).

dialetticità non è però sinonimo di falsità o finizione, ma di imperfezione. Ma imperfezione di che cosa? ci domandiamo. L'imperfezione e la limitatezza con la quale l'essere si manifesta non distruggono l'evidenza con la quale esso si manifesta. Ma tale evidenza, per il nostro autore, non può essere scambiata con l'assoluto stesso, come, nel corso della storia della filosofia, hanno fatto molte scuole di orientamento neoplatonico<sup>108</sup>. La tendenza filosofica del neoplatonismo è quella, infatti, dell'ideoteismo o del pansichismo, per cui tutto ciò che ha un'identità ha immediatamente un'esistenza *propria*, cioè un'anima. Per essere più precisi, secondo il nostro autore, l'auroralità dell'ideoteismo potrebbe essere fatta risalire a una ripresa Platonica del frammento di Empedocle:

«Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν»

noto a Rosmini attraverso l'opera del Karsten<sup>109</sup>, e da lui tradotta con «sappi che tutte le cose son consorti d'intelligenza e di pensiero»<sup>110</sup>. Secondo il nostro autore l'ideoteismo ha due volti a seconda di ciò che viene spiritualizzato; infatti,

«fino che si ammette la molteplicità delle idee, l'errore in cui incappano le menti speculative è il *politeismo idealistico*: quando poi si raggiunse nelle idee l'unità subentra l'errore del *monoteismo idealistico*. L'uno e l'altro è un *ideoteismo*».

Se Empedocle è emblematico di un politeismo idealistico, Parmenide è, al contrario, la massima espressione di un unitarismo forte<sup>111</sup>, cioè di un monoteismo idealistico. Ma entrambi gli orientamenti condividono lo stesso errore: quello di attribuire all'idea l'intelligenza. L'ideoteismo genera due problemi: 1) compromette l'unità dell'essere,

---

<sup>108</sup> Sulla spiritualizzazione e personificazione delle idee che contrassegna il pensiero delle scuole ideoteistiche, Rosmini scrive che: «La giustizia, la forza, la bellezza, la voluttà, i vizi e le virtù e cose simili non soddisfecero mai sotto la forma d'astrazioni che è la forma oggettiva, ma si convertirono in altrettante persone che il volgo prese financo ad adorare, e i pochi savi, riguardandole come simboli, trovarono però degna di lode, bella e necessaria questa simbolica. Che anzi questo fatto può annunziarsi da noi in un modo più generale ancora; perché di tutte le idee si parlò come di altrettanti Iddii; di che l'idolatria alessandrina delle idee; e Platone stesso paga questo tributo alla comune debolezza, e se ne compiace almeno come d'un ornamento del suo discorso; onde a ragion d'esempio Socrate nel Filebo che combatte la voluttà, si mostra nello stesso tempo tutto reverente alla Dea Afrodite con che voleva significare l'idea del piacere. Allo stesso istinto di subiettivare l'oggetto si dee riferire l'origine d'ogni soggettivismo da quello del Condillac fino a quello dello Schelling e dell'Hegel che fa dell'idea il subietto universale» (cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1583, p. 1619 ).

<sup>109</sup> Il riferimento bibliografico è: Karsten S., *Philosophorum graecorum*, 2 voll., Müller, Amsterdam 1830-38.

<sup>110</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1583, p. 1619.

<sup>111</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro I, cit., n. 67.

poiché in esso o ci sono tante forme d'essere quante sono le intelligenze (politeismo idealistico) o c'è un unico pensiero in atto per il quale le cose sono delle sue semplici determinazioni (monoteismo idealistico); 2) è un tipo di gnosticismo, per il quale la conoscenza di sé è sufficiente a riunificarsi al principio della propria esistenza ed intelligenza.

Per quanto riguarda il punto (1), la risposta generale del nostro autore all'ideoteismo è quella che c'è un solo principio di manifestatività dell'essere e che le intelligenze possono essere molteplici. L'essere è uno, ma tale unità è dialettica, ovvero non comporta la fusione dei diversi soggetti pensanti in un unico pensiero. L'unità alla quale l'uomo può ambire, vedremo, è semmai quella di vedere la concretezza dell'essere per sé manifesto.

Dal punto (2) dipende, forse, la diffidenza del nostro autore verso la metafisica di Plotino<sup>112</sup> e degli autori «mistici della scuola di Alessandria»<sup>113</sup>, che cadendo in forme di soggettivismo, spiritualizzano e divinizzano l'intelligibilità dell'essere. Questo processo di spiritualizzazione, per il nostro autore, è una μετάβασις che confondendo l'evidenza dell'essere con l'intelletto divino, non fa che divinizzare, illusoriamente, la stessa mente dell'uomo. Questa illusorietà, che scaturisce da una μετάβασις, in realtà non comporta la divinizzazione della mente, ma si rovescia in una forma di idolatria e, dunque, di completa eteronomia. Gli obiettivi teoretici del nostro autore, che differenziano l'impostazione teosofica da quella metafisica di scuola neoplatonica, consistono nel salvaguardare 1) la purezza del dato dell'intuizione, affinché non sia scambiato con Dio stesso; 2) l'autonomia e l'individualità dell'ente finito completo. Questi obiettivi possono essere perseguiti rispettivamente: nella ricerca delle condizioni di concepibilità assoluta dell'essere iniziale; nella ricognizione di come il pensiero in quanto umano trovi la propria individualità nell'essere per sé manifesto.

Dalla congiunzione del punto (1) e (2) deriva che l'atto degli enti e di tutte le entità non sia l'assoluto stesso, ma che tutta la sfera dell'essere relativo, compreso il pensiero in quanto umano, abbia una sussistenza propria ed ontologicamente limitata.

---

<sup>112</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1540.

<sup>113</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 884.

## 8. La limitazione ontologica come non intuibilità dell'essere reale

L'essere relativo è limitato ontologicamente perché la sua condizione di possibilità non gli appartiene interamente. Un ente o un'entità è possibile, e, dunque, pensabile, quando ha una propria identità. Che cosa significa, allora, che la condizione di possibilità dell'essere relativo non appartiene interamente a quest'ultimo?

Innanzitutto non significa che l'essere relativo - tutto ciò che altro rispetto all'assoluto - non abbia un'identità. Questo è impossibile, poiché se così fosse, nulla sarebbe manifestato e conoscibile<sup>114</sup>:

«la mente ha per suo oggetto essenziale il primo atto dell'essere suscettivo di tutte le determinazioni, e quel primo atto colle diverse sue determinazioni abbraccia tutta la possibilità dell'essere e tutti gli esseri possibili: onde l'intelligenza è dotata di un mezzo di conoscere che s'estende a tutte le entità possibili, sussistenti o no. E nel vero, l'essenza dell'essere è la forma essenziale all'intelligenza: nulla dunque di ciò, che partecipa dell'essenza dell'essere può essere inintelligibile. Ancora, l'essere puro intuito dall'intelligenza è l'intelligibilità delle cose e questo è l'essenza dell'essere, onde l'essenza dell'essere non può stare senza che sia intelligibile»<sup>115</sup>.

Il pensiero in quanto è umano può conoscere ogni cosa possibile, perché è capace di cogliere l'intelligibilità delle cose nella loro identità. Ma, soprattutto, capiamo che l'intelligibilità degli enti non è fenomenica (legata alla sfera del sensibile): l'identità di un ente è intelligibile a prescindere dalla sussistenza di quest'ultimo. La sussistenza, non è, pertanto, una condizione di intelligibilità dell'identità e della possibilità degli enti, ma va considerata come una modalità manifestativa di un ente; in altre parole la sussistenza è una modalità manifestativa di un'identità e non una condizione di possibilità dell'ente. Potremmo dire che la sussistenza è un modo di presentarsi dell'essenza, infatti, nel secondo Libro della Teosofia leggiamo che

«La *quidditas* non è la cosa stessa materiale che cade sotto il senso e l'immaginazione, ma è la sua essenza, la sua idea per mezzo della quale la cosa materiale si conosce»<sup>116</sup>.

---

<sup>114</sup> «Ora la presenza non è altro che la manifestazione, poiché dove non c'è manifestazione ivi non si può concepire alcuna presenza» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 733, p. 803).

<sup>115</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, n.775, p. 835.

<sup>116</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, n.466, p. 569.

Nel manifestarsi della sussistenza è resa nota la realtà sensibile di ciò che si intende,  
e

«il giudizio poi che predica di esso [di un ente] la sussistenza non crea punto l'oggetto, ma lo presuppone davanti a sé. La sussistenza adunque ossia la realtà non è l'oggetto, ma quello che si predica dell'oggetto, e predicandosi dell'oggetto diventa oggetto anch'esso, e così s'intende cioè si percepisce intellettivamente come compimento dell'oggetto»<sup>117</sup>.

Il pensiero in quanto è umano non è, per il nostro autore, il creatore della sussistenza; ma che un ente si manifesti in assenza del pensiero, abbiamo visto, genera contraddizione. La manifestazione dell'identità di un ente - compresa la sua sussistenza - si compie, quindi, nella dimensione dianoetica del pensiero, che può essere umano o assoluto.

Il pensiero in quanto è umano, poiché è informato dall'essere iniziale, è ricettivo dell'identità di un ente, senza esserne il creatore. In altre parole, il pensiero in quanto umano non produce la realtà, ma può riconoscere la sussistenza degli enti.

Come abbiamo detto, l'identità non significa tautologicità, ma implica la forma per la quale l'essere è manifesto. Ora, tutta la sfera dell'essere relativo è segnata da una limitazione ontologica, per la quale gli enti sono manifestati nella loro identità non da sé stessi ma dall'essere iniziale. E il fatto che l'essenza degli enti possa essere intesa a prescindere dalla loro sussistenza non dipende da una condizione epistemica del pensiero in quanto umano, ma dallo statuto ontologico proprio dell'essere relativo in quanto tale.

Al pensiero in quanto umano, poiché prende forma nell'essere iniziale, è concesso di poter intendere l'identità degli enti e di "completare" la loro manifestazione. Tale completamento, poi, non potrà, che essere relativo al modo in cui il pensiero in quanto umano è informato dall'essere iniziale (segnato dall'astrazione teosofica). Il pensiero in quanto umano, come ogni altro ente non assoluto, è qualcosa di manifestato, di originato. Tuttavia, se per il nostro autore,

---

<sup>117</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, n. 791, p. 857

«è dunque l'essenza l'atto dell'essere subbiettivo, considerato in astratto dal subietto medesimo<sup>118</sup>»,

possiamo dire che il pensiero in quanto umano - e in una misura maggiore, che preciseremo, il pensiero in quanto assoluto - si differenzia radicalmente dalle altre entità ideali o intramondane, perché è presente a sé stesso; il pensiero in quanto umano, poiché intende in atto la propria condizione di intelligibilità (ovvero la propria essenza), è differente da tutto ciò la cui essenza è comunicata, innanzitutto, in una forma astratta. È differente, pertanto, dallo stesso essere per sé manifesto, la cui essenza è comunicata in una forma astratta, ma auto-evidente; ed è differente da tutte le entità ideali o intra-mondane che può conoscere o sperimentare. Sia queste entità, sia l'essere per sé manifesto manifestano la propria identità in quanto sono in relazione al pensiero<sup>119</sup>. A tale proposito, il nostro autore attribuisce al pensiero in quanto umano una «creazione completiva degli enti»<sup>120</sup>. Ritrovare l'uso del termine "creazione" in relazione al pensiero in quanto umano può far sembrare che Rosmini si stia avvicinando a posizioni idealistiche. In realtà, ci sembra che la posizione del nostro autore sia quella di superare ogni forma di dualismo gnoseologico e di fenomenismo: il pensiero in quanto umano non crea la realtà, ma, potendola intendere, la rende manifesta:

«La condizione d'esser pensato necessaria alla sussistenza dell'ente finito in sé è l'elemento suo dianoetico, non finto dalla mente, ma inchiuso nella sua esistenza. Non solo dunque l'uomo parla sempre e ragiona degli enti reali in quanto sono da lui pensati, ma all'ente stesso reale è essenziale l'esser pensato: quest'è un suo primo costitutivo, quello che abbiamo detto essergli dato dall'essere oggettivo, l'oggettività»<sup>121</sup>.

Il «primo costitutivo» è l'essere iniziale, per il quale, il pensiero in quanto umano permette agli enti di manifestarsi. In questo senso,

---

<sup>118</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n. 1009, p. 1061.

<sup>119</sup> «Tutti gli enti reali di cui parliamo sono *enti reali conosciuti*, perocché se non fossero conosciuti non sarebbero. Infatti, rimossa da loro ogni conoscibilità, che cosa rimarrebbero essi? Un assurdo, un che non pensabile. Ma il non pensabile, è il non possibile, e il non possibile è ciò che non può esistere. È dunque necessario all'ente finito d'essere pensabile, acciocché sussista. Ma se gli essenziale esser pensato, dunque gli è necessario anche l'esser pensato» (cfr. *Teosofia*, Libro II, cit. 610, p. 695).

<sup>120</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit. n. 466, p. 569.

<sup>121</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit. 610, p. 695.

« 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. Le persone che sono nel Mondo costituiscono il fine di tutte le altre cose impersonali»<sup>122</sup>.

Ma che cosa si manifesta, quindi, di un ente? Abbiamo visto che prima di tutto si manifesta la sua identità, la quale, in seconda battuta, si può esprimere, attraverso i sensi, come qualcosa che sussiste. Ciò che si manifesta di un'entità è la sua essenza e, quindi, la sua esistenza. La sussistenza di un ente, invece, è riconosciuta in una percezione intellettiva, nella quale il lato sensibile della manifestazione di un ente viene individuato e riconosciuto come appartenente a quel determinato ente. L'individuazione sensibile dell'ente avviene alla luce dell'essenza. All'essenza non si perviene, dunque, per via di astrazione dal sensibile e dal sussistente; ma al contrario, è possibile riconoscere la sussistenza di qualcosa perché, innanzitutto, se ne riconosce l'essenza, ovvero l'identità. Un ente sussistente che non fosse illuminato dall'essere iniziale, sarebbe avvertito in un modo soltanto indistinto; e le sensazioni, se per assurdo non fossero percepite intellettivamente dal pensiero in quanto umano, resterebbero certamente agenti, ma avvertite in un modo indeterminato, confuso: infatti, per fare un esempio,

«l'uomo non sente pienamente né pure tutto ciò che è nella sua propria natura: ma una parte della sua propria natura rimane esclusa dal suo principio sensitivo e dal suo sentimento: un'altra parte, quantunque si trovi nel uso sentimento, non sa conoscerla; perché non essendo manifesta per sé, ma dovendo egli rendersela manifesta, coll'applicarvi l'idea, non arriva a fare una tale applicazione e quindi gli rimane incognita»<sup>123</sup>.

Ora, ciò che ci preme sottolineare è che: 1) l'identità degli enti si costituisce nella dianoeticità; 2) l'identità e la sussistenza degli enti è riconoscibile, ma la loro origine ontologica resta avvolta in un mistero.

Col punto (1), intendiamo dire che, se l'identità degli enti non fosse manifestata, sarebbe autocontraddittoria. Pertanto il pensiero in quanto umano, riconoscendo l'identità di ciò che si manifesta, non tanto riconosce di essere la condizione di manifestatività degli enti - che è l'essere ideale -, quanto comprende che la realtà è

---

<sup>122</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1289, p. 1326.

<sup>123</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1017, p. 1069

immune dalla contraddizione. E il pensiero in quanto è umano assiste in due sensi all'impossibilità della contraddizione, ovvero all'impossibile sfaldamento dell'identità degli enti: vi assiste da spettatore, soltanto da testimone, poiché egli stesso è manifestato nell'essere iniziale e, come abbiamo visto, non è creatore di ciò che si manifesta; vi assiste attivamente, poiché il pensiero in quanto umano è letteralmente coinvolto, trascinato, dall'intuizione dell'essere al riconoscimento dell'identità degli enti. Ma in che senso diciamo che il pensiero in quanto è umano concorre all'impossibilità dell'autocontraddizione del reale? Il pensiero in quanto è umano non ha il potere di far collassare il reale nell'autocontraddizione; ha il potere di misconoscere l'essere iniziale, sottraendo alla realtà il proprio fondamento.

Arriviamo così al punto (2), poiché ciò che è manifestato nell'essere iniziale non è necessario che si manifesti. Il pensiero in quanto è umano, pur riconoscendo che gli enti sussistono, non vede come emergano e si differenzino dall'essere iniziale. Il pensiero in quanto umano, che riconosce - e non pone - la differenza tra l'essere iniziale e ciò che è manifestato in esso, è fenomenologicamente limitato perché non vede l'atto creatore:

«I reali finiti dunque, quando dal pensiero umano si congiungono all'essere (nella percezione), si congiungono a lui in modo, che rimane nascosto l'anello di mezzo, cioè l'Essere subiettivo che li crea, per virtù del quale essi sussistono. Per questa lacuna rimane un'imperfezione, una sconnesione tra l'essere intuito dall'uomo, e i reali finiti, e qui nasce il punto oscuro che dicevamo. Quando dunque questi reali sono sensibili a colui che ha l'intuito dell'essere, allora essi manifestansi bensì nell'essere, ma come entità staccate, senza vedersi mai quell'Essere subietto, al quale sono congiunti per via di creazione e che li sostiene esistenti nell'Essere oggettivo, dov'egli è»<sup>124</sup>.

Da quest'ultimo passo emerge che il pensiero in quanto umano è limitato fenomenologicamente, poiché non vede come la realtà, ontologicamente limitata, sia originata dall'essere. La capacità di intendere l'identità di un ente non indica, semplicemente, una condizione epistemica del pensiero in quanto umano, ma significa assistere, essere testimoni fugaci, dell'impossibilità dell'auto-contraddittorietà di ciò che si manifesta:

---

<sup>124</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n. 1194, p. 1342.

«Ci vuole tutto l'essere per pensare la più piccola entità, e se la mente non avesse presente tutto l'essere, ogni pensiero per minimo che fosse l'oggetto sarebbe impossibile».

Attestare l'impossibilità che un ente non sia autocontraddittorio non rivela, con questo, la sua esistenza nell'atto creatore:

«Ora l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa non essendo percepita dall'uomo nella presente vita, accade che la sua cognizione sia manchevole; e che veda bensì i sentimenti nell'essere, che è il modo assoluto di conoscere, ma non veda la loro esistenza assoluta in Dio, che sola è atta a spiegare come sieno veramente nell'essere, qual nodo li congiunga all'essere, come la loro relativa esistenza consegua da quella assoluta, causa loro immediata».

Ora, a prescindere dall'atto creatore, è possibile pervenire *sola ratione* alla limitazione ontologica che contrassegna la manifestatività dell'essere relativo. L'atto dell'essere iniziale è universale: si ritrova in tutti gli enti manifestati al pensiero, ma, scrive il nostro autore:

«l'universalità dell'essere iniziale non è che passi nelle entità: si unisce ai singoli termini l'atto che si dice essere, ma non l'*universalità* di quest'atto: poiché questa consiste nel potere, che ha l'essere iniziale d'unirsi con tutti i termini possibili, e non nell'atto dell'unione con ciascuno»<sup>125</sup>.

L'identità propria di ogni ente e di ogni entità non è auto-contraddittoria poiché è manifestata al pensiero; ma per questo motivo, l'identità degli enti ha la propria condizione di possibilità fuori di sé, nell'essere iniziale, il che significa che essi non sono per sé stessi manifesti. Gli enti non appaiono da loro stessi, in "carne ed ossa", ma hanno la condizione della loro manifestazione fuori di sé: questa è la limitazione ontologica fondamentale dell'essere relativo.

Se gli enti potessero apparire da loro stessi, significherebbe che godrebbero dell'automanifestatività dell'essere iniziale, poiché non potrebbero essere manifestati che da loro stessi. La situazione che abbiamo appena descritto ci riconduce all'ideoteismo di Empedocle, perché l'ipotesi che gli enti si manifestino da loro stessi è una letterale idealizzazione della realtà. Ora, seguendo il nostro autore, se l'essere

---

<sup>125</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 332, p. 458.

iniziale fosse pienamente identificato negli enti, essi stessi sarebbero l'essere per sé manifesto; ma questa ipotesi, dove l'universalità dell'essere iniziale viene fatta coincidere con la manifestazione di un ente determinato, comporta che non ci sia

«nessun contenente, nel quale vederle. Queste entità non contenute né l'una nell'altra, né entrambe in una terza rimarrebbero perfettamente isolate. Quest'isolamento recherebbe la conseguenza, che quella mente che vedesse l'una di esse, non potrebbe in pari tempo veder l'altra. Poiché se le vedesse tutte insieme, ella stessa, la mente, con questo solo ne sarebbe il comune contenente e così ci sarebbe il contenente contro l'ipotesi»<sup>126</sup>.

Se l'identità dell'essere iniziale non differisse da quella degli enti manifestati si avrebbero tanti orizzonti di manifestatività quante sono le cose che si manifestano<sup>127</sup>: ma in questo caso, ogni cosa sarebbe, nella sua absolutezza, sola a sé stessa, irrelata da ogni altra. Secondo Rosmini, se ciò che si manifesta con un'identità determinata fosse per sé manifesto, niente più potrebbe essere manifestato, e anche il pensiero in quanto umano si estinguerebbe:

«Questa riflessione non troverebbe mai un atto comune che li unisca tutti, perché questo non esiste: una tal mente non troverebbe mai per via di riflessione la propria unità, perché non esiste, perché la mente sarebbe divisa ne' vari oggetti. Di più quest'atto di riflessione rimarrebbe anch'egli isolato da tutti gli altri perché non avrebbe nessun oggetto comune contenente: ond'egli stesso costituirebbe una nova mente. Questa mente non potrebbe mai reputare che quegli atti che vede fare fossero atti suoi propri, o atti della stessa mente, che li udrebbe come atti da sé, come altrettante menti da sé»<sup>128</sup>.

Per il nostro autore né il pensiero in quanto umano né a maggior ragione alcuna entità ontologicamente limitata può costituirsi come universale, ovvero sostituirsi all'essere iniziale. Abbiamo già notato che la manifestatività dell'essere iniziale, pur

---

<sup>126</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n. 903, p. 969.

<sup>127</sup> «Se dunque la mente si portasse co' suoi atti in più entità perfettamente isolate, ella con ciascuno di questi atti esiterebbe in ciascuno de' suoi termini, e non potrebbe uscire da niuno di essi, solo in ciascuno di essi conoscerebbe. Essendo là conosciuta perfettamente e isolata e divisa dall'altra anche ogni atto conoscitivo sarebbe perfettamente diviso e isolato dall'altro. Ora questo farebbe sì che non ci sarebbe più una mente sola conoscente tutte quelle entità, ma ci sarebbero tante menti, quanti sono quelli atti conoscitivi». Cfr. *ibidem*.

<sup>128</sup> Cfr. *ibidem*.

essendo auto-evidente, è dianoeticamente manifesta al pensiero in quanto umano. Ma si è anche visto che l'essere per sé manifesto è fenomenologicamente indeterminato e che non dipende dal pensiero in quanto umano.

Prima di affrontare le condizioni di concepibilità assoluta dell'essere iniziale, ritornando ad analizzare l'atto creatore, cercheremo di mostrare come, nella *Teosofia*, il pensiero in quanto umano si scorga nell'essere per sé manifesto. E nel fare questo, avremo anche modo di vedere come la concepibilità della contingenza dell'essere relativo emerga dal rapporto che il pensiero in quanto umano intrattiene con sé stesso.

In questo percorso, avremo modo di vedere come la *Teosofia*, al netto della critica che rivolge all'*henologia* soprattutto di Plotino, sia un ponte tra il neoplatonismo agostiniano e quello dell'Aeropagita, e che, pertanto, sia un'autentica espressione di «neoplatonismo cristiano».

### **Una ricognizione pre-teologica della contingenza**

Avviciniamoci, dunque, alla questione dell'individualizzazione del pensiero in quanto umano nell'evidenza, nella luce, dell'essere iniziale, cercando, in via preliminare, di distinguere ciò che è per sé manifesto dall'essere relativo.

Sembra che la teoria del migliore dei mondi possibili di Leibniz sia presente nel modo in cui, nella *Teosofia*, è presentato l'essere iniziale. Il noto ragionamento che guidava Leibniz nel parlare del migliore dei mondi possibili si sviluppava *a priori*, a partire dalla considerazione che se non fosse concepibile un mondo migliore degli altri, Dio non avrebbe avuto delle ragioni per crearlo<sup>129</sup>. Il discorso teosofico sposta l'attenzione teoretica - e teologica - dal creato all'intelligibilità dell'essere iniziale. L'*optimum* di cui partecipa il pensiero in quanto umano non è quello di ritrovarsi nel migliore dei mondi possibili, ma di poter cogliere l'automanifestatività dell'essere e la non-autocontraddittorietà del reale.

---

<sup>129</sup> «Se non ci fosse il migliore fra tutti i mondi possibili, Dio non avrebbe prodotto alcuno [...] c'è un'infinità di mondi possibili, dei quali bisogna che Dio abbia scelto il migliore, poiché egli non fa niente senza agire secondo la suprema ragione» (Cfr. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, Utet, Torino 2000, p. 112).

La possibilità di concepire la limitazione ontologica dell'essere relativo e la limitazione fenomenologica, che impedisce di vederne l'origine, devono essere tenute distinte. Il compito della *Teosofia* è quello di introdurre criticamente il concetto di Dio e di creazione - come del resto i dogmi della fede - per risollevare l'essere relativo a un'unità più completa. Ma tale integrazione teologica non può aggirare in nessun modo la limitazione fenomenologica, che priva il pensiero in quanto umano della visione dell'esistenza assoluta dell'essere relativo. Vedremo tra breve che la visione dell'esistenza assoluta dell'essere relativo è soltanto virtuale e non attuale: ovvero il pensiero in quanto umano intende l'impossibilità dell'auto-contraddittorietà nei termini della possibilità logica e non della concreta sussistenza:

«Che se l'uomo potesse vederlo nella sua esistenza assoluta pienamente, in tal caso ciò che lo determina, che è il sentimento relativo veduto come possibile, muterebbe natura, diverrebbe tutt'altro, diverrebbe una causa non puramente intellegibile, ma causa intelligente e creante, atto creativo che farebbe conoscere non solo la possibilità, ma la sussistenza relativa a sé degli enti finiti, senza avere in se stesso subiettivamente nulla della loro molteplicità e delle loro proprietà relative e limitate: e in tal caso vedrebbe come le cose finite sieno in Dio per una virtualità eminente, si vedrebbe Iddio causa di tutte le cose»<sup>130</sup>.

Il pensiero in quanto umano, in una simile visione, non sarebbe informato dall'idealità, ma dalla concretezza dell'essere iniziale. Tuttavia l'integrazione teologica offre una condizione di concepibilità, ma non una concreta visione di ciò che rende concepibile. Rosmini, quindi, a differenza di Leibniz, per ragionare sull'essere relativo, non si serve né del concetto della sapienza e dalla bontà di Dio né di quello dell'atto creatore, ma si appoggia sull'essere iniziale, che è un dato intuitivo ed evidente. Cosa, che l'essere assoluto, di fatto, non è. Inoltre, le limitazioni che sono proprie del migliore dei mondi possibili, traggiate dall'impostazione della *Teosofia*, corrispondono alla limitazione ontologica dell'essere relativo. Ed è per queste stesse limitazioni che esso si costituisce come "mondo" e non come "divino"; l'essere iniziale, è, come il migliore dei mondi possibili, un *optimum* sotto il profilo logico-ontologico, ma non da quello fenomenologico, come abbiamo cercato di mostrare nei paragrafi precedenti: oltre alla contingenza, il pensiero in quanto umano è condizionato da

---

<sup>130</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n. 1338, p. 1391.

un'astrazione teosofica che, non gli permette di vedere l'origine del contingente. L'orizzonte di manifestatività nel quale il soggetto coglie sé stesso è privo di determinatezza per una limitazione che sopraggiunge dall'esterno della sua contingenza. Il che significa, che la visione indeterminata dell'essere per sé manifesto non dipende dal fatto che l'essere relativo è finito e contingente. Non è la natura finita dell'uomo a impedire che l'assoluto si manifesti: la creatura non è d'ostacolo alla manifestazione del creatore (limitazione fenomenologica), né può sostituirsi ad esso (limitazione ontologica).

Dove, per i limiti costitutivi del pensiero in quanto umano e per la limitazione fenomenologica l'essere iniziale non si manifesta con la propria subiettività, l'integrazione teologica estende il principio di cognizione oltre il pensiero in quanto umano, salvaguardando l'unità di pensiero ed essere:

«I soprannaturali misteri sono veramente un compimento delle cognizioni naturali: le quali sono come i lineamenti e gli sbocchi vuoti di quelli: e quelli come i colori che si mettono sopra le linee dei contorni: e come la carne con cui si rimpolpa e s'adegua l'ossatura ignuda di uno scheletro [...]. I veri soprannaturali in somma suppongono e si richiamano a veri naturali; e quel modo onde non si può percepire intellettivamente l'elemento reale delle cose, se non s'abbia insieme l'essere ideale, così similmente non potrebbe l'uomo esser atto a percepire le cose misteriose della divinità, se non fosse ragionevole, o sia se non avesse in sé l'essere ideale»<sup>131</sup>.

Per quanto detto, l'introduzione dell'elemento teologico, parlando lo stesso linguaggio della logica, va a "completare", e non a giustificare, l'essere relativo per quello che è: lo completa in quanto non si esprime perfettamente, e non lo giustifica, in quanto la sua giustificazione è da esplicitare richiamandosi all'essere iniziale. Detto in altri termini, solo dall'evidenza di quest'ultimo si potranno coinvolgere dei concetti teologici per salvare l'essere relativo nella sua stessa essenza, cioè nella sua autonomia.

---

<sup>131</sup> Cfr. A. Rosmini, *Antropologia Soprannaturale*, cit., p. 58.

## II. I DIVERSI GRADI DELLA MANIFESTAZIONE DELL'ESSERE

### 1. L'emergere della contingenza nella struttura identitaria dell'ente

In questo capitolo approfondiremo come l'anti-ontologismo del nostro autore non comporti una de-ontologizzazione del contingente.

Il concetto di contingenza che emerge nella *Teosofia* crediamo che sia molto più esteso di quanto sia connotato da Rosmini, poiché tutto ciò che non costituisce l'identità dell'assoluto può definirsi "non-necessario". Possono essere riscontrate delle nevature necessarie anche in ciò che è contingente. È necessario, innanzitutto che gli enti abbiano un'identità, altrimenti non sarebbero nulla, e dunque, non potrebbero essere manifestati. La struttura dell'identità degli enti è tale, inoltre, che questi non possano annullarsi. Ricordiamo che l'annullamento radicale è quello del non poter essere manifestato in alcun modo (modo anoetico dell'essere).

Tuttavia che determinate sussistenze si manifestino non è necessario: esse non sono dei dati sempre presenti al pensiero in quanto umano, poiché l'essere reale di cui l'uomo ha esperienza non è veicolato nell'intuizione dell'essere (che, infatti, è indeterminato)<sup>132</sup>. Ad esempio, a proposito dell'uomo, il nostro autore si chiede,

«Ma perché si dirà la propria realtà non si apprende e percepisce coll'atto primo col quale s'intuisce l'essere, quando pure questa realtà è data al soggetto intelligente? – Ciò accade perché la posizione di realtà costituente l'uomo è contingente<sup>133</sup>».

La peculiarità di ciò che è contingente è quella di poter essere privo di manifestatività, perché ha la ragione del proprio essere manifestato fuori di sé<sup>134</sup>:

---

<sup>132</sup> Notiamo se le essenze fossero dati offerti dall'intuizione si ammetterebbe effettivamente un sistema panteistico, poiché significherebbe le identità degli enti finiti appartenere immediatamente all'essere per sé manifesto a tal punto da costituirlo ontologicamente. Come afferma Roffi: «La critica Rosminiana del panteismo si fonda dunque sull'acquisizione essenziale della riflessione teosofica della natura astratta dell'essere iniziale: avendo posto l'astrazione divina quale "fondamento della creazione", Rosmini può concepire l'essere come atto d'ogni ente senza cadere nel panteismo» (cfr. R. Roffi, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011, p. 361).

<sup>133</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro V, cit., nn. 1960-1961

<sup>134</sup> «Abbiam dunque detto che la prima e suprema ragione per la quale il pensare dell'uomo riesce imperfetto, si è perché l'uomo non è un reale illimitato, ed a lui non è dato se non un sentimento, un reale limitato e contingente. È limitata la materia del suo pensare, benché non sia limitata la forma. Da questa prima limitazione dipendente dalla stessa costruzione dell'uomo e dell'ente finito in generale

«Dunque la sussistenza di tali cose non è quella che le manifesti a noi, che ce le faccia conoscer per quel che sono. Dunque rispetto alle cose contingenti l'essere loro reale e sussistente è bensì manifestato, ma non è manifestante, e però non è l'essere manifesto [...] Il puro reale non è manifestativo, ma ha bisogno di essere manifestato da altro<sup>135</sup>»

Avevamo già visto, infatti, che l'identità degli enti non è veicolata dalla loro sussistenza, ma che questa è riconosciuta attraverso l'essenza. Di più: lo stesso dato sensibile, se non fosse essere, se non avesse un'identità, non sarebbe manifestabile; e senza l'idea che ne veicola l'essenza, non si costituirebbe come dato.

Ogni ente sussistente, per il nostro autore, ha una struttura dialettica che gli permette di essere manifestato in quanto reale, altrimenti sarebbe una semplice idea: è solo nella sua terminazione reale che un ente manifesta la propria individualità. Sinteticamente possiamo dire che per Rosmini l'individuazione di un ente finito, il riconoscerne l'identità, avviene alla luce dell'essere iniziale; ma l'individualità di quell'identità si dà solo nella sussistenza. È a questo punto che interviene precisamente il sentimento, il cui apporto è di recepire l'individualità di un ente. Vediamo meglio come il nostro autore definisca i concetti di "comune", di "identico" e di "individuale":

«Nell'uso più frequente di questa parola individuo si dice l'"ente reale in quant'è uno e indivisibile senza che mai possa essere un altro" [...]. L'individuale è un concetto che ha per suo opposto il *comune* e non l'*identico*; poiché l'identico si trova tanto nell'individuo quanto in ciò che è comune. Infatti tutto ciò che è comune a più entità è identico, altramente non sarebbe comune, ma non è individuo, in quant'è comune: è un uno anch'egli perché rimane identico».

L'"unità" è sinonimo di individualità, e, al contrario di quanto sostiene Plotino, ha come proprio contrario ciò che è "comune"; inoltre, l'unità non va confusa col concetto di identità. L'identità, infatti, è presente tanto nell'individualità quanto in ciò

---

procedono tutte le limitazioni e le imperfezioni del pensare. E veramente indi procede: 1° Che nell'oggetto dell'intuizione manchi il reale, cioè non si apprenda attualmente ma virtualmente (possibilità del reale) e quindi al tutto indeterminato: così l'essere dinanzi allo spirito non apparisce che nel suo inizio. 2° Che quella stessa porzione limitata di reale che costituisce l'uomo, o che è data all'uomo non si possa apprendere nella prima intuizione dell'essere ideale, ma vi abbisogni un diverso atto dello spirito che è la percezione naturale (Psicologia, 254-271)» (cfr. *Teosofia*, Libro V, cit., nn. 1960-1961).

<sup>135</sup>Cfr. *Teosofia*, libro III, cit., n. 1515, p. 1561.

che vi è di comune a più entità. Il che significa che anche l'esser comune a più entità gode di una propria identità, ma non di una propria individualità<sup>136</sup>.

La struttura dell'ente contingente si istanzia muovendosi dalle considerazioni appena svolte. La contingenza è una connotazione ontologica che va riferita innanzitutto all'individualità degli enti. La contingenza non si predica di tutto ciò che sussiste in generale, ma va ricercata, innanzitutto, nel manifestarsi dell'individualità di un ente. Può sembrare che un ente sia contingente perché la sua individualità è riconosciuta dal sentimento. Questa, però, sarebbe un'interpretazione psicologica o epistemologica della contingenza. Rosmini ci offre gli strumenti per isolare dialetticamente la struttura dell'ente e per capire se la sua individualità è ontologicamente limitata. La ragione che rende un ente "contingente" è il fatto di essere un'unità della quale non si può dire che sia un tutto in sé compiuto. Ora il tutto si può predicare anche dell'unità e dell'individualità:

«Ogni ente si considera come un tutto in quanto che fuori di lui non c'è nulla che gli appartenga e però ha tutto ciò che deve avere. [...] Ma tra il concetto di uno e di tutto passa questa differenza, che l'uno in quanto è applicato a molte entità ha in sé la relazione per la quale un'entità esclude le altre; il tutto ha in sé la relazione d'abbracciare le parti che compongano la medesima entità e di negare che ce ne sieno altre che concorrano a comporla. [...] Il tutto rispetto all'uno ha la condizione di predicato, potendosi di ogni uno predicare il tutto. Poiché per pensare che un'entità costituisca un tutto conviene non solo aver riflettuto che quell'entità non ammetta divisione, ma di più che niuna sua parte è fuori di lei»<sup>137</sup>.

Gli enti sussistenti sono contingenti quando, pur costituendosi come un'unità, non si costituiscono come un tutto, perché la ragione del loro essere manifestati non gli appartiene interamente. La ragione per la quale l'essenza si manifesta con una *certa* individualità è fuori di essa, fuori dall'ente; e come abbiamo visto, tale ragione non può essere nemmeno cercata nella sussistenza, perché:

«La sussistenza adunque dei contingenti non è cognita per sé, ma per l'essenza che la illumina nella mente nostra e così la rende conoscibile»<sup>138</sup>.

---

<sup>136</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 588, p. 674.

<sup>137</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 592, p. 677.

<sup>138</sup> Cfr. A. Rosmini, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, Lezione IX.

Agli enti contingenti non appartiene interamente la loro manifestazione, sebbene essi abbiano un'identità e non siano autocontraddittori; ad essi non appartiene interamente la loro individualità, sebbene essa sussista e sia avvertita come un'espressione della loro identità. L'individualità degli enti contingenti è estatica, ha fuori di sé la condizione della propria manifestatività: in una mente capace di accoglierla. L'unità con sé di un ente contingente, pertanto, si realizza dianoeticamente nell'altro da sé: nell'essere iniziale e dunque nella persona umana.

Anche le stesse essenze, come l'idea dell'essere, sono delle entità incomplete, perché esprimono un'identità che non è per sé stessa individualizzata. In ogni goccia di vino c'è tutta l'essenza del vino, ma nell'essenza del vino, per il nostro autore, non si può distinguere immediatamente nessuna goccia.

L'essere che si manifesta come relativo, configurandosi come un sé stesso non per sé manifesto, si costituisce come soggetto in forza della mediazione dell'essere iniziale. Diciamo che si costituisce attraverso una "mediazione", perché l'essere iniziale, pur strutturando l'essere relativo, non gli appartiene totalmente. Questa è la limitazione ontologica, dalla quale non può risultare la perfetta identità tra l'essere sé dell'essere relativo e la sua stessa struttura<sup>139</sup>. In questo contrasto dell'essere relativo con sé si inserisce anche la limitazione fenomenologica, per la quale la soggettività dell'essere per sé manifesto non è manifestata. Emerge per queste due limitazioni un'unità dell'essere relativo che possiamo definire virtuale, poiché il suo essere manifestato a sé stesso, pur essendo qualcosa di determinato, non lo è in un modo assoluto. S'incorre così in un'antinomia che intacca la manifestatività dell'essere: quando l'essere per sé manifesto si manifesta come qualche cosa di determinato - l'essere sé stesso dell'essere relativo - non esprime unità; quando l'esser per sé manifesto è visto alla luce dell'unità, si manifesta come indeterminato. Sembra che non si possa dare un'identità perfetta né dell'essere relativo, perché appare diviso dal suo principio (limitazione ontologica), né dell'essere per sé manifesto, perché appare indeterminato.

Ora, l'apparente antinomia, che giace nel cuore dell'essere relativo, crediamo che si irrigidisca e che possa apparire come definitiva perché circola congiuntamente a una

---

<sup>139</sup> «E veramente, ogni qual volta si pensa l'essere, esso è oggetto della mente. Pure la mente pensa i suoi oggetti in due modi, come abbiamo veduto, poiché talora pensa l'entità che è nell'oggetto, senza por mente alla sua essenziale oggettività, allora l'oggettività è il mezzo del conoscere, non il termine ultimo della cognizione e a questo modo fa l'intuito; talora poi pensa l'oggetto anche come termine del conoscere, e a questo viene colla riflessione sul mezzo del conoscere» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., 986).

limitazione fenomenologica. Ma procediamo con ordine: ora, la non completa appartenenza dell'essere iniziale all'essere relativo porta a un essere manifestato che è radicato nell'essere senza esserne l'espressione adeguata. In altre parole, l'unità virtuale propria dell'essere relativo non inficia il fatto che esso sia un soggetto, ma che questo soggetto sia a sé stesso in tutte le sue dimensioni, coinvolgendole nella loro, completa, opposizione al nulla. Il motivo per cui questo soggetto non è a sé stesso, tuttavia, non dipende dal fatto che l'essere iniziale non gli appartenga totalmente, perché senza l'essere iniziale, semplicemente l'essere relativo non potrebbe avere un'identità. La limitazione ontologica è tale che l'identità dell'essere relativo (e del pensiero in quanto umano) abbia fuori di sé la propria condizione di intelligibilità.

Nella *Teosofia* l'identità dell'essere relativo non può definirsi assoluta, poiché oltre sé stessa si dà l'essere in quanto è per sé manifesto. Ora, da un lato, l'essere relativo è autonomo, ha una propria determinatezza; dall'altro, tale determinatezza non è propria dell'essere per sé manifesto. L'essere relativo dipendendo dall'essere per sé manifesto come può allora definirsi propriamente autonomo? Per indagare più approfonditamente la ragione della sua autonomia si deve guardare all'origine della sua contingenza, che non è data all'uomo da una limitazione fenomenologica.

Quello che vogliamo dire è che l'esser sé dell'essere relativo rimarrebbe contrassegnato da una limitazione ontologica anche qualora fosse tolta la limitazione fenomenologica: il rapporto tra l'essere sé dell'essere relativo e l'essere per sé manifesto sarebbe il medesimo; la sua identità sarebbe quella di un essere che non determina l'auto-evidenza dell'essere iniziale, che, invece, apparirebbe con le sue determinazioni proprie:

«non è dunque manchevole il pensare perché sia formale ché per questo è anzi eccellente, ma è manchevole il pensar formale nell'uomo perché gli è dato in iscarsa dose avendo il pensar formale per oggetto l'essere per sé manifesto. Ma altro è l'essere per sé manifesto indeterminato, altro l'esser per sé manifesto assoluto: il primo è dato all'uomo per natura e costituisce il pensar formale limitato e manchevole: quando gli fosse dato a vedere l'essere assoluto la sua cognizione sarebbe pure assoluta e tutta formale: questa è l'ultima perfezione del pensar formale»<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1560, p. 1600.

Come abbiamo detto, limitazione fenomenologica e ontologica vanno tenute fermamente distinte, pur circolando entrambe nell'identità delle forme dell'essere relativo. Ed è nella costituzione dell'identità dell'essere relativo che sorge un'antinomia, nel suo manifestarsi come una soggettività "imperfetta", che non dipende dalla stessa struttura che la informa; l'essere iniziale non è antinomico in quanto essere, ma in quanto iniziale.

Osserviamo meglio l'apparente antinomia tra l'essere relativo e la sua stessa struttura, quella dell'essere per sé manifesto: la determinazione relativa dell'essere iniziale non è l'espressione dell'unità dell'essere per sé manifesto, essendo, per l'appunto, un'unità da esso ontologicamente distinta; ma per converso, guardare all'unità propria dell'essere per sé manifesto non porta che a una concezione indeterminata di esso. Questa predominante indeterminatezza, che è rinchiusa nell'esser sé dell'essere relativo e che si rovescia anche sull'esser per sé manifesto, si dissolve perché dipende da una doppia limitazione. La determinatezza dell'essere relativo è contrassegnata da un limite ontologico, mentre la concezione indeterminata dell'unità dell'essere per sé manifesto è un limite fenomenologico, che, distinto da quello ontologico, lo aumenta ulteriormente.

Il dato fenomenologico dell'indeterminatezza dell'essere iniziale, non può essere determinato dall'essere relativo per un limite ontologico, eppure l'essere per sé manifesto non è manifestato come *dovrebbe*: nel suo essere manifestato risulta astratto, solo parzialmente determinato. Tale determinazione parziale non è condizionata dall'essere relativo, poiché la sua identità dipende dall'essere iniziale: quell'indeterminatezza è l'opera di un'astrazione teosofica.

Fenomenologicamente l'essere per sé manifesto non si manifesta come pensiero in atto, perché: 1) l'essere relativo non può determinare in modo univoco l'essere manifestante; 2) un'astrazione teosofica impedisce di vederlo come soggetto. Una prima conseguenza dell'astrazione teosofica è quella di aprire lo spazio logico della possibilità. Abbiamo visto che l'essere relativo è un termine estrinseco alla formazione dell'essere per sé manifesto.

## 2. L'essere virtuale

L'essere iniziale è l'atto degli enti e di tutte le entità<sup>141</sup>, ma, quindi, è anche un «primo determinabile» o una «materia universale di tutte le cose»<sup>142</sup>. Nel nostro studio abbiamo già individuato almeno due livelli di manifestatività: quello dell'essere per sé manifesto, limitato fenomenologicamente, e quello dell'essere relativo, limitato ontologicamente. Tali livelli sono contenuti di quel "contenente" che è l'essere virtuale: una materia impalpabile nella quale la molteplicità dei modi dell'essere trova la propria manifestabilità.

Tutto ciò che è a sé partecipa della manifestatività dell'essere virtuale, che pertanto si predica totalmente di ogni singola espressione di identità, e l'orizzonte dell'essere relativo è, per così dire, totalmente permeabile ad essa<sup>143</sup>.

Se l'essere iniziale è il «comune determinante» da un punto di vista logico, pensiamo all'essere virtuale come a un comune determinabile fenomenologico. Proponiamo di leggere quindi l'essere virtuale come un'esplicitazione del superamento dell'anoeticità dell'essere, perché in quanto nel suo essere manifestabilità allo stato

---

<sup>141</sup> «Definiremo la materia universale dialettica coll'espressione di primo determinabile, e la forma universale dialettica [...] comune determinabile. Dal che si trae, che l'essere stesso, nel suo concetto di essere virtuale, è il primo determinabile; e che l'essere stesso, nel suo concetto d'essere iniziale, è il comun determinante d'ogni entità, per ché è l'atto pel quale ogni entità è» (cfr. *Teosofia*, cit., Libro II, n. 282 p. 423).

<sup>142</sup> «Se si considera dunque l'essere virtuale, egli costituisce la materia universale di tutte le cose: se si considera l'essere iniziale, egli costituisce la forma universale di tutte le cose. Tutte le cose dunque sono essere come materia, in quanto diventa al pensiero tutte le cose per la sua virtualità: tutte le cose sono essere come forma, in quanto ogni loro atto è essere per la sua inizialità. Ma si consideri bene che [...] l'essere virtuale e l'essere iniziale sono due concetti dialettici della mente umana. Deve dunque intendersi unicamente che l'essere virtuale è la materia dialettica di tutte le cose, e che l'essere iniziale è la forma dialettica di tutte le cose» (cfr. *Teosofia*, cit. Libro II, n. 268, p. 412).

<sup>143</sup> «[ Virtualità] non significa altro se non che l'essere ha la suscettibilità di ricevere diversi termini. Ma questa suscettibilità o virtù non importa nessun termine attuale: è una pura potenza. Ora come potenza, che non ha ancora nessun atto, non è già molteplice, ma è unico e indivisibile. Di più questa universale potenzialità non si può separare dall'essere, separata dal quale, si annulla. L'essere virtuale dunque può bensì essere considerato in relazione con qualcuno de' suoi termini, ma rimane semplice e indivisibile; e perciò si predica tutto di ciascuno de' suoi termini, ma non totalmente. [...] Se dunque per uguaglianza o identità perfetta s'intende, che l'essere che si predica di qualche altra entità è tutto l'essere virtuale, conviene dire che ci sia identità perfetta tra l'essere e ciascuna dell'altra entità; e se poi per identità perfetta s'intende, che l'essere virtuale sia predicato d'ogni cosa e tutto e totalmente, non c'è identità perfetta; perché l'essere virtuale che non ha alcun termine, non si predica totalmente d'ogni entità, ma in quella misura che è determinata dal termine stesso dell'entità di cui si predica. [...] Ed ecco la necessità che ogni termine sia congiunto coll'essere virtuale, suo primo e fondamentale elemento. In virtù di questa necessità assoluta che il termine non sia se non per la sua unione coll'essere, avviene che d'ogni entità, qualunque sia, e perciò anche d'ogni differenza, si possa e si deva necessariamente predicar l'essere, e quindi che si intuisca una equazione dialettica tra ogni cosa e l'essere» (cfr. A. Rosmini, *Teosofia*, cit., Libro II n. 279).

puro, è intrinsecamente legato a una mente. L'essere in quanto è virtuale, dunque, individua una relazione dianoetica tra l'essere manifestato (essere iniziale) e la sua manifestabilità. Questa «materia dialettica» che contiene virtualmente ogni manifestazione possibile<sup>144</sup>, ovvero ogni espressione di non-contraddittorietà e di identità, è contenente<sup>145</sup> tanto la manifestazione dell'essere per sé manifesto quanto quella dell'essere relativo: dunque è contenente anche la manifestazione del contingente:

«coll'essere iniziale, si pensa l'essere, come inizio di tutti i suoi termini in atto. L'essere è diviso per astrazione da' suoi termini, ma non si prescinde dalla sua relazione con questi, anzi è appunto questa relazione che si considera in quel concetto questa relazione è appunto quella d'inizio e di ultimazione»<sup>146</sup>.

Nella virtualità dell'essere è racchiusa l'identità degli enti, ovvero la manifestazione della loro essenza. Le determinazioni che un'essenza può assumere e che non è necessario che esprima, sono virtualmente contenute nell'essere manifestato.

Che l'essere non si manifesti sempre nella sua attualità è prerogativa, per una limitazione ontologica, dell'essere relativo; ma per una limitazione fenomenologica lo è anche dello stesso essere per sé manifesto. L'impatto della limitazione fenomenologica è esistenziale, perché pur essendo l'essere per sé manifesto una essendo luminosità, pur concedendo una comprensione totale del manifestabile, si può dire che il manifestabile, per sé preso, sia

«del tutto virtuale, che è quasi una capacità, un vuoto immenso da riempire, o se si vuol meglio un abisso profondo nel quale c'è tutto, ma per la cupa sua oscurità nulla si vede»<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> «Finalmente si concepisce l'essere bensì separato da' suoi termini, ma in relazione con essi: e in questo aspetto egli può essere riguardato dalla mente in due relazione diverse o come quello che contiene virtualmente i suoi termini, e così lo chiamammo essere virtuale, o come iniziamento e attualità prima de' termini stessi antecedente ad essi, e così lo chiamammo essere iniziale» (cfr. *Teosofia*, cit. Libro II, n. 267, p. 410).

<sup>145</sup> «Sebbene l'essere sia identico, tuttavia, nel caso nostro, solo in quanto è contenente è oggetto, in quanto poi è contenuto appartiene alla forma subiettiva. Ora, l'intuizione termina nell'essere in quanto è contenuto, e non presta alcuna attenzione all'essere in quanto è contenente, sebbene non potrebbe vedere il contenuto, se non le stesse presente colla qualità di contenente» (cfr. *Teosofia*, cit. Libro III, n. 937, p. 1000).

<sup>146</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 268, p. 411.

<sup>147</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 881, p. 949.

L'intrecciarsi delle limitazioni fenomenologica e ontologica nella virtualità dell'essere è, a nostro avviso, un'affermazione d'ineffabilità<sup>148</sup>. Il senso col quale Rosmini definisce l'essere virtuale un'entità dialettica va ricercato nella sua non sostanzialità, nella sua astrattezza e nella sua relazione a delle limitazioni. Il nostro autore parla dell'essere virtuale, come lo Pseudo Dionigi teorizzava, nel suo *I nomi divini*, la divinità dell'atto creatore, al quale «non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono»<sup>149</sup>. Per Rosmini, il puro essere manifestato dell'essere virtuale non è la causa per la quale gli enti si manifestano in esso, ma è il fondamento della manifestazione (ideale o empirica) di ogni unità<sup>150</sup>. L'essere il fondamento di ogni unità ha poi un doppio significato: il primo è quello dell'unità dell'essere che si manifesta in quanto è manifestabilità allo stato puro; il secondo è il suo essere predicabile in ciascuna manifestazione determinata dell'essere. Il primo significato porta l'indagine sull'unità dell'essere per sé manifesto, mentre il secondo conduce all'unità delle singole determinazioni che nell'essere si manifestano: un'unità che risulta però essere virtuale. Così come abbiamo parlato di un'unità dianoetica, virtuale, composta e divisibile, del contingente, notiamo che anche l'essere per sé manifesto è una manifestazione virtuale dell'assoluto. Nemmeno la necessità dell'individualizzazione, riscontrabile nell'essere per sé manifesto, di per sé permette di pervenire alla sussistenza dell'assoluto e di superare la sua virtualità. Ma come è strutturato allora un ente non contingente?

«Ma se si avesse una sussistenza che fosse per sé cognita, cioè che fosse ad un tempo sussistenza ed essenza, ella sarebbe in tal caso un oggetto unico, il quale si potrebbe ed

---

<sup>148</sup> Ritroviamo nell'essere virtuale e nell'essere iniziale l'impartecipabilità della divinità messa a tema dallo Pseudo Dionigi nel suo *I nomi divini*: «le molte impronte di un sigillo partecipano del primo sigillo ed esso è tutto e lo stesso in ciascuna delle impronte e in nessuna parzialmente. Ma l'impartecipabilità della Divinità, causa di tutto, oltrepassa questi esempi per il fatto che non è tangibile e non ha nessun rapporto che comporti mescolanza con quelli che vi partecipano. Ma qualcuno potrebbe dire: il sigillo non è tutto quanto e lo stesso in tutte le espressioni. Ma non è causa di ciò il sigillo, che si dà tutto e uguale a ciascuna: è la diversità delle cose chiamate a partecipare che rende diverse le espressioni dell'esemplare unico completo ed uguale che è. Se, per esempio, le materie fossero molli e facili a ricevere figure leggere e prive di segni e non resistenti, né dure, né liquide, né inconsistenti, riterrebbero un'impronta pura e chiara e permanente; se, invece, manca qualcuna delle suddette doti, questa sarà la causa di un'impronta che non riesce ad essere partecipe, malformata e oscura a causa di tutte le altre cose che avvengono per l'incapacità di divenire partecipe» (Cfr. Pseudo Dionigi, *I nomi divini*, 5-6, 644 s-c).

<sup>149</sup> Cfr. *I nomi divini*, I 7, 596 c.

<sup>150</sup> «Si ponga mente che l'intelligenza non avrebbe il potere di costituire *unità* del tutto o in parte dialettiche e arbitrarie, se non avesse presente l'essere virtuale, che è il fondamento di ogni unità, e di ogni, anche puramente mentale unificazione» (cfr. *Teosofia*, Libro II, n. 384, p. 496).

anzi si dovrebbe apprendere con un atto solo dello spirito. Ora tale oggetto non potrebbe essere un contingente per la ragione detta, ma converrebbe che fosse necessario: perocché, se l'essenza è sempre necessaria, necessaria convien che sia anche quella sussistenza che ha in sé la propria essenza, e forma con questa un solo essere»<sup>151</sup>

La struttura dell'ente è la medesima a quella del contingente, con la differenza che l'ente assoluto forma un'unità perfetta tra essenza e sussistenza: nessuna parte dell'assoluto può separarsi da esso, come accade al contrario tra la sussistenza e l'essenza degli enti contingenti. Un'essenza senza sussistenza resta un che di intelligibile solo relativamente agli enti contingenti.

Ciò che più ci sembra rilevante è che l'intuizione dell'essere iniziale - e quindi la struttura identitaria dell'essere per sé manifesto - sia la linea di demarcazione che permette di individuare lo spazio fenomenologico del contingente.

### **3. La realtà del pensiero in quanto umano**

L'analisi che fino a ora abbiamo fatto dell'essere iniziale, scomponendolo nelle sue diverse componenti e cercando di mostrare come queste interagiscano astrattamente tra loro, non mostra ancora come esso si relazioni a tutti gli enti e a tutte le entità che possono essere, in modi diversi, manifestate. La *Teosofia* può essere divisa in due macroscopiche aree tematiche, nelle quali l'essere iniziale viene analizzato come un'entità dialettica, considerandolo in sé stesso<sup>152</sup>, ma anche nei modi in cui la sua struttura effettivamente si realizza. Il pensiero in quanto umano e il pensiero assoluto sono due delle possibili individuazioni concrete di questa struttura.

Ora, nella *Teosofia* si possono trovare le risorse teoretiche che permettono di parlare della determinatezza del pensiero in quanto umano da un punto di vista logico, relativo al solo essere iniziale. Ora, la limitazione ontologica attraversa non solo gli enti sensibili, ma anche il pensiero in quanto umano:

---

<sup>151</sup> Ibidem.

<sup>152</sup> « Ma se quest'essere iniziale non ammette compagnia ed è uno e solitario, per ciò stesso si divide e separa da tutte l'altre entità, ed è egli stesso un'entità che può essere classificata. Da questo risulta che l'essere in questo senso astratto, si considera dalla mente in due aspetti diversi, o come comune a tutte le entità, o non in relazione a queste, ma in se stesso» (cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 112, p. 313).

«la cosa reale conosciuta dall'uomo, sia ella se stesso o sia un altro, non è manifesta ossia conoscibile per se stessa, ma per l'idea che è la forma obiettiva dell'essere, che la fa conoscere»<sup>153</sup>.

La mente, il pensiero in quanto è umano, dipende da una condizione di intelligibilità che non gli è propria:

«Il vero si è che un principio intelligente non può esistere senza aver l'essere come oggetto, e avendolo la sua subiettiva esistenza è essenzialmente in quest'oggetto come nel suo necessario contenente, benché con quest'oggetto non si confonda. Ma tutto ciò che è nell'oggetto è intelligibile: dunque anche l'intelligente è intelligibile»<sup>154</sup>.

Il pensiero in quanto umano è manifestato a sé stesso, poiché vede la propria condizione di esistenza: la sua identità. Ma come può il pensiero in quanto umano riconoscere e affermare la propria identità? Crediamo che l'identità non emerga in assoluto dal sentimento fondamentale, ma che vada ricercata nel rapporto tra intuente e intuito; tra l'essenza dell'anima intellettiva e l'essere iniziale. Il nostro autore definisce l'essenza dell'anima intellettiva riprendendo S. Tommaso; leggiamo infatti che

«Anche S. Tommaso dice dell'anima intellettiva, che *ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens*, e che *animam per essentiam suam se videt* poiché che cosa è l'essenza dell'anima se non l'anima stessa oggettivata, cioè l'anima, che coll'atto del suo esistere che è l'intuizione, è nell'essere?

Colla semplice visione l'anima intellettiva vede l'anima nell'essere, come tipo, ossia come *idea piena* e anzi pienissima; coll'affermazione, ella acquista la cognizione che ciò che vede il veduto, è identico a ciò che pensa e che vede, al veggente: dice dunque (non dico esplicitamente, ma almeno implicitamente): "quello che vedo nell'essere, sono io stessa che lo vedo". E ciò perché "l'anima vede sé veggente, vede il suo sentimento proprio veggente": trova dunque l'identità delle due forme ch'essa ha com'ente nello stesso essere»<sup>155</sup>.

Il dato intuito non è da intendersi come una cosa inerte, ma è l'essere che si manifesta: più precisamente, è l'inizialità di pensiero ed essere. Il pensiero in quanto è

---

<sup>153</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., 1017, p. 1069.

<sup>154</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 449, p. 601.

<sup>155</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 889, p. 957.

umano emerge, nel suo essere a sé, da un'inizialità di pensiero. L'essere manifestato a sé, l'essere a sé del pensiero in quanto umano, non è identico alla manifestatività dell'essere iniziale. Il pensiero è a sé stesso poiché è informato dall'essere manifestante, nel quale, come "mezzo del conoscere", riconosce l'identità dell'essere per sé manifesto, differenziandosi da esso.

Ora, cerchiamo di capirne perché il pensiero in quanto è umano sia una manifestazione contingente dell'essere, che al tempo stesso è in una stretta relazione con la sua eternità. L'essere a sé stesso del pensiero in quanto umano è, innanzitutto, una manifestazione non necessaria al costituirsi della manifestatività dell'essere per sé manifesto (non essendo un momento costitutivo di tale struttura). La limitazione ontologica del pensiero in quanto umano è pari a quella di tutti gli altri enti, che abbiamo visto essere contingenti. Se il pensiero in quanto umano fosse qualcosa di necessario, non solo sarebbe identico all'essere per sé manifesto, ma sostituendosi totalmente ad esso, sarebbe la ragione del manifestarsi di tutte le cose. Il che significherebbe che l'identità con sé del pensiero in quanto umano sarebbe l'atto degli enti e di tutte le entità: il che per il nostro autore è assurdo.

Il pensiero in quanto è umano non è per sé manifesto, perché l'intelligibilità dell'essere iniziale non è necessariamente manifestata, né si identifica, nell'essere sé del pensiero in quanto umano. Per il nostro autore, infatti, il pensiero in quanto umano è una determinazione «particolareggiata» dell'essere iniziale<sup>156</sup>.

Per Rosmini, tra il pensiero in quanto è umano e l'inizialità del pensiero (il puro manifestarsi dell'essere), non c'è identità, ma si dà identificazione: il primo non è che una determinazione (una particolare attuazione) del secondo. Questa non piena identità del pensiero umano col pensiero iniziale è a tratti di intonazione neoplatonica<sup>157</sup> ma, nei termini della *Teosofia*, sta a significare la non totale

---

<sup>156</sup> A proposito del rapporto dell'essere iniziale-ideale col pensiero iniziale Rosmini scrive che «l'essere adunque in quanto è manifestante o intelligibile per sé informa la mente e l'anima per lui si fa intellettuale. In quanto poi è manifestato è forma della cognizione, oggetto in cui termina l'atto del conoscere» (Cfr. *Teosofia*, Libro IV, cit., n. 1625, p. 1652).

<sup>157</sup> «Il pensiero è nostro e non è nostro; noi lo adoperiamo e non lo adoperiamo, mentre la razionalità la adoperiamo sempre; e perciò il pensiero è nostro mentre lo adoperiamo, e non è più nostro quando non lo adoperiamo. Ma che cosa vuol dire adoperarlo? Che noi stessi diventiamo pensiero, e che parliamo come lui? No, ma che parliamo secondo lui, poiché noi non siamo il pensiero: dunque ci accordiamo ad esso con la razionalità che originariamente lo accoglie. (...) Ma quando pensiamo discorsivamente, siamo noi che pensiamo i pensieri che stanno nella ragione: infatti noi siamo questo. Ma gli atti del pensiero vengono dall'alto» (cfr. *Enneadi*, V, 3, 3).

coincidenza dell'anima intellettiva con la struttura che la informa. Assodato che la mente dell'uomo, in forza del principio di identità che la anima, è un'unità ontologicamente indipendente dall'intuizione dell'essere per sé manifesto, tuttavia, l'intimità nella quale essa si costituisce è l'essere iniziale. Dobbiamo ribadire che l'intima dimora dell'anima dell'uomo è da ricercarsi nell'inizialità del pensiero, in una manifestazione dell'essere che, di fatto, è fenomenologicamente limitata.

L'influsso plotiniano è qui evidente, perché l'anima si determina in un modo immateriale e separato dai sensi<sup>158</sup>, in relazione ai quali si costituisce come sentimento fondamentale. Ora, la concretezza del soggetto finito completo si dà certamente nell'unione dell'intuizione dell'essere e del sentimento: tuttavia ciò che ci preme sottolineare è che l'identità, il sé dell'uomo non ha come propria condizione di intelligibilità il sentimento<sup>159</sup>. Abbiamo già visto che la *quidditas*, infatti, non è la «cosa stessa materiale», e che la condizione di intelligibilità è sempre quella dell'essere iniziale, senza il quale non sarebbe possibile nessun tipo di pensiero o esperienza. Nella *Teosofia*, il principio di individuazione dell'ente finito completo ci sembra che vada ricercato oltre il concetto scolastico di *materia signata quantitate*.

Il pensiero in quanto è umano esprime un essere sé che non è materiale. In altre parole, il pensiero in quanto umano non ha bisogno della materia per costituirsi come un sé. Ma nonostante non abbia bisogno della materia per essere perfettamente individualizzato come quel determinato "sé stesso", il pensiero in quanto è umano è qualcosa di contingente. Il pensiero in quanto umano è un'espressione della contingenza che va al di là della materialità e del sentimento, e dunque può essere definita come una forma di sussistenza immateriale. Il pensiero in quanto è umano è sussistente, poiché è perfettamente individualizzato; ed è contingente, poiché tale individualizzazione non è necessaria. Dire che l'individualizzazione del pensiero in quanto umano non è necessaria, significa due cose: 1) che l'esser sé del pensiero in quanto umano potrebbe non essere avvertito come tale, e dunque potrebbe non

---

<sup>158</sup> «C'è il pensiero che ragiona, e quello che offre il ragionare. Quello che ragiona nell'anima nostra non ha bisogno, per ragionare, di un organo corporeo, ma opera in assoluta purezza per poter ragionare puramente; e così non s'ingannerebbe chi lo ponesse separato e non mescolato, nella regione più alta del pensiero. Infatti non bisogna cercare un luogo in cui collocarlo, ma dobbiamo collocarlo fuori di qualsiasi luogo: soltanto quando il pensiero sia solo e non possieda nulla che appartenga alla natura corporea, esso è veramente ciò che è in sé, trascendente e immateriale» (cfr. *ivi*, V, 1, 10).

<sup>159</sup> «La cognizione adunque propriamente consiste nell'idealità della cosa, non nella sua realtà» (cfr. A. Antropologia soprannaturale, Articolo VII, cit., p. 36).

esserci; 2) l'identità del pensiero in quanto è umano non si autoproduce; in altre parole, non è il pensiero in quanto umano a porre la propria identità, che, invece, è già implicata nell'atto di pensiero. Il pensiero in quanto umano si apre su sé stesso, senza essere l'origine di sé stesso: al di là della determinatezza storica che l'io può assumere, che il pensiero in quanto umano sia a sé stesso - con quel determinato sé - resta avvolto nel mistero.

Se il pensiero in quanto umano fosse la ragione di sé stesso, significherebbe che la propria manifestatività, il proprio essere a sé, coinciderebbe con l'intera manifestatività dell'essere. Ora, il pensiero in quanto umano è aperto sull'intera manifestatività dell'essere, ma questa non è rinchiusa nell'individualità di un pensante. Possiamo dire che, per il nostro autore, il pensiero in quanto umano è una struttura intelligente, poiché è in grado di avvertire la propria condizione di esistenza, ovvero l'essere iniziale. Che genere di condizione di esistenza ha il pensiero in quanto umano? La condizione di esistenza del pensiero in quanto umano non è differente da quella di tutti gli altri enti: è sempre l'essere iniziale.

L'essenza dell'anima intellettiva è pertanto da ricercarsi nell'essere iniziale stesso: ciò non significa che l'anima non abbia un'identità e un'essenza propria, ma vuol dire che l'identità di ogni anima è quella di essere una manifestazione determinata dell'essere iniziale. L'anima in quanto è intellettiva è un'espressione univoca e necessaria di sé, ma non lo è dell'essere iniziale. Che l'anima intellettiva sia a sé stessa comporta, allora, che il suo essere manifestata a sé stessa con quel determinato sé è necessario, poiché altrimenti non sarebbe sé stessa. La condizione della sua esistenza la rende eterna, ma che quel determinato essere a sé si manifesti, non è necessario. Se per l'individualità dell'anima intellettiva è necessario che essa si manifesti a sé stessa con quel determinato sé e non con un altro, non è necessario che essa sia manifestata a sé stessa. In altre parole: l'anima intellettiva, riconoscendo la propria condizione di esistenza, la propria possibilità logica, può affermarsi immediatamente come sussistente. Tuttavia, l'intimo dialogo che l'anima intrattiene, silenziosamente, con sé stessa, non può affermare la propria sussistenza come necessaria, poiché ciò che sta affermando è sé stessa *intuente* l'essere iniziale: non sta intuendo sé stessa come l'essere iniziale. Ciò che l'anima intellettiva coglie è il suo essere intuente l'essere iniziale, e con quest'atto essa se ne distingue.

L'essenza dell'anima intellettiva consiste nell'intuizione dell'essere iniziale e, per questo motivo, è essa stessa inizialità di pensiero. L'inizialità del pensiero, pertanto, non è un pensiero che si costituisca al di fuori dell'anima, ma è il manifestarsi indeterminato dell'essere iniziale all'anima. L'essenza dell'anima intellettiva è ciò che è comune ad ogni anima, ad ogni *mens*, poiché è l'originaria apertura all'essere iniziale. Il pensiero, in quanto è iniziale, è identico nella diversità di individualizzazioni che il pensiero in quanto è umano può assumere.

L'esser sé del pensiero in quanto è umano è l'atto col quale l'anima intellettiva intuisce l'essere iniziale. L'anima intellettiva vede, cioè, che il proprio atto intellettivo è qualcosa - ovvero l'intuizione dell'essere - e che non è il suo oggetto intuito, l'essere iniziale. L'anima intellettiva, in quanto intuente, si costituisce come un sé, perché l'oggetto che intuisce, semplicemente, è la condizione affinché qualcosa sia. La condizione necessaria per la quale le cose siano enti è che esse siano a sé stesse. Ora, l'essere per sé manifesto, abbiamo visto, è una struttura di identità perfetta, anche se astratta. La necessità dell'essere per sé manifesto risiede nella sua autoevidenza: le parti dialettiche che compongono la sua struttura sono tra loro identiche, infatti, abbiamo già visto che con l'atto stesso per cui è manifesto è anche manifestante (poiché nulla potrebbe manifestarlo). L'anima intellettiva, intuendo l'essere iniziale, intuisce la struttura dell'essere per sé manifesto, ovvero la condizione assoluta dell'esistenza di un ente. L'essenza dell'anima intellettiva è formalmente identica all'essere per sé manifesto: è il suo stesso manifestarsi<sup>160</sup>. L'anima intellettiva, formalmente identica all'essere per sé manifesto, ha la forma dell'identità con sé di ciò che si manifesta. L'oggetto che l'anima intellettiva intuisce è *l'αὐτόθεν*; e questo è la sua forma: quella dell'essere a sé stesso. L'anima intellettiva - e il pensiero in quanto umano - è a sé stessa per l'oggetto che la informa,

---

<sup>160</sup>Il nostro autore chiama l'essere iniziale anche "archetipo" dell'essenza dell'anima, che viene arricchito dell'essenza dell'anima affermando sé stessa. Al riguardo, leggiamo che «in quanto poi l'anima intellettiva col suo atto intuitivo è nell'essere, quest'archetipo non è più l'essere indeterminato, ma è l'essere arricchito dell'essenza dell'anima, e questo è il suo archetipo proprio, la sua intelligibilità, l'esistenza assoluta dell'anima a lei presente, l'archetipo manifestante l'anima a se stessa. Ora l'archetipo così considerato non è l'archetipo considerato in quanto sta nella mente divina; ma considerato in quanto è comunicato all'anima umana, sia come informante, sia come manifestante l'anima a se stessa» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 889, p. 957).

Per il nostro autore, l'anima intellettuale può *affermare* la propria sussistenza, dicendo implicitamente e "silenziosamente" a sé stessa: «quello che vedo nell'essere, sono io stessa che lo vedo»<sup>161</sup>. L'identità dell'anima pertanto è quella di vedere sé stessa intuente l'essere. Ma l'anima, concependo ciò che intuisce, afferma semplicemente sé stessa intuente. L'affermazione di sé intuente, tuttavia, non è identica alla concezione<sup>162</sup> dell'essere per sé manifesto, ma alla concezione della propria individualità.

Ricapitolando: ogni anima intellettuale intuisce lo stesso essere iniziale ed è la stessa inizialità di pensiero; l'inizialità del pensiero non è connotata dall'identità di nessun anima intellettuale. Se l'anima intellettuale fosse coincidente con l'essere iniziale, essa non sarebbe sé stessa intuente l'essere iniziale, ma sarebbe, e si saprebbe essa stessa l'essere iniziale. In via di principio, quindi, un'anima intellettuale potrebbe non essere manifestata a sé stessa - e dunque non essere affatto -, senza che la manifestazione dell'essere si annienti con essa. Ma poiché l'anima intellettuale è a sé stessa, pur non essendo la ragione della sua manifestazione, è necessariamente a sé stessa: mai, per il nostro autore, sarebbe possibile che l'identità di un individuo venga meno:

«però non può soffrire nessun cambiamento riguardante il suo essere individuale, se non si voglia che il suo essere individuale e sussistente si annichili egli pure: giacché l'individuale sussistenza è cosa unica e semplice; ché fra l'essere e il non esser suo niente si trova di mezzo»<sup>163</sup>.

Ora, il modo in cui l'anima è a sé stessa è anche limitato fenomenologicamente. L'essere che l'anima intellettuale intuisce è l'essere per sé manifesto, che è una struttura astratta. Il nostro autore avanza l'ipotesi che se l'oggetto dell'intuito fosse il termine adeguato dell'essere iniziale, ovvero l'oggetto della *visio beatifica*, sarebbe

---

<sup>161</sup> Vedi nota precedente.

<sup>162</sup> Rosmini critica la definizione di Suarez di concetto formale. Scrive il nostro autore che «"Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum, quo intellectus rem aliquam, seu communem rationem, concipit". Sulle quali osserviamo che il verbo non è a confondersi col concetto, poiché quello importa sempre una qualche affermazione e non questo che è un semplice vedere intellettuale senza affermare né negare. Che l'atto della mente s'esprime bensì colla parola concezione, ma non tanto propriamente con la parola concetto "Dicitur conceptus quia est veluti proles mentis". Dal che viene che, se il concetto è la prole, dunque non è l'atto col quale la mente concepi: concetto dunque equivale a concepito e non a concezione» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 757, p. 818).

<sup>163</sup> Cfr. *Antropologia soprannaturale*, tomo II cit., p. 378.

quest'ultimo l'oggetto formale della "mens"<sup>164</sup> dell'anima, che, quindi, conserverebbe anche in quel caso la sua limitazione ontologica (avendo oltre sé la propria forma).

L'intuizione indeterminata dell'essere iniziale è il lume naturale della ragione, l'orizzonte inoltrepassabile della conoscenza in quanto è umana. Parlare, dunque, del superamento del limite fenomenologico significa pensare a un superamento del limite naturale della manifestatività dell'essere, al quale potrebbe subentrare la soprannaturale e concreta visione dell'essere per sé manifesto. Tale superamento sarebbe soprannaturale, in quanto non si svolgerebbe entro la visione dell'essere contrassegnato dalla limitazione fenomenologica.

Per ora ci interessa sottolineare che tale superamento non dipende dal pensiero in quanto è umano, sebbene nell'essere iniziale si trovino delle ragioni per sostenere la concepibilità e la possibilità di una visione diversa dell'essere per sé manifesto. Sciacca, nelle sue *Interpretazioni Rosminiane*, afferma che

«La dualità conoscente-conosciuto o soggetto-oggetto importa la trascendenza della verità al pensiero e, per conseguenza, l'esistenza in sé della verità trascendente [...] Non immanenza della verità al pensiero, ma presenza in noi della verità che ci trascende e ci fonda: dunque la verità intesa come "al di là" interiore e trascendente. Non c'è interiorità senza trascendenza teologica<sup>165</sup>».

A differenza di Sciacca, però rileviamo che l'interiorità della verità sia da ricercarsi nella struttura dell'essere per sé manifesto, dal quale emerge che la trascendenza, prima di essere teologica, sia logica. La logica apre alla trascendenza senza pregiudicarne o determinarne il contenuto, permettendone solo l'intelligibilità.

L'elemento teologico per noi è da ricercarsi nell'enigmaticità dell'astrattezza con la quale si manifesta l'essere iniziale, contrassegnato da una limitazione fenomenologica la cui risoluzione è possibile certamente attraverso un'integrazione teologico-razionale<sup>166</sup>. Crediamo comunque che il senso delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio

---

<sup>164</sup> La funzione del pensiero iniziale svolge quello dell'*abditum mentis* agostiniano, che secondo De Libera è quella di essere il «principio costitutivo del pensiero o cogitatio: in quanto deposito segreto delle ragioni vere, il fondo segreto dell'anima è altresì il fondo o il fondamento del pensiero» (Cfr. A. De Libera, *Introduzione alla mistica renana*, Jaca Book, Milano 1998, p. 43).

<sup>165</sup> Cfr. M. F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, cit., pp. 60-63.

<sup>166</sup> «La materia della teologia rivelata adunque primieramente è formata di alcune proposizioni intorno a Dio che relativamente a noi fino che siamo in questa vita non riescono che in cognizioni ideali-negative: e le quali comprendono necessariamente de' misteri, cioè delle affermazioni, nelle quali sebbene si intendano i termini presi in separato e anco si concepisca il nesso de' medesimi; tuttavia non si sa

contenute nella *Teosofia* segnali che la logica dell'essere iniziale non può essere trascesa, ma che anzi apra essa stessa al trascendente. L'apertura della logica al trascendente si dà nell'auto-trascendimento dell'essere iniziale, che per la sua aporeticità richiede "deontologicamente" <sup>167</sup> una integrazione. Il senso di questa integrazione è una tensione fondamentale dell'essere alla sua unità con sé. Anche se questo sé al quale l'essere iniziale rinvia è un soggetto misterioso. Tale e enigmaticità, interpretata non ontologicamente, ma fenomenologicamente, può essere illuminata dall'oggetto proprio della teologia, che è quello della rivelazione, e riconsiderata, quindi, in una chiave escatologica. Detto questo, non è possibile scambiare né l'oggetto della logica né quello dell'intuito con l'assoluto. Come afferma il nostro autore, il primo teosofico e il primo logico vanno tenuti fermamente distinti. Per questo motivo, al pensiero in quanto umano è impossibile attuare uno svuotamento di sé tale da identificarlo e unirlo pienamente al proprio principio: poiché è in forza dell'intuizione dell'essere iniziale che la soggettività (l'anima intellettuale) è a sé stessa. In altre parole, negare l'individualità e l'individuazione di sé nell'essere, nel tentativo di riunirsi all'essere per sé manifesto, sortirebbe l'effetto contrario a quello progettato, poiché equivarrebbe alla negazione e al misconoscimento del proprio principio. Al pensiero in quanto umano è impossibile attuare un progetto di κένωσις: la negazione di sé sarebbe radicale a tal punto da rigettare la manifestatività dell'essere che si vorrebbe raggiungere. Questa specie di sradicamento speculativo del soggetto da sé stesso, porterebbe per coerenza al – per altro impossibile - annientamento di una

---

spiegare né intendere *come* questo nesso sia realmente tale, perché l'intendere questo *come* esigerebbe la percezione dell'oggetto di cui si afferma, la quale a noi manca» (cfr. *Antropologia soprannaturale*, cit., p. 64).

<sup>167</sup> «Il lume dunque della mente umana è il primo nell'ordine dello scibile umano, ed esso si dice primo logico o ideologico. Ma poiché quel lume, che è l'essere indeterminato, ci conduce a conoscere che sussiste l'Essere personalmente: questa rimane una cognizione non prima rispetto all'uomo, ma seconda; una cognizione di conseguenza, e non un primo principio.

Pure allora quando si è conosciuto per raziocinio che l'Essere deva personalmente sussistere, benché quest'essere personale non si veda dall'uomo, ma sia inferito da ciò che si vede; per un somigliante raziocinio deontologico, si viene ad intendere che quest'Essere obbiettivo personale, dee essere tutto luce d'evidenza, e che quell'essere che è il primo noto per l'uomo, dee essere un raggio di quella luce.

Ma quest'altro primo noto non ha già una precedenza di evidenza, perché il primo noto dell'uomo ha la stessa evidenza e la stessa necessità logica, solamente che quest'evidenza di necessità logica è manifestata all'uomo, la prima non è manifestata.

Ma poiché il primo evidente all'uomo addimanda un oggetto dotato bensì della stessa identica evidenza non d'un evidenza anteriore; ma un oggetto più completo perché avente sussistenza e personalità, perciò oltre il primo logico e ideologico, è forza ammettere per inferenza raziocinativa un *primo* nell'ordine della sussistenza, che dicesi *primo teosofico*, e che noi non vediamo colla sua luce, ma con quel raggio di sua luce che è il nostro primo ideologico» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1177, p. 1226).

mente. L'assurdità della negazione della differenza tra l'essere intuito e il pensiero in quanto umano non è che un tentativo di oltrepassare l'inizialità del pensiero: una tale negazione non solo porrebbe fine al pensiero in quanto umano in un senso ontologico, togliendone umanità e l'individualità, ma comporterebbe la radicale negazione della manifestatività dell'essere. Il progetto teorico che cercasse di configurare il pensiero in quanto umano al di là del suo non essere manifestante aspirerebbe, non tanto a scavalcare un limite ontologico del soggetto, quanto a fare di questo lo stesso essere manifestante. Un tale progetto, entro le coordinate ontologiche tematizzate dal nostro autore, non significherebbe altro che una κένωσις dialettica, attraverso la quale il soggetto avrebbe l'illusione – ma solo l'illusione - di essere l'atto di tutti gli enti e di tutte le entità: una soggettività assoluta<sup>168</sup>.

Cercheremo di mostrare che la riunificazione dell'anima intellettuale al proprio principio passa per un'altra via. Ma, per ora, vorremo porre l'attenzione sul fatto che l'essere iniziale, informando la mente dell'uomo, la rende autonoma a tal punto da rendere innegabile la sua individualità. Il che anche significa che l'essere indeterminato non è poi così astratto, in quanto è depositario di nervature logiche che vengono dianoeticamente attivate. Le strutture logiche fuoriescono – per dir così - dall'essere iniziale, e si esprimono attivamente quando l'anima intellettuale cerca di discostarsene.

#### **4. Lo spazio fenomenologico del contingente e l'astrazione divina**

Ci sembra che la limitazione ontologica dell'essere relativo, la contingenza, sia un dato fenomenologico, che implica una mente capace di leggerla. La contingenza non può essere pensata come un che di anoetico, privo di manifestatività, perché oltre a non essere intelligibile, sarebbe radicalmente impossibile.

---

<sup>168</sup> «Perocché egli importa, quasi un infrangere sé stesso, un rompere, in qualche modo, i limiti ne' quali l'ente creato è racchiuso; e poiché questi limiti gli sono naturali, perciò da lui sono amati, e naturalmente egli ricusa di uscir da essi, parendogli di perdere la propria individualità e quasi annientarsi lasciandosi cadere e assorbire nell'infinito. Ma di questo gran vero abusò l'orientale filosofia, scambiando l'annichilimento morale e volontario, con l'annichilimento reale; e facendo dell'assorbimento degli enti creati in Dio con perdita totale della loro individualità, la somma perfezione e felicità» (Cfr. A. Rosmini, *Teodicea*, cit., p. 434).

La contingenza degli enti non è attestata dai sensi, ma emerge dal confronto tra ciò che si manifesta e la sua stessa struttura: l'essere iniziale<sup>169</sup>. Leggiamo infatti che

«le cose contingenti né sono né si possono pensare separate da quell'atto comunissimo dell'essere; e che quest'atto comune a tutte non costituisce il proprio di ciascheduna, ma il proprio di ciascheduna onde ciascuna è quella che è, è un termine differente di quell'atto comunissimo a tutte; e però cosa diversa da quell'atto»<sup>170</sup>.

L'identità di ciò che è manifestato è altra dall'identità dell'«atto comunissimo dell'essere». Ora, il pensiero in quanto umano è razionale perché è capace di leggere l'identità degli enti sussistenti nell'essere iniziale:

«noi che siamo pur quegli stessi che come animali sentiamo e come intelligenti veggiamo l'essere, diventiamo come i mediatori fra le cose contingenti e l'essere, diventiamo l'anello col quale si congiungono quelle a questo, veggiamo quelle e veggiamo questo, e veggiamo il rapporto tra quelle e questo: allora annunciamo a noi stessi questo rapporto, il che è il pronunciare la parola interiore o sia il verbo, e diciamo questa passione è l'effetto di un essere o sia qui dove c'è questa passione c'è un essere operante»<sup>171</sup>.

La concepibilità della contingenza non richiede, pertanto, il concetto dell'atto creatore, che, invece, è la sua ragione sufficiente. Si avverte che qualcosa è contingente (*ratio quia*), ma non per quale ragione lo sia (*ratio propter quid*). Sarà un ulteriore compito, poi, quello di riannodare insieme la condizione di concepibilità del contingente (l'essere iniziale) alla sua ragione sufficiente (l'atto creatore). Il che, ancora, significa ricomporre in unità la limitazione ontologica con la limitazione fenomenologica. In quanto l'uomo non ha alcuna nozione, se non speculativa, dell'atto creatore, l'effettiva unione del *quia* e del *propter quid* esige un superamento dell'astrazione teosofica. Tale riunione, per il nostro autore, non può accadere se non in un superamento *soprannaturale* dell'astrazione teosofica, che è una limitazione fenomenologica che l'uomo non si è dato e che non può superare. La visione naturale di Dio, nella quale si manifesterebbe concretamente la ragione della contingenza, è qualcosa di radicalmente impossibile, di non manifestabile entro le coordinate

---

<sup>169</sup> «Ora, se noi cerchiamo che cosa sia l'essere iniziale rispetto all'ente contingente troviamo ch'egli non si concepisce punto da noi come vero elemento di quest'ente, ma soltanto come una condizione necessaria dell'esistenza del medesimo» (cfr. *Teosofia*, Libro II, cit. n.292, p. 428).

<sup>170</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II n. 804, p. 871.

<sup>171</sup> Cfr. *Antropologia Soprannaturale*, Tomo II, cit., p. 293.

dell'essere iniziale. Con quest'ultima osservazione possiamo dire che l'essere iniziale ha l'estensione del trascendentale, ma non ne esaurisce la virtualità. L'essere iniziale, per la sua indeterminatezza, individua una dimensione della trascendentalità, ma non il trascendentale nella sua interezza.

Vedremo nel prossimo capitolo come il nostro autore presenti diverse forme di trascendentalità sempre più concrete, ma mai tali da identificarsi con Dio. Questo resta certamente un punto delicato della teoresi rosminiana, perché sembra che in esso vi siano tracce di ontologismo. Crediamo che Rosmini eviti definitivamente l'ontologismo teorizzando nella processione delle persone divine la figura speculativa dell'«astrazione divina»<sup>172</sup>.

A riprova che nella *Teosofia* non c'è traccia di panteismo o di ontologismo, osserviamo che Rosmini, per salvaguardare l'identità dell'assoluto differenziandolo ontologicamente dall'essere iniziale - il trascendentale -, recupera la posizione teoretica dello Pseudo Dionigi:

«L'essere dunque delle creature non è Dio, ma si può chiamare divino, o appartenenza di Dio, perché è qualche cosa che ci sta presente come un astratto teosofico, effetto della Creazione. Per questo nel libro de' divini nomi Iddio si chiama convenientemente προεῖναι e ὑπερεῖναι, anterior l'essere, e sopraessere e προὖν preesistente<sup>173</sup>».

L'essenza divina viene, infatti, descritta dal nostro autore con le parole del «celebre autore de' Nomi Divini»<sup>174</sup> come «sopraessere» al quale l'essere iniziale è unito in una «copulazione sopraessenziale» [κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνσιν]<sup>175</sup>: l'essere delle creature venendo prodotto [ἐκβασιῶν] da Dio, non resta isolato dall'assoluto, ma mantenuto in un «travasamento dell'essenza» [οὐσίας ἐκβασιῶν] divina. Questo "travasamento"

---

<sup>172</sup> Cfr. R. Roffi, *Ontologia, metafisica e teologia* in Rosmini, cit., p. 307.

<sup>173</sup> Cfr. *Teosofia*, libro III, cit., n. 1329, p. 1379.

<sup>174</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>175</sup> Rosmini cita il V Libro dei *Nomi divini* «Per questo il celebre autore, qualunque sia, del libro de' divini nomi, dice che tutte le cose sono in Dio unite con una virtualità d'eminenza, e che come il sole col solo calore produce molti effetti diversi così fa pure Iddio con un solo atto, esempio certamente inadeguato, ma che pure aiuta la mente. [...] A maggior ragione, dice, è da concedere che nella causa dello stesso sole e di tutte le cose sieno preesistenti tutti gli esemplari enti (τὰ πάντα τῶν ὄντων παραδείγματα) in un'unica copulazione sopraessenziale (κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνσιν), attesoché egli produca le stesse essenza per un cotal eccedere (ἐκβασιῶν) dell'essenza". E continua a parlare così di questi esemplari: "e diciamo essere in Dio Esemplari le ragioni sostantifiche degli enti e preesistenti unitamente (ἐνιαίως), che la teologia chiama perfezioni divine e buone volontà definitrici ed effettrici degli enti, secondo le quali, colui che è sopraessenza e definì e produsse tutti gli enti"» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., ).

dell'essenza divina è dal nostro autore tematizzato nel secondo e nel terzo Libro della *Teosofia*, come un'astrazione divina:

«Quest'astrazione o visione dell'essere finito nell'infinito non è ancora l'atto libero della creazione, ma appartiene all'atto necessario della divina intelligenza con cui conosce l'essere finito possibile. Ora quest'essere iniziale veduto dall'Essere assoluto subiettivo, nell'Essere assoluto obiettivo, non potea essere questo stesso essere assoluto obiettivo, come un astratto: ma l'astratto è un concetto mentale, un termine che la mente ha dato a se stessa, colla limitazione del proprio sguardo, non esiste in se stesso, ma nella mente e per la mente, e non può esistere in sé in quello stato nel quale la mente lo vuol vedere, perocché non è un ente compiuto, ma è solo l'inizio d'un ente privo del suo termine, che fa conoscere l'ente finito possibile»<sup>176</sup>

La genesi dell'essere iniziale scaturisce dall'essere assoluto nell'atto in cui la mente divina considera il proprio essere assoluto obiettivo (teologicamente: il Verbo) come un sé astratto, privo di "subiettività", dunque, diviso da sé. In tale operazione di astrazione divina, che l'assoluto opera su di sé, l'astratto che ne risulta è un'entità che non esiste in sé stessa, ma solo nella mente dell'assoluto, ovvero nelle processione delle tre ipostasi divine. L'essere iniziale non deve essere pensato come l'esito, ma come il principio e la possibilità del "travasamento" dell'essenza divina.

L'essere iniziale non affianca l'atto creatore, come se fosse materia logica sulla quale un demiurgo debba lavorare, ma è piuttosto il suo inizio logico<sup>177</sup>.

Nel concetto dell'atto creatore è presupposto l'essere iniziale, al quale l'intelligenza divina perviene astraendolo dalla «costituzione della propria natura». Secondo il nostro autore, l'indeterminatezza dell'essere iniziale non può essere considerata un'idea astratta del mondo, né un'idea posteriore all'atto creatore. L'essere iniziale è, invece, una figura teoretica che nasce indeterminata, perché è l'opera di un'astrazione divina che limita l'assolutezza della propria auto-identità. La limitazione dell'assolutezza dell'identità di Dio, corrisponde alla virtuale privazione della sussistenza della persona del Verbo, che pur essendo per sé sussistente, e pur

---

<sup>176</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 461, p. 560.

<sup>177</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. n. 1319, p. 1320.

procedendo dalla prima ipostasi che lo ha pronunciato, è opera, senza contraddizione, della mente del Padre, che<sup>178</sup>

«ha oltrecciò uno sguardo col quale può vedere nell'oggetto ciò che vuole, ed escludere il resto da questo sguardo libero. La mente dunque può considerare l'Essere oggetto contenente massimo prescindendo al tutto dal suo contenuto. Con questa operazione, colla quale prende a considerare il solo contenente, ella fece un'astrazione, colla quale formò l'essere indeterminato, universale, ideale; quest'Essere oggetto nulla contiene attualmente, perché la mente non riguarda il contenuto, ma questo riamane al tutto indeterminato, ed è così che nasce la virtualità infinita dell'essere. E allo stesso modo si originano tutte le forme logiche, che sono essenze ideali, il cui contenuto è lasciato indeterminato, nascosto nella maggiore o minore virtualità»<sup>179</sup>.

La stessa indeterminatezza dell'essere iniziale presente all'uomo è presente, dialetticamente, anche in Dio, in un atemporale frangente logico anteriore alla creazione. La stessa virtualità dell'essere - il primo determinabile fenomenologico - e le stesse forme logiche, emergono dall'operazione di un'astrazione divina del pensiero assoluto su sé stesso. Questa operazione di auto-limitazione corrisponde alla posizione assoluta dell'essere iniziale e, quindi, dell'alterità rispetto all'assoluto. Tale alterità è quella luminosità che, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, informa il pensiero in quanto umano:

«È la prima produzione, la cognizione divina dell'essere finito possibile, il fondamentale elemento della creatura, la luce che in quanto si comunica alle intelligenze create si può dir creata, si può dir quella creatura, di cui si trova scritto: «Sia la luce, e la luce fu fatta».

---

<sup>178</sup>«L'ordine logico in fatti che si concepisce nella creazione del mondo, mostra che il mondo non potrebbe esser creato se prima non fosse generato il Verbo. Il Verbo poi generato lo contiene Virtualmente. Ma il Padre coll'atto stesso con cui genera il Verbo distingue ab eterno in esso l'archetipo del mondo e questo distinguerlo è a un tempo crearlo. È dunque il Mondo contenuto prima nel Verbo per opera del Padre, ed essendo il Verbo generato, nel seno del Padre, di conseguente anche il mondo creato è nel Padre. Ma poiché tutto quello che è nel Verbo amato, conviene che anche il mondo sia contenuto nell'Amore divino, che in quanto sussiste colla relazione di contenente massimo la terza persona. E quando si considera così contenuto, e non nella sua pura esistenza relativa, non è più un uno intero, ma qualche cosa che appartiene ad un uno maggiore, cioè a Dio che è *l'uno intero assoluto*, il quale non è contenuto in altro per essenza, ma solo per partecipazione» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1090, p. 1145)

<sup>179</sup> n. 1406, p. 1467

«Questo è ciò che appunto dà luogo alla creazione, cioè a fare che dalla non esistenza vengano all'esistenza altri enti, l'ente finito»<sup>180</sup>.

L'indeterminatezza con la quale l'essere iniziale si manifesta all'uomo è l'opera di un'astrazione teosofica e non solo divina. Ora, per quanto detto, l'astrazione teosofica non è un'azione divina che priva di luce la manifestatività dell'essere iniziale - o che lo priva di concretezza -, ma è un'astrazione che limita la capacità dell'uomo di vederlo congiunto a Dio nell'atto creatore<sup>181</sup>. Il vuoto che il pensiero in quanto umano vede nell'indeterminatezza dell'essere iniziale precede, teosoficamente, l'atto creatore. Ciò che l'uomo vede come un vuoto incolmabile, per l'assoluto è la condizione di possibilità della creazione. L'astrazione teosofica svolge, per il nostro autore, una limitazione fenomenologica della visibilità dell'«esemplare del mondo». Ora, che cos'è precisamente, per il nostro autore, l'esemplare del mondo?

«L'esemplare appartiene propriamente all'atto creativo come sua estrema attualità: perciò è lo stesso che la causa creante, nel suo atto ultimato. L'Esemplare divino è lo stesso atto creante, del quale pende di continuo la sussistenza del Mondo, è questa stessa sussistenza in atto come cognita e quindi dentro la forma obiettiva. Se l'atto divino non terminasse immediatamente nelle sussistenze create, ma conoscesse queste per via di molte idee mediatrici, non ci sarebbe più modo di salvare la semplicità divina ma più cose sarebbero in Dio».

L'esemplare del mondo è, dunque, la concretezza dell'atto creante, dal quale dipende la sussistenza del mondo che il pensiero in quanto umano si trova ed esperire.

L'essere iniziale, pertanto, non è un ponte, o un mediatore, tra l'esemplare del mondo e l'uomo, ma logicamente andrebbe collocato tra l'assoluto e il travasamento della sua essenza. Infatti il nostro autore scrive che è l'esemplare del mondo - e non l'essere iniziale - il vero mediatore tra l'esistenza finita dell'essere relativo e l'essere assoluto:

---

<sup>180</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., p. 561.

<sup>181</sup> Scrive il nostro autore che «il pronunciamento dunque degli enti finiti, è in Dio l'esistenza assoluta di questi enti, che non ha nulla della loro imperfezione, a cui consegue l'esistenza loro relativa in se stessi, come quella che fu pronunciata dall'essere, né può essere pronunciata dall'essere senza che sia prodotta. L'esistenza relativa dunque (gli enti finiti) *pronunciata* da Dio, in quant'è nel pronunciamento ed è l'attualità di questo pronunciamento, è quello che si chiama "esistenza assoluta dell'esistenza relativa", ed è ad un tempo similitudine perfetta, o esemplare, e causa efficiente degli enti, e non già una pura idea vota di realtà» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1341, p. 1395).

«essendo dunque l'Esemplare del Mondo un astratto teosofico cavato dall'essenza divina in quant'è obietto della divina mente, egli fa le funzioni di mediatore, dirò così, tra l'Ente infinito e l'ente finito. Poiché tutto ciò che è nell'Esemplare è nel Mondo creato, e tutto ciò che è nell'Esemplare è anche in Dio, ma in un modo Eminente»<sup>182</sup>.

L'astrazione teosofica ci sembra che abbia un risvolto profondamente teologico, poiché se il pensiero in quanto umano concepisce ed è informato dal momento iniziale dell'atto creatore, ciò significa che esso vede qualcosa che per l'assoluto ha soltanto un valore dialettico: la visione iniziale della creazione non è un punto di vista privilegiato, perché non corrisponde all'atto creatore, ma solo alla sua possibilità. Non potendoci addentrare nell'orizzonte teologico che queste considerazioni implicano, ci limitiamo a considerare che ogni stato di grazia, antecedente o conseguente il peccato originale, presuppone, comunque, l'essere iniziale nella sua forma indeterminata.

Ciò che ci preme sottolineare è che per il nostro autore l'essere iniziale è una figura teoretica che non ha, immediatamente, presupposti teologici, perché non può essere in alcun modo, formalmente e logicamente, aggirato<sup>183</sup>. E sebbene l'essere iniziale sia indeterminato, non può essere letto soltanto come segno di uno stato di disperazione epistemologica<sup>184</sup> e di allontanamento dalla verità<sup>185</sup>.

Gli enti quindi hanno un'esistenza che appare divisa tra l'essere manifestata nella sua attualità nell'esemplare del mondo e nella sua "virtualità" al pensiero in quanto

---

<sup>182</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, n. 1405, p. 1466.

<sup>183</sup> «Quantunque la scienza non potrebbe fare alcun ragionamento senza l'uso de' principî formali ed ha bisogno di questi anche quando ragiona intorno ad essi tuttavia prima d'ogni ragionamento c'è davanti all'intelligenza l'essere ideale che li contiene in sé tutti virtualmente e indivisi. Onde ogni qualvolta si dividono da lui riducendoli in proposizioni separate l'una dall'altra, e poi s'adoperano a ragionare intorno allo stesso essere da cui derivarono per conoscerlo meglio, o per la stessa ragione intorno ai medesimi principî formali; allora si fa bensì un circolo apparente ma non vizioso perché essi s'adoperano non già all'acquistare quella cognizione che già si possiede perché la si presuppone; ma ad accrescerla una tale cognizione e a renderla più viva esplicita, distinta, consapevole. E tant'è lungi che si cada con ciò nel vizio del circolo che anzi questa stessa necessità di applicar l'essere a se stesso e i principî formali a se stessi dimostra la certezza e necessaria verità della cognizione di cui si tratta. Poiché è una prova della sua evidenza questo appunto il non potere illustrarsi, e intimamente conoscersi che per se stessa» (cfr. *Teosofia*, Libro I, cit., nn. 94-95).

<sup>184</sup> «Io uomo veggio l'essere, io veggio la verità, ma io non sono la verità che pur veggio. Privato dell'essere, privo della vista della verità l'io ancora potrebbe sussistere, sebbene non potrebbe pensare sé stesso, perché il pensiero non è altro che la vista dell'essere» (cfr. *Antropologia soprannaturale*, Tomo I, cit., p. 277).

<sup>185</sup> «Poiché l'oggetto è evidente per sé e non per le nostre facoltà; ed anzi queste si dimostrano efficaci a farci conoscere il vero, appunto per questo, che l'oggetto che conosciamo è tale evidentemente, onde l'evidenza dell'oggetto dimostra la bontà delle facoltà che ce lo mostrano e non viceversa: il che pur vale per la nostra esistenza, la quale non è conosciuta e certa per sé, ma perché la verità evidentissima dell'essere, che c'è dato ad intuire ce la dimostra» (cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 799, p. 865).

umano<sup>186</sup>. Tale virtualità consiste, in negativo, in una latenza fenomenologica: nel non essere manifesto del «travasamento dell'essenza» nella quale gli enti sussistono; ma, in positivo, consiste in una manifestatività, seppur limitata, di ciò che sussiste fuori da Dio e della quale l'uomo è spettatore.

Se questo - neoplatonizzante - travasamento dell'essenza divina si potesse vedere, se ne potrebbero distinguere, poi, due dimensioni strettamente congiunte: l'esemplare del mondo nel pensiero assoluto e la realtà contingente nell'atto creatore<sup>187</sup>. La *visio beatifica*, pertanto, non è semplicemente il manifestarsi dell'assoluto, ma è anche la visione non limitata dell'οὐσίας ἔκβασις, che emana fuori da Dio.

L'astratto teosofico è tutto ciò che il pensiero in quanto umano, alla luce dell'essere iniziale, può sapere dell'atto creatore. Oltre la coltre della limitazione fenomenologica il pensiero in quanto umano non può andare, perché l'astrazione teosofica delimita il modo in cui si manifesta l'identità degli enti. Il pensiero in quanto umano accerta l'impossibilità dell'auto-contraddittorietà degli enti contingenti; ma tale impossibilità, a livello fenomenologico, non trova un'adeguata espressione. La limitazione di manifestatività dovuta all'astrazione teosofica, però, non corrisponde immediatamente a una perdita ontologica. Per il nostro autore - usando il linguaggio dello Pseudo Dionigi - la manifestatività degli enti contingenti è contenuta, unificata, in un modo "eminente"<sup>188</sup> in Dio. Che cosa significa "in modo eminente"? Significa che l'esemplare del mondo è presente all'essenza divina senza appartenere ad essa, così come l'essere iniziale non è parte degli enti che in esso si manifestano. Per sottolineare

---

<sup>186</sup> «ora gli enti finiti hanno una doppia esistenza nella verità: assoluta nella mente divina cioè nell'Esemplare attuante, che è Verità; e relativa alle intelligenze finite, nelle idee di queste intelligenze, che sono pur verità sebbene limitate. La prima la hanno, sempre attualmente: e però sono sempre vere in quanto esistono: poiché essere vere in questo modo, ossia essere nella verità esemplare, è lo stesso che esistere. Ma parlando della verità che hanno in relazione alle intelligenze finite, e restringendo il nostro discorso all'intelligenza umana, che è la sola a noi nota per esperienza: gli enti hanno sempre questa verità potenzialmente (parlasi d'una potenza d'avere relativa alla mente, non d'altra), non sempre l'hanno attualmente; perché le intelligenze umane non hanno sempre le loro idee, che sono la loro verità»(cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1024, p. 1076).

<sup>187</sup> «Ma in Dio non sono gli enti relativi in quanto sono relativi, ma sono nel suo atto creativo, come nella causa assoluta di essi relativi. Conosce dunque l'uomo l'esistenza relativa in un modo assoluto; quando Iddio conosce l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa in un modo assoluto. Ora l'esistenza assoluta dell'esistenza relativa non essendo percepita dall'uomo nella presente vita, accade che la sua cognizione sia manchevole; e che veda bensì i sentimenti nell'essere, che è il modo assoluto di conoscere, ma non veda la loro esistenza assoluta in Dio, che sola è atta a spiegare come sieno veramente nell'essere, qual nodo li congiunga all'essere, come la loro relativa esistenza consegua da quella assoluta, causa loro immediata»(cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n. 1337, p. 1390).

<sup>188</sup> «Onde nel libro de' nomi divini si dice che "tutti gli enti in lui ricorrono per una unificazione sopra tutte eminente"» (Cfr. *Teosofia*, Libro III, n. 1332, p. 1383).

che l'esemplare del mondo non fa parte dell'identità dell'assoluto, il nostro autore sottolinea che

«Iddio è indivisibile e semplicissimo subietto e la sua attualità non è divisa e né pure distinta da lui stesso, ma è la stessa cosa, è lui stesso. Essendo questa unità e perfezione di totalità, essenziale a Dio, tostoché si concepisce qualche cosa di separato, è tolta l'identità»<sup>189</sup>.

All'inviolabilità dell'unità dell'assoluto segue che, se l'esemplare del mondo fosse un momento costitutivo della sua identità, quest'ultimo non potrebbe essere uno con sé stesso, ma sarebbe necessariamente frammentato in una molteplicità di entità altrettanto assolute. In questo caso non ci sarebbe un pensiero assoluto, ma una molteplicità di pensieri assoluti. Ma questa situazione è, per il nostro autore, assurda e ne abbiamo già parlato analizzando la sua critica all'ideoteismo. Tali pensieri assoluti, abbiamo visto, sarebbero chiusi in sé stessi, non potrebbero condividere la loro assolutezza con entità altrettanto assolute, perché non avrebbero un «contenente comune».

Una molteplicità di entità assolute non può manifestarsi come un *totum simul*, perché essa non può avere un'unica manifestazione. Né questa impossibilità potrebbe essere sciolta in una successione di manifestazioni assolute, perché, in tal caso, esse dovrebbero comunque muoversi in un *comune* orizzonte di manifestatività. Questo comune orizzonte di manifestatività sarebbe quindi *indeterminato*, da esse diverso e "diviso"; e "virtualmente" capace di esprimere diverse forme di assolutezza. Se la manifestatività di un'entità assoluta potesse essere incrementata o deposta da un'altra, si manifesterebbe, semplicemente, un'altra entità assoluta diversa dalla prima. Ma che un'entità assoluta perda la propria manifestatività non significa altro, se non che essa è contingente.

Ora, che la manifestazione di una molteplicità di entità assolute abbia come orizzonte di manifestatività comune l'essere indeterminato - un puro apparire privo di determinazioni - fa arretrare l'indagine metafisica sull'assoluto al dato intuito: all'essere iniziale. Se l'esemplare del mondo fosse un'ipostasi divina, un momento costitutivo dell'auto-identità del pensiero in quanto assoluto, si dovrebbe presupporre

---

<sup>189</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, n. 1341, p. 1395.

un'indeterminatezza che nell'assoluto non può esserci. La ragione per la quale il nostro autore non può ammettere che vi sia indeterminatezza nell'assoluto, non è esclusivamente teologica, ma anche metafisica: significherebbe che l'essere iniziale, anziché essere l'oggetto di un'astrazione divina, sia già da sempre lo sfondo manifestativo nel quale si compie l'auto-identità dell'assoluto. Ma questa ipotesi presuppone che l'essere indeterminato possa pre-esistere all'auto-identità dell'assoluto, ovvero esistere indipendentemente dal proprio essere manifestato. L'indeterminatezza di questo sfondo si costituirebbe come un residuo anoetico proprio di una metafisica plotiniana dell'uno: l'indeterminatezza dell'essere iniziale non può pre-esistere all'auto-identità dell'assoluto, come l'uno plotiniano non può pre-esistere (auto-contradditoriamente come privo di manifestatività) all'unità di pensiero ed essere. Ricostruendo<sup>190</sup> la metafisica plotiniana, il nostro autore, ne critica, infatti, il dualismo gnoseologico che ne sta alla base:

«L'oggetto immediato della cognizione è propriamente la cosa in sé stessa, e qualora esso si chiami immagine, altro ciò non significa se non la relazione con l'intelletto, cioè di non essere puramente la cosa, ma la cosa cognita [...]. Onde Iddio non conosce già per via di immagine che sia minore di sé stesso, ma per la propria essenza»<sup>191</sup>.

L'assolutezza delle ipostasi divine, pertanto, non è prodotta dall'uno né si manifesta nell'essere iniziale. L'uno e l'essere iniziale sono, pertanto, necessariamente, delle astrazioni dell'auto-identità dell'assoluto. L'astrazione divina non è un'operazione che il nostro autore introduca arbitrariamente per giustificare la fase iniziale della creazione del mondo; l'astrazione divina è un'operazione che viene introdotta per chiarire come l'essere iniziale non possa pre-esistere all'auto-identità dell'assoluto, ovvero all'identità perfetta di pensiero ed essere. L'errore di Plotino, secondo il nostro autore, è stato quello di dare consistenza ontologica a una forma astratta dell'ente, ovvero, come abbiamo visto, di «un'esistenza subiettiva»:

---

<sup>190</sup> «Le emanazioni dei neoplatonici nacquerò dalla mala intelligenza della dottrina circa le immagini; si credeva che il conoscimento si facesse sempre per via di immagine, di maniera che l'oggetto prossimo della conoscenza fosse l'immagine della cosa e non la cosa stessa. Plotino dunque dedusse a questo modo il suo pensiero: L'uno intende sé stesso e così produce l'immagine di sé stesso (necessaria alla cognizione di sé stesso): quest'immagine è il verbo dell'uno, il primo intelletto. Ma quest'immagine quest'intelletto anch'egli conosce se stesso, e però produce l'immagine di sé in cui si conosce, un vero, e questa è la prima anima, l'anima del tutto» (cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 163).

<sup>191</sup> *Ibidem*.

«Nel che si osservi la differenza che v'ha tra il considerar l'uno una semplice astrazione dall'ente e il considerarlo come principio di tutte le cose e dell'ente stesso, a quel modo che fanno gli unitari, poiché nel primo caso l'uno astratto è posteriore all'ente, e quando la mente pensa in questo modo l'uno allora l'ente non è già distrutto, ma egli si resta davanti alla mente ed anzi è il mezzo pel quale conosciamo l'uno. [...] Onde, acciocché possiamo pensare l'uno astratto prescindendo affatto dall'ente, è necessario che non solo l'ente ci sia, ma ci sia davanti alla mente, benché la mente consideri l'ente da una parte e l'uno dall'altra, come mentalmente separati, ma pure relativi, quasi l'uno fosse un riflesso dell'ente»<sup>192</sup>.

Introdurre l'esemplare del mondo come momento costitutivo dell'auto-identità dell'assoluto implicherebbe, abbiamo visto, una proliferazione di entità assolute che si manifesterebbero in un essere indeterminato. Ma questo essere indeterminato resterebbe necessariamente un impensato, un anoetico e auto-contraddittorio sfondo nel quale le entità assolute dovrebbero manifestarsi, ma nel quale non potrebbero convenire *totum simul* nella loro assolutezza. L'auto-identità dell'assoluto non può essere in sé divisa in differenti gradi o manifestazioni di assolutezza:

«In questa semplicità dell'atto dell'essere, ossia dell'esistere, in cui non si può pensare né successione né gradazione, si scorge la ragione del principio di [non-] contraddizione»<sup>193</sup>.

Il tentativo di far coincidere l'esemplare del mondo con Dio, anziché far avanzare l'indagine teosofica, la riconduce all'indeterminatezza dell'essere iniziale. Ancora: il tentativo di far coincidere diverse entità assolute nello stesso orizzonte di manifestatività, implica una frammentazione dell'identità della loro stessa assolutezza e, di conseguenza, a una violazione del principio di non-contraddizione.

Chi, come Plotino, ritiene che l'uno - o l'indeterminatezza dell'essere iniziale - possa pre-esistere all'auto-identità dell'assoluto cade contraddittoriamente nell'illusione razionalistica di trovare il principio, la fonte, dalla quale sgorga l'assoluto stesso. Scrive, infatti, il nostro autore che l'errore di chi vede nell'assoluto tracce di indeterminatezza è quello di pensare «che quest'Uno è Dio stesso», ricadendo così

---

<sup>192</sup> Cfr. *Teosofia*, libro I, cit., n. 157.

<sup>193</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 334.

«nella classe di quelli che noi chiamiamo Realisti ideologici, i quali trasformano in Dio l'essere indeterminato ed informe quale si manifesta per natura al subietto umano. Così anche si divinizza il razionalismo, e il razionalismo divinizzato è lo Pseudomisticismo, conseguenza immediata del Realismo ideologico»<sup>194</sup>.

Tuttavia, l'essere iniziale, non è l'origine e la condizione dell'assoluto, ma la possibilità logica della creazione, alla quale procede la formazione dell'esemplare del mondo.

Tanto l'atto creatore, quanto l'esemplare del mondo, non appartengono all'auto-identità dell'assoluto: l'esemplare del mondo proviene dall'auto-identità dell'assoluto, ma non è necessaria al costituirsi di questa auto-identità.

## CONCLUSIONE

### Una gerarchia iniziale dell'essere

Vorremmo concludere il nostro lavoro proponendo di riscoprire nella *Teosofia* una gerarchia iniziale dell'essere, la quale manifesta vari gradi di manifestatività. La limitazione ontologica dell'essere relativo ci sembra consistere nel fatto che esso non costituisce né l'identità dell'essere per sé manifesto né, tantomeno, l'identità dell'essere assoluto. Tuttavia, nemmeno l'automanifestatività dell'essere per sé manifesto è, per Rosmini, costitutiva dell'identità dell'essere assoluto. In altre parole, l'essere per sé manifesto non è qualcosa di identico all'essere assoluto. Di primo acchito, oltre all'essere relativo emergono almeno altre due grandi regioni dialettiche dell'essere: l'essere per sé manifesto e l'essere assoluto.

La nostra ontografia della *Teosofia* assume, in un certo senso, i caratteri di una gerarchia di ispirazione dionisiana<sup>195</sup>. Infatti, queste tre regioni dialettiche dell'essere possono essere ordinate gerarchicamente, secondo il loro grado di automanifestatività e di concretezza. Considerando, inoltre, che l'identità degli enti si costituisce dianoeticamente (cioè in relazione al pensiero), possiamo dire che la gerarchia delle regioni dell'essere è un ordine di differenti relazioni dianoetiche. Sembra dunque

---

<sup>194</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 160.

<sup>195</sup> Per un'organica ricostruzione del pensiero dionisiano ci siamo riferiti a René Roques, *L'universo dionisiano. Struttura e gerarchia del mondo secondo ps Dionigi Areopagita*, Vita e pensiero, Milano 1996.

possibile rintracciare una gerarchia di intelligenze, ovvero di relazioni dianoetiche, per le quali l'essere si manifesta in diversi livelli di consistenza ontologica. La nostra ontografia delinea però una gerarchia di intelligenze che, a differenza di quella dionisiana, non coincide immediatamente con una gerarchia celeste. Se per Dionigi, come afferma René Roques, «la vera ἐπιστήμη può avere come oggetto solo Dio e le cose divine»<sup>196</sup>, per Rosmini, come abbiamo visto nel capitolo precedente, la scienza non può che muovere da un primo logico e “ideologico”, trasversale tanto alla realtà divina quanto a quella umana. La stessa astrazione divina si esercita in forza dell'essere iniziale. La verità che emerge dall'ἐπιστήμη teosofica appartiene tanto al pensiero di Dio, quanto al pensiero umano<sup>197</sup>; tanto all'essere assoluto, quanto all'essere contingente. Cambia però la visione e il sapere che l'anima intellettiva ha dell'essere. Nel presente lavoro non possiamo addentrarci nella teoria della *visio beatifica* implicita nella *Teosofia* e nell'*Antropologia soprannaturale* del nostro autore, ma ci sembra che sia possibile parlare di una gerarchia iniziale di gradi della manifestazione dell'essere, che a sua volta rende possibile pensare fenomenologicamente la grazia e la gloria, come un incremento del principio di cognizione. Nell'*Antropologia soprannaturale*, il nostro autore scrive che la grazia, ad esempio «si fa nell'essenza dell'anima umana in quanto essa è intellettiva»<sup>198</sup> e che

«essendo questa un sentimento fondamentale, la grazia opera nel nostro sentimento fondamentale. La grazia accresce il NOI, questo fondamentale sentimento, l'estende, lo eleva, l'approfonda»<sup>199</sup>.

Tale gerarchia di manifestatività dell'essere la pensiamo come 1) un *ordine* dei livelli di manifestatività; 2) una chiave di lettura per diversi gradi di partecipazione al divino.

Tali livelli, va precisato, non individuano nell'essere alcune zone più consistenti di altre, come una cartina tematica potrebbe indicare le aree più popolate del pianeta. Questa gerarchia ordina diversi piani manifestativi, i quali condividono, però, un elemento comune: l'essere iniziale.

---

<sup>196</sup> Cfr. René Roques, *L'universo dionisiano. Struttura e gerarchia del mondo secondo ps Dionigi Areopagita*, cit., p. 65.

<sup>197</sup> «V'ha dunque qualche cosa di comune fra il termine della mente assoluta e il termine della umana come limitata, e questo è il primo atto d'essere, onde anche accade che questo primo atto si predichi di Dio e delle Creature» (cfr. *Teosofia*, Libro II, cit., n. 830, p. 897).

<sup>198</sup> Cfr. *Antropologia soprannaturale*, Tomo I, cit., p. 77.

<sup>199</sup> Cfr. *ibi*, p. 92.

Dato che l'elemento comune di questa gerarchia è l'essere iniziale (e l'inizialità del pensiero), possiamo dire che essa non è tearchica, ma soltanto ordinata dalla manifestatività dell'essere. L'ordine di questa iniziale gerarchia, pertanto, non è imposto da un principio ad essa esterno, ma emerge, fenomenologicamente, dai diversi gradi di manifestatività delle varie regioni dell'essere che lo compongono. In questa iniziale gerarchia dell'essere, la posizione di ogni intelligenza dipende dal grado di manifestatività dell'essere di cui essa è espressione. Ovvero, l'essenza dell'anima si trova ad esprimere l'essere che gli è dato conoscere: solo in questo senso, la gerarchia può acquisire una dimensione soprannaturale.

Abbiamo visto, infatti, che per il nostro autore, l'essere iniziale non è un intermediario reale, bensì logico, tra l'essere assoluto e l'essere relativo; anzi, più precisamente, tra l'essere relativo e lo stato logico antecedente la sua creazione. Ora, proponiamo di leggere l'incremento di manifestatività del principio di cognizione come il manifestarsi, non tanto dell'inizio della creazione, quanto della visione dell'atto creatore. In tal caso, la gerarchia iniziale sarebbe certamente soprannaturale; ma, in questa soprannaturalità, l'essere iniziale non verrebbe annientato. Sosteniamo, anzi, che l'essere iniziale, e l'inizialità del pensare, in una *visio beatifica* resterebbero gli stessi, come il genere di un pensare formale che non può essere negato. Le specificazioni ulteriori, soprannaturali, dell'essenza dell'anima intellettuale, sono una progressiva visione dell'atto creatore, che vedendo il Verbo, vede sé perfettamente compiuta in esso, ovvero nell'esemplare del mondo. Il nostro modo di parlare di una gerarchia all'interno della *Teosofia*, vuole essere, pertanto, un tentativo di pensare come si costituisca l'ordine interno dell'"esemplare del mondo". Crediamo che tale ordine possa essere ricostruito secondo diversi gradi con cui l'anima intellettuale è a sé stessa. Ora, l'essere a sé dell'anima che si vede nell'essere assoluto vede la propria finalità, che è quella della "deificazione":

«Ora amando Iddio se stesso infinitamente per la propria essenza e costituzione, è conseguente che s'ami anche dimorante nella creatura di questa. Così Iddio può amare la sua creatura non per se stessa, e in se stessa, che essendo limitata non può essere bene all'infinito né degna del suo amore, ma pel fine a cui è ordinata e che ottiene, che è quello di essere deificata cioè fatta partecipe della stessa divinità. [...] Poiché che

Cristo avesse la gloria di essere “primogenito di molti fratelli, di cui egli fosse esemplare vivente, ed essi altrettante copie della vita, di tale esemplare partecipanti”».

Ora, che l’anima intellettuale, intuendo l’essere iniziale, sia a sé stessa, e che abbia una determinata identità è un mistero, celato da una limitazione fenomenologica. Ma, ci domandiamo, come potrebbe esserci unità se la visione beatifica restasse chiusa in sé stessa e non si aprisse su tutto l’esemplare del mondo. Scrive, infatti, il nostro autore che

«Ciascuno eletto nel suo stato finale è un concetto realizzato che abbraccia tutto il mondo, e di esso si può dire, in un modo assai più vero che non disse Leibnizio delle sue monadi, che rappresenta in sé l’universo. Ma l’universo con ciascuno di questi eletti nel loro stato di perfezione finale ha una serie diversa di relazioni, e quindi per ciascun eletto è un quasi un mondo diverso, a quella guisa appunto come se il Mondo visibile fosse riguardato da ciascun astro, egli presenterebbe al riguardante un altro prospetto, né queste diverse prospettive, impedirebbero al mondo l’essere il medesimo.

Tali dunque sono gli uni subiettivi e le bellezze diverse dell’universo, quanti sono i subietti finiti intelligenti e personali pervenuti al loro ultimo fine, ciascun de’ quali è un centro diverso a cui tutto è legato. Ma tutte queste bellezze diverse subiettive del Mondo s’intrecciano, e intrecciate s’unificano nella prima bellezza cosmica soprannaturale, che è quella che ha il suo fondamento, cioè il suo uno subiettivo nel Verbo incarnato»<sup>200</sup>.

La bellezza - e la gerarchia - di cui stiamo parlando non è né umana né assoluta, ma è la bellezza in quanto tale, soltanto iniziale, che esprime *in via* una relazione d’unità tra l’essere relativo e la sua stessa origine.

La bellezza esprime un completamento, un’ultimazione dell’unità di ciò che è determinato. Nel saggio sull’*idillio e sulla nuova letteratura italiana*, Rosmini ci ricorda<sup>201</sup> di aver definito la bellezza come “l’ordine della verità”, ovvero l’ordine interno alla verità. L’ordine interno dell’esemplare del mondo può essere descritto nella contrazione della “convenienza”, propria della relazione delle parti col tutto, e dell’armonia che esprime la relazione del tutto con le singole parti. La gerarchia iniziale dei vari gradi di manifestatività dell’essere esprimerà allora una convenienza delle

---

<sup>200</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit., n. 1120, p. 1173.

<sup>201</sup> Cfr. *Teosofia*, Libro III, cit. n.1069, p. 1124

anime intellettive rivolte all'inizialità dell'essere, e con ciò una bellezza soltanto virtuale, poiché l'armonia è celata dall'astrazione teosofica. I segni dell'armonia possono incrementare la percezione della bellezza, ovvero la percezione del tutto con le sue parti.

La bellezza iniziale è virtuale, per la convenienza che l'anima intellettiva esprime ritrovando sé stessa nell'essere iniziale. Nonostante la bellezza iniziale sia soltanto virtuale, la sua nozione implica che essa non sia solipsisticamente chiusa e abbandonata a sé stessa, poiché

«non si potrebbe riconoscere nessuna bellezza nell'uno separato da ogn'altro elemento per via d'astrazione. Ma se non c'è ancora bellezza nell'uno benché ci sia la verità, non ci può essere la bellezza né pure nella moltitudine senza l'uno; perocché la moltitudine senza l'uno, non avendo nulla che la contenga e la costituisca un'unica entità, non è altro che l'uno ripetuto più volte, ciascuno de' quali uno, rimane un uno separato dagli altri, e come in un uno non c'è bellezza, così non c'è pure in un altro uno, e nessuno uno fino a che si rimane uno. La bellezza dunque non ci può essere nella moltitudine priva dell'uno»<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup> n. *Teosofia*, Libro III, cit. n.1066, p. 1122.

## BIBLIOGRAFIA

### Opere di Antonio Rosmini

*Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, voll. 39 - 40 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1983.

*Del divino nella natura*, a cura di P. P. Ottonello, vol. 20 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1991.

*Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, vol. 2 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1978.

*Psicologia*, a cura di V. Sala, voll. 9 - 9/A - 10 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1988-1989.

*Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1977.

*Teosofia*, a cura di F. Tadini, Bompiani, Milano 2011.

*L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, a cura di A. Capuzzi, Città Nuova, Roma 2002.

*Carteggio Alessandro Manzoni – Antonio Rosmini*, a cura di P. De Lucia, vol. XXVIII dell'edizione nazionale ed europea delle Opere di Alessandro Manzoni, diretta da G. Vigorelli, Centro nazionale di Studi Manzoniani, Milano 2003.

## **Letteratura secondaria su Rosmini**

P. Gomarasca, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La poiesi del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1999.

P. P. Ottonello, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1967.

P. Pagani, *Essere e persona: un destino solidale*, in Id., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2009, pp. 247-276.

M. A. Raschini, *Il principio dialettico nella filosofia di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1961.

R. Roffi, *Ontologia, Metafisica e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011.

M. F. Sciacca, *Interpretazioni Rosminiane*, Marzorati, Milano 1963.

M. F. Sciacca, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, a cura di U. Muratore, Roma 1999.

M. F. Sciacca, *Ontologia Triadica e Trinitaria*, Marzorati, Milano 1972.

## **Altri testi**

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1997.

Parmenide, *Sulla natura*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

Platone, *Opere complete*, vol. IV, trad. it. a cura di L. Mimio Paluello; M. Valgimigli; A. Zadro, Laterza, Bari 2004.

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin - R. Radice, Bompiani, 2000.

Dionigi Areopagita, *Nomi Divini*, trad. it. a cura di P. Scazzoso, Bompiani, Milano 2009.

Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai - E. Pasini, Utet, Torino 2000.

E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di V. Costa, in E. Husserl, "I Classici del pensiero", Arnoldo Mondadori, Milano 2008.

E. Husserl, *La crisi delle scienze Europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1972.

René Roques, *L'universo dionisiaco. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita*, trad. it. a cura di Carlo Ghilmetti e Giuseppe Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1996.