

STUDI ROSMINIANI

Appunti per una “filosofia della creazione” in Rosmini

Un contributo inaspettato per una “filosofia positiva” post-idealistica

«Sta scritto: “In principio era il Verbo”.
E qui già m’arresto! Chi m’aiuta al séguito?» (Goethe)¹.
«Articulus de creatione rerum ex nihilo difficilior
est creditu quam articulus de incarnatione» (Lutero)².

1. Introduzione: è possibile una “filosofia della creazione”?

1.1. Rosmini e la questione dell’ontoteologia

L’ontologia trinitaria significa, rispetto al paradigma aristotelico della metafisica e a maggior ragione rispetto all’ontoteologia moderna, un distanziamento tra Dio e la creatura, senza però porsi sul terreno aperto da Marion dove il pensiero «proprio con un passo indietro fuori dal problema dell’Essere, pretende di pensare l’impensabile in maniera ancor più desertica, e quindi più originaria»³: è ciò precisamente la concretizzazione del programma «Tanta riduzione, altrettanta donazione»⁴. In quanto però nell’ontologia trinitaria è

1. J. W. VON GOETHE, *Faust*, trad. it. G. Manacorda, BUR, Milano 2017⁴, Studio [I], p. 91.

2. M. LUTHER, *Thesen zur Promotionsdisput*, di P. Hegemon (1545), Weimarer Ausgabe 39/2, p. 340.

3. J.-L. MARION, *L’idolo e la distanza. Cinque studi*, trad. it. A. Dell’Asta, Jaca, Milano 1979, p. 213.

4. J.-L. MARION, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, trad. it. S. Cazzanelli, Marcianum Press, Venezia 2010, p. 297.

la terza forma (morale) a introdurre nell'essere una logica che in fin dei conti ha le sue origini soltanto nella Trinità divina, ha senz'altro ragione Lorizio a scoprire nella metafisica rosminiana un'analoga con la me(ta)ontologia tipo quella prospettata da Marion su base heideggeriana⁵, che però – contro la prospettiva marioniana – per Rosmini non si lascia concepire senza ontologia. Per questo, il Roveretano non intendeva superare l'ontologia in una «metafisica della carità», in quanto proprio per motivi di *ontologia trinitaria* un concetto ontologico dell'essere gli risultava indispensabile⁶. Da Tommaso, però, colse l'intuizione che l'essere come atto si sottrae a ogni categorializzazione ontica, e pertanto non si identifica né con la Trinità divina né con la triadicità ontologica delle forme dell'essere⁷. Condizione per il suo programma metafisico è l'idea dell'essere che viene speculativamente analizzato tramite l'essere iniziale e l'essere virtuale, comprendendo – oltre Platone e oltre Aristotele – l'essere come dialetticamente differenziato in se stesso (“identità dell'identità e della distinzione”). In questo modo, Rosmini può davvero comprendere Dio non a partire dall'essere (esso non viene aristotelicamente o “ontoteologicamente” presupposto) ma a partire da se stesso⁸. Da questa prospettiva risultano unilaterali sia la “soluzione” analitica (Brock⁹) di Dio come *esse ipsum*¹⁰, sia il modo in cui Gilson recupera l'essere-atto (*actus essendi*)¹¹: infatti entrambe ri-

5. Cfr. G. LORIZIO, *Ricerca della verità e «metafisica della carità» nel pensiero di Antonio Rosmini*, in: K.-H. MENKE / A. STAGLIANO (edd.), *Credere pensando*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 461-486, qui p. 463.

6. Proprio in questo senso Lorizio scopre nel Roveretano una realizzazione dell'intenzione di «pensare Dio come amore agapico, inclusivo (e non esclusivo) sia dell'orizzonte ousiologico e relazionale che di quello ontologico [...] Abbiamo così la possibilità di elaborare una *teo-ontologia*, piuttosto che un'*onto-teologia*» (G. LORIZIO, *Le frontiere dell'Amore. Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, pp. 82 e 246).

7. Si potrebbe dire che siccome per Rosmini, la rivelazione apre alla verità dell'essere nel senso più originario, c'è certamente un'«ontologia che la rivelazione contiene» (G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, p. 197), ma ciò è allo stesso momento la verità suprema della ragione stessa che essa può indagare con i suoi – certamente sempre inadeguati – mezzi. Proprio per questo, per Rosmini rivolgersi alla filosofia, anche nella sua forma metafisica dell'ontoteologia, non significa «importare prodotti e categorie ontologici di diversa estrazione» (*ibid.*).

8. Per l'efficacia di questo argomento contro l'ontoteologia cfr. A. GHISALBERTI, *Incidenza della concezione del predicato d'esistenza nella critica heideggeriana dell'ontoteologia. Una rilettura di Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto*, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 107 (2015), pp. 217-230, qui pp. 219-220.

9. Cfr. S. L. BROCK, *L'ipsum esse è platonismo?*, in: ID. (ed.), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 193-220.

10. Cfr. E. BERTI, *Il «tomismo analitico» e il dibattito sull'esse ipsum*, in: *Giornale di Metafisica N.S.* 31 (2009), pp. 5-24.

11. Esso fu ritenuto da Gilson come la scoperta originale di Tommaso; cfr. E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, trad. it. L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988; tuttavia, come dimostra Berti, l'*actus essendi* deriva come concezione dalla tradizione neoplatonica; cfr. E. BERTI, *La critica dei filosofi analitici alla concezione tomistica dell'essere*, in: *Rivista di Estetica* 49 (2012), pp. 7-21.

sulterebbero "ontoteologiche" in senso heideggeriano. Con l'idea dell'essere¹², dialetticamente differenziata in essere iniziale e virtuale, Rosmini evita *ante litteram* le unilateralità di queste due prospettive: Dio non viene compreso tramite l'essenza – fosse anche sua "propria" – dell'essere, e l'essere non è solo perfezione esistenziale ma anche *inizialità* originaria. Rosmini considera – oltre le due prospettive qui riassunte (in modo estremamente telegrafico) – la dimensione *creazionista* dell'essere, e per questo oltre Aristotele astrae dialetticamente l'essere iniziale dall'unità dell'essere, guadagnando una possibilità metaontologica di pensare la differenza ontologica, evitando proprio perciò l'ontoteologia. Con la prospettiva brockiana e gilsoniana, però, per Rosmini questa prospettiva metaontologica è sempre nell'essere che per lui è indispensabile per ogni discorso metafisico su Dio e il mondo, decisamente non concependolo come dono sovra-ontologico in senso marioniano: solo così, e questa è la convinzione metafisica di Rosmini, si può originariamente parlare di Dio, nel suo rapporto al mondo (creazione). L'essere – come si descriverà in questo saggio – risulta da un atto divino di "astrazione", senza che ciò togliesse nulla all'originarietà dell'essere stesso. Inoltre, si dimostrerà come così la questione "ontologica" del rapporto tra Dio e l'essere risulta separata da quella "causale" dell'esistenza degli enti: il circolo ontoteologico che ha identificato le due dimensioni dell'essere e della causa risulta quindi spezzato¹³.

La "trappola", se si vuole così, dell'esito necessariamente ontoteologico dell'interpretazione speculativa dell'essere, come Rosmini ha ravvisato in Hegel

12. Cfr. C. V. GROTTI, *La rivincita di Rosmini. Itinerari del pensiero nel nuovo millennio* (Biblioteca di studi rosminiani, 39), Sodalitas, Stresa 2011, p. 176.

13. Diventa immediatamente chiara questa distinzione nell'insistere di Rosmini sui "due primi": «oltre il primo logico e ideologico, è forza ammettere per inferenza raziocinativa un primo nell'ordine della sussistenza, che dicesi primo teosofico» (A. ROSMINI, *Teosofia* [T], 6 voll., a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello [Ediz. crit., 12-17], Città Nuova, Roma-Stresa 1998-2002 [cfr. a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011], 1177). Con questa distinzione, Rosmini supera l'ontoteologia in senso heideggeriano comprendendo l'essere degli enti nella sua essenza come fondamento degli enti stessi, oppure, in altre parole, gli enti a partire dalla loro possibilità (cfr. per questo aspetto M. MARASSI, *Trascendenza e fondamento*, in: *Aquinas* 62 [2019], pp. 93-105, qui pp. 103-104). A differenza di Heidegger, ciò non esclude per Rosmini, anzi richiede, il rimando ad un «altro primo», l'essere assoluto di Dio, perché – come direbbe Messinese – un'affermazione dell'"altro" come *nihil absolutum* «è da escludere in quanto essa contiene l'impossibile negazione della verità originaria dell'essere» (L. MESSINESE, *La metafisica come unità originaria di physis e logos*, in: *Aquinas* 62 [2019], pp. 121-133, qui p. 129). A questa distinzione sarebbero da aggiungere immediatamente le considerazioni rosminiane nel *Commento all'Introduzione del Vangelo di Giovanni*. In questi luoghi, Rosmini riassume in modo teoretico (*Teosofia*) o "di rivelazione" (*Commento*) quello che per Schelling è la necessaria fondazione della *filosofia negativa* in quella *positiva*, ossia di ogni concetto (non solo in quanto essenza, ma anche come essenza dell'essere) nell'essere positivo (*Trinità*); cfr. Y. BHATTI, *Schelling's non-conceptual grounding*, in: *The Review of Metaphysics* 67 (2014), pp. 543-582, qui pp. 552-553, 570.

– che per Heidegger è uno dei casi più evidenti dell'ontoteologia¹⁴ –, è evitata in quanto per lui l'ens è sempre compreso in riferimento all'essere in se stesso (*actus essendi*), senza ridurre la dialettica dell'essere (l'essere come causa degli enti) a teologia (in senso heideggeriano)¹⁵. È sempre l'*idea dell'essere* (*essere iniziale*) che impedisce l'esito ontoteologico – e che trova la sua *semantizzazione* (spesso cercata dagli interpreti¹⁶) nella filosofia della creazione senza la quale la metafisica risulterebbe quindi incompleta. La *Teosofia* di Rosmini può essere letta in questo senso come programma di trasformazione del sistema dell'idealismo¹⁷ in «un'ontologia conciliabile con il dogma della *creazione del mondo*»¹⁸, per usare le parole con cui Henrici ha definito il carattere della scolastica medievale in riferimento alla metafisica antica. Seguendo la prospettiva tommasiana su Aristotele¹⁹, Rosmini vede nella metafisica hegeliana un'ontoteologia che riduce l'essere all'ente (e con ciò al pensiero) e proprio per questo non è capace di pensarlo nella sua assolutezza, e tanto meno di pensare Dio adeguatamente²⁰. Se proprio il cristianesimo per lui è l'occasione di concepire una metafisica diversa, allora la sua *Teosofia* si lascia leggere come critica delle metafisiche cristiane che ereditano da Aristotele questa predisposizione. Tommaso viene esplicitamente escluso da tale fraintendimento – e in ciò il Roveretano differisce fundamentalmente dall'interpretazione heideggeriana; così come Ghisalberti recupera dall'Aquinata «una valenza dell'espressione ontoteologia come significativa di un atteggiamento ontologico-metafisico che non debba essere considerato negativo, privo di senso o di una accezione positiva»²¹, ciò sarà possibile anche

14. «L'interpretazione speculative dell'essere è *onto-teo-logia*» (M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 150).

15. Cfr. E. BERTI, *Non onto-teologia, ma ricerca delle cause prime*, in: *Aquinas* 57 (2019), pp. 21-34, qui pp. 25-26.

16. Cfr. G. GOGGI, *Aristotele, Rosmini e la struttura del nous*, Cafoscarina, Venezia 2006.

17. Rosmini insiste sul caratterizzare la propria filosofia come *sistema* (cfr. T 276-281), e la sua comprensione coincide con la descrizione heideggeriana di ciò che è il *sistema* per l'idealismo: «non è una cornice per il materiale del sapere e neanche un "esercizio letterario", non + una proprietà o una creazione di un solo individuo, e neanche un semplice espediente euristico – il sistema è la totalità dell'Essere nella totalità della sua verità e della storia della verità» (M. HEIDEGGER, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, a cura di E. Mazzarella e C. Tatasciore, Guida, Napoli 1994, p. 99).

18. P. HENRICI, *Hegel für Theologen. Gesammelte Aufsätze*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2009, p. 222; trad. M.K.

19. Per Hadot e la ricercar sul neoplatonismo, l'enologia di Plotino e del neoplatonismo costituirebbe un superamento dell'ontoteologia aristotelica; cfr. P. HADOT, *Heidegger et Plotin*, in: *Critique* 15 (1959), pp. 539-556.

20. Come Tommaso avrebbe, così Fabro (cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960), sintetizzato la causalità aristotelica («verticale») con quella platonica («orizzontale»), Rosmini ha integrato l'*actus essendi* tommasiano con la dialettica hegeliana.

21. GHISALBERTI, *Incidenza della concezione*, p. 219.

in Rosmini, come cercherà di argomentare questo contributo. Di fronte al dibattito attuale se l'ontoteologia inizia soltanto nel Medioevo, tra Enrico di Gand, Tommaso e Duns Scoto, la differenziazione rosminiana sembra anticipare decisamente i tempi, ma soprattutto realizzare il risultato che soltanto uscendo da un paradigma aristotelico che identifica l'essere con l'ens, si lasciano evitare le conseguenze dell'ontoteologia. D'altronde è lo stesso Heidegger che dà una mano a comprendere come la *Teosofia* rosminiana non cade sotto tale sospetto, quando egli caratterizza nella modernità la filosofia hegeliana come la sua più congeniale espressione. Tuttavia, come Hegel, Rosmini non è interessato nella restituzione della classica metafisica della scuola; per cui si orienta alla differenziazione – come emerge in Schelling – tra *existentia* ed *essentia*, ed è infatti proprio questa distinzione che ravvisa in Tommaso. Si potrebbe dire che Rosmini tenta un ripensamento dell'ontoteologia²² in modo non heno-logico, superando quindi sia l'antico che il moderno contro-progetto ad Aristotele, aggiungendo un altro tassello alla sfida di Courtine a «l'unità storica del destino della [...] costituzione ontoteologica» teorizzata da Heidegger²³, senza però cadere nel «rischio opposto» che porterebbe «ad una totale estraneità gnoseologica, se non finanche ad una sua [di Dio] assoluta indimostrabilità»²⁴. Proprio a tal fine, la filosofia della creazione nella *Teosofia* realizza una funzione indispensabile.

1.2. Che cos'è una "filosofia della creazione"?

Se con Schelling si concorda che «il concetto della creazione è il vero fine di una filosofia positiva»²⁵, allora non si può che cercare di portare la speculazione filosofica fino ai presupposti dello stesso sapere. Secondo il filosofo tedesco si tratta di sapere il poter-essere come l'essere-attuale, nella sintesi di

22. Certamente, i criteri formulati da Marion per caratterizzare una filosofia come «ontoteologia», li si possano senz'altro costatare sia in Tommaso sia in Rosmini; cfr. MARION, *Dio senza essere*, p. 247.

23. J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae. Métaphysique et onto théologie*, Vrin, Paris 2005, p. 361; trad. M.K.

24. GHISALBERTI, *Incidenza della concezione*, p. 221.

25. F. W. J. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di W. E. Ehrhardt, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, p. 117; trad. M. K. Nel *Saggio storico critico*, Rosmini confessa di aver preso l'idea della suddivisione, descritta nella *Teosofia*, della filosofia in «regressive» e «progressive» da Schelling che distinse tra «filosofia negativa» e «filosofia positiva» (T 16), criticando però i termini schellinghiani in quanto nel percorso gnoseologico dal reale ai suoi presupposti logicamente non si tratterebbe di una «negazione», e tale fraintendimento porterebbe in Schelling al problema di non poter più fare «un solo passo fuori del possibile» e quindi progettare un'ontologia metafisica che includa il «mondo reale», in altre parole porta a un «divorzio della ragione colla natura», con le rispettive conseguenze per una «filosofia della creazione» (A. ROSMINI, *Saggio storico critico sulle categorie* [SSCC], a cura di P. P. Ottonello [Ediz. crit., 19], Città Nuova, Roma - Stresa 1997, p. 240).

entrambi²⁶, senza che – come nell'idealismo o nella filosofia negativa – l'assoluto debba entrare nel processo dell'essere come forma di auto-dispiegamento. Rosmini affronta lo stesso problema nello specifico dell'«atto considerato nell'essere indeterminato» che tratta nel IV capitolo della quarta sezione del libro sull'Ontologia nella *Teosofia*. Il ragionamento che il Roveretano spinge fino alla descrizione dialettica, cioè non ontologico-reale, ma basato sui concetti dialettici guadagnati dall'analisi metafisica dell'essere ma che nella loro astrattezza sono capaci di rivelare quei nessi intrinseci nell'insieme metaontologico tra essere assoluto ed essere finito che rendono “logicamente accessibile” la creazione, non possono essere in grado di spiegarla anche ontologicamente. A tale livello, infatti, per la limitazione della nostra ragione che non può avere esperienza positiva al di fuori del limite dell'essere finito, il discorso ontologico è caratterizzato dal «velo misterioso», il che non nega che per l'uomo la creazione è «concepibile» fino a un certo momento, quello logico appunto, che “dimostra” i suoi argomenti con l'esclusione dell'opposto contraddittorio²⁷. Come si vedrà, anche per Rosmini, come per Fichte, sebbene in un modo completamente diverso, «il sapere e la coscienza s[o]no [...] la manifestazione e la rivelazione dell'essere nella sua unica forma possibile», ma ciò non inteso come una riduzione dell'essere divino al sapere autosapentesi, ma come possibilità dell'essere nel suo modo assoluto qualora è pensato come «esistenza vivente e possente dell'assoluto stesso, che veramente solo è in grado di essere e di esistere, e al di fuori del quale non c'è nulla e nulla realmente *esiste*»²⁸. Tuttavia Rosmini non concorda con il pensatore tedesco che non ci sia separazione tra «l'assoluto, o Dio, e il sapere nella sua più profonda radice vitale»²⁹, anzi intende proprio presentare un ragionamento alternativo a riguardo.

Contro tale identificazione fichtiana dell'essere assoluto con il sapere, Schelling – che del resto vede per questo argomento in Hegel una sostanziale concordanza con Fichte – nella *Filosofia della rivelazione* insiste sull'assolutezza astratta del *Logos* dell'incipit del Vangelo di Giovanni che come tale media la creazione³⁰, per cui l'essenza di Dio seguirebbe la sua esistenza³¹. In questo senso, certamente egli cerca di pensare una “filosofia della creazione”, la quale

26. Rispetto ad Hegel, il tardo Schelling non si accontenta con «il dispiegamento di possibilità che sono già presenti nel principio» ma realizza «lo sviluppo delle possibilità stesse» (R. HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffs*, Röll, Dettelbach 1995, 158; trad. M.K.).

27. T 462.

28. J. G. FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, a cura di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, pp. 197-199 (V, 442-443).

29. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, p. 201 (V, 443).

30. Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung. Drittes Buch*, in: Id., *Werke. Sechster Hauptband. Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854*, a cura di M. Schröter, Beck-Oldenbourg, München 1928, pp. 389-726, qui pp. 481-510 (XIV, 89-118).

31. Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, p. 488 (XIV, 96).

– come egli pronunciò già nelle *Età del mondo* – deve essere espressione della *libertà* divina, pensando filosoficamente il *divenire* di ogni divenire, e superando la libera creatività divina in una suprema dinamica di necessità precedente Dio stesso. Di conseguenza, nella *Filosofia della rivelazione* la creazione avviene perché Dio con un atto positivo della sua volontà vuole superare il proprio stato chiuso, come essere prima dell'essere. «Se Schelling però rimanda alla sua precedente dottrina delle potenze, che ora viene confermata a posteriori con il Prologo di Giovanni, allora cade a ben vedere la sua relativa critica a Fichte, perché fa proprio ciò che rimprovera così tanto a quest'ultimo»³². In questo scritto riprese le considerazioni delle sue *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, chiamate non a caso da Heidegger un «progetto metafisico del processo della creazione»³³. Per Schelling il *fondamento* di tutto giace in un «abisso» persino prima dell'esistenza di Dio, per cui Dio e creazione sono coinvolti allo stesso momento nel processo del divenire, che nell'universo raggiunge il suo massimo punto, la luce non più naturale ma «vera», nell'essere umano³⁴. In questo modo, per Schelling «l'intero processo della creazione del mondo, che si continua come processo vitale nella natura e nella storia, altro non è che il processo della piena presa di coscienza, della compiuta personalizzazione di Dio»³⁵. Se in questo modo, da un lato Schelling non va sostanzialmente oltre la «religione filosofica» di Fichte che «è lungi dal soddisfare i teologi senza per altro convincere i filosofi»³⁶, dall'altro lato realizza elementi importanti per una «filosofia della creazione» che approfondisce gli ultimi principi dell'essere e quindi della nostra possibilità di sapere, senza per questo eliminare la necessità di un creatore e della *creatio ex nihilo*. Inoltre – ma ciò non è più compito di questo saggio – il concetto di Schelling implica la questione dell'antagonismo morale tra bene e male³⁷, e per questo la centralità non solo della *storia* ma anche della figura mediatrice di *Cristo*³⁸.

32. W. A. Schulze, *Das Johannevangelium im deutschen Idealismus*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964), pp. 85-118, qui p. 114.

33. HEIDEGGER, *Schelling ...*, p. 199.

34. Cfr. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, p. 506 (XIV, 114).

35. F. W. J. Schelling, *Lezioni di Stoccarda*, in: *Id., Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1987, pp. 141-193, qui p. 152.

36. X. Tilliette, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, trad. it. G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 1997, p. 90; cfr. pp. 155-156.

37. Rosmini vede nella «perfezione morale [...] la *causa finale* della creazione» (T 1389; cfr. A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore [Ediz. crit., 22], Città Nuova, Roma - Stresa 1977, 670-671), e sotto questo punto di vista un paragone con Schelling sarebbe sicuramente interessante, il quale deve però essere condotto in un altro luogo.

38. Nonostante il «declassamento di Cristo a una delle manifestazioni dell'assoluto» nella filosofia negativa, egli viene riconosciuto da Schelling «come una manifestazione privilegiata e realizza così una «finitizzazione [...] ben altra da quella della mitologia pagana» (A. SABETTA, *La cristologia filosofica nell'orizzonte della modernità*, Studium, Roma 2015, pp. 246-247). Nella filosofia positiva egli supera poi i limiti illuministici nella cristologia e la connette a rivelazione

Passando a Rosmini, si comprende che un'ipotetica "filosofia della creazione" non coinciderebbe né con la "filosofia della libertà" né con la "filosofia della rivelazione" di Schelling, in quanto egli non tratta dell'analisi positiva delle realtà mistiche e religiose, né di una cristologia speculativa, ma del chiarimento delle dimensioni dialettiche dell'ontologia nell'essere assoluto e nella sua relazione all'essere finito, senza il quale il progetto teosofico rosmينiano resterebbe incoerente. Tuttavia si inserisce pienamente nella problematica metafisica della sua epoca: Coreth ha rilevato che proprio nella filosofia postkantiana l'antica domanda metafisica sull'unità oltre e nella pluralità degli enti finiti diventa «nuovamente e con nuova acutezza un problema metafisico»³⁹. Si tratta, pertanto, né di un tema "importato" dalla teologia, né di una riflessione filosofica sul «rapporto tra Dio e il mondo» con compito «fondativo»⁴⁰, ma di un contributo al chiarimento teoretico-speculativo della differenza della metafisica rosmينiana, caratterizzata da Sciacca «creazionista»⁴¹, da quelle idealistiche, nel momento preciso del loro comune intento di giustificazione di ogni sapere metafisico in quanto tale.

1.3. Rosmini e Schelling

Sebbene è piuttosto impossibile esaurire le molteplici dimensioni di un confronto tra Rosmini e Schelling in poche righe, sembra indispensabile per la comprensione dell'analisi della filosofia della creazione in Rosmini richiamare tre momenti essenziali in cui Rosmini si incontra con l'intenzione schellinghiana di ristabilire una metafisica che metaontologicamente comprende l'essere assoluto e finito – intesa in modo alternativo alla definizione heideggeriana di ontoteologia – dopo Hegel. Innanzitutto va rivelato l'intenzione

e creazione. Proprio in questa prospettiva sarebbe interessante un paragone tra l'interpretazione del *Prologo* del Vangelo di Giovanni da parte di Rosmini e Schelling, anche perché qui – come annota Tilliette – quest'ultimo «ha imbrigliato la sua inclinazione teosofica» (TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia*, p. 174).

39. E. CORETH, *Identität und Differenz*, in: J. B. METZ et al. (edd.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, vol. 1, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964, pp. 158-187, qui p. 159. Egli analizza come il tardo Schelling – e Rosmini corrisponderebbe pienamente con tale analisi – comprende come l'idealismo di Fichte e Hegel, nonché il proprio pensiero del *sistema dell'identità*, comprende solo la possibilità della realtà (che è identica con la sua necessità logica) ma non la realtà stessa che può essere ricondotta solo alla «libertà dell'atto creativo divino a posteriori» (ibid. p. 173; trad. M.K.; cfr. p. 187).

40. C. M. FENU, *Le implicazioni gnoseologiche della dottrina rosmينiana della creazione*, in: G. BESCHIN / A. VALLE / S. ZUCAL (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, 2 voll. (Biblioteca rosmينiana, 11), Morcelliana, Brescia 1999, I, pp. 191-205, qui p. 191.

41. M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico* (Opere, 36), Marzorati, Milano 1972, pp. 17-21; cfr. L. BASILE, *Metafisica creazionista ed ente finito. La prospettiva di «Ontologia triadica e trinitaria» di Sciacca*, in: Studi sciacchiani 23 (2007), pp. 1-28.

posthegeliana di un'autocritica della ragione (nel senso kantiana della sua limitazione) in vista della sua trascendenza all'onnicomprensività dell'essere, il quale, proprio per questa sua accessibilità da parte della ragione, deve originariamente distinguersi in *esistenza* ed *essenza*. Ciò che in Schelling risulta dunque nella divisione tra fondamento ed esistenza, Rosmini realizza nella divisione dell'essere in *essere iniziale (esistenza)* ed *essere virtuale (essenza)*, sottolineando però che non si tratta – come nel caso di Schelling infatti – di Dio. In questo modo, però, in Rosmini si realizza la stessa *inversione* dell'argomento ontologico: «Schelling rovescia l'argomento ontologico in una "teologia inversa" che supera il suo carattere di essere prova: l'immemorabile essere di cui il pensare non può prescindere, si evince di essere Dio soltanto tramite l'autorivelazione di Dio nella storia»⁴². Per Rosmini, però, a differenza di Schelling, la storia sarebbe la struttura ontologica triadica dell'essere contingente, nonché la sua "storia" nel senso dell'atto creativo divino.

Come secondo momento, si supera l'ontoteologia moderna basata sul dubbio scettico: ciò che è infatti il programma del *Nuovo saggio*, si trova nella metafisica schellinghiana indirizzata non «al sapere assoluto, ma alla bellezza e alla trascendenza»⁴³. E che quindi non è scienza o sapere (nel senso di Fichte e di Hegel), ma *sofia*⁴⁴, per cui l'alternativa di Rosmini potrebbe chiamarsi anche *ontoteosofia*⁴⁵. La descrizione della creazione in Rosmini ricorda molto più la genesi della storia nello scritto schellinghiano sulla libertà attraverso la differenziazione tra fondamento ed esistenza in Dio, che non gli *incipit* astratti del primo principio nella *Dottrina della scienza* di Fichte o della prima triade nella *Scienza della logica* di Hegel.

42. J. HALFWASSEN, *Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik*, in: *Philosophische Rundschau* 57 (2010), pp. 97-124, qui p. 108; trad. M. K. Halfwassen si riferisce in questa sua interpretazione a G. HINDRICH, *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik*, Frankfurt a. M. 2008.

43. HALFWASSEN, *Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik*, p. 118. Sta qui il motivo del *platonismo* di Rosmini; cfr. S. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano* (La Rosminiana, 3), Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

44. Riguardo al carattere della metafisica rosminiana, Lorzio infatti giustamente parla dell'«orizzonte sapienziale, che non si lascia irretire da nessuno schematismo di scuola» (LORZIO, *Ricerca della verità*, p. 484).

45. Se in *Problemi metafisici dell'anti-scetticismo di Hegel. Un'analisi rosminiana e una prospettiva "altra" su "Dio come essere"*, in: *Giornale di Metafisica* N. S. 38 (2016), pp. 90-106, ho definito il "sistema" rosminiano come *ontoteoideologia*, ciò non sta in contraddizione a quanto detto qui sopra, ma fotografa semplicemente l'altro lato della medaglia: nella *via regressiva* del pensiero rosminiano, l'idea dell'essere è *eo ipsa* "prova ontologica" dell'esistenza di Dio, e in questa prospettiva richiede con necessità metafisica l'esistenza di Dio, ciò non porta nella *via progressiva* della *Teosofia* – Rosmini sottolinea con imbarazzo di non trovare un termine migliore (cfr. T 3) – ad un sistema di sapere metafisico quanto piuttosto alla «dimostrazione deontologica» (T 194), cioè con la cooperazione della fede (rivelazione) e in questo senso in modo "positivo", ricerca della comprensione delle dinamiche originative dell'essere.

Allo stesso momento, Rosmini doveva evitare il rischio schellinghiano, che caratterizza anche la heno-logia neoplatonica, di identificare i processi nell'uno assoluto con la costituzione metafisica della realtà stessa, confondendo entrambi in un unico processo di auto-dispiegamento dell'assoluto: non a caso, quindi, la filosofia della creazione occupa un luogo centrale nella sistematica della *Teosofia*.

Come terzo elemento, è significativo che nel periodo dei "sistemi" filosofici moderni – a cui partecipa anche Rosmini – quest'ultimo condivide con Schelling, e contro Kant, Fichte ed Hegel, la filosofia della creazione come parte integrante della metafisica dell'essere, e questo aspetto in Schelling è stato interpretato da Heidegger stesso come "apertura" della "sistemarietà" ontoteologica⁴⁶. Mentre Heidegger identifica questa dimensione del pensiero schellinghiano soprattutto con la *Freiheitsschrift*, a maggior ragione per la filosofia positiva vale – in coerenza con l'intenzione rosminiana – che essa «fonda la ragione, e in cambio è capace di fondare se stessa trasformando la filosofia negativa»⁴⁷. Questa importanza di pensare il fondarsi *positivo* dell'essere che oltrepassa la concettualità astratta, è la radicalità della domanda schellinghiano-rosminiana che evita in ultima analisi l'*impasse* ontoteologica⁴⁸, senza però rinunciare al progetto – in fondo diventato impossibile con Hegel – di *pensare un inizio*. Mentre per il Roveretano, nella creazione l'essere assoluto di Dio nella Trinità delle persone divine resta oltre ogni possibilità di comprensione razionale, per cui lo stesso atto di creazione rimane *mistero*, sono i *concetti dialettici dell'essere iniziale e virtuale* a dare la possibilità speculativa di comprendere in modo puramente negativo e astratto ciò che è necessario per non subire le conseguenze schellinghiane di riferire il sistema teosofico all'abissalità ontologica⁴⁹: così Rosmini rispetta il presupposto "positivo" di considerare la creazione non come *necessità apriori* ma come *fatto* comprensibile solo *aposteriori*. Mentre in questo modo insieme a Schelling egli riesce a vedere la libertà nella prima causa stessa, sono probabilmente infatti le conseguenze me-ontologiche che Heidegger stesso ne trae a convincere Rosmini a non seguire Schelling nel teorizzare l'*Urgrund* oltre l'essere: da un lato, si può affermare esistenza ontologica soltanto agli enti finiti, con la conseguenza che tutti i predicati possibili di Dio cadono nell'abisso del

46. Cfr. HEIDEGGER, *Schelling*, p. 169; cfr. anche P. DE VITIS, *Schelling secondo Heidegger*, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 67 (1975), pp. 516-524, qui p. 522.

47. BHATTI, *Schelling's non-conceptual grounding*, p. 543.

48. Per questo, nella seguente interpretazione della filosofia della creazione in Rosmini, seguiamo il medesimo invito heideggeriano che «è meglio evitare tale titolo. Tanto più noi saremo tenuti a cogliere ciò che è richiesto dalla cosa stessa: questo dev'essere mostrato con l'aiuto del trattato schellinghiano» o nel nostro caso: rosminiano (Heidegger, *Schelling*, p. 124).

49. Come si vedrà nelle prossime pagine, Rosmini non "strumentalizza" la triformità dell'essere (cioè la Trinità divina) per la filosofia della creazione, ma tiene la speculazione concettuale rigorosamente all'interno dei concetti di *essere iniziale e virtuale*.

nulla, e dall'altro lato si espone Dio all'ambiguità tra bene e male⁵⁰. Abbiamo a che fare in Rosmini con una realizzazione diversa dell'esigenza filosofica – che non viene colpita dall'accusa heideggeriana dell'ontoteologia – di cercare «l'«esistente» *essenza* dell'essere *prima* dell'essere»⁵¹.

Se nella sua filosofia della creazione, come sarà descritta di seguito, distingue tra il livello dialettico del binomio *essere iniziale e virtuale* e la divina Trinità, integrando speculazione e metafisica in una nuova sintesi, Rosmini lo fa nella convinzione che solo a livello ontologico si lascia pensare una divina Trinità che non sia – hegelianamente – una «teoria della dualità-unità»⁵². Proprio attraverso il confronto con Hegel, Rosmini dubita che un superamento completo dell'ontoteologia possa essere una strada filosofica in conformità con il dogma cristiano.

2. Esposizione del pensiero rosminiano

2.1. La possibilità della creazione

Come Fichte, Rosmini era persuaso della piena corrispondenza della propria filosofia con la rivelazione. Ciò che Fichte, infatti, afferma essere la sua convinzione per la *Dottrina della scienza*, per Rosmini è la sua *Enciclopedia cristiana* fondata sul *Nuovo saggio*, e per entrambi i pensatori funge non a caso come punto di riferimento il *Prologo del Vangelo di Giovanni*⁵³: qui Rosmini spinge la sua teoria sull'*essere iniziale e virtuale* al massimo della speculatività, formulando persino in equivalenza a Fichte che l'atto dell'essere «*pone se stesso*», e in quanto «non [pone] altra cosa», il suo rapporto ai «termini» è quello della *presenza*. In questo senso, non fichtiano, Rosmini dice qui che l'essere «dà», se il «copulativo *dare*» si intende in modo «più speciale [...] il *dare* preso in tutta la sua universalità»⁵⁴, cioè nella massima generalità della parola ma comunque *non* nella specificità di un atto "donativo" dell'essere al soggetto. Una tale interpretazione soltanto indebolirebbe il rigore metafisico di questa dottrina rosminiana, perché per Rosmini si tratta del momento costitutivo di ogni essere in quanto essere, non semplicemente di un modo "donativo"⁵⁵. In

50. Cfr., *Schelling secondo Heidegger*, p. 523.

51. HÜNTELMANN, *Schellings Philosophie*, p. 168.

52. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1986, p. 319.

53. Secondo Jacobi, i principi della dottrina della scienza sono presi dal Vangelo di Giovanni; cfr. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia*, pp. 91, 161. Cfr., infatti, FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, pp. 289-291 (V, 478-479).

54. T 431.

55. Infatti Rosmini enfatizza dicendo che l'«atto dell'essere [...] è un atto necessario, non può non essere; è dunque come atto. Ma quest'atto che necessariamente è, trovasi unito a più o

quanto puro atto, l'essere è «potenza», e ciò non diminuisce il suo essere atto, ma descrive il suo rapporto ai possibili termini: perciò Rosmini sottolinea che si tratta di una «potenzialità [...] puramente dialettica», anche perché l'essere iniziale a cui si riferisce, è dialettico⁵⁶. Termine che perciò diventa *possibilità*, e che risolve per una *filosofia della creazione* già un problema importante: ossia la domanda se la creazione presuppone *in Dio* una potenzialità. Con l'attribuire la potenzialità all'*essere iniziale*, astratto teosofico da Dio all'inizio della creazione, la potenzialità non solo diventa *possibilità ontologica*, ma soprattutto sgrava l'essere assoluto divino da questo problema. Anzi, Rosmini esclude ogni speranza metafisica di poter salire tramite il mero concetto della possibilità alla creazione divina, sottolineando che «il concetto di *possibilità* è posteriore alle nostre percezioni de' reali finiti» e viene trovato dalla mente umana solo «risalendo da questi alla loro intelligibilità», essendo impossibile di derivarlo «dalla pura essenza dell'essere, separata da ogni forma»⁵⁷. Ovviamente, in questo modo Rosmini ha già marcato la sua distanza dalla schellinghiana «filosofia della creazione» che si basa sull'idea di una «possibilità» («fondamento») prima di Dio, ovviamente meramente «astratto» o «dialettico» come direbbe Rosmini, e non pensabile al di fuori della sua realizzazione nell'essere divino o della storia.

Come si vede, il problema per Rosmini non sta nell'ammettere concetti «dialettici» prima di Dio ma di anteporre alla sua attualità il concetto di potenza o possibilità: «ciò che è infinito [non] può essere divenuto tale con un passaggio dallo stato di potenza a quello di atto; ma dee essere in atto fin sul principio»⁵⁸. Su questo aspetto Rosmini è alquanto categorico: «[i]l pensare ad una potenza che risponde a questo atto [creatore] e che si suppone almeno logicamente anteriore al medesimo [...] è un pensare imperfetto ed anche falso [...] giacché in Dio non v'è mai stata questa potenza, ma soltanto l'atto creativo»⁵⁹.

meno o diversi suoi termini: la sua natura è la medesima: è sempre atto. Ciò che per essenza è atto, non può essere altrimenti» (T 431).

56. T 432. Per il fatto di essere puramente dialettico, l'essere iniziale «scompare», così Rosmini, rispetto ai termini infiniti (cioè le persone divine) perché nell'assoluto avviene la completa identificazione (*ibid.*).

57. T 437. «Che cosa adunque si contiene nell'essere indeterminato? Noi abbiamo veduto che vi si contiene l'essenza dell'essere precisa dalle sue determinazioni, la quale fu anche per noi detta essere iniziale» (*ibid.* 1869).

58. A. ROSMINI, *Saggio storico critico sulle categorie*, a cura di P. P. Ottonello (*Ediz. crit.*, 19), Città Nuova, Roma-Stresa 1997 (d'ora in poi: *SSCC*), p. 242. E aggiunge, sempre rivolto direttamente alla filosofia del tardo Schelling: «questa potenza o è qualche cosa, o nulla. Se è nulla, non è potenza. Se è qualche cosa è già essere in atto» (*ibid.*). Si vede come Rosmini posiziona la sua *idea dell'essere* e quindi l'*essere iniziale* che ne deriva, in radicale contrapposizione a Schelling, aiutandosi nello stesso momento del pensiero del filosofo tedesco.

59. T 2674.

Avendo in questo modo escluso ogni "scorciatoia" metafisica, alla mente umana non resta altro che rivolgersi all'essere assoluto tramite le creature, rispetto alle quale lo stesso essere assoluto non è in nessun modo «loro soggetto ontologicamente», e Rosmini precisa che «non è né pure loro soggetto dialetticamente», che infatti sarebbe l'essere iniziale. In questo caso egli scrive tale termine addirittura con la maiuscola «Essere iniziale»⁶⁰. Solo in questo modo può assicurare che «l'esistenza reale degli enti finiti nulla aggiunge di perfezione o di atto all'Essere assoluto»⁶¹. Come è chiaro, il Roveretano supera il sistema metafisico delle cause, innanzitutto nella loro divisione tra causa efficiente e causa materiale, verso l'unica «causa creativa, ossia [...] causa di essere»⁶².

Ma tale concetto di «causa creativa» richiede, oltre l'essere iniziale e il concetto di possibilità annesso, proprio quella domanda fino ad ora messa da parte, ossia da dove proviene la «virtualità» dell'esistenza degli enti se essi, in quanto termini finiti, non ce l'hanno in sé. Infatti la «virtualità di essere» rimanda dialetticamente all'essere assoluto come pienezza di essere, e anche la virtualità «esprime una relazione», ed è la medesima della «possibilità», ma ora in riferimento all'«Essere assoluto» stesso⁶³. In altre parole, la virtualità è

60. T 433.

61. T 434. Questa possibilità degli enti finite «non pone nell'essere iniziale alcuna potenzialità, perché egli stesso non fa nulla, non soffre nulla coll'esser presente alle realtà finite: essendo per essenza atto, egli è atto tanto se comparisce annesso a queste, quanto se non ci comparisce e può solo comparirci» (ibid. 438).

62. T 434.

63. T 434. Definendo l'essere iniziale e virtuale concetti dialettici, ed anzi il primo «forma universale dialettica» e il secondo «materia universale dialettica» (ibid. 282-283), Rosmini li definisce come relazioni nell'attualità dell'essere stesso che scopre solo la mente e che quindi non indicano dimensioni real-ontologiche né dell'essere finito né di quello infinito, e proprio per questo diventano strumenti per la mente di oltrepassare questo livello "ontico" per poter specularmente analizzare l'attualità ontologica dell'essere, ma sempre in riferimento «proprio» alla sua realizzazione nell'Essere assoluto, e in riferimento «improprio» a quella nell'essere finito. In questo senso, egli propone un ragionamento speculativo allo stesso momento simile e dissimile dall'operazione schellinghiana nelle *Ricerche filosofiche*, dove il filosofo idealista distingue nell'essere tra *fondamento* ed *esistenza*. Come l'«essere virtuale», il «fondamento» oltrepassa ogni attualità esistenziale dell'essere («materia universale dialettica»), e si realizza soltanto nell'esistenza che corrisponderebbe all'«essere iniziale» come «forma universale dialettica»: il «fondamento della sua esistenza, che Dio ha in sé, non è Dio considerato assolutamente, cioè in quanto esiste» (SCHELLING, *Ricerche filosofiche*, p. 143 [358]). Per applicare tale affermazione a Rosmini, bisognerebbe certamente sostituire «Dio» con «essere», e a questo punto diventa anche chiara la dissimilitudine tra le due speculazioni: mentre Rosmini mira a una metafisica ontologica che abbracci l'Essere assoluto e quello finito, e che quindi cerca con la «filosofia della creazione» di derivare il supremo sapere circa le relazioni tra queste due istanze, Schelling ha superato in Dio già l'insieme dell'essere contingente, e cerca un fondamento *oltre Dio* stesso, dal quale poi vengono coinvolti sia l'esistenza divina sia quella del divenire dell'essere finito che per Schelling è «l'unico [concetto] adeguato alla natura delle cose» (ibid. p. 145 [359]), teoria alla quale Rosmini si contrappone veementemente (cfr. T 264). Questa distanza tra i due non deve però far sottovalutare la loro *somiglianza nel mero metodo speculativo* (non nella sua realizzazione): se per Schelling «Dio ha in sé un intimo fonda-

la relazione dell'Essere assoluto con gli enti creati. E a questo punto Rosmini sa distinguere: l'essere dell'ente finito appartiene *virtualmente* non a Dio, in quanto – come emerge nell'*essere iniziale* – sta nell'essere come puro atto, mentre l'«ente finito virtuale», cioè l'intelligibilità dell'ente creato, appartiene all'«Ente assoluto e infinito», cioè all'intelligibilità dell'essere in quanto essenziale e infinito. In essa sta il «*principio* della relazione di cui l'ente finito è *termine*», e questa relazione, così precisa Rosmini qui, è la «*virtualità*»⁶⁴. Un altro indizio per questo ragionamento Rosmini lo trova nella considerazione che nell'essere, intuito nell'idea, che è quindi indeterminato, non si trovano le limitazioni, se non in senso virtuale cioè da rinvenire dopo l'esperienza degli enti finiti, per cui la domanda circa l'origine della «limitabilità dell'essere» non può che «risalire all'origine di questo stesso»⁶⁵. Proprio per questo l'essere *iniziale* «è *inizio* tanto dello scibile, quanto del sussistente», ma rispetto allo scibile è *principio*, il che certamente non vale rispetto al sussistente⁶⁶.

Ora, in questo denso testo che presuppone l'orizzonte concettuale dell'intera metafisica rosminiana, il Roveretano precisa ancora un elemento: tale virtualità come relazione dell'essere assoluto infinito all'ente reale, è «posteriore all'*intelligibilità* stessa», cioè in quanto tale, cioè è una dimensione che si conosce solo dopo aver conosciuto l'ente creato⁶⁷. Infatti ci troviamo nella dimensione del pensare dialettico che riesce a concepire, «prima della creazione», per dire, un «essere finito intelligibile, virtuale indeterminato» nel quale solo la «virtù o causa» divina può determinare i «finiti singolari»

mento della sua esistenza, che, per questo, lo precede come esistente; ma allo stesso modo Dio è ancora il *prius* del fondamento, in quanto il fondamento, anche come tale, non potrebbe essere se Dio non esistesse in atto» (ibid. p. 145 [358]), allora questa dinamica dialettica si rispecchierà tra l'*essere iniziale* e l'*essere virtuale*, solo che la dinamica resta in Rosmini completamente inerente all'*Essere assoluto divino*, in quanto il Roveretano ricava la stessa dialettica da un'analisi dell'*attualità dell'essere* stesso, per cui non può in nessun modo – pena l'incorrere in un'autocontraddizione metodologica – oltrepassare questa stessa attualità che in Dio si identifica con la sua essenza. In questo senso, la sua critica a Schelling, che quest'ultimo, proprio nella sua filosofia «media» e «tarda», cioè nella fase «*positiva*» della sua filosofia, non include l'«esistenza» del «mondo esterno» nell'intelligenza, coglie senz'altro forse non tanto il pensiero schellinghiano in sé, ma certamente l'esatta differenza che corre tra quest'ultimo e la filosofia di Rosmini (SSCC p. 239).

64. T 434. A questo punto diventa anche chiaro perché Rosmini aveva chiamato la *virtualità* come *determinabilità* universale dell'essere ossia «*primo e universale determinabile*» (ibid. 284), perché indica la «*relazione* sua co' diversi suoi termini: il principio o fondamento della qual relazione sta ne' termini stessi» (ibid. 439).

65. T 437.

66. T 287. Cfr. anche G. NOCERINO, *Astrazione divina, essere iniziale, analogia nella «Teosofia» di Antonio Rosmini*, in: Accademia Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli 94 (2003), pp. 249-264.

67. T 434. La «*virtualità dell'ente finito* [...] esprime la relazione tra la *virtualità* e l'*ente finito*, e perciò è posteriore alla creazione di questo, cioè suppone questo esistente, perché indica i due termini della relazione» (ibid. 435). Cfr. anche A. ROSMINI, *Sull'essenza del conoscere*, in: ID., *Introduzione alla Filosofia*, a cura di P. P. Ortonello (*Ediz. crit.*, 2), Città Nuova, Roma - Stresa 1979, pp. 303-316, qui p. 309.

creandoli⁶⁸. Questa «*virtualità assoluta*» in quanto «*possibile* stesso sussistente in Dio» è pura attualità e di nuovo Rosmini esclude ogni dimensione di potenzialità, in quanto è espressione dell'attualità assoluta divina⁶⁹.

Questo presupposto era importante per considerare ora come è possibile parlare di un «ente finito» in Dio, seppur virtuale e indeterminato, cioè un «ente finito nell'infinito»⁷⁰. Disinnescando subito i possibili fraintendimenti ontologici di una tale espressione, Rosmini apre comunque con queste formule nello «spazio dialettico» della metafisica quelle possibilità che nel chiarire i presupposti metafisici di ogni sapere dell'essere rende possibile alla stessa metafisica di formulare l'auspicata *filosofia della creazione*. Rosmini, infatti, non risolve la complicazione semplicemente con il chiarimento che gli enti finiti sono presenti solo nella loro «esistenza obiettiva» cioè in modo ideale e non reale. La considerazione che quindi l'essere deve essere essenzialmente inteso non si può ridurre al risultato che Dio implica gli enti reali semplicemente riguardo alla loro intelligibilità.

I concetti di *essere iniziale* ed *essere virtuale* che Rosmini aveva svolto e delineato precedentemente, hanno dunque elevato il pensiero all'essere assoluto per chiarire i nessi ontologico-metafisici che spiegano la creazione e in questo modo rivelano le supreme leggi del pensare metafisico. Il presupposto di ciò è che si tratta di *concetti dialettici*, e che in quanto tali esprimono meri concetti della mente che pertanto sono univoci, cioè valenti sia per l'ente finito sia per quello infinito, per cui la *virtualità assoluta* e la *possibilità assoluta* corrispondono come termini dialettici direttamente a ciò che è l'essere ideale, cioè possibile, in Dio – o semplicemente l'essere iniziale –, e all'essere reale oggettivo assoluto come sussistente che solo può essere «*causa essenziale e libera*» della creazione, e che nella Trinità è il Logos divino come intelletto che nella sua dimensione attiva diventa, infatti, volontà che è lo Spirito come divino amore che però realizza la creazione sempre tramite il Verbo⁷¹. Se quindi, per Rosmini, nell'«Essere obiettivo c'è anche come essenzialmente intesa questa *libera volontà* dell'Essere sussistente, poiché l'Essere sussistente è necessariamente vivente, intelligente, e causa»⁷², ha dato in questo modo un ragionamento metafisico-logico, quindi astratto, sulla creazione, senza chiamare in causa una considerazione teologica di Dio o della Trinità⁷³, la quale, infatti, in queste

68. T 434.

69. T 435.

70. T 436.

71. Cfr. T 437; A. ROSMINI, *L'introduzione del vangelo secondo Giovanni commentata* (IVG), a cura di S. F. Tadini (*Ediz. crit.*, 41), Città Nuova, Roma-Stresa 2009, p. 163 (lez. XXXIV); *ibid.* p. 169 (lez. XXXVII).

72. T 436.

73. In questo Rosmini è sostanzialmente d'accordo con Schelling; cfr. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, p. 470 (XIV, 87).

pagine non viene nemmeno menzionata. Con ciò Rosmini si rivolge contro Fichte per il quale il fatto che la creazione avviene tramite il *verbo* significa l'identificazione del supremo essere con il sapere per cui una creazione non può essere pensata in quanto il supremo sapere di Dio non può "diventare"⁷⁴. Per Fichte, infatti, il *Logos* non è la seconda *persona* divina, l'«Essere assoluto oggettivo», ma il modo come l'essenza di Dio in quanto tale esiste⁷⁵. La considerazione dialettica, tramite l'essere iniziale e poi virtuale, porta quindi all'ontologia, e in questo modo consiste l'«unica maniera di pervenire alla verità assoluta, ossia a una notizia che sia assolutamente e pienamente vera»⁷⁶. Così Rosmini è risalito a quell'origine che limita l'essere, individuando l'essere finito virtuale, «unicamente» con il «suo amore perfetto dell'essere, ossia di se stessa, veniente dall'Amabilità essenziale allo stesso Essere reale oggettivo»⁷⁷. Il risultato del ragionamento svolto fino a qui è dunque il seguente: se «si considera l'ente finito nel suo atto per il quale esiste in se stesso, l'attività libera ed amorosa dell'Essere assoluto reale non è *potenza*, perché questo suo effetto non è qualche cosa che appartenga alla natura del medesimo Essere assoluto, e però questo non è subietto del suo effetto; ma è pura e assoluta causa, che compisce l'attualità e la personalità del medesimo essere assoluto»⁷⁸.

2.2. I tre momenti della creazione

Rosmini però ha ancora un ultimo dubbio circa il fatto che se l'essere assoluto è non potenza ma causa rispetto agli atti ontologici creati, allora forse dovrebbe comunque in qualche modo risultare "potenza", proprio in quanto l'essere assoluto funge *volens nolens* come *subietto* della creazione, e ciò addirittura due volte, ossia come potenza prima di ogni creazione, ma poi anche come atto create. Dalla risposta a questa domanda Rosmini si aspetta addirittura una rilevanza per la stessa «Teologia», eliminando ogni successione temporale dall'atto creativo divino per cui l'amore del termine reale infinito coincide di fatto sempre con l'amore dei termini reali finiti⁷⁹. Ulteriormente, attraverso l'essere virtuale, i termini reali vengono compresi in relazione con l'essere assoluto ma in modo tale che «il principio o fondamento» di questa

74. Cfr. FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, p. 295 (V, 480).

75. Per la cristologia filosofica, che non è tema di questo saggio, ciò ovviamente ha come conseguenza di levare completamente Cristo dalla sua divinità e posizione da mediatore tra essere assoluto e finito, elevando allo stesso momento tutta l'umanità alla possibilità di realizzare la sua personalità eccezionale.

76. T 437.

77. T 437. Per Rosmini, è questo divino amore allo stesso momento anche la *causa finale* della creazione; cfr. *ibid.* 1392, 1400.

78. T 438.

79. Cfr. T 438.

relazione non sta nel principio ma «ne' termini stessi»⁸⁰. Solo in questo modo «l'essere indeterminato, rimane il subietto antecedente»⁸¹, come già visto sopra. In questo modo Rosmini anticipa la sistematica del "terzo momento" della creazione descritta come settimo corollario a questa dialettica dell'essere assoluto nel suo rapporto al cosmo degli enti finiti: nella «*sintesi divina*» avviene «l'unione de' due elementi l'*essere iniziale* inizio comune di tutti gli enti finiti, il *reale* finito, o per dir meglio i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale» e ciò è il passaggio definitivo con il quale «sono creati gli enti finiti»⁸². Pensando questa sintesi, come Rosmini diverse volte ha approfondito e sottolineato, con l'essere «presente», viene prodotta la *soggettività* dell'ente creato che quindi non è un'emanazione o un ente che ha sempre la sua soggettività nell'essere assoluto divino, ma appunto la propria soggettività, e solo in questo modo anche la reale possibilità dell'esistenza di esseri umani a cui è presente l'essere non solo come *iniziale* ma come idea tramite l'intuizione dell'intelletto⁸³. Ossia, ancora in altre parole, solo con questa *sintesi divina* diventa possibile concepire il *principio della relazione virtuale* nell'ente finito, e solo in questo modo l'ente finito è pensato all'interno della sistematica dialettica dell'essere come radicalmente relazionato all'essere assoluto senza trovare in esso il suo soggetto. Questo ragionamento, per portare fino in fondo la sistematica rosminiana, non nasce, quindi, tanto da una presunta esigenza di conferire "autonomia" agli enti finiti (anche se significa proprio ciò), quanto piuttosto per evitare che all'essere assoluto infinito dovesse essere attribuita la potenzialità o una qualsiasi forma di "possibilità originaria" il che produrrebbe la possibilità di una sua teorizzazione metafisico-razionale di tipo leibniziano o hegeliano. Allo stesso momento, come già visto sopra, introduce nell'essere iniziale indeterminato le «limitazioni» producendo «le *essenze* o *idee*»⁸⁴. Entrambi i passaggi sono necessari, perché nella mera forma subiettiva la creazione ancora non è ultimata: ciò avviene solo con la sintesi primitiva della mente umana, che unisce gli enti reali, creati da Dio che li «rese atti a ricevere anche dalle stesse intelligenze create quell'essere che possono avere relativamente ad esse»⁸⁵. Quindi la creazione non è compiuta qualora pensata, anche se sulla base dell'ente reale subietti-

80. T 439.

81. T 440.

82. T 463.

83. «Ma la manifestazione delle cose divine alle finite intelligenze comincia pure coll'atto del crearle, perocché le intelligenze sono tostoché è loro dato l'essere, l'essere essenziale, per sé manifesto. Il qual essere essendo per natura sua manifesto non si dà in altro modo che col manifestarsi. Ora l'essere ideale risplendente nel soggetto creato è un'appartenenza del Verbo divino perché è la possibilità logica dell'essere che nella divina sussistenza pronunciata da se stessa risiede» (IVG p. 105 [lez. XVIII]).

84. T 463-464.

85. T 464.

vo, in relazione a Dio, ma il sintesiismo dell'essere si deve completare anche all'interno dell'ente stesso creato⁸⁶. Senza che i reali creati, quindi non vengono «entifica[ti] a se stessi» dalle sintesi intellettive degli enti intelligenti⁸⁷, la creazione non sarebbe compiuta, ma sempre da considerare dipendente da quell'intelligenza divina che creò gli enti finiti. Se gli enti finiti non devono rimanere relativi a tale intelligenza divina, che certamente conferisce loro realtà anche senza che sono conosciuti da una mente umana, allora è necessaria «che la creazione degli enti privi d'intelligenza» – perché, così si potrebbe dedurre, gli enti intelligenti sono già creati *in sé* e non solo relativamente a Dio perché nell'intelligenza stanno già *nella presenza* dell'essere⁸⁸ – «si continua e si compie non solo coll'atto dell'intelligenza umana e d'ogni altra intelligenza: ciascuna di queste intelligenze compie la creazione di tali enti relativa a se stessa. E così la creatura imita il Creatore»⁸⁹. A rigore, per Rosmini «non può esistere nell'universo il solo ente sensitivo [reale], ma è necessario alla sua esistenza che ad un tempo con lui esista anche un intellettuale senza del quale quello diviene assurdo»⁹⁰. Tuttavia, in questa sistematica non si deve erroneamente considerare tale *essere* che è definito attraverso l'*essere iniziale* come qualcosa *in sé* – tale non lo è quando è nell'Essere assoluto, e nemmeno quando è presente alla mente umana dove infatti viene intuita l'idea dell'essere. Per chiarire meglio questo carattere dialettico dell'essere iniziale, Rosmini descrive l'intero primo momento della creazione come astrazione divina o teosofica di questo elemento che nasce «da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicché questa limitazione non passò nell'Essere assoluto, ma rimase nello sguardo»⁹¹. Rosmini sottolinea la particolarità di questa «astrazione» in quanto non produce una possibilità o potenza astratta – infatti sarebbe quello l'errore delle «filosofie

86. Cfr. T 2187.

87. T 364; cfr. 366.

88. Cfr. T 364. Sta in questo, così Rosmini, la «similitudine [dell'uomo] con Dio» (ibid. 568). Infatti, «anche nell'uomo si riscontrano le tre forme dell'essere analoghe a quelle che in Dio costituiscono le tre divine persone, cioè la forma soggettiva, la forma oggettiva nell'essere che gli è dato ad intuire, e la forma morale» (IVG p. 206 [lez. LIII]).

89. T 464. Secondo Fenu, Rosmini attribuirebbe pertanto all'uomo «il ruolo di *riedificatore ontologico dell'universo*» (FENU, *Le implicazioni gnoseologiche*, p. 201). Il Roveretano sottolinea, infatti, che «le cose reali in quanto sono puramente reali è scèvre da ogni relazione colla mente non hanno per se stesse la presenzialità alla mente di cui si parla» (ibid. 1588), perché la «presenzialità [...] è propria dell'essere» (ibid. 701). Con questo compimento della creazione dell'uomo come *individuo* Rosmini concorda con la prospettiva di Schelling, che viene descritta nel suo punto essenziale da Heidegger in questo modo: «[l]a questione del divenire dell'esser-creato è perciò la questione del divenire del singolo [invece di "divenire", Rosmini parla della "sintesi divina"], ossia dell'essenza della singolarizzazione, e quindi del fondamento della determinazione del singolo nella sua singolarità. Nella storia della metafisica tale questione è nota come quella del *principium individuationis*» (HEIDEGGER, *Schelling*, p. 223).

90. T 2187.

91. T 461.

della creazione" di Schelling ed Hegel – ma che la prima attualità è la stessa attualità dell'esistenza assoluta divina⁹². Inoltre, egli mette in chiaro l'esigenza che caratterizza la metafisica tommasiana ossia di pensare «l'essere a partire da Dio, e non al contrario, e ciò comporta l'infinita distanza in cui va concepito l'essere di Dio rispetto all'essere delle creature»⁹³.

I tre passaggi dialettici – quindi non reali in quanto l'atto creativo è uno – della creazione, delineati nei paragrafi 461-464 della *Teosofa*, si trovano così già anticipati nel numero 440, dove si distingue tra l'*astrazione teosofica* per la quale la volontà divina (essa è opera della volontà perché non esiste nell'essere divino nessuna necessità alla creazione) «si porta in tutta l'amabilità dell'essere obiettivo»⁹⁴ e «liberamente astra[e] dall'Assoluto suo oggetto, l'essere iniziale», e precisamente distinguendo nell'autoconoscenza divina il termine (la realtà divina) dal principio (l'essere iniziale appunto), deducendo la *possibilità* – non necessità – di questa azione divina dal fatto che tale processo è senz'altro possibile anche alla mente umana⁹⁵. Però subito dopo Rosmini afferma che tale processo «non è ancora l'atto libero della creazione, ma appartiene all'atto necessario della divina intelligenza con cui conosce l'essere finito possibile». Abbiamo qui, infatti, questa suprema coincidenza tra *possibilità* e *necessità*, che si trova anche nell'assoluto hegeliano (lì pensato a partire da Spinoza), ma che Rosmini risolve, proprio nella direzione opposta a Hegel, non verso la necessità, ma verso la libertà, come emerge proprio da questo passaggio nel paragrafo 461. L'essere iniziale è sempre già necessariamente astratto dall'assoluta divina natura⁹⁶, senza identificarsi con essa, e in questo senso il primo prodotto benché necessario, ma questa necessità è soltanto implicita dal momento in cui Dio come «Essere assoluto subiettivo» si contempla nell'«Essere assoluto obiettivo», e ciò è l'atto divino di supremo amore e libertà, e proprio da questo atto scaturisce con necessità l'*astrazione teosofica dell'essere iniziale*: la differenza nasce dal fatto che l'atto creativo in quanto *uno* è un atto libero, che però si lascia descrivere in tre momenti dialetticamente distinti, di cui il primo, appunto, è un atto di necessità assoluta – necessità che sic-

92. «Ora tutta la Filosofia di Schelling e di Hegel non è che un edificio innalzato sul fracido fondamento di questo falso ed assurdo *astratto* di un "mero poter essere", che si suppone gratuitamente dover precedere all'essere; perché illudendosi, si crede di poterlo trovare coll'*astrazione* antecedente a tutto» (SSCC p. 242).

93. GHISALBERTI, *Incidenza della concezione del predicato*, p. 218. Ghisalberti evidenzia come ciò costituisce la distanza del pensiero di Tommaso dall'ontoteologia e come con questo argomento Marion dimostra che l'Aquiniano non si lascia colpire con l'argomento heideggeriano.

94. T 440.

95. T 461.

96. Per Spiri, «perché solo Dio può dare origine ad un universale, distinguendo il possibile dal reale mentalmente; tale distinzione vale poi anche realmente in quanto Egli distingue tra sé, L'Essere pieno assoluto, e la possibilità di esistere (idea dell'essere)» (S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004, p. 58).

come avviene nell'Essere assoluto oggettivo, è la stessa necessità con cui il Verbo divino viene "generato" da Dio Padre⁹⁷. La sua limitazione, pertanto, e come è stato già accennato, non è una limitazione dell'essere divino, ma sta solo in quello «sguardo» divino che nel conoscere l'Essere assoluto come oggetto, «lo considera nel *suo inizio*» senza che tale sguardo gli conferisse soggettività⁹⁸. Solo in questo modo, emerge un'alterità nell'essere assoluto – non già semplicemente dalla seconda Persona divina: nemmeno l'Essere assoluto infinito potrebbe guardare se stesso senza produrre necessariamente l'*essere iniziale*, che è la condizione di possibilità della riflessività, o meglio di ogni riferirsi a qualcosa, che include quindi anche il riferirsi di Dio a se stesso: «[t]ale è la semplicità e l'assolutità dell'Oggetto assoluto, che diminuito di checchessia perde la sua identità, è un altro. Questo appunto è ciò che dà luogo alla creazione»⁹⁹. Da questo luogo importante della riflessione rosminiana, dove egli introduce l'alterità, e che a ben vedere manda direttamente alla parte sull'inoggettivazione, si può dedurre che nell'intuizione dell'idea dell'essere – che Rosmini solo poco prima ha dichiarato come la capacità umana di perfezionare e realizzare attraverso la conoscenza oggettiva degli enti la divina creazione – avviene proprio ciò ossia la conoscenza del mondo attraverso un'alterità originaria¹⁰⁰ che costituisce il momento dell'autoriflessività dell'intelletto umano: sempre seguendo la logica rosminiana, che da ciò che spiega sulla base dei termini dialettici la *filosofia della creazione* si trova *in modo inverso* la logica della suprema costituzione dell'umano conoscere e anzi della costituzione dell'intelletto, allora l'*essere iniziale* come primo prodotto dell'autoriflessività divina diventa la condizione dialettica per quell'autoriflessività che è già contenuta – in modo quasi "trascendentale" – nell'intuizione dell'idea dell'essere. Se, in altre parole, l'*essere iniziale* nasce attraverso la conoscenza divina che è autoconoscenza, ed esso è la base della creazione, cioè di ogni possibile alterità, che quindi nasce dall'alterità che si produce nell'autoriflessione divina, allora – seguendo l'indicazione rosminiana che in questa dinamica scopriamo il nesso logico-metafisico della dinamica fondamentale di ogni origine del sapere di cui siamo capaci – nell'intuizione dell'idea dell'essere che rivela l'essenza dell'essere che è puro atto – indicato dall'*essere iniziale* appunto – si stabilisce non solo quell'alterità ontologica necessaria a ogni conoscenza di un ente reale (questo è il tema dell'inoggettivazione), ma questa stessa alterità è anche, in quanto l'intuizione dell'idea

97. Rosmini sottolinea che la generazione del Verbo è *libera* solo nel senso che Dio non è necessitato «da cosa alcuna straniera», tuttavia il Padre «non lo genera *voluntariamte*, ma necessariamente, perché tale è la natura divina» (IVG p. 168 [lez. XXXVII]).

98. T 461.

99. T 461.

100. Cfr. R. ROSSI, *Problema dell'essere e filosofia dell'assoluto*, in: BESCHIN / VALLE / ZUCAL (edd.), *Il pensiero di Antonio Rosmini*, I, pp. 107-122, qui p. 115.

dell'essere è il momento *costitutivo* e non secondario dell'intelletto, l'alterità come momento intrinseco dell'intelletto nella sua costituzione finita, e quindi costituisce la fondamentale, e pre-reflessiva, dunque anche pre-cosciente, struttura *auto-riflessiva* dello stesso intelletto *nell'intuizione dell'idea dell'essere*: perché, ancora in altre parole, se esso si costituisce nella *visione* dell'essere nell'idea, in questa costituzione è già contenuto l'*essere iniziale*, che è però, secondo ciò che è stato detto, momento costitutivo dentro la visione più originaria dell'essere e quindi pre-riflessivamente la condizione per ogni attività dell'intelletto, che però proprio in questo momento è sempre già riferito a se stesso – non potendo essere riferito ad altro, perché l'*essere iniziale* non è, come Rosmini sottolinea ripetutamente, *nulla in sé*. A ben vedere sta in questa primordialità oggettiva dell'essere possibile la condizione ontologica della possibilità della contingenza della realtà: realtà che è distinta dalla possibilità e non può mai esaurirla. Per questo, nell'*essere iniziale* Dio vede solo la possibilità, ma questa possibilità come *pensabilità* o «possibilità dei possibili»¹⁰¹ non coincide poi con ciò che Dio *pensa realmente* cioè con ciò che poi crea: la possibilità – contenuta nell'astrazione divina – è molto più ampia dell'immaginazione divina ossia dei pensieri divini con cui egli crea. Dio conosce gli enti, cioè «le cose», nella sua immaginazione «nell'atto onde le distingue e le crea: creandole (o creando dei segni di esse) le distingue: ma questa distinzione è tutta nelle cose create, e non entra in Dio»¹⁰².

Con la libertà con cui si muove l'«Intelligenza operativa e libera di Dio» nell'Essere oggettivo stesso, non solo astrae *di necessità l'essere iniziale* ma individua anche, «guidata dall'amabilità dell'essere limitato», le limitazioni reali¹⁰³. In questo secondo momento dell'«*immaginazione divina*» essa «immagina limitato il *termine reale*». Tale realtà però significa anche che viene creato il termine nella sua subiettività, cioè non semplicemente relativo all'Essere assoluto divino. È sempre una sussistenza in quanto veduta dalla Mente divina, ma tale passaggio è importante per non ridurre la consistenza ontologica della realtà ad un idealismo di partenza, una sorta di realtà berkleyana. Secondo Rosmini, pertanto, non c'è altra opzione tra «la Mente divina non può pensare il termine reale limitato» e «ella può farlo sussistere in sé, il che è crearlo»¹⁰⁴, alternativa tra cui egli evidentemente, per motivi logici di non contraddizione, opta per la seconda. Ma tale sussistenza è ancora una sussistenza che deriva da quell'*immaginazione divina* che «è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva, e realissima», per cui Rosmini si trova davanti al

101. A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia* (Rinnov), 2 voll., a cura di G. Messina (Ediz. crit., 6-7), Città Nuova, Roma-Stresa 2007-2008, 564. Su questo tema cfr. M. DE ANGE-LIS, *Il possibile in Rosmini. In dialogo con Scoto e Leibniz*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2021.

102. Rinnov 566.

103. T 462; cfr. IVG p. 167 (lez. XXXVI).

104. T 462.

problema di concepire effettivamente il termine reale immaginato da Dio nella *propria* «esistenza subiettiva e reale» che non fosse quella divina, per non renderlo un «accidente» dell'Essere divino assoluto¹⁰⁵. Rosmini lascia questo secondo passaggio aperto in senso problematico, quasi come una sorta di *antitesi* hegeliana, affermando semplicemente che il termine reale «DEVE» essere separato dalla realtà divina, quindi positivamente “sussistente” nel suo *proprio* limite ontologico¹⁰⁶, rimandando però un chiarimento e «maggior luce» per questa soggettività propria dell'ente immaginato e *quindi* creato al terzo momento della creazione, cioè la *sintesi divina* già descritta¹⁰⁷. Con questo problema irrisolto è però connesso ancora una seconda caratteristica dell'essere reale finito ossia che come «termine dell'atto creante resti fuori dall'atto medesimo» e che quindi «l'essenza della cosa contingente sia diversa da quella dell'essere virtuale e iniziale»¹⁰⁸: Rosmini, infatti, non adopera questi due termini dialettici *dell'essere* per indagare sul *reale* nel VI libro della *Teosofia*. Solo nella sintesi con l'essere stesso che il soggetto contempla nella sua presenza nell'idea dell'essere, si può considerare il termine finito come *ente*, e distinguere tra il fatto che da un lato «l'oggettività non è [...] un elemento costitutivo dell'ente», ma ciononostante esso «non è senza la dipendenza dalla sua oggettività»¹⁰⁹. Da lì risulta, appunto, la difficoltà di trattare dello «stoffo» dell'essere, a partire da principi ontologico-metafisici che non riescono a dedurlo, e che solo in vista dell'Essere assoluto subiettivo, obiettivo – e morale – cioè tramite la filosofia della creazione possono conferirgli un luogo – l'essere reale – nel sintesismo dell'essere¹¹⁰. Per Dio, comunque, i termini reali sono sempre già conosciuti, per cui il secondo e terzo momento della creazione in T 462-463 avvengono di fatti contempo-

105. «Dunque Iddio conviene che abbia questa potenza d'immaginazione, che quando si rappresenta un oggetto, egli veramente sussista a se stesso e agli altri; e questo è creare» (IVG p. 164 [lez. XXXV]).

106. Così per Rosmini, già in questo secondo momento, la «creazione è [...] atto d'amore con cui Dio ha fatta altra da sé la creatura, l'ha creata come staccata da sé; altra da sé radicata nel limite, ontologicamente definita, non soltanto finita, poiché il limite in quanto matrice esistenziale, è la sua positività indistruttibile» (F. DÉCHET, *Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini*, in: *Rivista Rosminiana* [1968], pp. 238-246, qui p. 243; cfr. anche G. FERRERO, *La soggettività finita in Rosmini*, Milano 1971, p. 69).

107. T 462. Così si rivela precisamente in questo secondo momento della creazione la necessità di dover argomentare all'interno dell'essere «deontologicamente» la sua necessità [dell'atto creativo] muovendo dallo statuto ontologico della realtà finita» (C. M. FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco* [Biblioteca di studi rosminiani, 48], Sodalitas, Stresa 2016, p. 166).

108. T 304.

109. T 2759.

110. La difficoltà che Rosmini affronta nel VI libro della *Teosofia* è pertanto del tutto analoga al compito di fronte al quale si vede Kant con i *Principi metafisici della scienza della natura*: entrambi vedono il loro rispettivo trattato come essenziale per poter chiudere il proprio sistema “metafisico”.

raneamente – come del resto anche insieme al primo in T 461 – e infatti in altri luoghi Rosmini non differenzia in questo modo¹¹¹.

2.3. La logica della creazione

Da questa sistematica risulta un ulteriore approfondimento dell'essere virtuale che lo porta persino oltre la dialettica dell'essere iniziale: ciò si delinea dalle riflessioni che Rosmini svolge tra l'approfondimento dell'essere iniziale e virtuale in riferimento all'Essere assoluto e la teoria speculativa della creazione, e con le quali in effetti anche il secondo passaggio della creazione, salvo la sua conclusione "aperta" verso la sintesi, si comprende più coerentemente. Innanzitutto la virtualità è quella determinabilità che si spiega a partire dai termini – che in quanto creati, come Rosmini aveva considerato in precedenza, rimandano senz'altro l'essere virtuale alla sua origine assoluta divina (*virtualità assoluta*). In riferimento agli enti reali, essa si comprende quindi come l'insieme delle *essenze* delle cose e in quanto tale è «*possibilità media*» (tra l'essere e i termini) – la *possibilità media* a differenza da quella *suprema* è stabilita dalla mente umana nella conoscenza che costituisce la relazione tra l'essenza e il reale esistente in sé¹¹² –, ma proprio questa determinabilità universale porta la riflessione rosminiana alla *determinabilità assoluta*, in un certo senso, ossia dell'essere stesso, e ciò è la «*possibilità suprema [...] che è la possibilità stessa delle essenze*»¹¹³. Si tratta qui di un concetto che non è identico a ciò che l'intuizione può vedere nell'idea dell'essere, ma è un risultato del pensiero dialettico che scopre la «*suscettività [dell'essere] d'avere nel modo detto i reali finiti per termine*»¹¹⁴. Infatti, Rosmini la colloca nell'«Essere stesso nella sua forma subiettiva adeguato all'Essere nella forma obiettiva», che opera non solo secondo intelligenza ma come volontà ed è quindi «essenzialmente Amabile ed Amato»¹¹⁵. In questo ragionamento emerge che è lo sguardo non tanto intellettuale quanto *amoroso* divino che realizza quello che nella dottrina dei tre momenti della creazione era la *sintesi* perché l'atto amoroso presuppone *necessariamente* l'esistenza «subiettiva» dell'altro ente o addirittura dell'«Universo in se stesso». Da questo punto di vista, il terzo passaggio della sintesi è quindi coinvolto nel secondo, e per questo non è una "sintesi" di tipo hegeliana che debba conciliare "ex post" due tesi contrapposti. L'essere reale acquista così, sottolinea Rosmini, allo stesso momento la sua esistenza soggettiva ed ogget-

111. Cfr. T 1319, 1436.

112. Cfr. T 445.

113. T 441.

114. T 442.

115. T 441. Rosmini precisa infatti che questo «atto dell'intelligenza operante dell'Essere assoluto subiettivo col quale restringe il suo sguardo amoroso a una realtà obiettiva da sé definita secondo l'amabilità, è l'atto creativo» (ibid.).

tiva, e quindi le due dimensioni che nella «sintesi divina» sono state dialetticamente divise e puntualmente descritte. È il passaggio dalla *possibilità logica* alla *possibilità metafisica*, che quindi nelle creature è aposteriori in quanto le creature non sono necessariamente¹¹⁶.

Siccome Rosmini aveva descritto l'*essere iniziale* come universale determinante e determinazione, che all'intelletto è presente nell'intuizione dell'idea dell'essere, ha già indicato che nella speculazione è il termine più "vicino" al soggetto, e che nel suo lato non rivolto verso l'intelletto, per così dire, ossia nella virtualità, da un lato è più difficile da determinare, perché possiamo determinarlo soltanto a partire dalle *essenze*, ma dall'altro dà anche la possibilità di contribuire ulteriormente alla *filosofia della creazione*. E così si chiarisce il passaggio dalla relazione dei *termini finiti* con l'Essere assoluto nella forma subiettiva (secondo momento della creazione) a quella con l'Essere assoluto nella forma obiettiva (terzo momento della creazione)¹¹⁷. La *possibilità suprema*, infatti, pensa gli enti termine nell'essere ma non in quanto intuiti originariamente, bensì in quanto il principio della relazione sta, come abbiamo già visto, negli enti finiti stessi per cui in questo modo vengono sinteticamente pensati nell'essere, e nei confronti di cui la *possibilità media* sta nelle essenze. Quindi gli enti reali e le essenze si corrispondono e la conoscenza umana che stabilisce la relazione tra essere ideale ed essere reale è ontologicamente fondata nella *logica* della creazione.

Rosmini risolve con questo ragionamento un ulteriore problema ontologico ossia del divenire, e quello del rischio che la contingenza degli enti possa nullificare il contenuto ontologico dell'essere. Il Roveretano specifica a proposito che è l'essenza sempre data con l'ente subiettivo – nell'atto creativo

116. «L'avervi una cotal ripugnanza a dire che Iddio è possibile, dimostra che nella parola possibile, oltre l'assenza della contraddizione, s'associa un altro concetto. Tanto Iddio quanto la creatura non involge contraddizione; ma l'essenza divina è tale, che oltre non involgere contraddizione, n'è anche necessaria la realtà. Nell'essenza all'incontro della creatura, manca la necessità della sussistenza; onde si può concepire senza bisogno che nel concetto s'acchiuda la realtà. Quindi rispetto alla realtà dell'essere contingente si dice che è possibile, cioè che *può essere realizzato perché la sua essenza non involge contraddizione*. Con questa aggiunta si compie il concetto del *possibile*; la possibilità logica è dunque la ragione della *possibilità metafisica*» (A. ROSMINI, *Psicologia*, 4 voll., a cura di V. Sala [Ediz. crit., 9-10A], Città Nuova, Roma-Stresa 1988-1989, 1344).

117. Cfr. T 442. Rosmini non afferma esplicitamente l'analogia dei tre momenti del rapporto dei termini finiti con l'essere (con l'essere indeterminato, con l'Essere assoluto subiettivo, con l'Essere assoluto obiettivo) con i tre momenti della creazione, ma il parallelismo sembra evidente dal momento che l'astrazione teosofica produce proprio quell'essere iniziale che come ideale dà alla mente umana la capacità di costituire il primo rapporto tra enti ed essere, mentre l'immaginazione divina è operata dall'Essere assoluto subiettivo, mentre la sintesi divina dà quell'intelligibilità ai termini reali la quale soltanto chiude il sintesismo a livello dell'essere creato. A questi tre elementi corrispondono anche le «tre relazioni de' termini finiti coll'essere» nel paragrafo 448, ossia la relazione con l'«essere indeterminato», con l'«Essere assoluto nella sua forma subiettiva», e con l'«Essere assoluto obiettivo» (T 448).

entrambi formano un'unità inscindibile –, per cui l'ente non è mai senza la sua intelligibilità, in modo che «purché esista una volta, sia in un tempo passato, presente, o futuro, l'essenza a lui relativa è sempre concepibile, e concepibile come eterna e immutabile, partecipando queste qualità dall'essere stesso in cui si vede»¹¹⁸. Siccome tale essenza *contiene*, così Rosmini, la quantità ontologica necessaria per quel determinato ente di esistere, il che sarebbe lo stesso di «contenere la conoscibilità di questi enti», allora gli è chiaro che «l'essenza è l'elemento principale degli enti reali, perché essa è l'essere proprio di questi»¹¹⁹, quel essere che fa esistere il termine, che di per sé sarebbe nulla, con la sola presenza. Così è chiaro che l'essere deve «esser presente ad ogni minima parte e attualità del reale»¹²⁰. E ciò è ontologicamente possibile perché nell'individuazione degli enti finiti e delle loro essenze, lo sguardo divino non limita l'essere in quanto tale, ma il finito risulta dal mero sguardo divino, per cui l'essere risulta come la «possibilità delle essenze»¹²¹. In questo modo Rosmini arriva al concetto della *possibilità suprema ontologica* che è nient'altro che l'essere assoluto contenente le possibilità degli enti finiti prima della creazione, e che si realizza tramite la *potenzialità suprema* o *possibilità suprema* – che è nient'altro che la «potenza creatrice»¹²² – delle essenze le quali riportano a quella suprema intelligenza divina che autocontemplandosi produce l'essere iniziale, e in esso vede con sguardo amoroso tali essenze¹²³.

3. La filosofia della creazione nel confronto con il pensiero idealistico

Il rifiuto di una "trascendenza dogmatica" nell'idealismo specialmente di Fichte ed Hegel rende per loro assurdo voler pensare un primo atto creativo. Per Fichte, l'inizio del Vangelo di Giovanni testimonia che *in principio* era il «Verbo» nel senso di «la "ragione"; oppure la "sapienza"»¹²⁴, e l'identità del *Logos* come essenza di Dio con la sua esistenza¹²⁵, per cui «[i]n Dio e da

118. T 443.

119. T 444.

120. T 444.

121. T 445.

122. T 447. Rosmini spiega che la differenza tra *possibilità* e *potenzialità* è dovuta alle due prospettive che si può avere su questa realtà: o dal lato dell'intelligenza umana, cioè dell'essere oggettivo, nel primo caso, o da quello dell'Intelligenza divina, nel secondo (ibid.).

123. Cfr. T 449.

124. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, p. 293 (V, 480). Mentre per Rosmini, al contrario, «quando si dice che Iddio opera per la sua sapienza [...] devesi intendere egualmente che Iddio opera per la sua essenza, ossia per se stesso» (IVG p. 157 [lez. XXXIII]).

125. Cfr. l'evidenziazione critica di questa equazione fichtiana in SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, p. 494 (XIV, 102).

Dio nulla diviene, nulla sorge; in lui c'è eternamente solo l'è»¹²⁶; ogni esistenza deve essere identico con l'esistenza sua. Un divenire o emanare da Dio, così Fichte, è categoricamente escluso da questo inizio del Vangelo giovanneo. Come *Logos* la sua suprema esistenza è *sapere* e solo in questo sapere c'è la realtà del mondo e dell'universo¹²⁷. Per questo è, così conclude Fichte già prima di questo ragionamento, risultato dell'«ignoranza» di queste sue considerazioni che si possa ancora assumere «una creazione», ed essa sarebbe addirittura «l'errore di fondo assoluto di ogni falsa metafisica e dottrina della religione» che sa collegare l'essenza assoluta divina e l'esistenza dei finiti soltanto tramite un «atto di arbitrio assoluto», portando a una corruzione del concetto stesso di divinità, concludendo: «[i]nfatti, una creazione non può essere affatto pensata in modo corretto – ciò che effettivamente significa pensare – e nessun uomo ancora l'ha mai pensata così»¹²⁸. Certamente, in questo modo la funzione salvifica e mediatrice di Gesù Cristo diventa superflua, e l'uomo deve raggiungere un'immedesimazione con Dio stesso nello stesso sapere¹²⁹. Hegel concorda con Fichte nell'impossibilità di pensare la creazione, in quanto il divenire del mondo è il passaggio logico-necessario dello spirito astratto che «crea dunque un mondo»¹³⁰. Attraverso questa alterità

126. FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, p. 295 (V, 480).

127. «In sintesi, nel mio linguaggio, esprimerei questi tre versetti nel modo seguente: l'esistenza di Dio è altrettanto originaria quanto l'intimo essere di Dio e ne è inseparabile, ed essa stessa è totalmente identica all'essere di Dio; questa esistenza divina, nella sua propria materia, è necessariamente sapere; e soltanto in tale sapere un mondo e tutte le cose che si trovano nel mondo sono divenuti effettivamente reali» (FICHTE, *Introduzione alla vita beata*, p. 297 [V, 481]).

128. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, p. 291 (V, 479). E aggiunge: «[i]n particolare, con riferimento alla dottrina della religione, l'affermare una creazione è il primo criterio della falsità; il negare una tale creazione, nel caso quest'ultima dovesse essere posta da una precedente dottrina della religione, sarebbe il primo criterio della verità di questa dottrina della religione» (ibid. pp. 291-293 [V, 479]).

129. Rosmini si rivolge nel modo più decisivo contro questa interpretazione delle prime parole del Vangelo di Giovanni, sottolineando che «[l]a comunicazione adunque del Verbo [in modo soprannaturale e quindi solo per grazia] all'uomo è un fatto, non è un ragionamento dell'uomo; è un'immediata appercezione, la quale umilia l'uomo perché gli fa sentire e conoscere la deficienza della sua natura incapace per sé sola di elevarsi alla unione con Dio, e la impotenza della sua ragion naturale di raggiungere positivamente l'essere assoluto. Ora questa umiliazione è quella che ripugna alla superbia de' filosofi, i quali credono di possedere la scienza perché possiedono l'errore, l'errore dico di prendere l'idea pel Verbo» (IVG pp. 106-107 [lez. XVIII]). Ecco l'importanza per Rosmini della distinzione tra «idea» e «Verbo» (cfr. ibid. p. 113 [lez. XX]), e ciò che accusa nell'idealismo e in Hegel e Schelling particolarmente ossia l'«intemperanza della speculazione» (T 8-10).

130. Questo «creare» Hegel l'intende, come specifica, come il processo in cui lo «Spirito soltanto eterno, cioè astratto, diviene dunque per sé un altro, accede cioè all'esistenza», per cui la «creazione» è precisamente «la parola impiegata dalla rappresentazione per indicare il Concetto stesso nel suo movimento assoluto, per indicare cioè il processo in cui il Semplice enunciato come assoluto – il pensiero puro –, per il fatto di essere astratto, costituisce piuttosto il negativo e, quindi, l'opposto a sé, l'altro da sé» (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2004³, p. 1009 [412]).

avviene ciò che nelle sue lezioni sulla filosofia della religione definisce «creazione del mondo» ossia «l'automanifestarsi, l'autorivelarsi di Dio»¹³¹.

La lettura del *Prologo* da parte del tardo Schelling come espressione della sua *filosofia della rivelazione* si rivolge contro Fichte innanzitutto per il rifiuto di identificare Dio con il supremo sapere, sia per aver rimosso dall'idea di Dio ogni riferimento reale e trinitario. Significativamente, l'idea di creazione in Schelling non fa a meno di un riferimento costitutivo alla Trinità, dove le persone divine si concretizzano tramite il manifestarsi del Logos che introduce prima in Dio un divenire che è allo stesso momento il divenire della creazione. Insieme al "medio" e "tardo" Schelling, infatti, Rosmini si rivolge contro l'identificazione fichtiana ed hegeliana dell'automanifestarsi dell'assoluto e della creazione del mondo, per cui non solo la spiega attraverso la distinzione della dialettica tra essere iniziale e virtuale, da un lato, e l'agire della realtà divina intelligente e amorevole, dall'altra, ma porta tale dialettica verso il loro ancoramento nella realtà divina, dove riesce a realizzare il progetto *teosofico* di vedere sintesisticamente insieme l'essere finito e infinito in una teoria ontologica universale-complexiva. Rosmini si rivolge contro il fraintendimento idealistico dell'idea di *creazione*, che crede di essere giustificato con il *Prologo* del Vangelo di Giovanni, proprio attraverso la sua conciliazione con l'inizio della Genesi, leggendo il primo testo nel modo che quando Dio creò il mondo reale, c'era già il Verbo, nel quale, appunto, Dio lo creò¹³². Mentre per gli idealisti giustamente è l'«identico atto eterno»¹³³ con il quale viene generato il Verbo e creato il mondo, Rosmini si distingue da loro nell'affermare come soggetto di tale atto sempre l'Essere assoluto di Dio, e non un momento astratto antecedente. Per il Roveretano, infatti, il senso dell'inizio del Vangelo di Giovanni sta nell'affermazione di una «sussistenza [che] per la propria essenza è intesa e nota a se stessa. Non vi ha dunque nulla di potenziale in questa cognizione, non vi ha una facoltà di conoscere che esca all'atto e che si distingua dall'atto: ma vi ha puramente l'atto necessario altrettanto quanto è necessaria la sussistenza dell'essere di cui parliamo, né v'ha pure distinzione fra quest'atto e la sussistenza medesima»¹³⁴. Questo è per Rosmini il sapere assoluto al quale l'uomo con l'impresa teosofica può giungere ma non in senso sussistente-assoluto come in Dio, ma in modo astratto-assoluto cioè nell'idea. Tuttavia, è un pensare assoluto, cioè sapere, nella sua piena attualità originaria, e in questo senso una vera e propria alternativa alla *Dottrina della scienza* o alla *Scienza della logica* che per Rosmini si perdono nell'astrattezza e per questo errore logico negano di conseguenza la trascendenza ontologica.

131. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, vol. 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993, p. 278 (200).

132. Cfr. IVG p. 70 (lez. IV).

133. IVG p. 72 (lez. V).

134. IVG p. 84 (lez. IX); cfr. p. 87 (lez. X).

4. Conclusione

Rosmini non riduce il *Prologo* di Giovanni ad una metafisica della creazione che elimina la mediazione di Gesù Cristo, prendendolo invece come occasione per la sua “cristologia filosofica” e sviluppando la corrispettiva “filosofia della creazione”, alla quale gli idealisti appunto riducono il *Prologo*, nei paragrafi analizzati della *Teosofia*. Con ciò Rosmini delinea chiaramente la distinzione tra l'assoluto speculativo e il Dio trino del cristianesimo, riconducendo l'intero della realtà (la creazione) nella sua storicità e nella problematica della libertà (bene-male) a quel fondamento che si è rivelato come Dio trino. Le risposte che il cristianesimo ne trae reggono anche alla speculatività razionale che viene pensata da Rosmini come metafisica della creazione; d'altro canto in questo modo il Roveretano evita la conseguenza heideggeriana che l'essere, pur per evitare l'ontoteologia, si lascia descrivere soltanto con concetti astratti, vuoti o vani, e quindi privo della sua dimensione generativa¹³⁵. In questo senso, proprio per il suo essere contemporaneamente ontologico e teologico ma non ontoteologico, la *Teosofia* rientra tra le «opere più profonde della filosofia»¹³⁶. In questa prospettiva – quella rosminiana insieme alla schellinghiana – si può comprendere l'affermazione forte di Bellantone che riconduce la «malinconia o tristezza» di certe espressioni del «pensiero filosofico contemporaneo» a una «debolezza storica» che consisterebbe nell'«incapacità di liberarsi dalle letture semplificatrici della metafisica»¹³⁷.

Rosmini non consente di decidere la questione della metafisica tra «il pericoloso salto nel buio della fede cieca» e «il comodo ponte di una ragione rassicurante e paga delle sue certezze», ma senza ontologia il «faticoso arrampicarsi sulle funi della metafisica credente»¹³⁸ gli sembra un vagare senza speranza. Se alla domanda aristotelica “è dunque possibile che vi siano enti che non sono *ousía*?” Marion risponde «[n]on solo è possibile ma addirittura è necessario: in effetti noi ne conosciamo almeno due, Dio e l'uomo. Questi non sono affatto *ousía*», allora si comprende come Rosmini che incentra la sua metafisica agostinianamente su “Dio è l'uomo” propone un approccio del tutto alternativo, incentrato sull'essere e non sull'ente, e che dunque non cade sotto il sospetto heideggeriano.

MARKUS KRIENKE

135. Per questa critica a Heidegger, da un punto di vista marioniano, cfr. S. UBBIALI, *L'originale (paradossale) esporsi divino. Tommaso d'Aquino riletto attraverso Jean-Luc Marion*, in: *Divus Thomas* 117 (2014), n. 3, pp. 294-326, qui p. 307.

136. Così Heidegger qualificava lo scritto schellinghiano sulla libertà (*Schelling*, p. 103).

137. A. BELLANTONE, *La costituzione della metafisica. Note su un dibattito francese*, in: *Rivista di Storia della Filosofia* 66 (2011), pp. 103-111, qui p. 110.

138. LORIZIO, *Ricerca della verità*, p. 474.