

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN
HUMANIDADES: HISTORIA, FILOSOFÍA Y
ESTÉTICA

TESIS DOCTORAL
*MEONTOLOGÍA Y CONTINGENCIA
EN ANTONIO ROSMINI*

AUTOR:
LUCIA BISSOLI

DIRECTORES:
DR. SALVADOR ANTUÑANO ALEA
DR. PAOLO PAGANI

MADRID, ENERO 2025

*Ad Alberta e Tonia,
con rinnovata gratitudine.*

Sumario

Introducción	7
Ier. Capítulo: <i>¿Es posible hablar de una meontología en Rosmini? El marco teórico</i>	9
1. <i>Clarificaciones sobre los términos “ontología”, “metafísica”, “meontología” y “nihilismo”</i> ..	9
1.1. “Ontología” y “metafísica”	9
1.2. ¿“Meontología” o “nihilismo”?	11
2. <i>El marco teórico</i>	24
2.1. Pietro Prini	24
2.2. Las críticas de los neoidealistas italianos, en particular, Donato Jaja	29
2.2.1. Bertando Spaventa	30
2.2.2. Giovanni Gentile.....	33
2.2.3. Donato Jaja	38
2.3. Las críticas de la Universidad Cattolica: Olgiati y Mancini	46
2.3.1. Francesco Olgiati	48
2.3.2. Italo Mancini.....	51
2.4. Las críticas de Bontadini y Severino.	56
2.4.1. Gustavo Bontadini	57
2.4.2. Emanuele Severino	60
2.5. Las diferentes escuelas rosministas.	68
2.6. Observaciones al final del recorrido histórico sobre las polémicas anti-rosminianas	76
2.7. Resurgimiento de la cuestión en las publicaciones recientes.....	77
IIº Capítulo: <i>All’origine della distinzione rosminiana tra l’essere assoluto infinito e gli enti determinati finiti</i>	83
<i>Premessa relativa all’oggetto del capitolo e al metodo adoperato.</i>	83
1. <i>Chiarimenti a proposito del termine “infinito”</i>	89
1.1. Essere assoluto	90
1.2. Breve excursus sul rapporto tra filosofia e misteri della fede in Rosmini	95
1.3. L’essere infinito obiettivo o l’essere iniziale-virtuale	103
1.4. Indefinito e insiemi infiniti	114
2. <i>Il concetto di ente finito rispetto all’infinito e all’essere in Rosmini</i>	119
2.1. La duplice prospettiva sul finito di Rosmini.....	119
2.2. Tre possibili interpretazioni del reale finito.....	120
2.3. Il parmenidismo essenziale di Rosmini	121
2.4. Il finito nella visione creazionista di Rosmini	122
2.5. Il finito tra forma reale e forma ideale dell’essere	123

3.	<i>L'esemplarismo di Rosmini</i>	128
3.1.	Comunanze tra Platone e Rosmini.....	129
3.2.	Il Platone rivisitato di Rosmini.....	134
4.	<i>Partecipazione degli enti all'essere secondo Rosmini</i>	136
4.1.	La partecipazione non è semplice imitabilità.....	136
4.2.	La partecipazione non è né frutto di un'emanazione né di una divisione.....	137
4.3.	La partecipazione come testimonianza in sé dell'Altro.....	140
5.	<i>Sviluppo circolare della metafisica tra essere e pensiero</i>	149
5.1.	Distinzione tra pensiero ed essere.....	150
5.2.	Relazione essenziale tra essere e pensiero.....	151
5.3.	Sviluppo della filosofia e del sapere scientifico.....	154
IIIer Capítulo: La negatividad absoluta según Antonio Rosmini		161
1.	<i>Distinción radical entre la nada y el ser indeterminado en Rosmini</i>	161
1.1	El ser indeterminado más allá de los límites y de las determinaciones de los entes.....	161
1.2	El ser inicial y Dios como negación de todas las negaciones.....	163
1.3	La imposible manifestación de la nada.....	165
2.	<i>La nada en cuanto palabra del sujeto cognoscente</i>	166
3.1	La regla suprema del pensamiento.....	167
3.2	Las razones por las cuales el hombre desconoce el ser.....	170
3.2.1	El inicio del conocimiento para el hombre.....	171
3.2.2	La influencia del lenguaje.....	175
3.3	La palabra nada.....	178
3.	<i>El no-ser entre Hegel y Rosmini</i>	181
3.1	Las críticas de Rosmini al ser inmediato y a la equivalencia entre ser y nada en Hegel.....	182
3.2	La Dialéctica entre Hegel y Rosmini.....	188
3.3	Conclusiones.....	192
4.	<i>El principio de no contradicción y el élenchos con relación con el tema de la nada</i>	195
4.1	Conclusiones sobre el PDNC.....	195
4.2	Conclusiones sobre el élenchos.....	197
4.3	Digresión: la interpretación rosminiana de los textos aristotélicos.....	198
5.	<i>Conclusión: carácter trascendental del ser según Rosmini</i>	202
IVº Capítulo: el no-ser relativo según Rosmini		205
1.	<i>El ente finito posible</i>	206
1.1	Si la posibilidad del ente sea positiva o negativa.....	206
1.2	El ente posible no es el ente mental y tampoco el ente hipotético.....	209

1.3	Distinción entre las diferentes categorías de entes posibles	211
2.	<i>Los efectos de la limitación y privación</i>	213
2.1.	Distinción entre negación, limitación y privación	213
2.1.1	La negación entre Teodicea y Teosofía	213
2.1.2	La comparación entre limitación y privación en la Teodicea.....	214
2.1.3	Dos observaciones críticas.....	216
2.2.	La limitación como fruto de la relación creadora	219
2.2.1.	La doble naturaleza de la limitación en la Teosofía	219
2.2.2.	Operaciones afirmativas en el origen de las limitaciones de clase primera	220
2.2.3.	Las tres categorías de la clase I ^a de límites.....	221
2.3.	Privación y origen del del mal	224
2.3.1.	Definición general	224
2.3.2.	La privación como subcategoría de la limitación	225
2.3.3.	Distinción entre privación y limitación	225
2.3.4.	El “orden del ser”.....	229
3.	<i>Lo finito como inicio de la metafísica</i>	230
	Conclusioni	233
	Note per un possibile approfondimento	239
	Bibliografia	241
	<i>Fuentes primarias: textos de Antonio Rosmini premessa ordine delle opere pubblicata dalla edizione nazionale critica delle opere curata da Sciacca.</i>	<i>241</i>
	<i>Otras fuentes clásicas mencionadas</i>	<i>242</i>
	<i>Fuentes secundarias</i>	<i>245</i>

Introducción

La presente tesis es un estudio histórico y teórico sobre los textos metafísicos de Antonio Rosmini (1797 Rovereto – 1855 Stresa), considerando el debate que ha surgido en la segunda mitad del siglo XX entre los estudiosos italianos, a partir de la publicación *Rosmini Postumo* de Pietro Prini. La discusión surgió de la pregunta si se puede hablar de una meontología en la filosofía rosminiana. Rosmini, de hecho, es por lo general calificado como “el filósofo de la idea del ser” y varios intérpretes lo acusaron de haber asumido su visión metafísica, sin haber tematizado el no-ser absoluto (“*il nulla*”) y el no-ser relativo (el no-*aliquid*). Por lo tanto, según estos estudiosos, el Roveretano habría construido un sistema armónico, pero incapaz de comprender el drama de la precariedad de lo finito o no fundado de verdad, en cuanto que no habría considerado su contradictorio. Sin embargo, al leer las obras de Rosmini nos dimos cuenta de que nuestro autor había considerado el tema del no-ser alrededor de las temáticas neurálgicas de su desarrollo metafísico. En consecuencia, nos surgieron varias dudas sobre los criterios utilizados por los intérpretes hasta este momento.

Nos dimos cuenta de que varios estudiosos leían las obras de Rosmini buscando una meontología como semantización positiva de la nada, es decir como sinónimo de nihilismo ontológico, y no como investigación sobre el no-ser, pero sin rechazar la trascendencia y el valor de la metafísica. Entonces, la primera parte del primer capítulo se dedica al origen de este debate en Italia, en el siglo XX, considerando la noción misma de “meontología” y su distinción con el nihilismo. Solo después de esta primera investigación, hemos analizado la bibliografía secundaria específica sobre nuestro autor y sus fuentes primarias.

Sin embargo, la elección de este tema y de este autor no ha sido motivada solo por razones a carácter historiográfico y limitadas a la sola filosofía italiana. A la raíz de nuestro interés está también la evidencia del mal a la cual estamos expuestos en este momento histórico en Europa, tanto a nivel de política internacional como a nivel de crónica local. Ante la brutalidad de los actos de guerra y el sufrimiento de las víctimas, creemos que no se puede desdeñosamente concluir que el mal sea connatural a los entes finitos. Si fuera así, dejaríamos de escandalizarnos por los actos malignos y no tendría sentido pedir justicia para las víctimas y los daños causados, ni mostrar solidaridad. En

definitiva, al caer en la indiferencia, el término “humano” denotaría solo la peor manifestación de la agresividad y resultaría insostenible cualquier «fidelidad a la tierra». En este nivel, la filosofía de Rosmini captó nuestro interés y esperamos que pueda interesar a muchos más filósofos en España, en cuanto que este autor afirma que la privación, es decir el mal y el dolor, es una posibilidad a partir de la finitud, pero no la única norma esencial de los entes. Además, él afirmó que el ser humano, en cuanto ente finito, tiene una dignidad propia y puede dar una contribución positiva, si reconoce el «orden del ser» a su alrededor. Solo si el hombre, como ente finito, mira a este orden infinito puede existir a la altura de su esencia.

Por lo tanto, concluido el marco teórico sobre el concepto de meontología, en el segundo capítulo investigamos la relación de participación de lo finito en comparación con lo infinito. En el tercer capítulo ahondamos en medida específica la imposibilidad de una manifestación de la nada, el no-ser absoluto. En el cuarto capítulo examinamos tres formas de no-ser relativo que Rosmini presenta en su *Teosofia*: el ser posible relativo, la limitación y la privación. De esta manera, ahondamos cuál es según Rosmini el origen ontológico del mal y su distinción con la esencia finita de los entes.

A nivel metodológico, dada la variedad de opiniones entre los mayores intérpretes de la bibliografía secundaria, hemos hecho referencia constantes a las obras de nuestro autor siempre a partir del doble enfoque que hemos elegido: el tema del no-ser y la contingencia del finito. Además, hemos dado prioridad a los escritos de los últimos años de vida de Rosmini, al ser las menos estudiadas; en particular, nos hemos enfocado en la obra de la *Teosofia* –su obra maestra entre los textos de argumento metafísico, a pesar de ser incompleta– y después hemos comparado este texto con otros del periodo de la madurez del Roveretano (sobre todo *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee*, *Psicologia*, *Aristotele esposto ed esaminato*, *Introduzione alla Filosofia*).

Ier. Capítulo: *¿Es posible hablar de una meontología en Rosmini? El marco teórico*

En este primer capítulo queremos dar una visión crítica y lo más completa posible relativa al tema central de nuestra tesis, es decir, si es posible hablar de una meontología en referencia al pensamiento ontológico rosminiano. Antes de presentar las diferentes corrientes y los protagonistas alrededor de este tema, queremos aclarar qué significan los términos “ontología”, “metafísica” y “meontología” y por qué los hemos elegido para analizar al pensamiento rosminiano sobre el ser, como alternativa a otras categorías filosóficas similares.

1. Clarificaciones sobre los términos “ontología”, “metafísica”, “meontología” y “nihilismo”.

1.1. “Ontología” y “metafísica”

En primer lugar, aclaramos que “ontología” según Rosmini significa literalmente “discurso sobre el ser universal y generalizado”, por lo tanto, es similar a aquella *metaphysica generalis* que, según la Escolástica alemana del siglo XVIII, servía para introducir a las tres *metaphysica specialia*: teología (discurso sobre la esencia divina), cosmología (discurso sobre la esencia del mundo y su alma) y psicología (discurso sobre la esencia del ser humano)¹. Nuestro autor utiliza parcialmente esta estructura en su sistema filosófico. De hecho, en la *Prefazione alle scienze metafisiche* –la introducción a los volúmenes que debían tratar la temática del ser y que está contenida en el primer volumen de la *Psicologia*– Rosmini declara que:

¹ Basándonos en la bibliografía conocida hasta ahora, la separación entre *metaphysica universalis* y *metaphysica specialis* fue adoptada por Alexander Gottlieb Baumgarten, discípulo de Wolff. Este último fue el primero en utilizar la expresión “ontología” en referencia a su obra *Philosophia Prima, Sive Ontologia, Methodo Scientifica Pertractata, Qua Omnis Cognitionis Humanae Principia Continentur*. En seguida, Kant utilizó el texto de la metafísica de Baumgarten y la distinción entre las tres metafísicas especiales para escribir la parte de su Dialéctica trascendental en *Crítica de la Razón Pura*; vease: Vollrath, E., «Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 16/2, 1962, pp. 258–260.

La Ideología (alla quale riduciamo pure la Logica) è la scienza dell'essere ideale, quindi la Metafisica, alleggerita di questa parte che versa intorno le idee, ci rimarrà un vocabolo acconcissimo a significare quel gruppo di scienze, le quali trattano filosoficamente della dottrina degli enti reali².

Se la Metafisica è la dottrina filosofica dell'ente reale; ella non può abbracciare che il ramo delle scienze Ontologiche che trattano dell'ente reale quale egli è, non quello delle scienze Deontologiche (δέον, il conveniente, il necessario) che trattano dell'ente reale, quale dee essere. Quindi non senza buona ragione da alcuni si piglia la parola Metafisica siccome sinonimo di Ontologia³.

Además, Rosmini presenta una estructura triádica, análoga a aquella de la Escolástica, a inicio de su obra sobre el ser, la *Teosofía*⁴. De hecho, en la *Prefazione* de este texto expone el proyecto de la obra, repartiéndola en tres ciencias, la Ontología, la Teología (ciencia relativa a Dios) y la Cosmología (relativa a la esencia del mundo):

L'Ontologia dunque, cioè la teoria astratta dell'ente è ugualmente necessaria alla Teologia che tratta del sussistente infinito, e alla Cosmologia che tratta del sussistente finito, da quella e da questa si distingue e all'una e all'altra precede⁵.

En realidad, Rosmini propone esta distinción triádica por razones que exceden la simple herencia del pensamiento escolástico y que nos comprometemos a explorar en los siguientes capítulos de esta tesis, ahondando en el concepto analógico de ser, en el círculo entre pensamiento y ser, y en la dinámica de la creación. No obstante, subrayamos desde el principio este aspecto para evitar que se confunda el significado que Rosmini da al término “ontología” con la connotación que tiene actualmente.

De hecho, a partir del siglo XX se ha utilizado el vocablo “ontología” para indicar una teoría sobre el ser totalmente inmanente, sin ninguna referencia a la trascendencia, en

² Rosmini, A., *Psicologia*, V. Sala (ed.), vol. 9, Città Nuova editrice, Roma, 1988, n. 9, pp. 22–23.

³ Rosmini, A., *Psicologia*, n. 18, p. 26. Además, en nota a este mismo párrafo, el Roveretano hace referencia al prefacio de *De Metaphysica Generalis* del amigo filósofo Baldinotti donde se lee: «Ontologia in scholis peripateticis appellari consuevit philosophia prima et metaphysica quae ab Aristotele Ethic lib VI cap VII dicitur ἐπιστήμη τῶν τιμοτάτων scientia rerum honoratissimarum et perhibetur referre rationem capitis». Baldinotti, C., *Caesaris Baldinotti De metaphysica generali liber singularis. Editio Romana novis curis emendata et exposita*, 1856, praefatio, p. III.

⁴ En seguida explicaremos en detalle cómo se sitúa este texto en el sistema de las obras rosmilianas, ahora solo decimos que es su última obra, la que ocupó sus últimos años de vida y que quedó incompleta. Existen dos ediciones de esta obra, la edición parte de las *opera omnia*, Rosmini, A., *Teosofía*, M. A. Raschini e P. P. Ottonello (ed.), voll. 12- 17, Città Nuova, Roma, 1998–2002 y aquella editada por Samuele Tadini, Rosmini, A., *Teosofía*, S. F. Tadini (ed.), *Il pensiero occidentale*, Bompiani, Milano, 2011. Las citas presentes en estas tesis son todas relativas a la edición crítica del 1998–2002.

⁵ Rosmini, A., *Teosofía*, Introduzione parte I Ontologia, n. 37, vol. 12, p. 75.

contraposición a la metafísica, la cual, al contrario, explicita esa relación, al integrar en sí misma “las cosas que están más allá de la física”. Al revés, Rosmini no solo no elimina en absoluto la trascendencia, sino que además presenta continuamente en sus textos un ser universal y un Dios creador del ser, ambos irreducibles a la realidad inmanente, aunque no irreconciliables, con ella. Por lo tanto, en esta tesis hemos decidido utilizar el término “ontología” como lo usa nuestro autor, es decir como sinónimo de la metafísica general o, como el Roveretano mismo afirma, «teoria dell’essere astratto», que abraza cualquier forma de esencia finita o infinita. A partir de ahora, pues, utilizamos, en referencia a Rosmini, “ontología” o “metafísica” como intercambiables; si tendremos que analizar otras perspectivas, que son al revés inmanentistas o refutan la trascendencia, se utilizará solo el término ontología.

1.2. ¿“Meontología” o “nihilismo”?

Aclarada esta primera cuestión, se vuelve comprensible también la noción de “meontología”. Esa última indica aquella parte de la reflexión filosófica que se ocupa de semantizar la cuestión del no ser ($\tau\acute{o}\ \mu\acute{\eta}\ \acute{o}\nu$), a partir de una precedente ontología. Sin embargo, inmediatamente emerge en este punto la duda de si se puede distinguir entre meontología y nihilismo.

Precisamos esta temática explicando qué entendemos por nihilismo, a partir de la bibliografía que hasta ahora hemos podido examinar. Como bien se sabe, la palabra “nihilismo” guarda diferentes significados, corrientes y posiciones a nivel de filosofía política, filosofía de la historia, estética y filosofía de la religión. Este término filosófico aparece en primer lugar en la cultura romántica entre el siglo XVIII y el siglo XIX⁶, y se

⁶ Gillespie recuerda que el término “nihilismo” fue inicialmente utilizado en Alemania por varios intelectuales en contra del kantismo extremo. Entre tales pensadores Gillespie pone Jacob Hermann Oberei -que en el 1792 utiliza el lema replicando a la cosa-en-sí- Daniel Jenisch y Jacobi. Sucesivamente la expresión “nihilismo” fue utilizada en objeción al romanticismo de Jena y en particular al grupo de los estudiantes de Fichte. Además, según Gillespie también Hegel podría ser considerado uno de los primeros nihilistas, dado que su dialéctica explica el devenir del ser como negación de la negación. Analizaremos en detalle este punto en el tercer capítulo de la presente tesis, haciendo referencia a los textos rosmilianos y hegelianos; de hecho, ahora queremos solo dar una visión general e introducir nuestros términos emblemáticos. Véase Gillespie, M., «Nihilism in the Nineteenth Century: From Absolute Subjectivity to Superhumanity» en A. Stone (ed.), *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edinburgh University Press, 2011 pp. 279 - 284. También Volpi pone al final del siglo XVIII el comienzo del nihilismo como perspectiva filosófica, más allá de las ocurrencias del lema “nihilismo” en distintos textos: Volpi, F., *Il nichilismo*, GLF editori Laterza, Roma 1999, pp. 11–18.

vuelve popular gracias a Nietzsche⁷, por un lado, y al pensamiento revolucionario ruso del siglo XIX⁸, por otro.

En general, el término indicaba inicialmente la cultura del rechazo y el deseo de rebelión en contra de cualquier autoridad religiosa, moral, política o cultural, afirmando que la existencia no tiene ningún sentido último y exigiendo la disolución de los valores milenarios y la supuesta decadencia que habían generado.

El nihilismo, por tanto, no nació con el objetivo de ser una teoría ontológica que substituyese la antigua metafísica, sino, como escribió Gianni Vattimo⁹, un intento de modificación profunda de la historia y, por lo tanto, como ideología potentemente activa. De hecho, el primer objetivo de Nietzsche no era presentar una nueva visión teórica sobre la nada o la negación del ente, sino liberar al hombre de cualquier sumisión decadente:

Nietzsche stesso, che rivendica a sé la qualifica di “primo perfetto nichilista”, non propone una teoria del nulla; si può dire che non parla nemmeno del nulla, ma solo del venire alla

⁷ Véase Verra, V., «Nietzsche e la logica della decadenza» en Vattimo, G. y Verra, V., *Il nichilismo nel pensiero contemporaneo*, Terzo Programma, 1, ERI, Torino, 1973, pp. 105–114. Se señala sobre todo la distinción que ambos, Verra y Nietzsche, ponen entre nihilismo y pesimismo y el hecho de que el nihilismo para el filósofo alemán no podría ser el último resultado de la transmutación de los valores.

⁸ El término “nihilismo” fue utilizado inicialmente en un sentido negativo; de hecho, según Nadeždin, en el ensayo del 1829, los nihilistas son los ignorantes que nada entienden, mientras para Kathov ellos son los radicales exagerados -en su artículo del 1861-. Al contrario, Ivan Turgeniev, en su novela *Padres e hijos*, utiliza el término “nihilista” para indicar el rechazo de las nuevas generaciones en frente de la sociedad conservadora de los padres. A partir de aquel momento, el término se vuelve popular, siendo empleado durante las protestas en contra de la servidumbre de la gleba. Véase Volpi, F., *Il nichilismo*, pp. 7–10; Cifariello, A., «Cultura russa e religione del rifiuto: dal nichilismo allo scontro generazionale», Rutigliano, S. (ed.), *La somma dei giorni: generazioni a confronto nella letteratura moderna e contemporanea*, Universitaria, Stilo editrice, Bari 2013.

⁹ Notorio discípulo de Luigi Pareyson y fundador con Verra de la corriente del pensamiento débil en Italia, es uno de los protagonistas que más han influido en el debate sobre el nihilismo en Italia. A diferencia de su maestro y de Sergio Givone, miró con optimismo la ruptura nihilista y sus efectos sociales. De hecho, Vattimo afirma que la caída de los valores milenarios permite la creación de un pensamiento que no sea *a priori* trascendente, como la antigua metafísica, sino transversal y realmente cercano al sufrimiento y a la alegría del ser humano; en una palabra, que sea *pietas*: «*Pietas* è un termine che evoca anzitutto la mortalità, la finitezza e la caducità: che cosa significa, radicalmente, pensare l’essere sotto il segno della caducità e della mortalità? Il “programma” di un’ontologia debole ritiene che una simile trasformazione nel modo di pensare i tratti fondamentali [...] dell’essere abbia importanti conseguenze, delle quali il pensiero ha solo cominciato a prendere atto: sono gli sconvolgimenti che sostanziano l’annuncio della morte di Dio, e che secondo Nietzsche sono destinati a riempire i prossimi secoli della nostra storia. Il trascendentale, quello che rende possibile ogni esperienza del mondo, è la caducità». Vattimo, G., y Rovatti, P.A. (eds), *Il pensiero debole*, Feltrinelli Milano, 1995, pp. 22–23. Un análisis detallado sobre el debate italiano al rededor del nihilismo a partir de Luigi Pareyson y Alberto Caracciolo, se encuentra en Volpi, F., *Il nichilismo*, pp. 99–112.

fine, per un processo di autonegazione di tutti i valori, della tradizione metafisica e morale dell'Occidente¹⁰.

Según la reconstrucción de Vattimo, solo a partir de la divulgación del pensamiento de Heidegger y del existencialismo de Jaspers¹¹, se ha empezado a yuxtaponer y superponer “nihilismo” con “teoría sobre la nada y la finitud humana”:

Il modo in cui l'esistenzialismo, soprattutto heideggeriano, fu recepito dalla cultura europea negli anni trenta e nel periodo immediatamente successivo alla seconda guerra mondiale, tende a stabilire tra esistenzialismo e nichilismo una continuità sostanziale. Più che la originaria impostazione ontologia, evidente già in *Essere e tempo*, ciò che a tutta prima impressionò e colpì, del pensiero heideggeriano, furono tutta una serie di nozioni come esistenza inautentica, essere-per-la-morte, angoscia, decisione, nulla, destino; nozioni che nel suo insieme, sembrano configurare una filosofia rivelatrice di uno stato di crisi e di profondo smarrimento dell'uomo¹².

Efectivamente, encontramos una confirmación de la tesis de Vattimo en las mismas palabras de Heidegger, y más precisamente en el texto titulado *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"* –título original *Nietzsche Wort "Gott ist tot"* –. De hecho, en esta obra del filósofo alemán se cumple el paso del nihilismo como movimiento histórico al nihilismo como teoría ontológica.

Der Bereich für das Wesen und das Ereignis des Nihilismus ist die Metaphysik selbst, immer gesetzt, daß wir bei diesem Namen nicht eine Lehre oder gar nur eine Sonderdisziplin der Philosophie meinen, sondern an das Grundgefüge des Seienden im Ganzen denken, sofern dieses in eine sinnliche und übersinnliche Welt unterschieden und jene von dieser getragen und bestimmt wird. Die Metaphysik ist der Geschichtsraum, worin zum Geschick wird, daß die übersinnliche Welt, die Ideen, Gott, das Sittengesetz, die Vernunftautorität, der Fortschritt, das Glück der Meisten, die Kultur, die Zivilisation ihre bauende Kraft einbüßen und nichtig werden. Wir nennen diesen Wesenszerfall des Übersinnlichen seine Verwesung¹³.

¹⁰ Vattimo, G., «L'esistenza di fronte al nulla» en Vattimo, G., y Verra, V. (1973), *Il nichilismo nel pensiero contemporaneo*, Terzo Programma, 1973, 1, ERI, Torino, p. 123.

¹¹ Vattimo, G., «L'esistenza di fronte al nulla», pp. 123–125.

¹² Vattimo, G., «L'esistenza di fronte al nulla», p. 126.

¹³ Heidegger, M., *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* en (Id.) Heidegger, M., *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe / Martin Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 221; trad. es. «El ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica, siempre que supongamos que bajo este nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible y en que el primero está soportado y determinado por el segundo. La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen. Llamamos a esta caída esencial de

En consecuencia, al final del siglo XX y también en los primeros del XXI, se encuentran reconstrucciones donde se entiende el nihilismo como cualquier análisis ontológico sobre la nada¹⁴. Según esta última perspectiva, se debería establecer el comienzo del nihilismo en los presocráticos y en los trágicos griegos, como revelan las siguientes palabras de Sergio Givone, en aquel hipotético diálogo entre lector y autor al inicio de su libro *Storia del nulla*:

A.: - Del nichilismo non si viene in chiaro se non risalendo alle sue radici, vale a dire a quel nulla che non è soltanto un paradigma di crisi e di dissoluzione, ma anzitutto una potenza che in seno all'essere apre lo spazio per un possibile stile di vita, per un'eventuale decisione a favore o contro questo o quel valore, addirittura per una (nuova?) manifestazione del divino¹⁵.

L.: - Dalla discussione tra Heidegger e Jünger di acqua sotto i ponti ne è passata tanta... il nichilismo di cui ha parlato Gianni Vattimo, come forma di emancipazione dalla metafisica mai definitivamente compiuta. Penso anche al nichilismo che fa da sfondo all'opera di Hans Blumenberg, quasi un ritorno a casa per l'uomo di oggi....

A.: - Non crede si tratti di una parabola che non muta "l'essenza" del fenomeno, anzi, la conferma? Dostoevskij, lungimirante, l'aveva descritta alla perfezione. Per bocca di Versilov; il quale presenta il passaggio dal nichilismo dello scandalo e della rivolta al nichilismo della derealizzazione (perché prendersela con Dio se Dio è morto? Molto più ragionevole è adattarsi a vivere *fingendo* di credere) come del tutto interno alla cosa stessa¹⁶.

Tenemos en cuenta esta dinámica cultural, que lleva a justificar la ampliación del significado del término nihilismo y, sin embargo, preferimos evitar ese sentido, por diferentes razones.

Antes que nada, analizando las reconstrucciones históricas sobre las meontologías y el nihilismo, es evidente que algunas reflexiones sobre el no-ser son efectivamente contrarias a cualquier valor trascendental. Sin embargo, a lo largo de la filosofía se formularon meontologías que no excluyeron desde el principio la posibilidad del ser en cuanto ser o de la trascendencia, al contrario, nacieron a partir de estas últimas

lo suprasensible su descomposición». Heidegger, M., *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en Id, *Caminos de bosque*, Filosofía y pensamiento el libro universitario, Alianza Editorial, trad. es. H. Cortés y A. Leyte, Madrid 2010, p. 165.

¹⁴ Véase: Sáez Rueda, L., Higuera, J. de la, y Zúñiga García, J. F. (eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.

¹⁵ Givone, S., *Storia del nulla*, Ed. Laterza & Figli, Roma-Bari, 1995, introduzione, p. XI.

¹⁶ Givone, S., *Storia del nulla*, pp. XXIII–XXIV.

perspectivas. Son emblemáticos de esta última elección, por ejemplo, además del *Parménides* y el *Sofista* de Platón, todos aquellos pensadores que se preguntaban cuál es el valor ontológico del *ex nihilo* a partir de lo cual Dios creó el mundo: Agustín y Anselmo por ejemplo¹⁷. En todos estos autores, el no ser está tematizado para referirse a la naturaleza del ser¹⁸. En otras palabras, a nivel ontológico existen diferentes teorías meontológicas y algunas son nihilistas; en consecuencia, el conjunto de todas las meontologías incluye al nihilismo y no equivale a ese último. Creemos que es una indebida presuposición ver el término “meontología” y leer inmediatamente “nihilismo”, por lo tanto mantenemos la distinción entre los dos.

Volviendo al tema de Rosmini y a la posibilidad de utilizar las categorías nihilistas para ahondar en el pensamiento rosminiano, nos parece que el nihilismo –a pesar de haber modificado su valor agresivo, entre el siglo XIX y hoy, y de haber incluido la reflexión ontológica sobre la nada– cuando se utiliza continuamente se opone a cualquier trascendencia o trascendental y así mantiene su expresión revolucionaria inicial. Por lo tanto, es imposible no notar que el pensamiento político, sistemático y religioso de nuestro autor es netamente lejano de las perspectivas revolucionarias nihilistas iniciales¹⁹.

¹⁷ Para un análisis sintético de la evolución de la meontología a inicio del Medioevo, véase: Croci, F., *Deus terribilis: quattro studi su onnipotenza e me-ontologia nel Medioevo*, Zeugma, Proposte 10, Inschibboleth, Roma 2018, pp. 15 – 26; P. Pagani, «Ex Nihilo», *Divus Thomas*, CXVIII/2 (2015), 152–191.

¹⁸ P. Pagani, «Ex Nihilo», *Divus Thomas*, p. 154.

¹⁹ A nivel político Rosmini mantuvo de manera constante una posición moderada, aunque modificó en parte su actitud política juvenil. Conocemos su disposición inicial porque se trasluce en una serie de fragmentos de obras que el Roveretano redactó entre los años 1822 y 1827 y que, sin embargo, nunca publicó personalmente. Tales fragmentos fueron, posteriormente, colocados en una colección, titulada *Politica Prima*, a la que siguió otra, *Politica Seconda*, para los escritos entre 1826 y 1827. De la lectura de estos escritos se desprende que Rosmini, en un primer momento, se planteó como un conservador reformista; es decir, que, en esa fase de su pensamiento, legitimó el gobierno monárquico establecido con la Restauración y, sin embargo, aconsejó a los monarcas absolutos que cedieran parte de su poder administrativo a las clases sociales más activas. Rosmini no estaba en contra de la monarquía, pero quería evitar que se convirtiera en tiranía y que siguiese una revolución popular. Lo cierto es que en el pensamiento político del joven Rosmini influyeron las consecuencias de los primeros movimientos revolucionarios, el estudio de los escritos del conservador Karl Ludwing von Haller. En seguida, fortaleció los cimientos de su propio pensamiento, ahondando su gnoseología y su perspectiva metafísica, observó los cambios de actitud de algunos movimientos revolucionarios en relación con los católicos –del rechazo total a la inclusión en el Parlamento– y conoció a Alessandro Manzoni, católico y liberal lo cual lo llevó a considerar el excesivo poder del Reino Austrohúngaro en Italia, y la posibilidad de conciliar el liberalismo con el pensamiento católico. Paulatinamente nuestro autor hizo suyas algunas instancias de reforma con referencia a la dimensión del bien común y a la Iglesia de su tiempo. Expresó después tales reflexiones en la famosa obra *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (escrita en el 1831 y publicada en el 1848), en *La Società e il suo fine* y en la *Filosofía del Diritto*. Sobre las opiniones políticas de Rosmini y su desarrollo véase Gonella, G., *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, Studium, Roma, 1934, pp. 15–30 y D’Addio, M., *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma, 2000, pp. 41–70. Según Ottonello por estas mismas razones la cultura hodierna, marcada por el nihilismo, habría rechazado a nuestro autor

En un nivel más profundo, cualquier hipotético lector que empezase a leer las obras del Roveretano no podría no notar inmediatamente el fundamental arraigo teórico de nuestro autor en el ser “absoluto” e “inicial” –términos que no son equivalentes en el sistema rosminiano, como se evidenciará a continuación–. No hay en él ninguna intención o lógica destructiva hacia la metafísica, sino un profundo respeto: como se demostrará en los siguientes capítulos, el pensamiento, según él, es siempre expresión del ser²⁰ y expresar algo racional por medio del lenguaje es para Rosmini, como para Platón, referirse a algo existente²¹. En consecuencia, comparar el nihilismo con la filosofía de Rosmini nos parece inevitablemente imposible. Más bien, al contrario, el verdadero problema es que el Roveretano fue criticado por haber presupuesto una noción de ser, sin haber definido de manera adecuada el no-ser, como se expone en la siguiente sección.

Por otro lado, en esta tesis no pretendemos desarrollar un pensamiento ético o una reflexión detallada sobre la política. Nuestro objetivo es presentar, en el límite de nuestra capacidad y sin la pretensión de exhaustividad, un estudio metafísico, a partir del estatuto

véase: Ottonello, P. P., *L'enciclopedia di Rosmini*, Categorie europee; Sezione II, Studi critici 29, Japadre, L'Aquila; Roma 1992, p. 20.

²⁰ «Concepire un qualche cosa non è il medesimo che concepire un ente? [...] Poniamo che ricevessimo le sensazioni da' corpi, e che non avessimo la potenza interiore di veder l'ente, quindi che quelle sensazioni non potessero essere da noi considerate in relazione coll'essere. Ciò posto sarebbesi modificato il nostro spirito dalle sensazioni corporee; ma queste non ci apparirebbero punto come determinazioni dell'essere: noi non percepiremmo dunque un ente determinato, una cosa sussistente, un corpo; ché percepire un corpo è percepire un ente determinato. Le sensazioni non sarebbero percepite punto dall'intendimento, nel solo senso rimarrebbero: quindi nulla conosceremmo. [...] Lo spirito intelligente non conosce dunque se non mediante l'idea dell'essere, che in sé possiede; e conoscere non è che concepire una determinazione dell'essere possibile o comune» Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ed. G. Messina, vol. 4, Città Nuova Editrice, Roma, 2004, n. 536, pp. 113 – 115.

²¹ «Θεος Καὶ τοῦτο ἡμῖν που φανερόν, ὡς καὶ τὸ “τί” τοῦτο ῥῆμα ἐπ’ ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε· μόνον γὰρ αὐτὸ λέγειν, ὥσπερ γυμνὸν καὶ ἀπρημημένον ἀπὸ τῶν ὄντων ἀπάντων, ἀδύνατον· ἢ γάρ;

Θεαιτητος Ἀδύνατον

Θεος Ἄρα τῆδε σκοπῶν σύμφης, ὡς ἀνάγκη τον τι λέγοντα ἔν γέ τι λέγειν;

Θεαιτητος Οὕτως.

Straniero – (d) Anche questo ci è chiaro, mi pare, che anche questo “qualcosa” noi lo pronunciamo ogni volta in riferimento a qualcosa che è giacché il dirlo di per sé come nudo e spoglio di tutte le cose che sono è impossibile.

Teeteto – È impossibile

Straniero – E nel dichiararti d'accordo stai considerando ciò, allora, convieni con me che è necessario che chi dice qualcosa, dica perlomeno *una* qualche cosa? Teeteto – È così». Platone, *Sofista*, 237 δ.

Precisamos que Rosmini está menos seguro, que Platón, sobre la equivalencia entre lenguaje y ser. De hecho, constata que a veces la expresión lingüística puede caer en expresiones contradictorias. Empero, para ambos la predicación racional es manifestación del ser.

del no-ser en la filosofía rosminiana. El uso del término nihilismo invocaría expectativas que no se cumplirían por nuestra parte y que, por ello, preferimos evitar.

Aún más, hay otra dificultad a nivel hermenéutico que se añade a las que hemos subrayado hasta ahora. Rosmini escribe y desarrolla su pensamiento entrando en diálogo con clásicos que lo preceden, como Parménides, Platón, Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel. Por lo tanto, tendremos que analizar los textos rosminianos teniendo en cuenta otros textos más antiguos. Ninguno de estos autores no utiliza la categoría de nihilismo simplemente porque la palabra misma no existía. Es verdad que podríamos preocuparnos siempre de la correspondencia histórica, haciendo una tesis con una disposición teórica, que no es ni un análisis de un texto, ni una reconstrucción del desarrollo de un autor. Además, un posible lector podría objetar que tenían la misma sensibilidad por la caducidad de la existencia, que hemos visto muy presente a partir de los años treinta del siglo XX. Sin embargo, lo que nos no convence es que las reflexiones sobre la nada en Platón o Parménides, por ejemplo, no van seguidas de proyectos políticos revolucionarios, como hemos visto en el caso de los intelectuales rusos. Además, ellos no negaban la existencia de una trascendencia o el valor de la búsqueda metafísica. Si adoptáremos el término “nihilismo” podríamos, al contrario, dar la impresión de una inevitable continuidad y homogeneidad entre autores muy distantes entre ellos.

En conclusión, por todas las razones que hemos subrayado en esta primera sección, hemos optado por el término más genérico de “meontología” y rechazamos “nihilismo”.

Antes de pasar a la siguiente sección, precisamos que en el debate italiano sobre la nada no estuvo presente solo la figura de Vattimo –que usa el término “meontología” como sinónimo de “nihilismo revolucionario” o pensamiento débil–. También otros pensadores, como Gustavo Bontadini y Emanuele Severino, han influido potentemente.

Bontadini, que fue maestro de Severino y que fue uno de los intelectuales más geniales de la filosofía italiana de los últimos dos siglos, desarrolló una meontología en el sentido que demostró la necesidad de que lo negativo se dé en la experiencia para explicar el sentido semántico y positivo de los conceptos de ser y de no-ser:

Il principio [della metafisica classica] si fonda sui concetti di essere e di non-essere. La semantizzazione di questi termini supremi muove dall'esperienza del divenire o del finito, ed ha luogo simultaneamente o per correlazione; è, cioè, la presenza del negativo la condizione perché ci si formi il concetto del positivo. Dove tutto fosse positivo, non ci sarebbe luogo alla astrazione della stessa positività. Dove tutto fosse positivo non ci sarebbe

luogo alla astrazione della stessa positività, in quanto questa non è una nota a sé che si distingue da altro²².

Para Bontadini la necesidad misma, por la cual la filosofía nace, es el resultado de la presencia de lo negativo²³. De hecho, tal negativo es «non-essere che penetra nelle ossa dell'essere», en otros términos, tal negatividad es lo finito, una negatividad que es real.

En este punto tenemos que precisar que Bontadini cuando escribe este texto, en el 1953, no cree que la presencia de lo finito justifique la posibilidad efectiva de la contradicción. En esta primera fase de su desarrollo teórico, la contradicción, para él, no puede darse de ninguna manera, porque sería como afirmar la posibilidad para la nada de existir en una forma positiva. Para el primer Bontadini, al contrario, es la nada que se define en relación con el ser, como negación total y al mismo tiempo imposible de este último:

Il nulla per sua stessa definizione, non si può intendere se non in relazione all'essere. [...] [II] nulla che affligge la realtà dell'esperienza tutta quanta, non può essere originaria: perché ammetterne l'originarietà verrebbe quanto attribuire al non essere una positività, la potenza appunto di limitare l'essere²⁴.

La conciencia fundamental se deriva del reconocimiento del ser como lo originario, por lo tanto, un ente es finito en cuanto que es, es decir, en cuanto que participa del ser, su originario real, aunque está afectado por la nada. Así que, para Bontadini, la tarea verdadera de la metafísica no es reflexionar sobre lo solo finito y lo solo negativo (realidades derivadas), sino utilizar esta ocasión para ahondar en el ser (el originario) y la imposibilidad de que este sea y no sea al mismo tiempo («*incontraddittorietà dell'essere*»).

El filósofo milanés, al reflexionar sobre esas características del ser, concluye que el ser es necesariamente un horizonte que todo incluye y que no puede ser limitado, tampoco por su negación absoluta, la nada²⁵. De hecho, observa Paolo Pagani, en la base del pensamiento bontadiniano está la misma yoma de conciencia de Plotino y Aristóteles, los

²² Bontadini, G., «L'attualità della metafisica classica», en Id, *Conversazioni di metafisica*, Scienze filosofiche, Vita e pensiero, Milano, 1971, pp. 97–98.

²³ Bontadini, G., «L'attualità della metafisica classica», p. 98.

²⁴ Bontadini, G., «L'attualità della metafisica classica», p. 98. Observamos que la misma concienciación está presente en el diálogo *El Sofista* de Platón: la nada puede ser definida solo en relación con el ser. Véase Platón, *El Sofista*, 243 b-d.

²⁵ Bontadini, G., «L'attualità della metafisica classica», p. 98.

cuales presentaban el ser como es un concepto anómalo, porque no es definible por género y diferencia²⁶. Tal ser, que no puede ser limitado de manera simplista, como cualquier ente, es el verdadero misterio originario, el fin último al cual se dirige la metafísica.

Ahondando el desarrollo metafísico, que es al mismo tiempo mediación y acogida de la experiencia y de las ciencias²⁷, Bontadini atiende al principio de no contradicción [a partir de ahora PDNC], como aquel principio que reconecte el finito al ser trascendente, guardándolo de caer en la nada, es decir en la contradicción.

Esa última posición de Bontadini mutó de manera radical en la segunda fase de su pensamiento, al entrar en diálogo con su discípulo Severino, después de que este último publicara su artículo en 1964. No podemos en esta ocasión reconstruir el debate entero entre Bontadini e Severino, por tanto remitimos a dos estudios que han ahondado en la cuestión²⁸.

Severino elaboró una meontología propia como sinónimo de “aporía sobre la nada”, que en seguida expondremos, aunque de forma muy breve²⁹.

Formuló ESA aporía en la obra *La struttura originaria*³⁰, un texto que se remonta a 1958 y que no se ha traducido todavía al español, dado que por mucho tiempo fue

²⁶ Pagani, P., *L'essere è persona: riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Italiana Volume VI, Orthotes, Napoli 2016, pp. 24 – 28.

²⁷ Bontadini, G., «L'attualità della metafisica classica», pp. 102–103.

²⁸ Sobre el debate entre Bontadini y Severino véase Saccardi, F., *Metafisica e parmenidismo: il contributo della filosofia neoclassica*, Italiana Volume IV, Orthotes, Napoli 2018; Pagani, P., *L'essere è persona: riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Italiana Volume VI, Orthotes, Napoli 2016, pp. 161–200.

²⁹ Explicar la aporía de la nada en Severino podría ser objeto de una monografía aparte. De hecho, la expresión “aporía sobre la nada” marcó el desarrollo del pensamiento de Severino e influyó en varios debates filosóficos sucesivos, véase Simionato, M., *Nulla e negazione: l'aporía del nulla dopo Emanuele Severino*, Didattica e ricerca. Saggi e studi, Plus-Pisa University Press, Pisa 2011. No podemos dedicar a este autor la atención que merecería, como no hemos podido hacerlo por Heidegger, dado que esta empresa iría mucho más allá de los límites que debemos imponernos para analizar el pensamiento metafísico de Rosmini. Sobre la neta y profunda diferencia entre el nihilismo del pensamiento débil y “la aporía sobre la nada” presentada por Severino, véase los textos ya mencionados de Volpi, F., *Il nichilismo*, pp. 99 – 112, y de Paolo Pagani, Pagani P., «Ex nihilo», *Divus Thomas*, pp. 154 – 157; además se aconseja leer el debate entre Severino y Basti: E. Severino y G. Basti, «Le radici del nichilismo: una questione aperta tra metafisica cristiana e modernità», *Divus Thomas, Le radici del nichilismo: Assenza di Dio, nichilismo culturale e crisi epistemologica*, 100/3 (1997), (Settembre Dicembre 1997), pp. 89-108.

³⁰ Severino, E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2011. En la primera edición de este texto, publicada en el 1958, Severino no hace todavía referencia a la contradicción presente en el devenir y, en cambio, hace referencia al creacionismo. En la segunda edición, del 1971, el autor antepone al texto una larga introducción donde explica los cambios de su pensamiento después de su salto parmenídeo. Hemos elegido referirnos a la segunda edición, en cuanto que nuestro objetivo es delinear la contribución que sobre todo el segundo Severino ha llevado al debate sobre el nihilismo y la aporía de la nada. Para ahondar en el tema de la diferencia en las dos ediciones de *La struttura originaria* se señala Messinese, L., *L'apparire*

considerado de menor importancia respecto a otros escritos del mismo autor. Sin embargo, a pesar de ser una obra juvenil –el autor tenía en el momento de la publicación veintinueve años–, tal escrito tuvo un valor significativo para Severino, como él mismo afirmó en la introducción de la segunda edición de 1981: «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio»³¹. De hecho, por un lado, el filósofo bresciano extrajo las consecuencias últimas de algunas tesis puestas en esta obra y las publicó en el famoso artículo de 1964, *Ritornare a Parmenide*, artículo que marcó radicalmente el debate italiano del tiempo y la carrera de Severino³²; por otro lado, es la obra donde Severino pone los fundamentos de su perspectiva filosófica personal, independientemente del salto parmenídeo.

Analizando el capítulo IV, *Aporetica del nulla e suo togliemento*, encontramos una doble afirmación por parte de Severino sobre la nada. La primera formulación de la aporía se resume en dos puntos: por una parte, la nada, en cuanto no ser absoluto, emplaza y vuelve al ser, en cuanto no subsistente o “dado como quitado”, sin embargo, por otra, dado que hay un discurso sobre el no-ser, tal discurso demuestra que la nada existe:

L'aporetica che intendiamo considerare compete al non essere, non in quanto questo è un certo non essere - ossia è un certo essere (essere determinato) - ma in quanto il non essere è “*nihil absolutum*”, l'assolutamente altro dall'essere, e quindi - si può dire - in quanto è ciò che sta oltre l'essere, inteso questo come totalità dell'essere. Ordunque: proprio perché si esclude che l'essere sia nulla, proprio affinché questa esclusione sussista, il nulla è posto, presente, e pertanto è. C'è un discorso sul nulla, e questo discorso attesta l'essere del nulla. O c'è una notizia, una consapevolezza del nulla, che ne attesta l'essere. Sì che sembra doversi concludere che la contraddizione è il fondamento sul quale può realizzarsi lo stesso principio di non contraddizione. È noto con quanta chiarezza Platone abbia prospettato

del mondo: dialogo con Emanuele Severino sulla «struttura originaria» del sapere, Itinerari filosofici, Mimesis, Milano 2008.

³¹ Severino, E., *La struttura originaria*, p. 13.

³² En este artículo el filósofo bresciano estableció la eternidad de todo lo que es y afirmó la contradicción presente en el mismo principio del devenir y al principio de contradicción, rechazando la opinión de su maestro, Gustavo Bontadini. En aquel tiempo, Severino era profesor en la Universidad Cattolica de Milán. Tras la publicación del artículo *Ritornare a Parmenide*, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe pidió a algunos examinadores, entre ellos sabemos que estuvo Cornelio Fabro, analizar las obras y los contenidos de las teorías severinianas y, en febrero del 1970, la misma Congregación declaró inconciliables estas teorías con la enseñanza católica. En consecuencia, Severino perdió la posibilidad de enseñar en la Universidad Cattolica pero fue llamado a ser profesor en la Universidad Ca' Foscari de Venecia a partir del año académico 1970-1971. Severino publicó *Ritornare a Parmenide* inicialmente en la *Rivista di Neoscolastica* y a partir del 1972 lo incluyó en la obra *Essenza del nichilismo*. Véase Volpi, *Il nichilismo*, pp. 103–105.

questa aporia nel *Sofista*. Ma è noto altresì che qui l'aporia rimane solo prospettata, e poi definitivamente accantonata³³.

La segunda formulación de la aporía es la siguiente: la nada absoluta es lo que está más allá del ser y el ser absoluto se demuestra incontrovertible cuando se niega la nada, utilizando el PDNC. En consecuencia, por un lado, el ser implica el horizonte de la nada, por otro lado, el ser no implica ningún horizonte, siendo la nada en cuanto tal puro vacío. Entonces, el mismo PDNC caería en contradicción. Subrayamos que de manera evidente la nada en esta segunda formulación está puesta como el polo dialéctico horizontal que está como fundamento del ser mismo y citamos las palabras de Severino:

Come non essere assoluto, il nulla ha carattere di orizzonte dell'essere: il nulla è infatti l'assolutamente altro dall'essere, o è l'al di là, l'oltre l'essere. Il principio di non contraddizione esprime appunto la natura del rapporto tra l'essere e l'orizzonte del nulla. Per questo rapporto, da un lato l'essere implica l'orizzonte del nulla –appunto in quanto si afferma che l'essere non è non essere–; ma dall'altro lato, poiché questo orizzonte è nulla, l'essere non implica nulla, nessun orizzonte. Si che il principio di non contraddizione, che dovrebbe esprimere quella implicazione, non può costituirsi³⁴.

La aporía se resuelve según Severino, en primer lugar, constatando la necesaria contradicción entre el significante positivo (lo que pensamos cuando formulamos “nada”, lo que debería estar más allá del ser y vuelve al ser) y el efectivo contenido negativo absoluto que es la nada:

La positività del significare è cioè in contraddizione con lo stesso contenuto del significare, che è appunto significante come l'assoluta negatività³⁵.

En segundo lugar, se sale de la aporía constatando que el PDNC afirma que la nada es nada, y que no exige que la contradicción de la nada no se manifieste. Este principio, de hecho, no pide que no existan los significados autocontradictorios:

E il nulla è posto come ciò che non può avere alcuna positività: “nulla” significa “nulla”, e quindi il nulla non può avere nemmeno alcuna rilevanza o positività semantica: se il nulla è nulla, il nulla non è e non significa nulla; e quindi non può nemmeno apparire. Per questo lato il nulla non si costituisce come significato autocontraddittorio; e il principio di non contraddizione afferma appunto questa nullità del nulla. Il costituirsi del principio di non contraddizione non esige pertanto che l'autocontraddittorietà del significato “nulla” non sia tolta, ma esige il campo semantico costituito da questo significato autocontraddittorio. In

³³ Severino, E., *La struttura originaria*, pp. 209–210. «Questo assoluto non essere che, manifestandosi, testimonia il suo essere», ibidem p. 210.

³⁴ Severino, E., *La struttura originaria*, p. 212.

³⁵ Severino, E., *La struttura originaria*, p. 213.

altri termini, quel principio non esige che non esistano significati autocontraddittori, ma che l'autocontraddittorietà sia come tolta³⁶.

La significancia positiva, por tanto, no elimina el hecho de que la nada sea un significado dado como quitado (lo que Severino llama «*nulla-momento*»)³⁷.

A pesar de las críticas que Severino presenta al PDNC y al devenir –sobre todo en la segunda edición de la obra *La struttura originaria*– y su exposición sobre la nada como polo dialéctico respecto al ser, nos parece que Severino no es un nihilista a la manera del pensamiento débil de Vattimo; al contrario, estamos convencidos que su pensamiento quiere ser una reacción al tácito nihilismo presente en la cultura occidental y de hecho él escribe:

Si può cogliere il fondamento nichilistico della nostra civiltà solo in quanto ci si conduca e mantenga nella testimonianza della verità dell'essere. [...] La struttura originaria della verità dell'essere non è un “prodotto teorico” dell'uomo (come singolo, o come gruppo sociale); e non è nemmeno “Dio”, o il prodotto di un dio. Ma è il luogo, già da sempre aperto, della Necessità e del senso originario della Necessità³⁸.

È appunto perché questo libro testimonia il luogo già da sempre aperto al di fuori della storia dell'Occidente e al di fuori dell'isolamento della terra, e quindi oltrepassa l'intera dimensione (la storia dell'Occidente) che include la metafisica come evento storico, è appunto per questo motivo que se questo libro può qualificarsi como “metafisica” per le ragioni prima indicate, esso peraltro si mantiene, rispetto alla metafisica como evento storico, in una lontananza esencialmente più radicale di quella cui credono di pervenire le varie forme di antimetafisicismo e di specializzazione scientifica³⁹.

En la introducción de la segunda edición de la obra –publicada en el 1981, después del salto anti-creacionista– afirma que la filosofía occidental se ha desarrollado a partir de la locura de reducir el ente a la nada. Según Severino, de hecho, a partir de Heráclito, se ha afirmado el principio del devenir como absoluto. De acuerdo con esto, las cosas presentes existen ahora, pero ni existirían, ni existirán; en consecuencia, se establece que el ente

³⁶ Severino, E., *La struttura originaria*, pp. 216–217.

³⁷ La autocontradicción concreta no es para Severino equivalente al negarse, sino una síntesis entre el *nulla momento* y el *positivo significare*: «porre il nulla non è un non porre nulla, così porre l'autocontraddittorietà non è un non porre nulla. I significati autocontraddittori sono infatti presenti, e pertanto sono. L'aporia dell'essere dell'autocontraddittorietà è la stessa aporia dell'essere del nulla», Severino, E., *La struttura originaria*, p. 228. La misma afirmación se encuentra en Ritornare a Parmenide: véase Severino, E., «Ritornare a Parmenide (1964)», en (Id.), *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 57.

³⁸ Severino, E., *La struttura originaria*, pp. 13–14.

³⁹ Severino, E., *La struttura originaria*, p. 23. Sobre la cuestión de la relación entre Severino y la metafísica véase Sasso, G., *Il logo, la morte*, Loica, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 112–113.

viene de la nada y vuelve a la nada, lo que implicaría una equivalencia contradictoria entre el ente y la nada. Además, Severino critica que incluso el PDNC tiene su fundamento en la contradicción misma.

L'occidente è insieme la volontà che una cosa, in quanto tale, sia ciò che esce e rientra nel niente; sia ciò che è, ma che sarebbe potuto non essere. Questa volontà non si rende conto di ciò che in verità essa vuole (ossia di ciò che necessariamente conviene a quanto essa crede di volere). Essa non vuole semplicemente che le cose divengano un niente ed escano dal niente: essa vuole la follia estrema: che essere-una-cosa sia e significhi, in quanto tale, essere- un-niente; che una cosa, proprio perché non è un niente, sia un niente⁴⁰.

En otras palabras, al afirmar este tácito nihilismo de la cultura occidental, Severino no quiere favorecerlo –no quiere eliminar la metafísica y aniquilar el ser trascendental– sino volver al “camino del día” presentado por Parménides. Empero, según Paolo Pagani, hay una distancia entre Severino y la metafísica clásica, que en parte ya hemos evidenciado y que ahora aclaramos, brevemente. Pagani subraya que Severino pretende semantizar positivamente qué es el no-ser, el *nihil*, en el convencimiento de que en este se revele el *alter ego* del ser absoluto, co-originario horizontal del ser absoluto⁴¹. No podemos verificar hasta qué punto esta última interpretación sea válida en referencia al pensamiento de Severino, dado que esa labor nos exigiría ahondar mucho más profundamente en *La struttura originaria* y las diferentes obras de Severino y de sus críticos. Sin embargo, hemos constatado que hay efectivamente autores contemporáneos que aprueban y siguen esta lectura sobre la aporía de la nada severiniana. Ellos aspiran por lo tanto a relevar la nada absoluta, y no se contentan con decir que ella es la carencia, el vacío respecto al ser (el *non aliquid*), y tampoco quieren afirmar que es un signo dialectico, un puro *nomen* o *suppositio mentis*. Tal nos parece, por ejemplo, el supuesto teórico presentado por Federico Croci en su texto sobre la meontología medieval:

La questione, che Fredegiso ha la pretesa di aver sciolto, riannodato e ricondotto alla luce («absolvi atque enodavi, detersoque nubilo in lucem restitui»), è la celebre antifrasi del nulla: il nulla non è nulla. Se così si risponde alla domanda se il nulla sia o meno qualcosa, o tale risposta è o una contraddizione (il nulla non è ciò che è, cioè nulla), oppure si deve ammettere che non solo il nulla esiste, ma, pure, che è qualcosa, poiché gli si applica il principio di identità. Anche quando si voglia negare esistenza al nulla – dicendo, appunto,

⁴⁰ Severino, E., *La struttura originaria*, p. 15.

⁴¹ Pagani, P., «Ex Nihilo», *Divus Thomas*, pp. 156–157.

che il nulla è nulla –, lo si esistentifica necessariamente: colui che vuol negare il nulla, dum dicit, lo afferma⁴².

Consideramos importante señalar esta variedad de reflexiones en torno a la nada, porque gran parte de la bibliografía secundaria y de las críticas que se han vertido sobre el no-ser en Rosmini se han originado por influencia del debate sobre el nihilismo presente en Italia en aquellos años. En la próxima sección ofrecemos un análisis de estas críticas, a partir de quien de manera más directa ha planteado la cuestión.

2. El marco teórico

A partir de la definición dada de ontología y de meontología, evidenciamos el problema que está en la raíz de esta tesis: según la opinión de varios intérpretes, Rosmini no habría tenido en cuenta el tema del no-ser y no habría hallado una verdadera meontología. Por lo tanto, según estos críticos, el Roveretano hubiera desarrollado una metafísica tan enfocada respecto al solo ser, que no hubiera realmente conseguido un pensamiento capaz de abrazar la totalidad de la realidad y de demostrar la necesidad del ser.

2.1. Pietro Prini

Esta tesis fue presentada de forma explícita por Pietro Prini, discípulo de Michele Federico Sciacca⁴³, que interpretó de manera personal el espiritualismo filosófico del maestro con sus intereses por Plotino y el Platonismo, por un lado, y sus estudios sobre Gabriel Marcel y el existencialismo, por otro lado⁴⁴.

⁴² Croci, F., *Deus terribilis: quattro studi su onnipotenza e me-ontologia nel Medioevo*, pp. 16–17. Según Federico Croci en la historia de la filosofía medieval varios autores cristianos pueden ser ejemplo de una reflexión meontológica. La referencia aquí es a Fredegisio de Tour, según el cual la nada no es un simple signo del lenguaje humano para describir la ausencia del ser, sino el aparecer de esta misma realidad de la contradicción.

⁴³ Filósofo espiritualista, inició su actividad a partir del pensamiento de Giovanni Gentile, del cual fue discípulo. Se le recuerda como el estudioso que renovó los estudios sobre Rosmini presentando nuevas interpretaciones sobre él, revaluando la figura del Roveretano más allá de las polémicas entre “rosministas” y “neotomistas” y dando inicio a la publicación de las Ópera Omnia rosminianas. Fue maestro también de Pier Paolo Ottonello y de Maria Adelaide Raschini, que nombraremos en las siguientes secciones.

⁴⁴ Escribió sobre el Roveretano los siguientes textos: en el 1941 presentó su tesis intitulada *Il problema dell'essere e delle categorie nella Teosofia di Antonio Rosmini*, dirigido por Sciacca; en el 1955 publicó la *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini* –Prini, P. «Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini», *Les Etudes Philosophiques* 10 (2), pp. 315-316, 1955–; en el 1961 publicó *Rosmini postumo: la*

De modo explicito en el último capítulo de *Rosmini Postumo*⁴⁵, Prini presenta las críticas objeto de nuestra tesis:

Quello che a mio avviso, è il limite più rilevante della metafisica del Rosmini, può essere facilmente riscontrato da chiunque non si estranei dalla complessa tematica del “negativo” [...]. È il limite del suo essersi definita e conclusa, appunto come una *ontologia delle forme*, senza procedere ulteriormente ad un esame approfondito del non-essere o del radicalmente «informe» cioè senza integrarsi [...] in una vera e propria «me-ontologia», secondo l’espressione del Berdjaev. In essa – come del resto nelle altre principali correnti dello spiritualismo cristiano nell’età romantica – non è confluito quel gran travaglio di riflessione sopra l’«immane potenza del negativo», o la «coscienza infelice» come Hegel la chiamava⁴⁶.

Según él, por lo tanto, en la metafísica rosminiana no había ni una eidética real de la finitud humana ni una fundación incontrovertible del ser. A continuación, citamos los pasajes, donde Prini presenta algunos argumentos para justificar su tesis mencionada.

Rosmini ha posto anch’egli l’accento piuttosto sopra l’orizzonte delle possibilità che sono aperte all’uomo dal suo stesso esser fondato nell’infinita attualità dell’Essere, che non sopra quella radicale alterità che è l’irriducibile condizione della sua esistenza di fronte all’essere. C’è da ritenere, anzi, che egli non abbia raggiunto pienamente il significato di questa alterità, quando intende le esistenze finite «come termini impropri» dell’essere virtuale, «quasi diversi arresti, come interpreta [...] il Bozzetti, nel passaggio dell’essere dallo stato di virtualità a quello di attualità». *L’altro dall’essere* non è certamente il nulla in assoluto (che non potrebbe porsi in alcun rapporto con l’essere), ma neppure può essere pensato come un “arresto” dell’essere o un “essere parziale” [...]. Si svuoterebbe di ogni mistero l’idea dell’atto creativo e dell’infinito vigore che esso richiede, se l’esistenza creaturale fosse, semplicemente inscrivibile dentro l’essere come un limite del suo ambito⁴⁷.

conclusione della filosofia dell’essere. Por último, en el 1985 editó la colección de ensayos Pietro Prini (ed.), *Le stresiane. Dialoghi tra Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni raccolti a Stresa da Ruggero Bonghi*, Casale Monferrato, 1997. Siempre en el 1997 Prini, P., *Introduzione a Rosmini*, I filosofi 71, Laterza, Roma 1997^{1. ed.}. Precisamos que Prini se refiere al Roveretano también en su texto *Itinerari Del Platonismo Perenne* -Prini, Pietro, *Itinerari Del Platonismo Perenne: Saggio*. Vol. 7. Torino, S.E.I., 1950-. Como introducción al pensamiento de Pietro Prini se señalan los siguientes textos: Loffi, A., «The Silence of the Idea. Pietro Prini reads Rosmini», *Rosmini Studies* (2020), pp. 115-129; Aguti, A. - Loffi, A. - Minella, W. - Sandrini, G. - Università degli studi di Trento (edd.), *La coscienza divisa: da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, Studi e ricerche / Università di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia 27, Università degli studi di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia, Trento 2021.

⁴⁵ Prini, P., *Rosmini postumo: la conclusione della filosofia dell’essere*, II, Collana del bicentenario promossa dal Comitato nazionale, Classici rosminiani, Sodalitas, Stresa - Roma 1999.

⁴⁶ Prini, P., *Rosmini postumo*, p. 114.

⁴⁷ Prini, P., *Rosmini postumo*, p. 115. El texto mencionado por Pietro Prini es Bozzetti, G., «Gli sviluppi del pensiero rosminiano nella *Teosofia*», en Bozzetti, G. - Boyer C. - Carabellese P. - Capograssi G. [et al.], *Studi Rosminiani*, Fratelli Bocca, Milano, 1940.

En este pasaje citado de la obra *Rosmini Postumo*, notamos que Pietro Prini se refiere muy rápidamente al tema de la virtualidad y de la posibilidad ínsita en el ser y en los entes y recuerda que el ser humano, en cuanto sujeto inteligente, puede entenderlas. El autor se limita a nombrar tales aspectos, “virtualidad” y “posibilidad”, pero ambos tienen diferentes sentidos, que intentaremos explicar en el segundo capítulo de la presente tesis. Por ahora, basta afirmar que, cuando Rosmini los usa en referencia al ser, por un lado, quiere indicar la continua fertilidad y sobreabundancia de este último; por otro, el Roveretano, al decir que el hombre es capaz de intuir tales dimensiones del ser, entiende demostrar la dignidad de la inteligencia humana, dado que puede abrirse, aunque no siempre de manera consciente, a la infinitud del ser. Son elementos que Prini no explica y que, si lo hubiera hecho, habría tenido que modificar el corolario final a su tesis. De hecho, siempre en el mismo pasaje ya mencionado, Prini declara que Rosmini, al carecer una verdadera meontología, habría reducido la existencia de los entes creados a un impropio límite respecto al ser⁴⁸.

Además, Prini establece firmemente que

Per salvare la profondità metafisica del concetto rosminiano del sintesi ontologico-esistenziale, bisogna invece riuscire a pensare, nel suo senso forte, l'alterità dell'esistenza come realmente un sorgere *dal nulla verso l'essere*, un essere dato realmente *tra il nulla e l'essere*. È propriamente, questa *immanenza del non-essere* nella realtà esistenziale, ciò che ne costituisce la radicale finitudine. C'è nell'esistenza come una *vertigine del non-essere*, di cui non si può non recuperare il senso, senza il rischio di estenuare anche la più apparentemente vigorosa delle ontologie⁴⁹.

Bisogna invece raggiungere la ferma consapevolezza di questa minaccia o di questa vertigine del non-essere, che è nel cuore dell'esistenza, perché l'affermazione dell'essere sia tanto più veemente e non evasiva o retorica. [...] Così il problema lasciato aperto dalla metafisica del Rosmini è lo stesso problema centrale in cui il più sobrio umanismo d'oggi

⁴⁸ Es interesante notar que Prini en el inicio del capítulo *La validità e i limiti dell'ontologia delle forme*, de donde hemos tomado los pasajes sobre el límite de la filosofía rosminiana y por no haber tenido en cuenta la contingencia de los entes finitos, elogia al pensamiento rosminiano por el motivo opuesto, por haber establecido en paralelo la concretización del ser y la concretización de la existencia de los seres humanos, asumiendo y contestando a las preocupaciones de la filosofía moderna: «Così l'ontologia delle forme spirituali ci ha condotti a scoprire l'intimo nesso tra il *personale* e l'*ontologico*, tra la reciproca “insidenza” dei vettori o “forme categoriche” dell'inseità, della realtà e della moralità in ogni atto autenticamente umano, e quella delle “Forme sussistenti” nella pienezza dell'Essere. L'intenzionalità ontologica del trascendentale e la struttura teologica dell'Essere – le due essenziali “scoperte” della filosofia rosminiana – costituiscono insieme il fondamento di quel concetto concreto dell'uomo, come unità-distinzione di *logos*, *pathos* ed *ethos*, verso cui tende tutta quanta la filosofia moderna». Prini, P., *Rosmini postumo*, pp. 113-114.

⁴⁹ Prini, P., *Rosmini postumo*, p. 115.

può e deve ancora incontrarsi con il messaggio cristiano della presenza dell'eterno nel tempo, del divino nell'umano⁵⁰.

Sobre estos pasajes de Prini nos permitimos hacer algunas observaciones. Antes que nada, este filósofo tiende a apuntar categorías filosóficas sin precisar siempre sus significados, como ya otros estudiosos han evidenciado⁵¹, y esta tendencia nace en parte por su adhesión al existencialismo, en parte por su desaprobación a la metafísica⁵². En particular, en estos párrafos que hemos citado, él no define qué es ese «vértigo del no-ser en el corazón de la existencia» y cuál es su diferencia respecto de la nada absoluta⁵³. Además, es evidente que Pietro Prini lee la existencia de los entes como un llegar de la nada y volver a la nada, y que entonces propone una lectura nihilista del creacionismo, que recuerda el concepto de creación criticado por Emanuele Severino como locura del mundo occidental.

A partir de este análisis, confirmamos que, efectivamente, Prini está en lo correcto cuando afirma que Rosmini no tiene esa perspectiva meontológica, en el sentido de que no tiene una perspectiva nihilista y ya hemos presentado varios argumentos sobre ello.

⁵⁰ Prini, P., *Rosmini postumo*, p. 118.

⁵¹ «Porre con franchezza sul tavolo i problemi, naturalmente, non significa risolverli e, in effetti, non si può dire che Prini abbia offerto indicazioni risolutive per il problema del confronto tra filosofia cattolica e filosofia moderna. Lo stile stesso del suo filosofare, più incline alla problematizzazione e al rimando allusivo che alla definizione assertiva e all'argomentazione, non era forse adatto per dare una risposta chiara a questo problema. Tuttavia, aver mantenuta viva l'attenzione su di esso è da considerarsi un segno di fedeltà all'istanza del pensiero cattolico, soprattutto se gettiamo uno sguardo alla condizione presente di quest'ultimo». Aguti, A., *Prefazione* in Aguti, A. - Loffi, A. - Minella, W. - Sandrini, G. - Università degli studi di Trento (edd.), *La coscienza divisa: da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, p. XII.

⁵² Véase la respuesta de Bontadini al artículo de Prini titulado *Cristianesimo e Filosofia* donde este último declaró que la filosofía cristiana rechaza el pensamiento radical, el problematismo y la duda, y por lo tanto también a la metafísica: Bontadini, G., «Filosofia della religione nel pensiero di Pietro Prini» en (Id.) *Conversazioni di metafisica*, vol. 2, Vita e Pensiero, Milano, 1971, pp. 200 – 201: «la sua [de Pietro Prini] "filosofia cristiana" respinge via da sé la metafisica, non perché sia incompatibile con la fede, non perché ne costituisca una "specie di profanazione" [...], ma perché è senza speranza di riuscita. Perché è "traballante" [...] che è un perché ben diverso. Eppure, anche dopo averlo ammesso, Prini continua a considerare come primario motivo quell'altro, che torna a presentare, nella stessa conclusione del suo scritto, come la sostanza del suo pensiero. "In sostanza il valore che io credo di poter attribuire a questo concetto che vi ho proposto della filosofia cristiana, si compendia in questa immediatezza del nesso tra le riflessioni e l'esperienza religiosa, senza l'equivoco intermediario di una metafisica deduttiva [...]". Ma se questa è la motivazione meno autentica del suo antimetafisicismo, che possiamo, pertanto, con tutta tranquillità mettere da parte; e se più autentica è l'altra, quella comune a tutto il "laicismo" contemporaneo: allora la discussione dovrebbe portarsi sui motivi per cui la metafisica si considera "traballante". Quali siano tali motivi. Prini qui non dichiara. Può darli come sottintesi, forse come scontati. Di certo, costituiscono un luogo comune del laicismo contemporaneo, condiviso da gran parte degli spiritualisti cristiani».

⁵³ En este texto Prini habla de lo finito como sinónimo del fluir del tiempo existencial como "otro en contraposición al ser" el "coeficiente de resistencia al ser" (véase Prini, P., *Rosmini postumo*, p. 117).

Sin embargo, nos permitimos precisar –de manera parcial en este punto y en los futuros capítulos intentaremos probarlo– que el Roveretano no contempla esta perspectiva sobre la finitud por falta de interés o porque tenga una visión apriorística e innatista del ser, como Prini parece aconsejar cuando define la metafísica rosminiana como «una metafísica de las formas», sino por rigor lógico respecto al principio inicial propio. De hecho, la metafísica de Rosmini es una forma de creacionismo que afirma, sí, que los entes fueron creados *ex nihilo*, pero en el sentido agustiniano de la expresión, no existencialista o nihilista. En realidad, la expresión “*creatio ex nihilo*” no se refiere a un hipotético nada como lugar inicial de los entes, sino que indica la total gratuidad del creador en el acto de crear y la abisal falta de autonomía de los entes mismos, es decir su contingencia. Tal era la concepción del “*ex nihilo*” en la pensamiento escolástico y patristico: la creación del ente sucede *ex nihilo sui et subiecti*, es decir a partir del no ser que era el ente mismo antes de la creación, pero no *ex nihilo causae efficientis et finalis*, no a partir de la nada absoluta, en cuanto la causa de la creación es Dios mismo, no la nada⁵⁴. Por lo tanto, como entendemos demostrar, el hecho de que en el pensamiento de Rosmini no hay una visión del no-ser de los entes que vienen y que van a la nada absoluta, nos no parece un límite, sino una coherencia respecto de su fundamento metafísico. En este primer capítulo nos limitamos a presentar esa cuestión, que analizaremos en los capítulos segundo y cuarto de nuestra tesis, con referencia a los textos rosminianos.

Para concluir esta parte sobre Pietro Prini apuntamos que es evidente que su crítica a Rosmini está finalizada para demostrar que el Roveretano no tenía una verdadera noción ontológica de la finitud. Empero, constatamos que este texto, *Rosmini Postumo*, tiene algunos presupuestos espurios, que el autor se limita indicar. Intentamos aclarar tales presupuestos explicando el debate alrededor de la metafísica rosminiana que Pietro Prini había heredado. Dada la vastedad de la cuestión hemos elegido el criterio de dar una visión general, por un lado, y, por otro, de enfocarnos en aquellos autores y publicaciones

⁵⁴ La referencia es a San Agustín, S. Augustinus, *Contra Felicem Manichaeum liber duo*, en Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, *Opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri*, Paris 1877, II, 18; el mismo concepto se encuentra en Tomás de Aquino, Thomae de Aquino. (1888-1906). *Summae theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani*, [vol. 4, p. VII-VIII: *letter promulgated by Pope Leo XIII, Volumen tertium*], Roma: Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, I, q. 65, a. 3, respondeo: «Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum».

que tienen una relación con la temática del no-ser en Rosmini, para evitar salir de la temática de nuestra tesis.

2.2. Las críticas de los neoidealistas italianos, en particular, Donato Jaja

Empezamos con las observaciones críticas que los neoidealistas italianos presentaron contra Rosmini. Inmediatamente viene a la memoria la definición sobre Rosmini como “el Kant italiano” ideada por Bertrando Spaventa, en su texto *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*⁵⁵ y en parte revisitada por Carabellese y Giovanni Gentile. En particular la obra gentiliana, *Rosmini e Gioberti*, en su segunda edición⁵⁶ tuvo una influencia considerable en los estudios rosminianos de la segunda mitad del siglo XX⁵⁷.

⁵⁵ «Si vede che Rosmini ammette come Kant il puro conoscere, il conoscere trascendentale; giacché la sua idea dell’Ente, il suo oggetto ideale, il suo conoscere intuitivo così, senz’Io, senza coscienza, non è altro che il puro conoscere [...] Così Rosmini è kantista. Egli si crede più kantista di Kant, il vero Kant, perché ha dinanzi agli occhi un falso Kant. Paragonando se stesso con questo sconcio simulacro, ha ragione di crederci la persona viva, Kant in persona. E il Rosmini è Kant non solo ne’ pregi, ma anche ne’ difetti; ed ha più difetti di Kant». Spaventa, B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* en Id., *Opere*, ed. F. Valagussa, Bompiani Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano 2009, pp. 1321–1323, véase también Spaventa, B., *La filosofia italiana*, pp. 1320–1325.

⁵⁶ La referencia es aquí a la disertación que Gentile discutió en la Universidad de Pisa en el 1897, titulada *Rosmini y Gioberti*. Publicó su tesis por primera vez en 1898 y en 1943, durante la guerra, decidió ahondar en sus estudios juveniles, presentando una nueva edición ampliada de su tesis.

⁵⁷ En este capítulo hemos analizado en particular el influjo de los textos gentilianos y de la crítica de innatismo en Italia, sin embargo, es evidente que las mismas objeciones se encuentran también en varios autores españoles clásicos y recientes. Véase Julian Marías, como ejemplo clásico «Los dos filósofos italianos Antonio Rosmini-Serbati (1796-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852) intentan la restauración de la metafísica. Ambos eran sacerdotes católicos; Gioberti, profesor de Teología en Turín; y estaban en contacto con la Escolástica, que mantenía vivo el sentido de la ontología y del problema de Dios en medio del ambiente positivista de la época. Pero Rosmini y Gioberti caen en un error, el llamado ontologismo, que fue condenado por la Iglesia en 1861 y en 1887. Este error consiste principalmente en admitir un apriorismo del ser, según el cual el intelecto humano tiene esencialmente un conocimiento inmediato de Dios, de tal modo que sin él no puede conocer nada; este conocimiento de Dios es la luz intelectual misma. En las cosas creadas aparece a la mente inmediatamente algo divino, perteneciente a la misma naturaleza divina. De este modo. Dios es inmediatamente visible al hombre y no tiene sentido su prueba, porque no es necesaria». Marías, J., *San Anselmo y el insensato* en Idi, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, vol. 4, p. 48. Como referencia reciente recordamos un artículo de García Cuadrado Cuadrado, G.J.Á., «¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?», *Acta Philosophica* 02 (1999), p. 281, en https://doi.org/10.17421/1121_2179_1999_08_02_GarciaCuadrado [4-5-2023]. A este último contestó Jacob Buganza en su artículo del 2017, véase: Buganza, J., «The distinction between matter and form in Rosmini’s gnoseology and ethics» in *Rosmini Studies*, 4 (2017), p. 71. Para un resumen de la bibliografía rosminiana en castellano actualmente disponible véase Dossi, M. - Buganza, J., *Antonio Rosmini (1797–1855)*, Ediciones Clásicas, Madrid 2024.

2.2.1. Bertando Spaventa

Recordamos brevemente que Spaventa fue el primero en focalizar su estudio sobre el texto rosminiano del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*⁵⁸, y mostrar objeciones por la distinción de Rosmini entre intuición y experiencia. Según Spaventa faltaría en la reflexión rosminiana un puente que uniese estas dos facultades en la misma unidad sintética originaria, y el sentimiento fundamental no sería suficiente para garantizar la unidad del espíritu, dado que para Spaventa este sentimiento sería solo un sentir y no un acto de conocimiento⁵⁹:

Rosmini reduce il puro conoscere, il conoscere intuitivo, la possibilità del conoscere, al puro concetto dell'Ente, all'Ente possibile, immobile, morto, indeterminato. E il conoscere è anche unione di due opposti già dati, e non la unità che si giudica da sé⁶⁰.

Spaventa reconoce en el ser indeterminado el elemento central del sistema rosminiano, a partir de lo cual dependería la conciencia humana y el valor de las mismas sensaciones. Sin embargo, al mismo tiempo reduce tal ser al mero vacío. En realidad, «*l'essere indeterminato*» para Rosmini es sinónimo del ser en cuanto tal, que en la obra *Nuovo Saggio* él llama también «*idea dell'essere*». Ese ser es para el Roveretano la total posibilidad de determinarse en cualquier forma o modo, en contraposición al ente determinado que solo tiene sus características individuales:

L'idea dell'essere comprende o almeno implica due elementi così uniti tra loro, che, tolto via uno di essi, quell'idea non esiste, cioè: 1° la possibilità, e 2° un qualche cosa indeterminato a cui la possibilità si riferisca. Egli è impossibile pensare alla possibilità sola, senza intendere la possibilità d'un qualche cosa: come è impossibile pensare un qualche cosa, che non sia logicamente possibile. L'idea dunque dell'essere, sebbene perfettamente semplice e indivisibile in se stessa, tuttavia ha o trae seco due elementi mentali, voglio dire dalla sola mente assegnabili⁶¹.

La tavola rasa è l'essere indeterminato, presente al nostro spirito. Quest'essere, non avendo alcuna determinazione, è come una tavola perfettamente uniforme, non ancora tracciata o

⁵⁸ Rosmini, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ed. G. Messina, voll. 3-5, Città Nuova Editrice, Roma, 2003-2005. Es el primero texto del periodo de la madurez de Rosmini y en esta obra estructura en particular su gnoseología.

⁵⁹ Spaventa, B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* pp. 1324-1325. Para un análisis del texto Spaventiano, véase: Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi» en Mancini, F. - Saccardi, F. - Soliani, G. P. (edd.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento: atti della giornata di studio al Sacro Monte Calvario di Domodossola (11 ottobre 2014)*, Antonio Rosmini, maestro per il terzo millennio. Studi 18, Edizioni rosminiane, Stresa 2016, pp. 27-35.

⁶⁰ Spaventa, B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* p. 1325.

⁶¹ Rosmini, A. *Nuovo Saggio*, V° Sezione, n. 424, vol. 4, p. 34.

scritta da carattere di sorte. Perciò essa riceve in sé qualunque segno e impressione che vi si faccia; il che vuol dire, che quell'idea, l'essere del tutto indeterminato, si determina ed applica egualmente a qualunque sentito, forma, o modo ci si presenti mediante i sensi esterni od interni⁶².

Precisamos que siempre en la obra *Nuovo Saggio*, Rosmini utiliza la categoría de «*essere iniziale*». Este último concepto, que será central en los últimos años de su vida, precisa que la posibilidad del ser expresa también el concepto analógico del ser; en otros términos, el ser universal totalmente posible es el fundamento de cualquier ente determinado. Por lo tanto, ese ser universal, es el ser comunísimo.

Abbiamo veduto, che l'essere, come ci sta presente essenzialmente allo spirito, è incompleto, che questa mancanza di compimento consiste nel mancare de' suoi termini, onde si dice iniziale, e conseguentemente comune, perché, mancando de' termini, è atto naturalmente a terminarsi e completarsi in infinite maniere⁶³.

L'essere iniziale e comunissimo presenta al nostro spirito una semplice possibilità, non alcuna sussistenza; quasi direi un progetto di essere, ma nessun essere veramente completo e in sé attuato⁶⁴.

Aclarado este punto, volvemos al texto spaventiano.

Spaventa utiliza también el término “posibilidad”, que, como se ha ya demostrado efectivamente un aspecto clave del pensamiento rosminiano. Pero, le da una interpretación negativa, para indicar algo que podría existir y sin embargo no existe, como si esta posibilidad fuese algo inferior respecto al ser en acto⁶⁵. Veremos con referencia a los textos rosminianos que para el Roveretano la posibilidad no se reduce a esta negatividad, pero de momento proseguimos con el análisis de la obra spaventiana.

Dado que el ser es para Rosmini negatividad y puro vacío, en consecuencia, declara Spaventa en otra publicación, Gioberti habría tenido razón cuando declaró que Rosmini había caído en el «*nullismo*» o nihilismo, en la anulación de los entes:

[Galluppi e Rosmini] non comprendono che lo scheletro di ogni cosa: dell'uomo, del mondo e di Dio; [...]; non possono dire né meno che [Dio] ha creato il mondo poiché la loro filosofia comprende l'essere, ma non il creare. Questo solo dicono di ogni cosa; ma quanto alla vita dell'uomo, del mondo e di Dio; quanto alla loro storia [...] essi non dicono, né possono dir niente. Così si spiega come né Rosmini né Galluppi abbiano una filosofia

⁶² Rosmini, A. *Nuovo Saggio*, V° Sezione, n. 538, vol. 4, p. 116.

⁶³ Rosmini, A. *Nuovo Saggio*, VII° Sezione, n. 1439, vol. 5, p. 305.

⁶⁴ Rosmini, A. *Nuovo Saggio*, VII° Sezione, n. 1441, vol. 5, p. 306.

⁶⁵ Tal interpretación problemática sobre la posibilidad y la virtualidad en Rosmini se encuentra también en la obra de Jaja que presentamos a página 37.

del reale, una filosofía della natura e dello spirito; hanno logiche, ideologie e psicologie. [...] Lo scopo principale della filosofía per loro è di provare che la ragione non può tutto conoscere, perché si ammetta la necessità di un'altra fonte di cognizione. Il merito di Gioberti è di aver compreso tutta la vacuità di questa situazione. Quando egli profferisce la parola nullismo, ciò [è espressione] del suo intelletto sagace e speculativo, del profondo senso che egli aveva della realtà delle cose⁶⁶.

Detengámonos un momento en el término «nullismo» y en la cita giobertiana. Tal término fue inventado por Vincenzo Gioberti y Antonio Rosmini⁶⁷ mismo lo usó, como sinónimo de nihilismo, y para criticar la primera triada de la dialéctica hegeliana (ser – nada – devenir). Gioberti en su obra *Della Protologia* la utiliza para desprestigiar al mismo tiempo a Hegel y a Rosmini:

Notisi che il primo di Hegel è identico a quello di Rosmini. Ambo muovono dall'ente indefinito, generalissimo, e debbono collimare al panteismo. Il primo infatti vi riesce; il secondo si ferma in cammino con lode della sua ortodossia, ma con poco rispetto verso la logica. Hegel immedesima il suo Ente primordiale col nulla. È costretto a farlo, perché tal Ente non sussiste in sé, ed essendo Primo non può sussistere in altri. Hegel è dunque nullista. Rosmini dovrebbe pure ammettere la stessa medesimezza se fosse coerente a se stesso; e l'ammette in effetto affermando che l'ente suo iniziale non è reale⁶⁸.

No pretendemos profundizar más en los textos de Spaventa y de Gioberti, ya que en realidad ellos no persiguen investigar las obras de Rosmini salvo desde una perspectiva epistemológica. Por lo tanto, no son de utilidad para seguir investigando a nivel ontológico el tema del no-ser en Rosmini. Sin embargo, nos hemos referido estas citas, para constatar que en realidad la crítica de Pietro Prini –la ausencia de una real comprensión de los entes finitos en la metafísica rosminiana– ya tenía un precedente en los escritos de Spaventa y de Gioberti, aunque las perspectivas de partida entre Prini, Spaventa y Gioberti son absolutamente antitéticas: el primero sostiene que Rosmini no tendría un concepto de la finitud porque no habría desarrollado una real meontología; los otros dos declaran que el Roveretano sería tan nihilista como Hegel por la centralidad que en su sistema tiene el ser indeterminado.

⁶⁶ Spaventa, B., *Carattere e sviluppo della filosofía italiana dal secolo XVI* en Id., *Opere*, ed. Valagussa, F., Bompiani Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano 2009, pp. 285–286.

⁶⁷ Véase Rosmini, A., *Teosofía*, Introduzione Parte I Ontología, n. 36, vol. 12, pp. 72-73 y ibi, IVº Libro, nn.1534–1536, vol. 15, pp. 49-52.

⁶⁸ Gioberti, V., *Della protologia di Vincenzo Gioberti*, ed. G. Massari, eredi Botta, Torino 1857, vol. 1, saggio III, p. 598.

A continuación, mostraremos que las objeciones epistemológicas de Spaventa adquieren un significado verdaderamente ontológico a través de las intervenciones de Olgiati y Mancini, exponentes de la neoescolástica milanesa. Antes, sin embargo, tenemos que recordar las contribuciones de Gentile y de Jaja.

2.2.2. Giovanni Gentile

Gentile, en general, adopta la misma perspectiva inicial de Spaventa, es decir siempre a partir de una perspectiva epistemológica, a pesar de la influencia de su maestro Jaja. Él, por lo tanto, en su obra *Rosmini e Gioberti*⁶⁹ cita la *Teosofia*, la obra ontológica rosminiana más relevante, pero se enfoca inevitablemente en la obra del *Nuovo Saggio*, donde Rosmini había precisado su visión gnoseológica. Por consiguiente, no trataremos de manera detallada el *Rosmini e Gioberti*. Sin embargo, no se puede no constatar la importancia que este texto gentiliano tuvo durante todo el siglo XX y por eso presentamos aquellas objeciones gentilianas más relevantes para nuestro trabajo de tesis.

Antes que nada, queremos recordar que Gentile valora la dimensión del sentimiento fundamental como “conciencia pura”, condición que unifica el sujeto sentiente con el sujeto pensante⁷⁰, a diferencia de Spaventa. Por lo tanto, la percepción intelectual y la sensación, así como están presentados por Rosmini no son para él elementos problemáticos, como sí lo es, al contrario, la intuición del ser.

Para entender el motivo por el cual esa intuición resulta problemática según el neoidealista italiano, es necesario tener en mente que, para Gentile, el proceso cognoscitivo es siempre una oposición entre dos términos distintos y contrapuestos, el

⁶⁹ Esta obra era inicialmente la tesis de licenciatura de Gentile y fue publicada una primera edición en el 1898. Sin embargo, el filósofo siciliano decidió publicar la obra de nuevo en el 1943. La segunda edición apareció después de la muerte de su autor el 15 abril 1944. Nosotros hemos citado el texto por la edición del 1958 publicada por el editorial Sansoni: Gentile, G., *Rosmini e Gioberti: saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, His Opere complete, Sansoni, Firenze 1958.

⁷⁰ «Di certo questo sentimento, se è sentimento, non è ancora coscienza; ma è fondo oscuro della coscienza, dal quale essa si sviluppa. La coscienza, in verità, se come fatto non si può negare, perché si presuppone nella stessa sensazione, dee avere bensì un fondamento trascendente in ciò che non pe coscienza, ma è possibilità sua, come vuota identità dell'Io con se stesso. Infatti nell'identità vuota, o trascendente, la coscienza ancora non v'è; o meglio v'è soltanto la coscienza pura» (Gentile, G., *Rosmini e Gioberti: saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, His Opere complete, Sansoni, Firenze 1958, p. 188); «Il sentimento fondamentale rosminiano è, dunque, nel suo più esteso e profondo significato unità perfetta di senso e d'intelletto, dalla quale è resa possibile la sintesi primitiva, prima funzione della ragione (facoltà di giudicare, cioè di accoppiare l'essere dell'intelletto col dato del senso)» (Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, pp. 189–190).

objeto y el sujeto entendido como pensamiento. Por lo tanto, para él, si un pensador declara un principio cognoscitivo sin poner al mismo tiempo un sujeto cognoscente, este pensador cae de manera necesaria en la afirmación de la nada. Si, al contrario, se pusiera tal principio sin el objeto o parte de este, se terminaría en el escepticismo, porque se perdería el término mismo de la verdad buscada. En síntesis, «non v'ha conoscenza senza chi conosca (soggetto) e qualcosa che si conosca»⁷¹. Además, para él, no es suficiente establecer la oposición entre sujeto y objeto, hay que entender cuál es la mediación entre ellos. Entonces, dado que la intuición para el Roveretano es el momento donde el ser humano recibe la forma por parte del ser inicial, Gentile interpretó esa intuición como un primado no demostrado sino presupuesto de la objetividad sobre el pensamiento subjetivo:

L'oggetto dell'intuizione rosminiana è l'essere; per legittimare scientificamente la presenza di questo essere puramente opposto al soggetto, ossia assolutamente oggettivo (universale e necessario, laddove il soggetto è particolare e contingente) il Rosmini crede che basti l'intuito. Con che, la conseguenza che il principio di tutto il sistema è un puro dato; per cui l'oggettività dell'essere, che si dovrebbe provare, è invece semplicemente supposta⁷².

En consecuencia, para Gentile la intuición rosminiana es un absurdo:

Dalla stessa analisi che s'è fatta della deduzione dell'intuito, apparisce evidente, ci pare, ch'esso è intrinsecamente un assurdo. Esso infatti significherebbe una opposizione pura, che per rimanere davvero pura, non potrebbe concepirsi se non come identità; laddove la identità, come necessaria identità, proverebbe che l'opposizione non è possibile, almeno come pura opposizione⁷³.

Como ya ha evidenciado Soliani en su estudio sobre el texto gentiliano, para Gentile, tal intuición es un absurdo en un doble sentido. Primero, en cuanto Rosmini pretendería llegar a la identidad común de los opuestos, objeto y pensamiento; en segundo lugar, porque indica el ser como ya demostrado, cuando por el contrario solo está presupuesto⁷⁴.

En la raíz del rechazo de Gentile a la intuición rosminiana, como nota Soliani, está la particular posición del neoidealismo en relación con el objeto:

In definitiva, l'oggetto incarna il presupposto da rimuovere, ma del quale – questa la paradossalità e instabilità dell'attualismo – il pensiero non può mai veramente fare a meno.

⁷¹ Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, p. 193.

⁷² Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, p. 197.

⁷³ Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, p. 195.

⁷⁴ Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», pp. 44–45.

Oggetto è, dunque, il limite provvisorio e autocontraddittorio posto al conoscere, all'io penso o soggetto pensante⁷⁵.

De hecho, el filósofo siciliano en cuanto neoidealista considera prioritario el pensamiento⁷⁶. No solo, para Gentile, como neoidealista, el pensamiento universal en último sentido corresponde al pensamiento del sujeto individual. Por esta razón, acusó a Rosmini de ser innatista y ontologista, de poner una idea innata a priori. Sin embargo, para el Roveretano esa intuición no es un contenido mental desarrollado por la mente humana y presupuesta, sino la apertura de un horizonte infinito, gracias a la cual la mente humana puede tener una perspectiva infinita, constantemente abierta sobre la realidad. En otros términos, esa idea es el pensamiento universal, manifestación del ser inicial, y por eso forma del intelecto individual. De hecho, para nuestro autor, por medio de la intuición, el pensamiento individual humano recibe su misma forma y después puede analizar paulatinamente los objetos limitados que se dan en la experiencia comparándolos con la idea del ser⁷⁷.

Además, notamos que en este texto de Gentile hay otra importante distinción que separa Rosmini de cada idealismo. Nos referimos al significado mismo de la dialéctica. Para Gentile esta última es acto del pensamiento individual y funda la esencia misma del ser, estableciendo la distinción entre ser y no-ser. Por esa razón, según Gentile, el ser universal, lo que él llama “el objeto”, debería depender del pensamiento, y el pensamiento debería adelantar el ser⁷⁸. Al contrario, para Rosmini, el ser universal no es el resultado final de la dialéctica, es decir del pensamiento individual. Más bien, este primado del pensamiento es imposible para el Roveretano. De hecho, un pensamiento que saliera del ser, anticipándolo, tampoco podría manifestarse, sería un pensamiento sin objeto. Pero un

⁷⁵ Véase Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», p. 45.

⁷⁶ Para profundizar, véase Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», pp. 45–47 y p. 52.

⁷⁷ Este último aspecto, la presencia de un horizonte objetivo que anticipa la mente y que sin embargo está presente a la mente al punto que modifica la mente misma, fue por la verdad, en parte notado por el mismo Gentile, el cual lo interpretó como sigue, utilizando la metáfora del “estar dentro” o “quedarse fuera” la mente: «[l'intuito] non lascia già l'essere, che è forma necessaria della conoscenza, fuori della mente, ma più che porlo, lo trova dentro la mente, mentre si può credere e si crede che ve lo conduca con l'opera sua. [...] Sicché, dopo averne fatta la critica conveniente [dell'intuito] non bisogna conchiuderne che l'essere rosmignano rimane fuori della mente: che altrimenti tutta la teoria della conoscenza, che il nostro filosofo ha costruita sulla base del criticismo kantiano, non regge più». Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, pp. 238–239. Véase además Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», p. 48.

⁷⁸ Siempre por este mismo motivo, según Soliani, Gentile no habría intencionalmente ahondado la *Teosofía* a pesar de la influencia de su maestro Jaja. Véase Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», pp. 50–53.

pensamiento individual sin objeto sería un puro vacío, un no pensamiento, y por lo tanto caería en contradicción consigo mismo.

No podemos en esta ocasión analizar en detalle la posición de Gentile, sin embargo, citamos este aspecto, por dos motivos. El primero, es que la relación entre pensamiento y ser es efectivamente uno de los temas neurálgicos para ahondar en el no-ser de Rosmini. De hecho, para el Roveretano, la aporía de la nada no encuentra solución, si no en mirando antes al ser mismo como equivalente al pensamiento en cuanto tal. Además, la negación del ente individual se instaura en nuestra mente gracias a la acción de la reflexión —es decir la facultad que percibe la idea del ser y permite al pensamiento individual de volver a sí mismo⁷⁹— y a partir de la experiencia de ausencia del ente contingente individual, como veremos en el segundo y en tercero capítulo. En segundo lugar, Gentile está convencido, de la misma manera que su maestro Donato Jaja, que en la intuición rosminiana del ser hay una semilla del neoidealismo italiano. Gentile llega a esa conclusión porque distingue entre el ser como forma del intelecto (acto), y el ser como manifestante (objetividad)⁸⁰. Tal distinción, que no aparece en los textos rosminianos, se explica por el rechazo, ya evidenciado en Gentile, de la prioridad del objeto respecto al pensamiento individual. Tras haber demostrado la inconsistencia de la intuición rosminiana, Gentile minusvaloró el vínculo entre el ser real y el ser ideal, como ya hicieron Spaventa y Gioberti, llegando en tal manera a poner el ser ideal como elemento principal del pensamiento rosminiano.

Concluyendo la parte relativa a Spaventa y Gentile, notamos en su reconstrucción historiográfica varios límites efectivos, constatados ya por Michele Federico Sciacca⁸¹,

⁷⁹ «[La coscienza] non è, a dir vero, la prima percezione intellettiva del proprio sentimento; ma è la riflessione su questa, e sull'altre riflessioni. Ora se colla prima e natural percezione l'uomo conosce la propria animalità; colla percezione della percezione, ossia colla percezione del percipiente che è la prima riflessione, l'uomo rende intelligibile e percepisce se stesso come intelligente, fino a formarsi l'Io». Rosmini, A., *Psicologia, Parte II, Libro II: Distinzione tra le potenze dell'anima*, n. 1022, p. 252.

⁸⁰ Escribe Gentile: «l'intuito dice pura identità; e nella identità non v'ha conoscenza; sicché quando per astrazione ci formiano l'idea dell'essere intuito, questa è una idea tra le idee, è un concetto; è l'identità primitiva già differenziata. L'intuito per sé e in sé è un puro termine trascendentale. [...] È pensiero del Rosmini che la mente nostra sia unità originaria di intelletto e senso; onde il semplice intuito, atto immanente di quello, non si può mai dare di fatto nella effettiva cognizione; ma si può soltanto concepire, per astrazione dal prodotto proprio del senso». Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, p. 246.

⁸¹ «Spaventa [...] pone il Roveretano sulla stessa linea del Galluppi e del Kant, [...] come se il Rosmini, pur accettando la pregiudiziale gnoseologica, almeno nel *Nuovo Saggio*, non avesse impostato, a differenza di Kant, il problema della conoscenza su basi metafisiche. Dopo ciò lo Spaventa stabilisce l'equazione: percezione intellettiva = giudizio sintetico a priori come se la rosminiana idea dell'essere e le kantiane forme a priori avessero lo stesso valore. Anzi, per lo Spaventa, il Rosmini [...] "crede di essere più kantista

Pier Paolo Ottonello⁸² y más recientemente por Gian Pietro Soliani –ya citado– y Carlo Maria Fenu⁸³.

En particular, según Sciacca, precisamente porque Spaventa y Gentile empezaron su análisis a partir de una comparación entre Rosmini y Kant, terminaron evidenciando diferentes presupuestos en la base del sistema rosminiano y entre ellos el ser como a priori. De la misma manera, según él terminaron definiendo a Rosmini como un “filósofo innatista”, en cuanto que para ellos la «*idea innata dell’essere*», que el sujeto recibe por medio del intuïto, hubiera sido el equivalente al aparato categorial de Kant. Observamos que una confirmación de la interpretación sciacchiana se encuentra en las mismas palabras de Gentile:

Che altro significa l’intuïto rosminiano, se non l’oggettività (o conoscibilità) dell’essere comunicabile ai sensibili (estrasoggettivi, per sé, e perciò neanche oggettivi)? L’intuïto, egli dice, è un elemento nella natura dello spirito: cioè una categoria, una funzione, nel linguaggio kantiano⁸⁴.

di Kant. Ad udirlo, il giudizio sintetico lo ha scoperto lui, non Kant: quel di Kant: quel di Kant è un giudizio posticcio”. In quale scritto il Rosmini si è vantato di ciò? Proprio lui, critico implacabile e a volte eccessivo di Kant, che arriva a chiamare il sofista di Königsberg? Il Nostro teneva alla sua idea dell’essere, non all’a priori kantiano». Sciacca, M.F., «Rosmini nella storiografia italiana» en Id., *Interpretazioni rosminiane*, L’Epos, Palermo 1997, p. 39; Sciacca hizo un análisis además del texto de Gentile a la cual remitimos: «Certo, per Rosmini non c’è verità o idea se non per un pensiero che la pensa (idealismo), ma ciò non significa affatto che il pensiero pensando “ponga” la verità, o che i principi del conoscere siano mere condizioni dell’attività dell’intelletto umano (idealismo trascendentale e criticismo), bensì che la Verità in sé s’identifica con il Pensiero assoluto (Dio), che fonda e crea il pensiero illuminandolo con l’intuïto primo della verità, che è perciò oggetto intuïto della mente ma alla mente e ad ogni mente superiore: questo l’idealismo autentico, oggettivo, ripensato dentro il pensiero moderno, ma contro il suo spurio idealismo soggettivo. Il Rosmini è la grande consapevole protesta contro il significato “scorretto” del termine idea». Sciacca, M. F., «Gentile interprete di Rosmini», en Id., *Interpretazioni rosminiane*, L’Epos, Palermo 1997, p. 50.

⁸² Ottonello, P. P., Prefazione a Jaja, D., *Studio critico sulle categorie e forme dell’essere di A. Rosmini*, ed. P. P. Ottonello, Sodalitas, Stresa (NO) 1999, pp. 7–13.

⁸³ «La “presenza” di Kant nelle opere rosminiane, pur quantitativamente più cospicua rispetto a quella di Fichte, Schelling e Hegel, non può considerarsi realmente decisiva sotto il profilo teoretico. I riferimenti più numerosi al filosofo tedesco compaiono, infatti, negli scritti a carattere storiografico come il Saggio storico critico sulle categorie e la Storia comparativa e critica intorno al principio della morale; inoltre, benché il nome di Kant ricorra con notevole frequenza fin dai testi giovanili, nei lavori della maturità la sua presenza si riduce sotto il profilo quantitativo, in parallelo al progressivo consolidarsi del ruolo degli idealisti, anzitutto Hegel. Nell’ambito del pensiero rosminiano non si dà dunque un vero e proprio itinerario di approfondimento storico-teoretico del kantismo, a differenza di quanto avviene in primo luogo per il filosofo di Stoccarda». Fenu, C. M., *Rosmini e l’idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016, p. 40, véase también Ibi pp. 19–41 para las referencias puntual a los textos rosminianos.

⁸⁴ Gentile, G., *Rosmini e Gioberti*, p. 327.

Por último, según Sciacca, Spaventa y Gentile veían en Rosmini una perspectiva apologética por su propensión religiosa. En opinión de Sciacca, era inevitable que los dos neoidealistas vieran en eso un elemento que contaminaba la rigurosidad del sistema rosmिनiano, dada su perspectiva inicial.

Mas allá de la opinión de Sciacca, es evidente que Spaventa y Gentile no consideraron el *corpus* de los textos rosmिनianos en su complejidad. Ellos tendían a centrarse en la obra *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, dando además una interpretación exclusivamente epistemológica de ella y sin considerar o ignorando de manera voluntaria los otros textos que Rosmini escribió durante el último periodo de su vida. En particular, Gentile a pesar de la influencia de su maestro Jaja, no se dio cuenta de la originalidad de la *Teosofia*, donde el Roveretano se ponía como objetivo reflexionar sobre las esencias del ser y de Dios, así como se las puede explicar desde la perspectiva finita del hombre.

2.2.3. Donato Jaja

Por el contrario, las reflexiones de Donato Jaja, maestro de Gentile, son más significativas para nuestra investigación dado que nacieron a partir de la lectura de la *Teosofia*. Además, en su texto, titulado *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*⁸⁵, Jaja declara algunas observaciones inherentes al tema del no ser en nuestro autor que destacamos a continuación.

Antes que nada, Jaja sostiene que el fin por el cual Rosmini escribe la parte ontológica de la *Teosofia* es individuar el ser trascendental y con este objetivo Jaja intentó identificar las categorías, en cuanto que ellas son efectivamente para el Roveretano «quelle proprietà e quelle leggi dell'essere, che si avverano in ogni ente tanto finito quanto infinito»⁸⁶.

Tal problema, que realmente Rosmini enuncia en la Introducción de su obra, incluye, como notan Jaja y el Roveretano mismo, diferentes cuestiones ontológicas complejas. Primero, cómo conciliar la variedad de los entes con el concepto de ser en cuanto Uno, el que implica que ningún inteligible se pueda quedar fuera del ser⁸⁷. En segundo lugar, para Rosmini es necesario también individuar en el ser la razón suficiente para explicar las

⁸⁵ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, ed. P. P. Ottonello, Sodalitas, Stresa (NO) 1999.

⁸⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 40, vol. 12 p. 79.

⁸⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 43, p. 84.

múltiples manifestaciones de los entes⁸⁸. Además, la ontología tiene que conciliar entre los diferentes niveles de conocimiento humano, que para Rosmini son la intuición y la predicación –es decir el acto de afirmación subjetiva sobre un objeto–⁸⁹. En segundo lugar, la ontología está llamada, según nuestro autor, a enfrentarse con las posibles incongruencias presentes en el pensamiento humano⁹⁰ y con el problema de la existencia del mal en un mundo creado por un Dios sumamente bueno⁹¹. Por último, para el Roveretano, la ontología a partir de Parménides plantea la cuestión de cuáles son las características necesarias del ser y del no ser⁹².

Pero hay las discrepancias de Jaja respecto a Rosmini. En primer lugar, tal disentiimiento pronto surge sobre la distinción entre “ser virtual” y “ser inicial”. El primero es el ser trascendental, en relación con los entes existentes en acto o posibles, mientras que el segundo es el mismo ser trascendental pero en unidad consigo mismo, y no puede ser reducido a los entes. Tal distinción no es ontológica, no se da para Rosmini en el ser en cuanto tal, sino “dianoética”⁹³, está en la mente. Nuestro autor utiliza tal distinción para aclarar que el ser es, al mismo tiempo, por un lado, el elemento “comunísimo” que atraviesa los géneros e integra los entes finitos e infinito, y por otro, el ser que no es un ente, el ser puro. Jaja acusa a Rosmini de haber desdoblado y dividido el ser:

⁸⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 44, p. 86. «Due sono le esigenze dell'intendimento umano, l'una è quella di sapere, l'altra quella che in ciò che egli b sa non cada alcuna contraddizione. Da queste due esigenze risulta quella d'avere una ragione sufficiente di tutto ciò che l'uomo conosce».

⁸⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, nn. 53–54, pp. 92–93.

⁹⁰ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, nn. 55–58, pp. 94–96.

⁹¹ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 65, pp. 100–101: «Si presenta infatti come un'antinomia che v'abbia un bene assoluto ed unico e contemporaneamente molti beni finiti; che v'abbia un solo principio di tutte le cose, e questo ottimo, e insieme con questo esista il male, il principio del bene sia onnipotente e che ciò non ostante si scorga da per tutto una costantissima lotta fra il bene e il male [...]. Anche riguardo al mondo morale adunque la ragione sente il bisogno di trovare nella stessa essenza dell'essere la ragione e la conciliazione di queste apparenti contraddizioni».

⁹² Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, nn. 69–70, pp. 103–104.

⁹³ El término “dianoética” está en el texto de Jaja. Sin embargo el Roveretano no lo aceptaría. De hecho, en la filosofía rosminiana la dianoética tiene el mismo carácter automanifestativo del ser, mientras en el texto del filósofo de Bari este término es usado para indicar una operación mental de la mente humana.

Il principio della varietà dell'essere lo si cerca non più nel semplice fatto della percezione [...] ma più su, nello sdoppiamento dell'essere fatto dalla mente [...]. Quindi l'uno e identico essere si divide seco stesso, ed avviene essere puro e le altre entità⁹⁴.

Nos parece que en este punto Jaja llegó a esta conclusión en cuanto que mantuvo su posición neoidealista, que como hemos visto en Spaventa y Gentile, no acepta que el ser sea inmanente al pensamiento universal y no es de manera completa realizado a nivel del pensamiento humano individual.

Además, la discrepancia entre Rosmini y Jaja surge de manera evidente sobre la diferencia de los entes finitos entre sí. De hecho, dado que la perspectiva inicial rosminiana es que todo es ser, nada queda fuera de él, nada es inteligible fuera de él, por lo tanto, se pregunta Jaja cómo el ser pueda pensarse a sí mismo, porque todo conocimiento es un acto de reflexión, es decir de salida y vuelta del pensamiento. Sin embargo, si esa salida del ser no puede darse, entonces tampoco puede darse la reflexión. Siempre por el mismo motivo, se vuelve imposible una visión teórica sobre la diferencia de las entidades entre sí.

Or l'essere perché lo si possa pensare, deve moltiplicarsi, ossia differenziarsi, che il molti importa che l'uno non è altro, o è differente dall'altro. Ma com'è possibile introdurre nell'essere la differenza? Non ci è differenza senza negazione, senza il non essere. Quando accenniamo alla differenza di una cosa da un'altra, diciamo: questa cosa non è quell'altra. Dire adunque che l'essere è, ed è molteplice, è lo stesso che dire che l'essere è e non è, o, più esattamente, è lo stesso che affermare il non essere nell'essere. La situazione per tal modo è la più imbarazzante del mondo: o l'unità dell'essere senza la sua pensabilità, o la sua pensabilità con la contraddizione⁹⁵.

Ciò per cui differiscono [gli enti molteplici] è l'essere o no? Se è l'essere, differenza veramente non c'è, perché ciò, in cui s'accordano, è l'essere, e ciò, in cui differiscono, è per l'essere: dov'è la differenza? Se non è nell'essere, differenza neppure c'è, perché quello che non è, non è⁹⁶.

Esa antinomia que Jaja evidencia recuerda en parte la cuestión que se plantea en el diálogo *Sofista*: ¿en qué manera es lícito afirmar que el ser participa del no ser, sin traicionar a Parménides, y manteniendo la distinción entre ser y no-ser? El filósofo de Bari no afirma, como Pietro Prini, que Rosmini estaba indiferente a la aporía del negativo; al contrario, valora su conciencia de este problema, pero polemiza con el Roveretano

⁹⁴ Jaja, *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, p. 31.

⁹⁵ Jaja, *Studio critico sulle categorie*, pp. 37–38.

⁹⁶ Jaja, *Studio critico sulle categorie*, pp. 38–39.

afirmando que este último cayó en el mismo subjetivismo kantiano⁹⁷ por su distinción dialéctica entre ser inicial y ser virtual. De hecho, según Jaja, también esta distinción sería fruto de un apriorismo de la mente humana:

Ma se l'essere non ha che un valore dialettico, come il Rosmini l'intende, tutto ciò che la mente si viene aiutando a edificare su, non potrà avere che il medesimo valore, e Rosmini, ostinandosi a considerare la mente nostra come puro subbietto, come solo strumento passeggero, che si drizza, sì, verso l'essere, ma che non n'è parte integrante, non può oltrepassare il subbiettivismo di Kant⁹⁸.

Nos parece que en la base de esta crítica influyó mucho, como ya dicho, la estructura neoidealista del pensamiento de Jaja y, además, la influencia anterior de Spaventa, al que cita varias veces en su obra. Además, como en parte ya hemos anticipado en referencia a Gentile, constatamos que Rosmini propone en su *Teosofia* de volver al ser como vía para resolver la antinomia del no-ser exactamente como Platón en el *Sofista*. En otros términos, para el Roveretano, como para Platón, es inevitable caer en trampas dialécticas si nos centramos en la aporía del negativo y de la diferencia directamente, pero podemos llegar a definir algo del no-ser si antes semantizamos el ser:

La quinta formola poi, che domanda: "che cosa sia ente", quali sieno le sue essenziali condizioni, esprime lo stesso problema dal mezzo, a cui si deve ricorrere per trovarne la soluzione. Poiché ove ben si conosca quale sia la natura dell'ente e quale di conseguente quella del non ente, con facilità si compone quel quadruplice dissidio⁹⁹.

Tras esta primera objeción a Rosmini y después de haber criticado el ser indeterminado en cuanto que no es el primer elemento fundamental del pensamiento rosminiano¹⁰⁰, Jaja vuelve al tema de la relación uno-muchos, pero esta vez en comparación a la distinción entre las tres formas del ser:

Come nel seno dell'essere, uno e semplicissimo di sua natura, possa introdursi ed appiattirsi la differenza, il non essere, ch'è la contraddizione dell'essere? La differenza, che sta pur troppo di casa nell'essere, e non si vede come possa starci, è il cruccio di Rosmini, e sarà

⁹⁷ Esa reconstrucción no encuentra una confirmación en el texto rosminiano. Al contrario, Rosmini de manera evidente rechazó el principio que el pensamiento es equivalente al pensamiento individual y limitado al fenómeno. Véase Rosmini, A., *Teosofia*, Vº Libro, n. 1732, vol. 15, pp. 262–264.

⁹⁸ Jaja, *Studio critico sulle categorie*, p. 40.

⁹⁹ Rosmini, *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 71, vol. 12, p. 105.

¹⁰⁰ Según Jaja, el ser indeterminado no es el uno en Rosmini, en cuanto el ser humano necesita la experiencia y entonces la materia, el ser real, para conocer. En este punto se abriría, de nuevo, la temática de la relación entre ser ideal y ser real, entre experiencia, predicación y reflexión, ya mencionada con referencia a Gentile y Spaventa. Preferimos no mencionar ulteriormente la cuestión epistemológica y limitamos a los aspectos ontológicos de la obra de Jaja.

sempre il tormento di tutti i grandi e sarà sempre il tormento di tutti i grandi e seri pensatori, finché non l'avranno davvero conciliata con l'essere¹⁰¹.

Insomma volete, dice il Rosmini, l'esser vero e perfetto, che verifichi le due supreme condizioni del sapere, 1° che niente sia d'intelligibile fuori dell'essere, 2° che tutto sia nell'essere? Distinguetelo, differenziatelo entro se stesso, ma in modo che la sua unità resti integra. [...] è l'essere che si ripiega sovra se stesso, e così ripiegandosi si duplica, divenendo oggetto e soggetto, senza uscire di sé; oggetto e soggetto di sé, e perciò identico a se stesso, e sempre uno. Quest'essere è suprema mentalità, questo è veramente tutto l'essere¹⁰².

Es evidente que Jaja da una interpretación idealista a este texto, dado que para él el ser de Rosmini sería antes que nada “mente”, sin poner distinción entre la mente individual o el pensamiento en cuanto tal, y las formas real y moral existirían solo en cuanto puestas en correlación con la ideal, entendida como “concepto”. Por lo tanto, en su perspectiva, el Roveretano hubiera sido más idealista que Schelling y Hegel:

[Rosmini] contr'ogni sua voglia, sarà costretto a riconoscere, che lo Schelling e l'Hegel non avevano poi tutti i torti del mondo quando volevano che nella loro idea assoluta ci fosse tutto. Il Rosmini [...] non sapeva ch'egli pure era lí lí per cascare nella pania dell'idealismo assoluto¹⁰³.

Jaja insiste y vuelve a proponer esta yuxtaposición entre Rosmini y Hegel al analizar la cuestión del devenir. Pero no se limita a repetir la acusación de “nullismo” de memoria giobertina; de hecho, escribe que

Hegel dice né più né meno che quello che dice [Rosmini]. Se l'essere è compiuto nelle sue forme, se questo sono il determinabile, il determinante e la determinazione, ovvero l'obbietto, il subbietto, e il loro nesso, se l'essere in queste forme è tutto, e nulla è concepibile al di fuori di esse, se infine l'essere è tutto questo per la sua propria natura di essere, e non per esterna importazione [...] segue evidentemente, che entro l'essere stesso non v'è l'essere senza divenire, come non v'è questo senza quello, e perciò dicevamo [...] eterno essere, eterno divenire. [...] Tal è il divenire del Rosmini, tal è l'Hegelian¹⁰⁴.

De manera evidente Jaja lee las relaciones entre las tres formas del ser rosmíniano según la tríada hegeliana. La cuestión que ahora nos ocupa es de manera especial compleja y exigiría sin duda más estudio histórico, que sería imposible resumir en pocas páginas. El punto es demostrar en qué sentido Rosmini utiliza determinados aspectos de

¹⁰¹ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, pp. 51–52.

¹⁰² Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, p. 55.

¹⁰³ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, p. 52.

¹⁰⁴ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, p. 60–61.

la metafísica idealista y, sin embargo, no puede considerarse un exponente de esta corriente. La demostración de este problema requiere, de hecho, un conocimiento profundo no solo del pensamiento de Jaja sino del idealismo en sí mismo, en cuanto sería necesario explicar cuáles son sus elementos esenciales y cómo y hasta qué punto Rosmini es cercano a ese movimiento. Todo eso requeriría un estudio histórico sobre lo cual algunos están ya investigando en los últimos años¹⁰⁵ pero en el que no podemos involucrarnos, porque nuestro objetivo no es reconstruir el pensamiento de Rosmini en su totalidad y tampoco hacer una comparación histórica entre él y otros autores. Nos comprometimos en los siguientes capítulos a analizar los elementos de analogía y diferencia entre el idealismo de Hegel y Rosmini cuando leamos los textos de nuestro autor, sin pretensión de exhaustividad, dado que intentamos centrarnos en el enfoque de la meontología.

Hemos comentado el contraste que presenta Jaja entre neoidealistas y Rosmini como una disputa entre ontología inmanentista y metafísica de la trascendencia¹⁰⁶. Esta interpretación parece suponer que el idealismo –del que Jaja querría entonces acusar a Rosmini– pretendería resolver el absoluto en el eterno devenir de los entes, entre el ser y el nada, y además pretendería reducir el ser al pensamiento individual, a su vez considerado como equivalente al pensamiento universal. A partir de esta premisa sobre el idealismo, es natural evidenciar que, para el Roveretano, como el pensamiento universal excede a la mente individual, de la misma manera, el ser inicial y virtual sobrepasa al devenir de los entes¹⁰⁷.

Además, resulta espontáneo subrayar –en los próximos capítulos lo veremos en el detalle– que el devenir para Rosmini no es una eterna negación de los entes finitos, entendidos estos últimos como negativos, y no mantiene la contradicción como su

¹⁰⁵ Investigación sobre la cual ya ha publicado el ya citado Fenu y al cual remitimos: Fenu, C. M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*.

¹⁰⁶ «Il punto di dissidio tra Rosmini e l'idealismo tedesco [...] potrebbe essere riproposto, senz'altro, nei termini del dissidio tra metafisica della trascendenza e immanentismo. Nel primo caso la forma è certo presente nel contenuto come sua condizione di possibilità e suo atto, ma insieme lo trascende; nel secondo caso, invece, la forma si risolve nel contenuto e viceversa». Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», p. 52.

¹⁰⁷ «Hegel vorrebbe ottenere un accrescimento attraverso continue sottrazioni. Questo è, infatti, il divenire: un costante deporre per porre qualcosa di nuovo, ma – in questo consiste l'omissione idealista – a patto che qualcosa di indivenibile sia condizione di possibilità di quel porre. Ciò che è condizione di possibilità del porre non è il pensiero umano stesso ma semmai l'atto creatore, mediante il quale il pensiero umano è costituito tale in virtù del suo legame con l'essere. L'intuizione, dunque, non è operazione meramente psicologica, ma fatto ontologico, se così». Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», pp. 37–38.

estructura fundamental. De hecho, para él, el ser es pura manifestación y no puede no manifestarse, no solo en la ocasión del ente materialmente en acto, sino también cuando se manifiesta en el puro pensamiento inteligible o en el ser posible. En consecuencia, el ser para nuestro autor está siempre en total oposición con la contradicción. De hecho, para Rosmini una contradicción es, en sí misma, inimaginable, imposible, impensable, puro no-ser. Por el contrario, Hegel considera la contradicción como el elemento necesario para el desarrollo de la dialéctica.

Jaja nota esta distinción, pero utiliza también esta notable diferencia entre los dos autores para confirmar que Rosmini sería más idealista que Hegel:

Dove Hegel ritiene, che la contraddizione appartiene essenzialmente all'essere, il Rosmini sostiene che gli è esterna, essendogli importata dal pensiero. È facile osservare che in questa stessa divergenza v'ha un punto importantissimo, in cui i due illustri pensatori sono d'accordo, ed è che il movimento dell'essere viene dal pensiero¹⁰⁸.

Nos parece que en esta última afirmación de Jaja hay un elemento verdadero, que merece la pena evidenciar, repensando, en parte, la contraposición entre trascendencia e idealismo y valorando así las reflexiones teóricas de Gustavo Bontadini presentes en su artículo *Idealismo e immanentismo*.

De hecho, el filósofo milanés constata que es posible afirmar que hay una coincidencia entre la metafísica clásica trascendente —el pensamiento de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y Rosmini— y el idealismo. Tal coincidencia está en la inmanencia entre el ser y el pensamiento, es decir entre el absoluto y la objetividad en cuanto tal. Obviamente, tal coincidencia entre idealismo y metafísica clásica se mantendrá a condición de aclarar la naturaleza de esa relación¹⁰⁹, es decir a condición de no anteponer el pensamiento como prioritario al ser¹¹⁰. Sin embargo, si se niega que las dos ontologías comparten la misma noción de inmanencia, se exaspera y se vacía el valor de ambas:

¹⁰⁸ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, p. 62.

¹⁰⁹ «Che il reale sia immanente al pensiero è una verità che, per essere resa indiscutibile, ha bisogno soltanto che venga chiarito nei dovuti modi il rapporto stesso d'immanenza. [...] in altri termini, che l'essere sia immanente al pensiero non può significare nulla più di questo: che l'essere è pensato», Bontadini, G., «Idealismo e immanentismo», en Id, *Conversazioni di metafisica*, Scienze filosofiche, Vita e pensiero, Milano, 1971, p. 12; «col fare l'essere immanente al conoscere, no si perde nulla della ontologicità dell'essere. [...] Giacché la prelodata "identità intenzionale" esiste proprio tra il conoscere da una parte e l'essere in quanto vero essere dall'altra, e non già semplicemente tra il conoscere ed una parvenza di essere. Nulla è dunque qui da temere di una qualsiasi "volatizzazione gnoseologica" dell'essere», ibi, p. 14.

¹¹⁰ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, p. 16.

Certo l'antinomia d'immanenza e trascendenza sussisterebbe bene; [...] ma poiché la trascendenza, che qui sarebbe in considerazione, è una dottrina davvero irrilevante, medesimamente l'opposta immanenza degrada al livello del truisimo. Nel quale [...] trovano posto accanto all'immanentismo moderno, anche le trascendenze platonica e aristotelica, che sono quelle contro cui storicamente quell'immanentismo si è costituito [...]. Qui, dalla parte della trascendenza non resta che un crasso agnosticismo, fondato sulla semplice mancanza d'una elementare riflessione¹¹¹.

Asumiendo la perspectiva de Bontadini, la mencionada afirmación de Jaja se vuelve aceptable y puede compartirse, a condición de aislarla de los corolarios que el filósofo de Bari propone a continuación de su escrito.

De hecho, potenciando este elemento que Rosmini comparte con el idealismo, Jaja asume que él sería plenamente idealista. Por eso a continuación lo critica en cuanto el Roveretano asume que la creación y el desarrollo del ser están más allá del acto de juicio humano¹¹². Según Jaja, la distinción entre pensamiento individual y pensamiento universal, puesta por Rosmini, reduciría la dignidad de pensamiento humano:

Il Rosmini ricorre a questa distinzione, perché ha ben la sua ragione, che noi perfettamente accettiamo. E la ragione è, che quel suo primo essere è troppo poco dialettico, ed egli non se ne contenta. Troppo poco dialettico perché è persuaso che la povera mente nostra non è altro che qualche cosa di transitorio, d'imperfetto ed accidentale, e perciò l'essere non le si può adeguare, e non può rimanere avvinto a lei e alle sue sorti¹¹³.

L'universale e il permanente, che sono in fondo all'umana coscienza, non sono immobili e fissi, ma si muovono, e il loro movimento è significato appunto dalla mutabilità e particolarità, che son pure elementi indispensabili alla vita e allo spirito. Il Rosmini deliberatamente non vuol sapere di questi elementi dell'universale e del permanente nello spirito umano, nell'umana coscienza, nell'Io [...] e più d'una volta armeggia contro l'Io fichtiano e schellinghiano dicendo che l'Io non può compiere le grandi funzioni loro attribuite, perché esso non è che l'Io reale, individuale, cioè la sua forma più particolare¹¹⁴.

Para concluir esta sección, hay que decir que también Jaja, a pesar de haber reconocido la vastedad de la perspectiva rosminiana, al final, por su perspectiva idealista inicial, critica a Rosmini por no haber reconocido de manera adecuada la dignidad del pensamiento individual, al haber dicho que es limitado.

¹¹¹ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, p. 13.

¹¹² Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, pp. 66 – 67.

¹¹³ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, p. 88.

¹¹⁴ Jaja, D., *Studio critico sulle categorie*, pp. 89-90.

2.3. Las críticas de la Universidad Cattolica: Olgiati y Mancini

Pasamos al tema de las críticas surgidas dentro del círculo de intelectuales católicos y, en particular, de la Universidad Cattolica en contra del pensamiento rosminiano. Se trata de un tema en realidad muy amplio, que no podemos precisar en todas las situaciones históricas, porque nos desviaría de nuestro objetivo. De hecho, debajo del resentimiento entre los jesuitas neotomístas, por un lado, y los Rosminianos, por otro, habían no solo diferentes niveles de interpretación de los textos rosminianos, sino también cuestiones políticas relativas al proceso de independencia y unificación italiana. Mientras, los neotomístas que no eran jesuitas, sucesivos al primer grupo de críticos católicos, se distanciaban de la filosofía rosminiana por las iniciales dudas sobre la ortodoxia de algunas expresiones rosminianas. Según estos últimos Rosmini hubiera sido inspirador del movimiento modernista. Por eso, preferimos no centrarnos en la reconstrucción histórica del problema sobre la cual ya varios estudiosos han escrito¹¹⁵.

¹¹⁵ A continuación, resumimos como se presentó la acusación de herejía contra Rosmini –junto con otras polémicas a nivel filosófico y político– y brevemente explicamos como se solucionó. La acusación fue el resultado final de un largo periodo de polémicas que inició con Rosmini todavía vivo a partir de las críticas de los jesuitas Dmowshi y Rothenflue, y creció con la publicación en el 1840 del texto anónimo, *Alcune affermazioni del sig. Antonio Rosmini, prete roveretano, con un Saggio di riflessioni scritte da Eusebio Cristiano*. En este último texto, Rosmini fue presentado como el continuador de los errores de Lutero y Calvino, Molina, Jansenio, Quesnel. En el 1848, la Congregación extraordinaria del Índice estableció que dos textos rosminianos, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa* y *La costituzione secondo la Giustizia sociale*, fuesen incluidos en el Índice de libros prohibidos, en cuanto se temió que el Roveretano fuera en contra del poder monárquico y la autoridad del Papa (Rosmini publicó la segunda obra poco tiempo después de “le cinque giornate” en Milán, revolución espontánea que dio vida a la Primera Guerra de Independencia en Italia en contra del Imperio Austríaco). En el 1849 fueron publicadas las *Postille* y los *Principi della scuola rosminiana esposti in lettere familiari da un Prete Bolognese*, textos donde autores anónimos querían demostrar que el pensamiento de Rosmini fuera herético. Además, sus objetores le acusaron simultáneamente tanto de ser un ontólogo panteísta, porque según ellos Rosmini habría entendido el “ser” en un sentido Trinitario, como de haber heredado de Locke, Condillac y Kant una perspectiva fenomenalista que le conduciría, según la opinión de los críticos, a un enfoque individualista y psicologista. Ninguna de estas críticas resultó ser verdadera analizando los textos de los escritos rosminianos. De hecho, el 26 de abril de 1854, un consultorio de ocho expertos nombrado por el Papa Pío IX le exoneró de todas las acusaciones, tras tres años de intenso estudio de la totalidad de los textos de Rosmini, noventa obras. El 10 de agosto del mismo año, fue públicamente declarada la inocencia de Rosmini con la sentencia *Dimittantur opera Antonii Rosmini Serbati*. Esta sentencia no aplacó las polémicas que prosiguieron también después de la muerte de Rosmini (1 julio 1855), en particular en algunos artículos de la revista *Civiltà Cattolica*. En el 1888, el Santo Oficio redactó un documento, el *Post Obitum*, firmado por el Papa, donde se presentaba la lista de cuarenta proposiciones tomadas de varias obras rosminianas como “no convenientes” a la verdad católica, y por lo tanto opinables. Los adversarios de Rosmini interpretaron el *Post Obitum* en el sentido de una lista de cuarenta proposiciones erróneas, y por lo tanto herética, escritas por nuestro autor. De ahí las polémicas se pasaron entre la *Rivista Rosminiana* (fundada en el 1906) y la *Rivista di Filosofia Neoscolastica* de la Universidad Católica de Milán, pensamos por ejemplo al artículo de Amato Masnovo sobre Rosmini: *Serafino Sordi, Antonio Rosmini e...qualche moderno (a proposito della discussione intorno ad astrazione e concretezza)*, “Revista di Filosofia Neoscolastica”, XIV, 1920, 1, pp. 117 -127 y al volumen monográfico sobre Rosmini del 1955. El clima cambió solo después del Concilio Vaticano II, cuando se asumieron algunos elementos de reforma de la Iglesia que Rosmini había presentado en *Le cinque*

Sin embargo, ofrecemos brevemente nuestra personal visión sintética, con un énfasis en donde encontramos algunas referencias a la nada y al no-ser en Rosmini, utilizando como fuentes la colección de ensayos *Antonio Rosmini nel centenario della morte: saggi vari*¹¹⁶ y algunos escritos de Gustavo Bontadini (*Metafisica e deellenizzazione*¹¹⁷, *Idealismo e inmanentismo*, ya mencionado, y *La posizione della neoscolastica di fronte allo spiritualismo cristiano*¹¹⁸).

El primer texto, editado por la facultad de filosofía de la Universidad Cattolica, resume la posición de distancia que en su tiempo la Universidad tomó en relación con Rosmini¹¹⁹. Leyéndolo, en línea general, se nota que Francesco Olgiati e Italo Mancini, se centraron en la distinción entre reflexión y experiencia, que ellos interpretaron como respectivamente equivalentes al ser ideal y al ser real. En realidad, los dos como ya habían hecho Spaventa, Gentile y Jaja, interpretan esta distinción como un dualismo total, llegando a formular dos críticas antitéticas entre sí: Rosmini, para ellos, habría caído en el innatismo y al mismo tiempo en el fenomenismo.

piaghe. En el 1988 el Papa Juan Pablo II proclamó a Rosmini Siervo de Dios. En el 2007 fue proclamado beato por Papa Benedetto XIV. Para ahondar en la temática, véase: Pasinetti, B., *La "Civiltà Cattolica" e la filosofia rosminiana*, en Facoltà di Filosofia Università Cattolica (ed.), *Antonio Rosmini nel centenario della morte: saggi vari*, Vita e pensiero, Milano 1955, pp. 104–117 (para una reconstrucción histórica de la polémica a partir de la perspectiva neotomista hasta los años cincuenta del XX siglo); Pagani, G., *Vita di Antonio Rosmini scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità*, edd. Rossi G.- Comitato roveretano par le onoranze ad Antonio Rosmini nel primo centenario della morte, 1855-1955, R. Manfrini, Rovereto 1959; Traniello, F., *La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia*, "Aevum", 37, (1963), 1, pp. 63-104; Tadini, S.F. *Introduzione* a Rosmini A., *Teosofia*, ed. Tadini, S.F., pp. 177–207; De Lucia, P., Gemelli, Rosmini e l'accusa di fenomenismo, "Divus Thomas" CXIV/1 (2011), pp. 111-131; Ottonello, P.P., *Ancora su Rosmini, Tommaso, il neotomismo*, "Divus Thomas" CXIV/1 (2011), pp. 91-110. Para un análisis de las cuarenta proposiciones, véase Contri S., *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, Edizioni Mori, Palermo-Roma 1970, pp. 218-239.

¹¹⁶ En el 1955 Michele Federico Sciacca organizó un congreso internacional de filosofía para recordar los cientos años de la muerte de Antonio Rosmini. La Universidad Cattolica decidió no participar, pero dedicó un volumen monográfico de la *Rivista di Neoscolastica* a la figura del Roveretano. De este texto nos centraremos en los ensayos de Francesco Olgiati, Italo Mancini y Emanuele Severino.

¹¹⁷ Bontadini, G., *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e pensiero, Milano 1996.

¹¹⁸ Bontadini, G., «La posizione della neoscolastica di fronte al spiritualismo cristiano», en (Id) *Conversazioni di metafisica*, Scienze filosofiche, Vita e pensiero, Milano, 1971, vol. II, pp. 97-127.

¹¹⁹ «La nostra partecipazione al centenario rosminiano è data [...] da questo volume, nel quale, mentre rendiamo il nostro omaggio cristiano alla grande figura di sacerdote e di uomo del Rosmini, esponiamo tuttavia francamente le ragioni del nostro dissenso; questo volume, cioè, dice il perché noi non possiamo essere rosminiani» *Avvertenza* en *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, p. 9.

2.3.1. Francesco Olgiati

Olgiati en su ensayo *Antonio Rosmini e la filosofia classica* sostiene que Rosmini no pertenece a la filosofía clásica, ni a la línea agustiniana ni tampoco a la escuela tomista, sino que sería una afirmación original del fenomenismo moderno¹²⁰. Para probar su tesis, Olgiati –influido por la lectura anterior de Spaventa sobre Rosmini como “el Kant italiano”¹²¹– enfatiza el ascendiente que en su periodo juvenil el Roveretano sintió por Kant, Malebranche y el empirismo lockiano y afirma que, según su opinión, nunca se habría liberado de estos esquemas. Es verdad, que descubre algunos elementos de la filosofía rosminiana que están en oposición a su propia tesis; por ejemplo, él nota que la «idea dell’essere» para Rosmini es la existencia sin determinaciones y la objetividad¹²², y también se da cuenta de que esa idea es central en la obra *Nuovo Saggio* y en la *Psicologia*; además Olgiati haciendo referencia al texto de la *Teosofia*, muestra que Rosmini evitó caer en el ontologismo¹²³ y en el panteísmo¹²⁴. Sin embargo, Olgiati interpreta esta idea del ser como lo puro ideal contrapuesto a lo real:

Non si confonda *oggettivo* con *reale*: la realtà – come ben presto vedremo – è ciò che viene affermato dal “sentimento” ed è relativo al senso: l’oggetto, invece [...] è ciò che per sé stesso è conoscibile, presente non al senso, ma all’intelletto, dotato d’un valore assoluto. L’idea per il Roveretano è l’*id quod cognoscitur*, prima di essere l’*id quo cognoscimus*; è oggetto del pensiero¹²⁵.

Por tanto, Olgiati recuerda las críticas que Gioberti hizo a Rosmini, es decir que su idea del ser fuese equivalente a la mera nada:

L’idea dell’essere di Rosmini è qualcosa di ambiguo (tale era il rimprovero iniziale del Gioberti). «Se l’ente ideale non è altro che un concetto astratto, se ne dovrebbe dedurre, per primo conseguente, ch’esso è una semplice forma dello spirito nostro» [...] «Se è la perfetta indeterminazione, e tutto ciò che sussiste dee essere in qualche modo determinato,

¹²⁰ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica» en *Facoltà di Filosofia Università Cattolica (ed.)*, *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, pp. 33–34.

¹²¹ Tal etiqueta Olgiati la toma de Bertrando Spaventa, Pantaleo Carabellese y Gallo Galli. Él en parte critica tal denominación, afirmando que la idea del ser no es fruto de la creatividad humana para Rosmini, pero, en parte la justifica diciendo que a partir del fenomenismo rosminiano hubiera surgido el idealismo; Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», pp. 72 -73.

¹²² «Un secondo carattere [dell’idea dell’essere] – che occorre prender nella più seria considerazione, perché costituisce la base della difesa rosminiana contro gli attacchi e le accuse di fenomenismo e di soggettivismo – è l’oggettività» (Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 55).

¹²³ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 57

¹²⁴ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», pp. 57 – 60.

¹²⁵ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 56.

seguita che l'idea stessa [...] sia un mero nulla. Altrimenti l'ente ideale sarebbe anco reale, e crollerebbe tutto il sistema dell'autore»¹²⁶.

El autor recuerda la respuesta de Rosmini a Gioberti, pero según su opinión el Roveretano no logró verdaderamente responder al problema que estaba en la base de las observaciones giobertianas, es decir cómo se pasa desde el plano ideal de la pura posibilidad al plano de las realidades múltiples¹²⁷.

De manera evidente Olgiati llega a esa conclusión porque presupone siempre que el ideal para Rosmini es el contenido mental, elaborado por los hombres o por Dios, y lo real es el fenómeno, captado por los sentidos. Por esta misma razón, él no consigue entender las tres formas del ser, ideal, moral y real, como tres nombres del ser, y no tres regiones distintas¹²⁸:

Non dimentichiamo che, a differenza della filosofia classica, per la quale non c'è via di mezzo tra il *reale* e il *nulla* (anche un pensiero è realtà; anche l'*actus peccati*, diceva S. Tommaso, *est ens*), per il Rosmini idealità, e, come subito soggiungeremo, *moralità*, non si debbono chiamare *realtà*, pur essendo questi tre momenti connessi tra loro¹²⁹.

Evidentemente con questo non si entificava nulla: al fenomenismo razionalistico verso il quale sospingeva l'idea innata, ed al fenomenismo empiristico della teoria del sentimento si alleava l'attività morale concepita fenomenisticamente¹³⁰.

Al final de su ensayo, Olgiati analiza el I^{er} y el II^o Libro de la *Teosofia* donde el Roveretano presenta algunas demostraciones sobre la existencia de Dios. Reportamos la tercera en la lista de Olgiati, en cuanto que esa toca el tema de la contingencia de los entes y es por tanto inherente a la cuestión de la falta de una meontología en Rosmini, el problema planteado por Prini.

Antes que nada, Olgiati cita las mismas palabras de Rosmini, donde este último precisa la relación de absoluta dependencia entre Dios y los entes:

L'ente che non sa di vivere, non vive a sé stesso; l'ente che non sa punto d'esistere, non esiste a sé stesso. Accioché dunque un ente viva ed esista a sé stesso, è necessario che abbia la consapevolezza della propria esistenza, e della propria vita. [...] Dunque chi non vive e non esiste a se stesso, non vive e non esiste: ma chi non sa affatto nulla della sua esistenza e della sua vita, non vive e non esiste a sé stesso: dunque al tutto non esiste. Se dunque non

¹²⁶ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 63.

¹²⁷ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», pp. 65–71.

¹²⁸ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», pp. 71–72.

¹²⁹ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p.75.

¹³⁰ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 77.

ci fosse un ente intelligente, nulla esisterebbe; dato poi un ente intelligente, relativamente a lui possono esistere anche altri enti che non esistono a sé stessi; perché l'intelligente supplisce in essi quello che manca alla loro esistenza. Dunque è necessario che esista un *intelligente eterno*, perché, se in un dato tempo fosse mancata l'intelligenza, nulla sarebbe esistito, e nulla ci sarebbe stato che potesse ricevere l'esistenza¹³¹.

Y después Olgiati interpreta como sigue las palabras mencionadas:

La premessa che “l'ente che non sa punto di esistere” “al tutto non esiste” è tesi di un fenomenista perfetto, perché se la realtà si riduce a ciò che appare, ciò che appare è negazione della realtà, ossia è niente¹³².

Entonces, según Olgiati, Rosmini, al considerarlo como un fenomenista completo, había reducido los entes a la impresión de ellos captada por el sujeto inteligente. En consecuencia, había descuidado la substancia de los entes individuales, reduciéndolos a nada. Inmediatamente después Olgiati alude al tema del creacionismo en Rosmini, lo que resulta antitético a su tesis del Roveretano fenomenista. De hecho, una perspectiva metafísica creacionista teoriza la presencia de un Dios antecedente a cualquier impresión o percepción humana, y además presenta los entes como resultado de un acto libre, de una generosidad total y gratuita y, por lo tanto, dignos de haber una substancia propia. Sin embargo, Olgiati no profundiza en la cuestión de los límites que marcan los entes individuales y la reduce a la oposición entre el Ente necesario y los entes imperfectos, finitos.

La pura analisi dell'intuito dell'essere indeterminato ci porta a contrapporre le caratteristiche degli enti finiti e contingenti a quelle dell'Ente necessario ed assoluto, che illumina la nostra mente, la quale “nella percezione intellettiva de' reali contingenti ha un'apprensione dell'atto creativo, ma imperfetta”¹³³.

En esta cita, notamos que Olgiati llega a esta interpretación en cuanto que considera el ser indeterminado de Rosmini como el género que constituye la existencia de cualquier ser existente, que ya sea Dios o una criatura, y por lo tanto acusa a Rosmini de caer en una concepción unívoca del ser¹³⁴. Si fuese así, el pensamiento de Rosmini sería una repetición del emanatismo plotiniano: los entes individuales serían solo una degradación

¹³¹ Rosmini, A., *Teosofía*, III^{er} Libro, vol. 13, n. 745, vol. 13, pp. 25–26.

¹³² Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica» en Facoltà di Filosofia Università Cattolica (ed.), *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, p. 89.

¹³³ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 90.

¹³⁴ Olgiati, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», p. 96.

respecto del Uno. En realidad, como veremos con referencia a los textos, el ser indeterminado equivale para Rosmini al concepto analógico de ser, el ser abstracto o posible, que es efectivamente común a cualquier ente existente, sin embargo, para él tal ser se traduce en distintos géneros y en diferentes entes existentes in acto¹³⁵. Por lo tanto, Rosmini no cae en el univocismo dado que distingue entre el ser absoluto y el ser indeterminado y, en paralelo, distingue netamente entre Dios, como el único Ente necesario, y los entes finitos.

2.3.2. Italo Mancini

Pasamos ahora al segundo ensayo de nuestro interés, el de Italo Mancini. Leyendo su análisis del *Nuovo Saggio*, constatamos varios puntos en común con la interpretación de Olgiati: según Mancini, Rosmini en el *Nuovo Saggio* habría rechazado la metafísica de la experiencia en cuanto que no había admitido alguna relación entre ser y experiencia¹³⁶. Por lo tanto, en su opinión el Roveretano sería un innatista que, habiendo presupuesto un concepto de ser ideal totalmente separado de los entes reales, habría caído en una “hinchazón ontológica”:

[Rosmini] non pensa all’essere degli enti nella sua accezione seconda o astratta, ma pensa a questa accezione astratta con un sé diverso e obiettivato, un essere tra gli enti. *L’idea non della cosa senza di cui l’idea è nulla, ma l’idea fatta qualcosa*¹³⁷.

Para probar su tesis Mancini afirma a la manera del Olgiati que solo la idea del ser es objetiva:

Dire che solo l’idea dell’essere è oggettiva perché essa è forma che sta fuori e dentro al pensiero, come *Gegenstand* e come atto di esso, è dire sostanzialmente la gonfiatura

¹³⁵ Véase también Rosmini, *Teosofia*, I^{er} Libro, n. 163, vol. 12, p. 168 donde el Roveretano crítica a Plotino como ejemplo de metafísica absurda que no permite resolver el problema del uno en relación con la multitud de los entes: «Vogliamo escludere alcune sentenze che impedirebbero la soluzione di quel problema e condurrebbero all’assurdo, le quali posto sotto l’esame della ragione si convincono gratuite ed erronee. Tale a ragion d’esempio è la maniera colla quale Plotino (e degli alti unitari si può dire presso a poco il simile) fa emanare le cose tutte da suo uno». Aquí se abriría el tema de la posible comparación entre Rosmini, Suárez, también acusado de caer en univocismo, y Duns Scoto. Sobre la cuestión véase Rebellato R., *La dinamica della conoscenza dell’essere in Scoto e Rosmini in La tradizione scotista veneto-padovana*, a cura di C. Bérubé, Antenore, Padova 1979, pp. 355–366; Soliani G. P., *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell’ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova, 2012, pp. 22–28.

¹³⁶ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano» en Facoltà di Filosofia Università Cattolica (ed.), *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, pp. 169–170 y pp. 174–175.

¹³⁷ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 174.

ontologica, il subordinazionismo idealista, la dualizzazione fenomenistica, la coseizzazione del logo¹³⁸.

Tras esta primera tesis, Mancini considera que el ser ideal para Rosmini se identifica con el ser posible, pero, él afirma que esta posibilidad se refiere solo al ser en cuanto ser, y no a los entes. Por lo tanto, se reduciría a la sola inteligibilidad, lo cual es contradictorio e inconcebible excluyendo los casos particulares¹³⁹. Una observación similar estaba presente, como hemos constatado, también en el texto de Jaja. Aquí tenemos que precisar que el concepto rosminiano de virtualidad es mucho más profundo que la mera negativa posibilidad expresa por Mancini. Este último, de hecho, entiende la posibilidad de ser como si fuera una dimensión ontológica inferior con respecto al ser en acto, o mejor dicho como si se situara fuera del ser y solo una fuerza externa lo rescatara. Sin embargo, como ya Soliani evidenció con referencia al texto de Jaja citado, la virtualidad o posibilidad del ser para Rosmini expresa la continua fertilidad del ser de generar nuevos entes¹⁴⁰.

En consecuencia, el ser indeterminado de Rosmini, que es el mismo ser posible, en realidad caería en la total indeterminación, es decir en el «*nullismo logico*», en el vacío total que es negación de la trascendencia y de los entes. De manera evidente, Mancini está implícitamente repitiendo la misma acusación de Gioberti a Rosmini, es decir de ser más hegeliano y nihilista que el mismo Hegel.

En segundo lugar, para Mancini, como el ser indeterminado colapsa en la nada, de la misma manera colapsan las sensaciones corpóreas. De hecho, a partir de la interpretación de Gentile y Carabellese, ve en el *Nuovo Saggio* un dualismo entre la sensación y la percepción intelectual. Además, sostiene que en los años treinta del siglo XIX Rosmini había necesariamente privilegiado el intelecto, al estar iluminado por el ser ideal¹⁴¹, mientras que habría definido las sensaciones como modificaciones del solo sentimiento del sujeto.

¹³⁸ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 175. Mancini insiste en comparar Rosmini a Hegel varias veces. Véase también p. 181.

¹³⁹ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 178.

¹⁴⁰ Soliani, G. P., «Rosmini, Gentile e noi», pp. 35–36.

¹⁴¹ «Esegeticamente la posizione di Rosmini è più ricca di quella dei due critici. Egli mantiene il dualismo e l'incongruenza. A me sembra che il peso del sistema porti verso l'interpretazione Carabellese e l'ho mostrato più volte; ma qui, nell'esame della percezione, il dualismo del veicolo ontologico è un fatto. Un fatto che il Rosmini stesso attenua perché rimanga l'importanza dell'essere ideale» (Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 187).

L'essere nella percezione è solo sentito. E sia. Ma sentito non vuol dire constatato e constatato come essere¹⁴².

Así la misma conciencia individual queda despojada de su identidad, no teniendo forma de aprender de las entidades¹⁴³. Entonces, según Mancini, en el *Nuovo Saggio* Rosmini caería totalmente en el nihilismo, no curándose de la participación entre ser y los entes. Solo a partir de los años 1841-1850 mientras se preparaba a escribir la *Teosofia* se habría redimido de ese nihilismo:

Ecco che Rosmini fa il gran passo verso la *Teosofia*. «Io sostengo, che la *cosa ideale* non è certamente la *cosa reale*, e non è neppure una produzione della mente. – Che cosa è dunque? – È una cosa eterna, che illumina la mente, è un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede...». Questo è il modulo di riscatto dal nullismo della oggettività: l'essere non è Dio, ma è divino; è una proiezione di Dio¹⁴⁴.

Sin embargo, Mancini cree que también en el *Sistema filosofico* Rosmini sigue presuponiendo la existencia de entidades y esto le parece evidente cuando analiza la expresión “esencia del ser”:

Ma questa identità dell'essenza dell'essere è un *quid* anteriore alle tre forme, quella reale compresa, o si risolve in una di esse? E se lo è, come può attingersi e cosa può semantizzarla? Mi pare che il Rosmini risponda incongruentemente perché rispondendo al primo quesito accetta in sede psicologica, o dell'origine, la fusione coll'essere ideale; rispondendo al secondo quesito accentua in sede ontologica, o del valore, il motivo della indipendenza e della distinzione¹⁴⁵.

Tras haber leído el texto de la *Introduzione alla filosofia*, Mancini examina también la *Teosofia* y la *Logica*. En este último texto habría en su opinión un progreso en cuanto que Rosmini buscaría por fin el ser trascendental. Pero nota siempre la presencia del ser indeterminado, que de nuevo conduciría el Roveretano a negar el valor ontológico de la experiencia y a privilegiar el ser ideal¹⁴⁶. Entonces según Mancini, para encontrar lo trascendental Rosmini deja la centralidad del ser inicial –coincidente con el ser ideal según Mancini– e instaura el «circolo solido e non vizioso», la circulación entre las tres

¹⁴² Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 188.

¹⁴³ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», pp. 182–185.

¹⁴⁴ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 205. La cita interna es de la *Introduzione alla filosofia*, véase Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, ed. P. P. Ottonello, vol. 11, Città Nuova Editrice, Roma, 1979, p. 294.

¹⁴⁵ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 208.

¹⁴⁶ Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 213.

formas (ideal, real, moral) y entre la totalidad del ser virtual y los entes individuales. Sin embargo, esta circulación, en la perspectiva de Mancini, no es más que dos semicírculos (el primero es relativo al todo y el segundo a los entes) de diferentes naturalezas, una universal y otra particular¹⁴⁷. Por lo tanto, la circulación entre la totalidad y un ente individual estaría garantizado solo presuponiendo la figura de un Dios Creador:

È solo attraverso al ricorso teologico che la circolarità si solidifica. Ma come legittimare la teologia? Con l'argomento ontologico? Ma allora la teologia non può venir prima della ontologia. Ecco l'immenso *ysteron próteron* che vizia il circolo¹⁴⁸.

En consecuencia, también en la *Teosofia*, Rosmini caería en la nada y no sería capaz de solucionar el problema de la multiplicidad de los entes:

Il plesso ideologia-cosmologia si risolve in nulla: l'essere del primo momento è vuoto; l'essere del secondo momento è astratto. E poi c'è il non pacifico problema della *saisie* percettiva. In secondo luogo, esso genera l'aporia dell'unità ineffabile e pertanto concettualmente vuota e della molteplicità aporematica. Molteplicità suppone differenza dall'essere, differenza da che?¹⁴⁹

Notamos que, como al criticar el *Nuovo Saggio* Mancini había citado las interpretaciones neoidealistas de Gentile y Carabellese, así también ahora cita el texto de Donato Jaja en referencia a la *Teosofia*. Así que, en la lectura de Mancini resuenan inevitablemente las precedentes observaciones neoidealistas a Rosmini.

La conclusión a la cual llega Mancini es en parte similar al problema subrayado por Pietro Prini; es decir, en Rosmini no habría ninguna consideración real por la contingencia y su sistema metafísico es un puro deduccionismo a partir de algunas tesis teológicas presupuestas:

Questo ragionamento in cui non entra la considerazione della contingenza del finito, conduce semmai alla constatazione che nell'essere ci deve essere l'Assoluto, ma non ci dice *Chi* quest'Assoluto sia¹⁵⁰.

In conclusione, le prove rosminiane suppongono, nel punto di partenza, per l'essere ideale ed il possibile l'appartenenza divina, la presenza dell'assoluto. Diversamente non si direbbe che l'essere iniziale è necessario e che un essere è reale solo se è pensato da una mente¹⁵¹.

¹⁴⁷ Mancini, I., «Il problema metafísico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 214.

¹⁴⁸ Mancini, I., «Il problema metafísico nello sviluppo del pensiero rosminiano», pp. 215–216.

¹⁴⁹ Mancini, I., «Il problema metafísico nello sviluppo del pensiero rosminiano», pp. 216–217. El autor está aquí haciendo referencia a Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 39, vol. 12, pp. 77-78.

¹⁵⁰ Mancini, I., «Il problema metafísico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 227.

¹⁵¹ Mancini, I., «Il problema metafísico nello sviluppo del pensiero rosminiano», pp. 227–228.

Questo è il vero filo d'Arianna che rimette ordine e sicurezza nella filosofia di A. Rosmini. Ma è un filo teologico e come tale alieno dal sapere razionale e autonomo¹⁵².

Terminado este análisis de los textos de Olgiati y de Mancini, tenemos que ofrecer algunas aclaraciones. Antes que nada, observamos que ambos escribieron estos ensayos sobre Rosmini en ocasión del congreso del 1955 y no habían profundizado antes el pensamiento del autor, como ya también otros intérpretes han evidenciado¹⁵³. De hecho, en la lectura del texto varias veces hemos constatado la influencia de lecturas precedentes, neoescolástica y neoidealista.

Además, constatamos que hay un problema hermenéutico preciso al fundamento en la base de estos ensayos, así como de los precedentes textos de Spaventa y Gentile. De hecho, aunque Rosmini ya había desarrollado su pensamiento ontológico en la obra *Nuovo saggio*, todavía no había precisado su mismo lenguaje técnico para definir el ser en cuanto ser, independiente de la mente humana y en unidad consigo mismo. En el *Nuovo Saggio* utilizó para referirse a ese ser la expresión que en aquel momento era común en los debates metafísicos de su tiempo, “la idea del ser”. Esta expresión fue en seguida interpretada como si el ser fuera un contenido mental producido por la mente humana, cuando la intención de Rosmini era absolutamente opuesta, como notamos leyendo tanto el *Nuovo Saggio* y como la *Teosofia*:

Così l'idea dell'essere ci sta davanti per vederla, e non per lavorarla e produrla: la sua essenza è così indipendente dal nostro spirito che la contempla, come una stella del firmamento dallo sguardo di chi la mira¹⁵⁴.

Un oggetto che contiene effettivamente in sé l'università delle cose, e come quest'oggetto non è l'idea dell'uomo¹⁵⁵.

¹⁵² Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», p. 228.

¹⁵³ Sobre el carácter ocasional de estos dos ensayos véase Aguti, A., *Italo Mancini interprete di Rosmini*, «Rosmini Studies», I, (2014), pp. 109-112.

¹⁵⁴ Rosmini, A., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, n. 465, vol. 4, p. 62. Véase, además, la comparación que Rosmini mismo pone entre sí y Maimani alrededor de la idea innata del posible: Rosmini, A., *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, nn. 87–88, p. 171: «la voce “innata” finalmente non vuol dire altro, se non un'idea non di nostra formazione, ma dataci dalla natura postaci innanzi allo spirito da intuire immediatamente. E che ella non sia di nostra formazione, si trae, [...] da' principi del nostro autore. La differenza dunque tra lui e me, stará nell'altra parte, cioè nel non volere egli affermarla data per natura, o sia innata con noi».

¹⁵⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, n. 9, vol. 12, p. 48.

Por lo tanto, Rosmini, advertido y consciente de esta dificultad también gracias a las preguntas y comentarios de Alessandro Manzoni¹⁵⁶, al escribir sus obras posteriores sustituyó la expresión “*idea dell’essere*” por la siguiente “*essere iniziale*”¹⁵⁷.

En conclusión, la acusación de innatismo presentada por estos críticos se debe en parte a una confusión terminológica, en parte a un prejuicio contra el Roveretano. Sin embargo, esta crítica, en particular, así como está desarrollada en el texto de Italo Mancini, es para nuestra investigación efectivamente interesante, dado que, como ya constató Paolo Pagani¹⁵⁸, la oposición a nivel epistemológico sobre la idea innata de ser se vuelve en él en una crítica ontológica. Es decir, para Mancini habría un dualismo entre el ser ideal y los entes objeto de la experiencia. En el origen de esta cuestión está por supuesto la dificultad de entender lo que Rosmini llamaba «diferencia ontológica» entre el ser y los entes. Para Mancini, nuestro autor habría desacreditado los entes para imponer un puro ser indeterminado que, al ser abstracto de los objetos empíricos, sería un vacío absoluto.

2.4. Las críticas de Bontadini y Severino.

Se necesita un discurso aparte para presentar las opiniones de otros dos profesores de la Universidad Cattolica ya mencionados, Gustavo Bontadini y Emanuele Severino.

Un reciente artículo de Federico Croci pone en línea la posición de Bontadini –el texto bontadiniano citado por Croci es *Appunti di filosofia*¹⁵⁹– con las sucesivas de Severino –obra de referencia *L’innatismo rosminiano*¹⁶⁰– y de Giulio Goggi –artículo de referencia

¹⁵⁶ Véase la carta n. 1498 de respuesta de Rosmini a Manzoni, Rosmini, A., *Epistolario Completo*, vol. IV, carta n. 1498, 16–18 agosto 1831; para un análisis de este intercambio epistolar véase Zama, R., *Pensare con le parole: saggio su Alessandro Manzoni poeta e filosofo*, Quaderni Manzoni 11, Centro nazionale studi manzoniani, Milano 2013, pp. 53 - 55.

¹⁵⁷ Afirmando tal cambio en el lenguaje técnico de nuestro autor, no estamos empero aprobando la tesis de Jaja o de Mancini, para los cuales en la *Teosofia* habría una redención de Rosmini con respecto a su kantismo de fondo anterior. Rosmini cambió su lenguaje específico, no su estructura de pensamiento.

¹⁵⁸ Pagani, P. *Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio*, «Rosminianesimo Filosofico», III, (2019), pp. 321-322.

¹⁵⁹ Bontadini, G., *Appunti di filosofia*, Vita e pensiero, Milano 1996. Esta obra se publicó por la primera vez en el 1954, mientras se iba preparando el centenario de la muerte de Rosmini.

¹⁶⁰ Severino, E., «L’innatismo rosminiano» in Id, *Heidegger e la metafisica*, Scritti di Emanuele Severino 4, Adelphi, Milano 1994. Este texto salió publicado por la primera en el 1955 en el volumen ya citado *Antonio Rosmini nel centenario della morte*. Es curioso observar que el texto permaneció absolutamente inalterado entre las dos ediciones, lo que ya demuestra la intención deliberada de Severino de no cambiar su opinión sobre Rosmini.

*Rosmini interprete di Aristotele*¹⁶¹—. De hecho, según ese estudioso los tres filósofos mencionados compartirían el juicio que Rosmini no habría realmente definido el ser, aun habiéndolo puesto como elemento central de su filosofía, y tampoco habría definido qué es el no-ser o la nada. Además, según Croci, los tres comparten que el Roveretano habría dejado el problema de la semantización del ser a nivel del solo conocimiento dianoético, de reflexión epistemológica a partir de las experiencias individuales:

Bontadini [rileva] come Rosmini [...] non avrebbe i giusti strumenti per replicare alle critiche neoempiristiche e positivistiche, secondo cui i termini “essere” e “nulla” sarebbero meri costrutti linguistici insignificanti. Più precisamente, Bontadini critica a Rosmini la mancata tematizzazione di un’esperienza della semantizzazione dell’essere, a cui consegue la sua collocazione in un ambito puramente dianoetico. Severino, sviluppando gli spunti del proprio maestro, articola logicamente la critica. In particolare, a Rosmini viene imputata l’impossibilità di affermare la conoscibilità dell’essere considerato astrattamente dalle proprie determinazioni. [...] L’essere indeterminato, conclude Severino, non significa nulla o, meglio, significa il nulla: si può pensare l’indeterminato solo *ex negativo*, per astrazione dalle determinatezze. Infine, Goggi ha ricondotto le critiche severiniane a una dimensione sistematica, sottolineando come i rilievi severiniani implicino l’impossibilità di sostenere una precedenza della dimensione noetica su quella dianoetica. Se per Rosmini la conoscenza umana si apre con l’intuizione dell’essere ideale indeterminato, a cui segue la semantizzazione e lo sviluppo dianoetico, per Severino e Goggi i due momenti si presentano come cooriginari¹⁶².

A nuestro juicio, la posición de Bontadini es más compleja de lo que Croci presenta en su brevísima síntesis y merecería ser ahondada o por lo menos precisada.

2.4.1. Gustavo Bontadini

En general, hay que tener en cuenta que el filósofo milanés hace solo referencias fugaces al nombre de Rosmini en sus textos, a menudo sin nombrar un texto rosminiano en particular, o refiriéndose solo al *Nuovo Saggio* y no a la *Teosofia*, entonces enfocándose en un análisis epistemológico del Roveretano, como Spaventa e Gentile.

Al examinar el determinado texto bontadiniano que Croci comenta, *Appunti di filosofia*, confirmamos que en esta obra el filósofo milanese efectivamente crítica la idea

¹⁶¹ Goggi G., *Rosmini interprete di Aristotele. Il fondamento dell’ideologia e la struttura originaria della mente in atto: alcune riflessioni critiche*, in «Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura», XCII, (1998), n. 3-4, pp. 341-361.

¹⁶² Croci, F., *Absurdissima res. Antonio Rosmini and the Semantization of Nothingness*, «Rosmini Studies», V (2018), pp. 134–135.

innata del ser¹⁶³. De hecho, para él, por un lado, esta idea es una óptima demostración que nuestra mente necesita antes abrirse al Absoluto para después comprender el empírico, por otro lado, esa idea no es suficiente para semantizar al ser, para obtener el significado originario del ser. Error teórico que Bontadini imputa por primero a Vincenzo La Via y después también a Rosmini¹⁶⁴. Sin embargo, el filósofo milanese añade también que el Roveretano tiene el gran mérito de no reducir la idea de ser a un contenido formal presente exclusivamente en la mente del sujeto. Entonces de no haber reducido la metafísica en el subjetivismo gnoseológico del pensamiento moderno:

Felicissima, come potremo dimostrare in altra occasione, la scelta di Parmenide, che è, in effetto, il filosofo “decisivo” per le sorti della nostra filosofia. Il Callari ne ricava enunciati come questi: «l’oggettività dell’essere fondante il *conoscere*, tutto il conoscere come tale, che si identifica con l’assoluto darsi dell’essere». “Restituzione” dell’essere, contro il soggettivismo gnoseologico proprio dell’idealismo moderno: gran merito del Rosmini¹⁶⁵.

A pesar de que la referencia a Rosmini en este caso no es nada más que su solo nombre, a nuestro juicio esta última cita demuestra que Bontadini mismo, sobrepasando la polémica del “innatismo rosminiano”, reconocía en el sistema rosminiano el gran esfuerzo de proseguir los intentos de la metafísica clásica y de ir más allá de la perspectiva kantiana. Una análoga observación se encuentra en el artículo *Neoscolastica e spiritualismo cristiano*, cuando Bontadini examina al concepto de “*primarietà dell’essere*” (primacía del ser) teorizado por Michele Federico Sciacca:

Sciacca parla anche di “atto primo ontologico” [...], il quale è “l’unità concreta” del principio della soggettività pura costituito dal sentimento fondamentale, e del principio dell’oggettività pura costituito dall’intuito fondamentale dell’essere. Qui è più scoperto l’influsso di Rosmini, e quindi del gnoseologismo moderno; ma qui c’è, anche, in sostanza accordo con la neoscolastica (la cui polemica antirosminiana, condotta nel secolo scorso, era gravata da grossi malintesi)¹⁶⁶.

¹⁶³ Bontadini, G., «La metafísica e l’essere» en Id, *Appunti di filosofia*, p. 14.

¹⁶⁴ Bontadini, G., «Intorno al concetto di essere» en Id, *Appunti di filosofia*, p. 20.

¹⁶⁵ Bontadini, G., «Intorno al concetto di essere» en Id, *Appunti di filosofia*, p. 21.

¹⁶⁶ Bontadini, G., «Neoscolastica e spiritualismo cristiano», en Id, *Conversazioni di metafísica*, vol. II p. 121. Precisamos que, según Bontadini, la Neoscolastica es el resurgimiento de la tradición tomista, la cual teoriza la fundación del real en la razón, mientras el Espiritualismo cristiano funda la filosofía a partir de la crisis de la razón (Ibi, pp. 97–98) y, en algunos exponentes como Guzzo, a partir la presuposición naturalística, es decir la presuposición de una realidad objetual totalmente distinta del pensamiento (ibi, p. 111). Sin embargo, para el filósofo milanese «il rapporto spiritualismo-neoscolastica non dovrebbe più raffigurarsi come una “opposizione”, ma come una semplice “distinzione” di compiti o di bisogne. I due distinti compiti (la costruzione della metafísica razionale e la teorizzazione del senso religioso

En esta cita vemos de manera evidente que, por un lado, Bontadini ve en la expresión “idea del ser” un vestigio del gnoseologismo, es decir la separación entre ser y realidad, muy probablemente porque signado por el debate y los *idola tribus* que ya hemos resumido con referencia a los neoidealistas italianos y a la Universidad Cattolica; por otro lado, él reconoce que si se salía de una perspectiva rígidamente epistemológica del pensamiento de Rosmini había una total consonancia entre la metafísica rosminiana y los Neotomistas. Tal consonancia está en la ya mencionada co-presencia entre ser y pensamiento. Por lo tanto, teorizar sobre el ser es equivalente a presentar la absoluta objetividad, en cuanto este último es la plena manifestación¹⁶⁷. Asimismo, la metafísica para ambos nace desde la luminosidad de este ser, y no desde la voluntad o las facultades cognoscitivas del sujeto conocedor. A partir de esta prospectiva teórica inicial, que entendemos aclarar en los siguientes capítulos con referencia a los textos, se vuelve posible intentar hacer metafísica después de Kant¹⁶⁸. Este elemento es central en cuanto indica que Bontadini y Rosmini compartían la misma perspectiva sobre los fundamentos y el futuro de la filosofía primera y, además, ya estuvo objeto de una larga análisis por Gian Pietro Soliani¹⁶⁹ y por Leonardo Messinese. Este último propuso una ponencia que

dell'esistenza) sembrerebbero allora non dover appartenere a due differenti correnti di pensiero, ma poter assommarsi in una sola», ibi, pp. 99–100. Por último subrayamos que Bontadini mismo, en el texto *Idealismo e immanentismo*, hablando de la co-originariedad entre conocer y ser que no es una co-eternidad de un ente a otro ente, sino una forma intencionalidad entre universales, constata en una nota a pie de página que la misma perspectiva permitiría una lectura no panteísta de la idea rosminiana de ser: «C'è qui la radice [...] della interpretazione non panteistica della filosofia di Rosmini. Che l'idea dell'essere o l'essere ideale sia qualcosa di divino, non osta allo spirito della più genuina posizione teistica e trascendente: appunto perché quell'essere è nella forma della idealità o intenzionalità. Né deve far specie che con ciò si venga a porre l'intuito o la conoscenza immediata dell'Essere Supremo [...] D'altra parte basta a distinguere radicalmente Dio dalle cose mondane il diverso rapporto che l'essere ideale tiene, nell'Uno e nelle altre, verso l'essere reale [...]. Notisi ancora che l'essere non si può prendere come un determinato contenuto mentale [...]. L'essere non è *qualche cosa*, distinto da altri *qualche cosa*, ma è ogni qualche cosa in confuso. Esso è [...] la con-fusione di tutti i concetti. [...] Con altre considerazioni analoghe non sarebbe difficile stabilire che l'idea dell'essere, più che un'idea, è l'idealità in generale, ossia lo stesso conoscere, oggettivamente considerato, o vuoi ancora la luce di conoscenza [...] veramente innata, ossia costitutiva del soggetto cosciente in quanto tale, strettamente analoga, se non rigorosamente coincidente con l'*intelletto agente* degli aristotelici» Bontadini, «Idealismo e immanentismo», en Id, *Conversazioni di metafisica*, vol. I p. 22–23.

¹⁶⁷ Tema central tanto en el IVº libro de la *Teosofia* de Rosmini, tanto del texto *Idealismo e innatismo* ya mencionado de Bontadini.

¹⁶⁸ Bontadini, G., «Neoscolastica e spiritualismo cristiano», en Id, *Conversazioni di metafisica*, p. 98.

¹⁶⁹ Véase Soliani, G. P. «Esperienza e metafisica. Rosmini (e Bontadini) oltre Kant» en Bellelli, F. (ed.), *Rosminianesimo teologico. Pedagogia del sapere di Dio: una prospettiva storico-culturale*, Mimesis, Milano 2019, pp. 215–248.

en parte ahondaba esa temática, durante la edición del 2022 del anual congreso organizado por el *Centro Studi Internazionali di Stresa*¹⁷⁰.

Al ahondar estos elementos, que hemos sintéticamente presentado, Paolo Pagani ha evidenciado, en un estudio sobre Bontadini a lo cual remitimos¹⁷¹, varios temas teóricos que los dos autores comparten. Como ya evidenciado por los estudios citados, esos temas en común son el resultado de una subterránea corriente de pensamiento que une a los dos pensadores. De hecho, a pesar de no haber leído en profundidad las obras rosminianas, Bontadini durante los años universitarios tuvo como maestro Giuseppe Zamboni, atento estudioso de las obras rosminianas, y, además, el filósofo milanese estuvo en contacto con los varios neoidealistas, neotomistas y espiritualistas que leían a Rosmini¹⁷².

2.4.2. Emanuele Severino

Pasamos ahora a la posición de Severino y a su texto *L'innatismo rosminiano*. Concordamos con la síntesis operada por Federico Croci y, de acuerdo con varios otros estudiosos, notamos que hay en esta obra un desarrollo original de algunas reflexiones críticas, que a continuación resumimos.

¹⁷⁰ Messinese, L., *La struttura dell'ontologia neoclassica in Gustavo Bontadini e la sua "retractatio" in E. Severino*. En el momento en el cual estamos escribiendo las actas del congreso todavía están en fase de publicación. Se encuentro por el perfilo youtube de Rosmini Institute, https://www.youtube.com/watch?v=5ysqb_nGwuc (17, julio, 2023). «per Bontadini la questione tra tomisti e rosminiani circa l'origine dell'idea dell'essere – e, quindi, la questione relativa all' "innatismo" di tale idea in Rosmini – dev'essere tenuta distinta dal tema, più importante, della peculiare "funzione speculativa" che compete all'idea dell'essere a motivo del suo stesso contenuto. Ecco perché egli sottolineava che la polemica antirosminiana condotta dalla neoscolastica dell'Ottocento "era gravata da grossi malintesi". Stante questa distinzione, l'idea dell'essere di Rosmini, quale è presentata nel *Nuovo Saggio*, era stata criticata da Bontadini per quel tanto che l'essere, lungi dal poter essere preso "come un determinato contenuto mentale, distinto dagli altri concetti rispetto al quale questi facciano da principi ulteriormente determinanti", in verità "non è qualche cosa, distinto da altri qualche cosa, ma è ogni qualche cosa in confuso" e, cioè, l'essere "è, per così dire, la *con-fusione* di tutti i concetti". A motivo di un tale modo di riferirsi all'idea dell'essere, Bontadini avrebbe poi parlato di una "tinta gnoseologica" presente nel pensiero rosminiano intendendo dire che anche in Rosmini, allorquando questi si riferisce all' "essere ideale", permane un residuo della separazione gnoseologica, tipica del pensiero moderno, tra l'idea e la cosa. Tali osservazioni critiche, però, non impedivano allo stesso Bontadini di rilevare che, se si guarda invece al *contenuto* dell'idea dell'essere rosminiana, vale a dire all'essere che è rappresentato nell'idea, siamo al cospetto di quella concezione classica dell'essere che – come si era accennato – impone il trascendimento dell'esperienza».

¹⁷¹ Pagani, P., *L'essere è persona: riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Italiana Volume VI, Orthotes, Napoli 2016, pp. 18–23, pp. 38–41, pp. 109–111, pp. 213–218.

¹⁷² Para profundizar la herencia que Bontadini reconoce de haber recibido por el maestro y el debate entre los dos, véase Bontadini, G., «Gnoseologia e metafisica nel pensiero di Giuseppe Zamboni», en *Id, Conversazioni di metafisica*, pp. 243–259.

Antes que nada, el filósofo bresciano establece que no se puede poner de manera incontrovertible un concepto, es decir limitarlo, si no se niega su contrario, que Severino llama “limitante”. La cuestión es que, el acto de poner como lógicamente incontrovertible el ser totalmente abstracto, distinto de sus determinaciones empíricas, de manera inevitable habría que poner la nada, lo cual abre numerosas aporías:

L’assunzione astratta dell’“essere” apre la dimensione posizionale della categoria iniziale della logica hegeliana: tenere innanzi come posto l’“essere”, liberato da ogni relazione alla determinazione, significa tener come posto il nulla e, in definitiva, non tener posto nulla¹⁷³.

Porre [...] un certo significato vuol dire porre un significato che è limitato. È chiaro che si può rilevare che il contenuto di quella posizione è limitato, solo in quanto tale posizione è ricompresa in una più ampia posizione, che, di diritto, è la posizione dell’intero semantico. Il limitante è allora [...] l’orizzonte semantico che eccede o oltrepassa il significato limitato. [...] Sì che – escludendo che l’orizzonte eccedente sia il limitante – o si tiene ferma la nullità del nulla, onde segue che non vi è limitante e quindi non vi è limitato; oppure si tiene ferma la limitatezza del significato limitato, e allora si pone che il nulla sia il limitante. Nel primo caso il togliimento della limitatezza (che consegue dalla riconosciuta nullità del nulla) contraddice la limitatezza posta in base alla posizione dell’orizzonte oltrepassante; nel secondo caso il nulla è assunto come un positivo, come essere, e questa assunzione è la contraddizione stessa¹⁷⁴.

Según Severino, no colocar el concepto limitante significa no colocar la limitación, y por tanto tampoco definir lo limitado como incontrovertible¹⁷⁵. Rosmini al no haber puesto el ser como un significado absoluto, en cuanto que no habría puesto el no-ser (el limitante), entonces habría propuesto un concepto de ser que se aniquilaría.

Además, según Severino los argumentos que el Roveretano expresa en apoyo del carácter innato del ser no serían probatorios: no demostraría que el ser es el absoluto indeterminado, en cuanto que no enseñaría algunas pruebas de la independencia semántica de este concepto, solo lo presupondría¹⁷⁶. Aún más, cada intento de precisar la prioridad del ser –intento que Rosmini haría según el filósofo bresciano en la obra *Introduzione alla filosofia* y en el *Nuovo Saggio*– se reduciría solo a una nueva presuposición¹⁷⁷. Severino declara ese punto evidenciando que al suponer el valor a-priori

¹⁷³ Severino, E., «L’innatismo rosminiano» in Id, *Heidegger e la metafisica*, p. 553.

¹⁷⁴ Severino, E., «L’innatismo rosminiano», pp. 553–554.

¹⁷⁵ Severino, E., «L’innatismo rosminiano», p. 555.

¹⁷⁶ Severino, E., «L’innatismo rosminiano», pp. 559–560.

¹⁷⁷ Severino, E., «L’innatismo rosminiano», p. 564.

de la idea en cuestión, no seguiría la presencia de esta idea en el sujeto con anterioridad a la experiencia misma.

Por último, según Severino las características de la idea innata sería las mismas de toda idea:

Stando alla stessa ideologia rosminiana tutto quanto si dice qui [in *Nuovo Saggio*, n. 465] dell'idea dell'essere può essere detto di ogni altra idea. [...] Di ogni idea è da dire che non è prodotta né dalla sensibilità, né da un ente non sensibile: appunto come l'idea dell'essere¹⁷⁸.

Por lo tanto, el innatismo de Rosmini sería contradictorio: las ideas puestas en la mente del sujeto conocedor para este último no serían el resultado de observaciones sensibles, pero sólo la idea del ser sería innata.

Resumido el texto severiniano y mirándolo en su totalidad, notamos que no se ve en Severino el esfuerzo hermenéutico por comprender las verdaderas razones subyacentes al discurso del Roveretano, como ya evidenció Paolo De Lucia¹⁷⁹. En general, es evidente que Severino se adhiere al esquema interpretativo que propusieron Gentile y la escuela de Universidad Cattolica en los años cincuenta. De hecho, Severino se refiere principalmente al *Nuovo Saggio* –obra que marca el inicio de la madurez de Rosmini y donde el autor utiliza todavía un lenguaje signado por las expresiones gnoseológicas de su tiempo– sin tener en cuenta el desarrollo del autor en las obras de sus últimos años: *Teosofia, Psicologia y Teodicea*.

Al mirar la primera objeción que el filósofo bresciano mueve a Rosmini y que, además, es inherente a la temática de nuestra tesis, recordamos que nuestro autor nunca se había puesto el objetivo de definir el ser en cuanto tal, el ser infinito. Como señala Saccardi en su texto *Rosmini y la Neoscolastica milanese*¹⁸⁰, es verdad que Rosmini en varios lugares

¹⁷⁸ Severino, E., «L'innatismo rosminiano», pp. 573–574.

¹⁷⁹ «Severino, cioè, sembra sorprendentemente non tenere conto - qui - della singolarissima peculiarità del concetto di essere [in Rosmini]. In secondo luogo, poiché il filosofo bresciano restringe la propria visuale all'aspetto logico dell'innatismo rosminiano, gli sfugge proprio il nucleo centrale di esso, vale a dire l'asserzione della presenza dell'idea dell'essere nell'uomo, come *objectum formale quod* del suo intelletto, e quindi la valenza antropologica, che è ontologica e gnoseologica prima che logica, dell'idea suddetta; né vale precisare che l'autorestrizione in questione non pregiudicherebbe la prospettazione dell'innatismo del Roveretano, dato il carattere autonomo di esso: tale carattere, infatti, non si traduce per nulla nella limitazione dell'innatismo in questione al piano logico». De Lucia, P., *Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 90/1/2 (1998), p. 221.

¹⁸⁰ Saccardi, F., «Rosmini e la Neoscolastica milanese» en Mancini, F. - Saccardi, F. - Soliani, G. P. (edd.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento*, p. 92.

del *Nuovo Saggio*, por ejemplo n. 411 y n. 1455, utiliza el adjetivo “abstracto” en relación con el concepto de ser que por primero aparece a la mente humana, después que haya recibido la intuición del ser. Sin embargo, nuestro autor utiliza estas expresiones, “ser abstracto” “concepto abstracto de ser” no para indicar que el ser en cuanto tal es el resultado de una abstracción humana, es decir, una “x” que necesita una definición y por lo tanto una limitación. Al contrario, este ser abstracto indica el ser privado de todas las limitaciones, el ser universal en cuanto por primero aparece a la mente. En otros términos, la mente para Rosmini recibe, por medio del ser en cuanto tal, un primero concepto de ser, y este el ser abstracto. Pero según el Roveretano ese ser no es el resultado de un procedimiento inductivo a partir de entes ya experimentados, ni es el inicio de cualquier proceso deductivo. El ser abstracto no es todavía una certeza, ni el efecto de una cualquiera facultad humana. Sino una iluminación, la abertura de un horizonte, a partir de lo cual el ser humano piensa. Es el ser en cuanto tal, que es abstracto en el sentido que es el ser independiente de las determinaciones de los entes, y por lo tanto no puede ser limitado. De hecho, la posible limitante de tal ser solo podría ser el no ser. Pero este último es la nada absoluta, entonces llegamos al absurdo que el ser, plenamente positivo, debería ser definido por medio del vacío total¹⁸¹. La única manera para salir de este absurdo sería atribuir a la nada la posibilidad de existir de alguna manera, pero nos parece que esto implicaría otra contradicción y la vuelta al ser, provocando un círculo vicioso. Aquí nos encontramos en la misma situación contradictoria del *Sofista*¹⁸².

Nos parece que en esta primera crítica Severino empieza a partir del presupuesto que el incontrovertible es sinónimo de lo que niega su contradictorio, es decir su limitador. Sin embargo, el incontrovertible podría tener un significado más profundo, cual es el ser lo que evita la contradicción en sí mismo. Por lo tanto, para verificar que un ente es innegable no es siempre necesario referirse a un contradictorio externo, sino aplicar el mismo PDNC.

Además, precisamos que Rosmini con la expresión “ser abstracto” no se refiere a la “independencia semántica” del ser. Él la utiliza para afirmar que todos los entes participan

¹⁸¹ Por esa razón no estamos de acuerdo con la posición de Donà, según el cual Rosmini, como Severino habría reconocido que la parcialidad es originaria. Originario es solo el ser trascendental para el Roveretano. Véase Donà, M., «Essere e totalità. Severino-Rosmini: critica di una critica». *Rosmini Studies*, IX (2022), pp. 132-133.

¹⁸² Véase Platón, *Sofista* 237 a – 239 a.

del ser, en cuanto el ser acomuna todos los géneros de las entidades¹⁸³; al mismo tiempo, el ser en cuanto tal, el ser en unidad consigo mismo, no es un ente determinado, siendo el horizonte trascendental donde todos los entes se manifiestan –Rosmini llegará a tal expresión escribiendo el IVº Libro de la *Teosofia*, como ya se ha mencionado–.

Solo un ente concreto, es decir, el *cum creatum*, el ente efecto del acto de la creación, necesita ser limitado para ser conocido. Si el ser trascendental se volviese en un objeto limitado por un limitante, tal ser sería forzosamente limitado por el no-ser. En consecuencia, si adoptásemos el esquema lógico de Severino reduciríamos el ser a una entidad, perdiendo el carácter de infinita trascendencia que Rosmini teoriza. Por tanto, el esquema lógico de Severino, adoptado también por Saccardi, no tiene efectivamente en cuenta las afirmaciones ontológicas del Roveretano. Para el Roveretano, el ser no se concretiza de alguna manera, no pasa de abstracto a concreto, como al contrario sucede en la filosofía hegeliana. Entre ellos hay una distinción abismal, cual es la diferencia entre géneros, como vemos en manera más profundita en el segundo capítulo.

Pasando a la segunda objeción en contra de Rosmini, el tema que de forma correcta Saccardi y Severino cuestionan es el andamio circular de la metafísica rosminiana. Rosmini presenta el ser universal como forma de los entes objeto de la experiencia y después analiza tales entes fenoménicos para volver a las tres formas del ser y al ser inicial y virtual, ahondando la primera afirmación sobre el ser. Según Saccardi –que lee las obras de Rosmini según una lógica severiniana–, el riesgo de tal proceso es lo de caer en la presuposición del mismo ser:

Non si dà l'essere, nella sua natura indeterminata e in quanto *forma* dell'esperienza, come condizione originaria della manifestazione degli enti, perché altrimenti si ammetterebbe l'esistenza di quell'elemento necessario della stessa, che corrisponde alla determinazione ontologica, mediante la quale quest'ultima diventa un "*id quod*" e non solamente un "*id quo*". Il pensiero rosminiano non si salva, purtroppo, dalla possibile accusa del presupposizionismo naturalistico, sia pure *sui generis*. Appunto perché *determina*, in un certo qual modo l'apparire. Che è apparire *dell'essere* e non apparire *mediante l'essere*¹⁸⁴.

Analizaremos en detalle el tema de la circularidad rosminiana en el próximo capítulo y en las conclusiones, de manera de averiguar si se pueda hablar dentro del sistema rosminiano de una presueta precedencia del ser sobre la apariencia concreta de los

¹⁸³ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, vol. 10, n 1376, pp. 60–61.

¹⁸⁴ Saccardi, F., «Rosmini e la Neoscolastica milanese», p. 107.

entes¹⁸⁵. De hecho, desentrañar esta cuestión exige inevitablemente pasar a un análisis profundo de las obras rosminianas. Por lo tanto, nos comprometamos discutir tal cuestión a conclusión de esta tesis, después de haber analizado los textos rosminianos.

Mientras tanto observamos que también esa lógica severiniana del incontrovertible como delimitado en parte presupone algo. De hecho, supone que el ser debería reducirse a un ente enteramente conocible por el ser humano y objeto de una definición. Sin embargo, tal pretensión no tiene en cuenta que el cargo de la metafísica podría no reducirse a esa definición del ser. En otras palabras, se podría objetar a Severino y a Saccardi que la carga de la ontología es también abrirse a y custodiarlo un horizonte que sobrepaja los límites cognoscitivos y ontológicos humanos, como es evidente en la filosofía del Roveretano.

De hecho, para Rosmini se puede argumentar de manera racional la capacidad humana de abrirse a intuir al infinito, trascendiendo la experiencia y poniendo a prueba la intuición inicial del ser; por otro, el ser humano mientras desarrolla su ontología reconoce que su conocimiento no es un objeto totalmente dependiente de sí mismo, sino se refiere a una realidad a la cual el mismo ser humano solo participa. Por eso distingue entre el concepto de ser y el ser en cuanto tal, donde el primero es inevitablemente siempre perfectible, el segundo es por sí mismo necesario y evidente¹⁸⁶.

Al establecer esto, no estamos afirmando que la metafísica para nuestro autor caiga en el extremo opuesto, a saber, en el fideísmo irracionalista; si así fuera, no tendría nunca el carácter racional que la caracteriza, sino se convertiría en una creencia no argumentada.

¹⁸⁵ «A nostro avviso [...] è proprio la necessità dell'inclusione dell'indipendenza semantica da parte della precedenza a dover essere messa in discussione, perché, da un lato, il carattere *iniziale* e *virtuale* dell'essere della *Teosofia* esclude di doverlo intendere [...] secondo un tale concetto indipendente, dall'altro lato perché [...] si può in ogni caso parlare, all'interno del sistema rosminiano di una precedenza (presupposta) dell'essere rispetto al concreto apparire degli enti» (Saccardi, F., «Rosmini e la Neoscolastica milanese», p. 98).

¹⁸⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, nn. 47- 48, vol. 12, p. 87 «quando si presenta un oggetto, che non ha in sé la ragione sufficiente di se stesso, non si può concepire che una di queste tre disposizioni dell'intendimento: 1°. o che l'intendimento si contenti di dire che quella ragione non esiste; e in tal caso gli rimane un oggetto viziato di contraddizione, perché esistere e non esserci la ragione d'esistere è contraddizione; il che s'opponne alla seconda delle accennate supreme esigenze; 2°. o che l'intendimento si contenti di dire che la ragione ci sarà, ma non gli cale di conoscerla; il che si oppone *alla prima* di quelle esigenze; 3°. o finalmente ch'egli si mostri bramoso e sollecito di rinvenire quella ragione credendo fermamente che ci deva essere; ed allora con ciò stesso egli s'è già proposto il problema dell'Ontologia. L'esperienza dimostra che l'intendimento umano appalesa sempre questa terza disposizione. Dunque egli ha il bisogno di rendersi una ragione sufficiente di tutto ciò che conosce e che non ha la ragione in se stesso».

De hecho, lo repetimos, cuando Rosmini sostiene que el hombre tiene una intuición de la idea del ser, no quiere decir que la mente humana tenga una certeza inmediata de la esencia de todo ser, sino al contrario que el ser infinito permite a nuestra mente abrirse para que pueda conocer. No obstante, el hombre está llamado a estudiarla en profundidad utilizando todos los métodos cognitivos posibles: el razonamiento inductivo a partir de las experiencias y el razonamiento elénquico, aplicando el PDNC¹⁸⁷.

Asimismo, notamos que cuando Rosmini habla de una intuición del ser inicial, no quiere decir que la mente humana ya tenga un criterio formal propio que le permita intuir la esencia de cualquier ente o el ser en cuanto tal (lo que Saccardi nombra como el *id quod*). De hecho, si la idea innata de ser fuese como Severino afirma, tal idea sería el resultado de una abstracción, y de nuevo fruto de la propia mente humana; sin embargo, aún admitiendo de forma teórica que la afirmación de Severino fuera correcta, no se habría todavía explicado cómo tal idea se revela a nuestra mente, es decir a partir de qué elemento se haya podido abstraer la supuesta idea del ser¹⁸⁸. De hecho, si esta idea hubiera sido abstraída por un ente, ya no se mantendría de manera exclusiva en un ámbito solo psicológico, sino que ya por eso tendría un valor ontológico. Rosmini, sin embargo, como ya en parte hemos evidenciado, al poner el ser abstracto o al presentar la idea del ser, quiere afirmar que esta idea no depende de nosotros, sino es el mismo ser virtual e inicial que informa a nuestra inteligencia.

Ya diciendo eso, pasamos a la tercera cuestión planteada por Severino, que se demuestra infundada. Rosmini, de hecho, distingue netamente entre la idea del ser o ser inicial y los contenidos mentales puestos en nuestra mente. Esa idea es lo que informa a nuestra inteligencia, de manera análoga a la luz del intelecto agente en el *De Anima* de Aristóteles. Los contenidos mentales, al contrario, dependen de nuestro acto de reflexión a partir de las experiencias empíricas que hacemos. Por lo tanto, esta última observación de Severino se puede excluir volviendo a los textos rosminianos¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Se verá estas cuestiones en el tercer capítulo de la presente tesis.

¹⁸⁸ «Che se l'idea di pura esistenza si togliesse coll'astrazione dagli enti percepiti questa già s'ammetteva per data nella percezione, in maniera che restava a spiegare la percezione stessa che rimaneva impossibile a farsi senza che venisse in essa da qualche parte quell'idea. Perocché l'astrazione non fa che separare, e separare a parte gli elementi che già ci sono e però non crea né l'idea d'esistenza né qualunque altro elemento che cada nel percepito» Rosmini, *Teosofia*, IV° Libro, n. 1534, vol. 15, p. 49.

¹⁸⁹ Véase Franck, J. F., *El problema del innatismo en Antonio Rosmini I*, «Sapientia», CCXIX, (2006), 61, pp. 199–200.

Terminamos esta sección con una referencia al texto de Giulio Goggi, *Rosmini interprete di Aristotele*. Compartimos la opinión de Croci que este último intérprete lea las obras rosminianas a partir de la perspectiva severiniana, a su vez heredera de las observaciones de Gentile, Jaja y los neotomistas. De hecho, observamos que Goggi, al igual que Severino, plantea algunas dudas frente al concepto del ser indeterminado, y declara que Rosmini anula la intuición humana poniendo una equivalencia entre el vacío de tal ser y la forma ideal:

Il rilievo critico che si intende muovere al principio fondativo dell'intero sistema rosminiano - il quale poggia sulla visione originaria del lume innato - consiste dunque nell'osservazione che un tale principio non riesce neppure a costituirsi. E ciò accade perché la forma ideale dell'essere dovrebbe poter apparire senza che ad apparire vi fosse un ente¹⁹⁰.

Questo dunque è quel che accade nella filosofia di Rosmini: accade cioè che l'essere in universale viene posto in separato rispetto agli enti (e rispetto alle loro relazioni), ciò che dà luogo all'immediato annullamento dell'intuito (giacché non può apparire l'essere senza che vi sia un ente che appaia), e all'immediato annullamento dell'orizzonte posizionale originario¹⁹¹.

Además, observamos que para justificar su posición utiliza el mismo esquema lógico de Severino:

Ciò che rimane dinanzi all'intuito è dunque un orizzonte semantico finito e limitato, senza che per altro appaia o sia originariamente concepito il termine che ne fa un significato finito e limitato. Ma tolto il limitante resta tolto pure l'illimitato, sicché l'intuizione primitiva si risolve in una intuizione di niente e cioè in un niente di intuizione¹⁹².

Sin embargo, Goggi no se limita a repetir a Severino y añade una crítica personal a Rosmini, como ya se ha mencionado en la cita de Croci. De hecho, el filósofo veneciano objeta al Roveretano de haber abstractamente presupuesto el ser universal a cualquier cognición del ser dianoético, es decir, el ser en cuanto está presente en la mente. En consecuencia, Rosmini no habría, según Goggi, realmente teorizado el PDNC, reduciéndolo a deducción lógica del principio de conocimiento.

Il filosofo di Rovereto pensa dunque di poter «dedurre» il principio di identità ed il principio di contraddizione dal principio di cognizione, e ritiene che questi supremi principi del ragionamento siano tutti fondati sulla visione originaria e costitutiva della semplice idea dell'essere. [...] Anche qui accade che l'intelletto astratto (nel senso hegeliano della parola)

¹⁹⁰ Goggi G., *Rosmini interprete di Aristotele*, p. 343.

¹⁹¹ Goggi G., *Rosmini interprete di Aristotele*, p. 344.

¹⁹² Goggi G., *Rosmini interprete di Aristotele*, p. 343.

agisca sopra i termini dell'originario e ne tenga separati (o meglio: si illuda di tenerne separati) i momenti coesenziali. E, infatti, porre l'essere, senza porre ciò che gli appartiene «*de ratione*», è affermare e insieme negare l'essere¹⁹³.

Tenere astrattamente separata la presenza dell'essere al pensiero, facendone il “primò” e cioè l'“antecedente” che fonda il momento della sintesi, questo produce contraddizione¹⁹⁴.

Termina así con esta corriente severiniana, en nuestra opinión, el conjunto de objeciones críticas hechas a Rosmini en torno a su visión del ser y a su falta de una meontología tanto referida en el sentido del no-ser absoluto como en el sentido del no-ser relativo.

2.5. Las diferentes escuelas rosministas.

Terminamos el recorrido histórico presentando algunas reflexiones y críticas que los mismos rosministas¹⁹⁵ han producido en referencia al tema del no-ser y del ser finito en Rosmini. Hemos escrito “algunas” de momento que es imposible resumir y analizar en el detalle cada autor rosminista y cada escuela que se dedicó al estudio del Roveretano. De hecho, ya en el 1887 Francesco Paoli registraba la existencia de numerosos círculos culturales rosministas e intelectuales afiliados a Rosmini no solo en varias regiones italianas, sino también en Francia (el intelectual de referencia era Hugonin), España (en la figura de Ceferino González y Diaz de Tuñón), Inglaterra y Estados Unidos (Thomas Davidson)¹⁹⁶. Entonces, con el intento de cerrar este recorrido histórico, damos una síntesis de los mayores exponentes italianos de las principales corrientes en el siglo pasado y después analizamos las contribuciones del estudioso que fue más influyente a nivel histórico y que fue el maestro de Pietro Prini: Michele Federico Sciacca.

¹⁹³ Goggi G., *Rosmini interprete di Aristotele*, p. 345.

¹⁹⁴ Goggi G., *Rosmini interprete di Aristotele*, p. 346.

¹⁹⁵ El adjetivo “rosminiano” se refiere a obras o conceptos de Rosmini, mientras el sustantivo “rosminiano” indica una persona que se adhiere al Instituto de la Caridad, el instituto religioso fundado por Rosmini mismo; por último, el nombre “rosminista” se refiere a un estudioso que decide dedicar parte de sus investigaciones al pensamiento del Roveretano.

¹⁹⁶ Véase Paoli, F., *Della scuola di Antonio Rosmini*, ed. P. P. Ottonello, Biblioteca di studi rosminiani 31, Edizioni rosminiane sodalitas, Stresa (VB) 2006. Sobre la presencia de estudiosos rosministas en países anglófonos y Sur América véase los estudios de Jacob Buganza y de Samuele Tadini en la revista *Rosminianesimo Filosofico* 2017, 2018 y 2019 y Tadini, S. F., «Thomas Davidson e la filosofia rosminiana», *Antonio Rosmini, maestro per il terzo millennio*. La scuola 3, Edizioni rosminiane, Stresa 2016. Para una reconstrucción histórica del debate filosófico entre España y Italia sobre Rosmini al tiempo de Ceferino González y Diaz de Tuñón véase De Llera, L., *El Padre Ceferino Intérprete De Rosmini: Excursus Por La Neoescolástica Española Del Siglo XIX*, «Rivista di Filosofia NeoScolastica», LXXIII (1981), n. 2, pp. 300-339.

Desde una perspectiva histórica, en la segunda mitad del siglo XX, en Italia estuvieron tres grandes perspectivas de estudio entre los rosministas alrededor del creacionismo y del ser en cuanto ser¹⁹⁷. La primera que presentamos es la escuela espiritualista de Sciacca, a la que se unieron en Italia Pier Paolo Ottonello, Maria Adelaide Raschini, Maria Teresa Antonelli (en la Universidad de Génova), Tina Manferdini (de la Universidad de Bolonia), Franco Percivale. Esta línea esencialmente valora la interpretación del Roveretano, antes que nada, como “filósofo del ser” y, solo en un segundo momento, filósofo del conocimiento, en otras palabras, como escribe Tina Manferdini:

Come il teorizzatore di una dottrina ontologica entro la quale la gnoseologia si inserisce come una specificazione interna e subordinata al disegno generale¹⁹⁸.

Por lo tanto, esta primera escuela dio prioridad a la obra de la *Teosofia*, a pesar de que esta sea incompleta, en cuanto que en este escrito Rosmini intenta presentar una síntesis cabal y madura de su pensamiento metafísico. Esos estudiosos por tanto interpretaron los restantes escritos rosminianos a partir de este texto.

La segunda es la línea de los estudios teológicos a propósito de la relación entre las tres formas de ser y las tres personas divinas en el pensamiento rosminiano, y el misterio de la creación. En esta línea de investigación, se encuentran los textos de Pellegrino¹⁹⁹, Manganelli²⁰⁰, y más recientemente de Giuseppe Lorizio²⁰¹.

La tercera línea no es una verdadera escuela, sino es una categoría que Samuele Tadini define cómo “rosminianesimo crítico”²⁰² y que une personalidades originales que deseaban examinar al pensamiento del Roveretano moviendo también observaciones

¹⁹⁷ Véase tercer capítulo de la presente tesis.

¹⁹⁸ Manferdini, T., *Essere e verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994². ed. riv. e aumentata, p. 7.

¹⁹⁹ Pellegrino, U., «L’antropologia teologica in A. Rosmini», *Biblioteca Ambrosiana*, Milano 1969.

²⁰⁰ Manganelli, M., *Persona e personalità nell’antropologia di Antonio Rosmini: linee di una apologetica del Cristianesimo*, XLVI, Book, Whole, Marzorati, Milano 1967.

²⁰¹ Lorizio, G., *Ipotesi e testi per una Theologia crucis rosminiana*, «Lateranum», 1989, anno LV. Sobre un análisis del texto de Lorizio véase Pili, E. “*Vivacissima quiete*”. *Rosmini e il brivido dell’inaltrarsi: un’ipotesi sul negativo*, en Bellelli, F. (ed.), «Rosminianesimo teologico», Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2017, pp. 148–149.

²⁰² Tadini, S. F., *Il rosminianesimo filosofico in Italia. “Gli anni di Rosmini”*, «Rosminianesimo Filosofico», I (2019), pp. 33–35.

críticas a su impostación metafísica, donde esa aparece no fundada. Nos referimos a Giuseppe Buroni²⁰³, Vincenzo La Via²⁰⁴ –que como Sciacca fue discípulo de Gentile– y por último Antonio Brancaforte²⁰⁵. Se trata de tres autores que solo recientemente se están descubriendo de nuevo, y por lo tanto no son muchos los estudios bibliográficos o históricos que los nombran.

Según Samuele Tadini, el mérito de estos tres autores fue que no se limitaron a presentar cuál era la correcta interpretación de Rosmini en respuesta a las críticas neotomistas o neoidealistas, sino que leyeron sus obras con uno espíritu teórico y crítico²⁰⁶.

Además, Tadini resume como sigue el recorrido entre los tres pensadores²⁰⁷: Buroni desambiguó el lenguaje rosminiano, sobre todo en la *Teosofia*, que al ser incompleta Rosmini no tuvo el tiempo de revisarla, y puso en discusión el tema del ser real, cuando el Roveretano parece reducir este último a las cosas opuestas a la mente. Por eso Buroni intenta corregir el pensamiento rosminiano comparándolo con las reflexiones de Platón y de Parménides y afirmando que el ser está solo en la mente. En seguida, La Via continuó el trabajo de desambiguación y de reconducción al esencial del pensamiento rosminiano eliminando la intuición para afirmar de nuevo la unidad de la conciencia humana y purificándola de cada lectura apriorística que reduce el pensamiento rosminiano a una perspectiva idealística ingénu²⁰⁸. Por último, Brancaforte divulga las ideas del “assoluto

²⁰³ Su obra de referencia es Buroni, G., *Dell'essere e del conoscere: studi su Parmenide, Platone e Rosmini*, Stamperia Reale, Torino 1877.

²⁰⁴ La Via, V., *Coscienza e libertà, I: Rosmini e l'assoluto realismo: saggi rosminiani e altri scritti*, ed. B. G. Muscherà, Mimesis, Sesto San Giovanni 2020 y La Via, V., *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*, ed. B. G. Muscherà, Volume II, Saggio di esposizione sistematica Studi gentiliani I, Mimesis, Sesto San Giovanni 2021.

²⁰⁵ Brancaforte, A., *La portata metapolitica dell'assoluto realismo; Vincenzo La Via essenzializza Rosmini*, a cura di Philip Cat, Mimesis Edizioni, 2020.

²⁰⁶ «La linea buroniana, marginalizzata e comunque sopravvissuta ed ulteriormente sviluppata da La Via, non cercava consensi, ma confronti critico-dialettici, sul terreno della pura e semplice teoresi. Questa scelta detiene, da un punto di vista squisitamente filosofico, un grandissimo valore, ma ebbe il difetto di non essere né “popolare” né “accomodante” [...]. La linea interpretativa di questo filone, avendo una fortissima connotazione teoretica, non incontrò l'interesse di quel pubblico meno versato nelle questioni metafisiche e dunque ancor meno preparato a comprenderne la statura teoretica». Tadini, S. F., *Il rosminianesimo filosofico in Italia. “Gli anni di Rosmini”*, «Rosminianesimo Filosofico, I (2019), p. 38.

²⁰⁷ Tadini, S.F. *Il “Rosmini performativo” dell'assoluto realismo di fronte alle ontologie contemporanee* en <https://www.rosminiistitute.it/la-rosminiana/rosminianesimo-filosofico/il-rosmini-performativo-dellassoluto-realismo-di-frente-alle-ontologie-contemporanee/> (7 septiembre 2023).

²⁰⁸ La Via, lector de los textos de Buroni, reconoce que no se da acto de conocimiento y entonces de conciencia sin la iluminación del ser. Por lo tanto, antes que nada, no hay la idea sino el ser en cuanto ser,

realismo” de La Via y habla de una relación fundante y a priori que supera el dualismo entre sujeto y objeto. En particular en el ensayo «Il rosminianesimo come superamento dell’antitesi moderna di soggettivismo e oggettivismo», Brancaforte pone en evidencia la fuerte crítica de Rosmini a la primera tríada hegeliana, subrayando la indiferencia entre el ser y la nada. De hecho, sin esta diferencia, la dialéctica del devenir se transforma en una continua negación. De tal manera, Brancaforte subraya como para el Roveretano la esencia de los entes finitos sea, antes que nada, “acto” y compara el pensamiento rosminiano con el actualismo, afirmando que el primero es una forma de “actualismo invertido”.

Terminada esta breve síntesis, pasamos a individuar cuál fue la contribución de Sciacca sobre el tema del no-ser y la contingencia de lo finito.

L’essere è presente alla nostra mente, è oggetto di essa e perciò l’essere ideale è immanente nell’uomo, non come pura funzione della mente, bensì come oggetto intuito; immanenza che è “presenza” e dunque trascendenza²⁰⁹.

L’essere ideale, che è lume della mente, per la sua infinità fa la mente infinita, ma la trascende in quanto le determinazioni che essa può darle attraverso l’esperienza sono tutte finite. Dunque, l’essere ideale, interiore allo spirito, è immanente, ma la sua è *un’immanenza che è anche trascendenza*. Meglio ancora: l’idea è il principio della mia interiorità, quello per cui essa è luce di verità, ma, nell’atto stesso che la fonda como interiorità oggettiva, la oltrepassa. L’idea è l’altro per il quale io penso; e il pensiero è l’altro per il quale l’idea è pensata, ma il rapporto dialéctico è necesario ed intrínseco: non c’è pensiero senza il lume dell’essere, non vi è essere ideale que non sia objeto di un pensiero. Perciò l’essere non può essere concepito se non como atto; ma appunto perché atto infinito, atto que il pensiero non può fare sia tutta l’attualità que comporta la sua infinità di Idea; dunque, esiste l’Atto assoluto o il Pensiero infinito, que è tutto l’essere nella sua pienezza e attualità. Tutto il mio pensare, sentire, volere, esperire, non può eguagliare l’idea; io non posso eguagliare l’infinità del mio spirito²¹⁰.

que hace que las mentes individuales puedan aprender a deducir del general el particular y después mirar a los entes finitos como entes particulares que participan del ser. En otros términos, antes tiene que darse el ser y consecuentemente se da la Idea o el acto de conocimiento (véase La Via, «La speculazione filosofico-religiosa nella cultura europea contemporanea» en Id., *Coscienza e libertà*, I). Tadini, al reflexionar sobre este aspecto de la interpretación de La Via, afirma que en el filósofo siciliano se nota un “re-descubrimiento de la Idea del ser y del realismo rosminiano” (Tadini. S.F., «Introduzione», § 5 *La ri-scoperta dell’idea dell’Essere e il «realismo» rosminiano. La fondazione di una filosofia della pratica*, en La Via, *Coscienza e Libertà*).

²⁰⁹ Sciacca, M.F., «Rosmini e noi», en *Interpretazioni rosminiane*, L’Epos 1997, p. 67.

²¹⁰ Sciacca, M.F., «I principi della metafísica rosminiana», *Interpretazioni rosminiane*, p. 109 (el cursivo es nuestro).

Sciacca sugiere la posibilidad de una inmanencia entre el pensamiento y el ser ya en el plano del pensamiento individual, finito; sin embargo, al mismo tiempo afirma que en el caso del pensamiento humano la relación con el ser es de participación en una realidad trascendente. La expresión “inmanencia que es trascendencia” no es una contradicción sino la afirmación de la co-presencia en el hombre, en niveles diferentes, de inmanencia y trascendencia respecto al ser. La inmanencia se refiere a la presencia del ser ideal en nuestra inteligencia humana. La trascendencia es provocada por el hecho de la distinción entre la finitud humana y la infinitud del ser. Por tanto, nos parece que su reflexión no es tan alejada de la de Bontadini, en cuanto que Sciacca también afirma que la objetividad de la que participa la mente individual la modela y la abre a un horizonte infinito, a pesar de la finitud humana:

Al contrario di quanto afferma l'idealismo e dall'interno della sua stessa esigenza, se l'idea è davvero idea, dalla riflessione emerge la trascendenza. L'idea presente allo spirito non è immanenza che si chiude nella conoscenza del reale, ma è centro di oltrepassamento, appunto perché non può adeguarla; ed è centro di approfondimento, perché la sua stessa essenza esige la pienezza nell'Essere pieno [...]. Pertanto, dall'interiorità e dalla persona integrale emerge Dio, come soggetto supremo o Persona suprema e Oggetto assoluto²¹¹.

Al leer estas afirmaciones, nos parece que Bontadini tenía razón cuando escribió que Sciacca rechaza tanto el idealismo como el realismo, pero porque entiende ambos de forma debilitada²¹². A leer sus obras, nos parece que Sciacca se preocupaba por distanciarse tanto a sí mismo como a la filosofía *rosminiana* del idealismo, interpretando este último como subjetivismo y pretensión de omniscientismo²¹³, y también del kantismo, como sinónimo de gnoseologismo. Muy probablemente quiso tomar estas distancias a causa de la polémica, todavía muy sentida en aquellos años, con los neoidealistas y la neoescolástica, y también para indicar la prioridad de las reflexiones metafísicas y ontológicas sobre las epistemológicas²¹⁴. Dicho esto, en nuestra opinión, Sciacca habría tenido que desambiguar su afirmación que “lo real no es el ser”.

Il mondo come “altro” o diverso da Dio è il Non-Essere, non contrario o negativo dell'essere [...] ma semplicemente il diverso dal nome che segue. [...] Dunque il mondo è

²¹¹ Sciacca, M. F., «I principi della metafisica rosminiana», p. 109.

²¹² Bontadini, G., «La neoscolastica e lo spiritualismo cristiano» en *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 122.

²¹³ Sciacca, «I principi della metafisica rosminiana» en *Interpretazioni rosminiane*, p. 96.

²¹⁴ Sciacca, «Lo spiritualismo cristiano e A. Rosmini» en *Interpretazioni rosminiane*, p. 118.

come altro dall'Essere, è come un suo modo di essere, che non è l'Essere. Dio crea dal nulla il mondo, che non è Dio stesso e che dunque è diverso da Lui e perciò è come Non-Essere. Ma, se è, partecipa in qualche modo dell'Essere; dunque vi è un vincolo ontologico con l'Essere, che non è il mondo. Vincolo dialettico, in quanto il mondo è il Non-Essere in relazione all'Essere che lo fa essere come diverso da Lui [...]. Ma l'altro dall'Essere, o il reale contingente, non sarebbe mai stato senza l'Essere-Intelligenza creatrice, [...] che con l'Intelligenza s'identifica²¹⁵.

Il reale [...] non è l'essere né s'identifica con l'Essere, come l'idea non è l'essere in sé. [...] L'essere, infatti, quale nell'idea si manifesta, è infinito, immutabile, eterno; il reale invece è finito, mutevole, temporale. [...] Invece nell'idealismo moderno la trascendenza sparisce come conseguenza della adeguazione perfetta, tra ordine ideale (ordine razionale) e reale (si pensi alla formula di Hegel); cioè l'idea è concepita come forme in funzione della realtà ed è risolta nel concetto [...]. L'infinità e la totalità delle determinazioni del reale s'identificano con l'Essere; di qui l'immanentismo assoluto²¹⁶.

Por un lado, hay algo verdadero en la expresión sciacchiana, porque es evidente que Rosmini postula una diferencia entre el ser y la totalidad de los entes individuales –no hacerlo sería entificar el ser–, y que afirma que con respecto a Dios nuestra finitud es comparable al no-ser; sin embargo, por otro, lo real es una de las tres formas del ser y mide la totalidad del ser²¹⁷. Tenemos, entonces, la impresión de que al definir el mundo como algo distinto del ser, Sciacca corre el riesgo de situarlo más allá del pensamiento, en lugar de más allá de la sensibilidad:

La neoscolastica ritiene [...] di trovare nella metafisica classica, anzi nello stesso principio della metafisica classica, il fondamento per una dimostrazione della natura. La quale dimostrazione, essendo un atto di pensiero, non approda, ovviamente, a porre la natura al di là dell'orizzonte intenzionale del pensiero stesso, ma soltanto al di là dell'esperienza (al di là del "senziente" di cui parla Sciacca)²¹⁸.

Pero si el mundo se volviese otro, totalmente externo al pensamiento, ¿cómo podría participar en la Inteligencia creadora? Nos parece un nudo que Sciacca no resuelve. Menciona de manera continua a Agustín como una forma sana de idealismo a la que referirse, pero al final su propuesta nos parece casi un retorno al neoplatonismo:

²¹⁵ Sciacca, «I principi della metafisica rosminiana» en *Interpretazioni rosminiane*, p. 103.

²¹⁶ Sciacca, «Lo spiritualismo cristiano e A. Rosmini» en *Interpretazioni rosminiane*, p. 119.

²¹⁷ Sciacca, M. F., «Rosmini e noi» in *Interpretazioni rosminiane*, p. 66.

²¹⁸ Bontadini, G., «La Neoscolastica e lo spiritualismo cristiano» en *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 123.

Rosmini recupera [...] il valore oggettivo dell'idea: il suo, non quello trascendentale, è autentico idealismo: l'idealismo platonico, attraverso Sant'Agostino, integrato dalla dottrina dell'essere²¹⁹.

No estamos afirmando que Sciacca denigre la dignidad de los entes finitos, y coincidimos con su visión del hombre como criatura. De hecho, el filósofo de Giarre teoriza el límite humano como elemento identitario del mismo hombre, sin el cual el ser humano se perdería. Así, el presenta el nexo entre criatura y Dios como la dependencia de la primera en frente a un acto de total generosidad del segundo que en modo alguno fue impuesto al Criador²²⁰.

Sin embargo, no resulta claro cómo es posible la participación de los entes en el ser tal como la elabora Sciacca. El problema surge del hecho de que Sciacca no especifica de qué ser real está hablando y cuál es el nexo entre la forma del ser real y los entes determinados. De hecho, lo real finito de manera innegable no se ajusta a la totalidad del ser, mientras que la forma real sí. Además, porque Dios para Rosmini debe ser real, si no lo fuese no sería el Ente absoluto y perfecto, sino un mero concepto o una imaginación grandiosa.

Hemos enfatizado esta ambigüedad de este *breviloquium* de Sciacca en *Interpretazioni rosminiane* en cuanto que consideramos que puede haber influido en las afirmaciones del discípulo Prini. De hecho, a pesar de que Prini no cita al maestro en su texto, es evidente que presupone la equivalencia entre la finitud y el no-ser y que lee la creación como un pasaje de la nada al ser²²¹. En aras de una mayor claridad, sin embargo, observamos que, en otro escrito, *Ontologia Triadica e Trinitaria* –obra donde Sciacca no tiene en consideración los textos de Rosmini y compara la metafísica creacionista con la de Platón, Aristóteles y Plotino– Sciacca ahonda el tema de lo finito como diferente a la nada, y más allá como entidad positiva, como nuevo ser. Sin embargo, sigue definiéndolo también como otro respecto al ser y no explica como adviene la relación de participación:

Il principio di creazione esclude l'univocità dell'essere o il monismo in qualsiasi modo si configuri: è l'Essere creante assoluto, è da solo, senza l'effetto, è anche se non crea; è l'essere creato o il finito, giacché ha un suo essere altro dall'Essere, partecipato analogicamente. Nella metafisica creazionista, ripetiamo, il mondo non è il non-essere, ma

²¹⁹ Sciacca, M. F., «Lo spiritualismo cristiano e A. Rosmini» en *Interpretazioni rosminiane*, p. 122.

²²⁰ A este propósito sus páginas sobre la belleza de todas las criaturas son muy interesantes, véase Sciacca, M. F., «I principi della metafisica rosminiana», en *Interpretazioni rosminiane*, pp. 103 y ss;

²²¹ Véase pp. 24-28 de esta tesis.

un essere nuovo; il non-essere è il Nulla o ciò che, prima della creazione non è l'Essere ed è pensabile in relazione a Lui. Ma il non-essere cacciato nel Nulla entra nell'atto creativo ex nihilo come limite dell'essere creato – il salto ontologico tra l'Essere che è in Sé-da Sé e l'essere che è dall'Essere –, cioè entra positivamente, giacché il finito è per i suoi limiti, che tuttavia vengono sempre dall'Essere che fa essere il finito altro da Sé e con un suo essere proprio²²².

Además, como ya subrayó Pagani –en un artículo donde analiza a este texto sciacchiano²²³– Sciacca asocia a la nada tanto el significado del *nihil* absoluto, el no-ser antes del acto de creación, como el no ser relativo, es decir la contingencia de los entes creados. Sin embargo, Sciacca propone esta yuxtaposición al fin de demostrar la absolutez del ser y del acto creativo; es decir, la imposibilidad de que el origen de lo finito se dé en una dimensión antecedente a ese ser:

Il nulla è pensabile in due modi: come ciò che prima della creazione non è l'Essere e come quello che si pensa rispetto all'atto creativo. In questo ultimo senso è il contrario negativo rispetto al “tutto” o al creato, che infatti avrebbe potuto non essere, ma non è in alcun senso il contrario negativo rispetto all'Essere creante, perché solo l'Essere che non è in relazione ad altro è l'Essere in senso proprio e, come tale, Principio metafisico o l'Originario originante²²⁴.

Otra discípula de Sciacca, Maria Adelaide Raschini, desarrolló la teoría del maestro sobre la finitud humana y, a diferencia de Prini, afirmó que el pensamiento rosminiano tenía un reflejo existencial, viendo cómo el ser Infinito es para Rosmini el origen y la justificación del ser finito²²⁵. Para mantener la economía de nuestro trabajo, no presentamos en este capítulo la posición y la interpretación de Raschini, pero dialogaremos con esta filósofa en los sucesivos capítulos, ahondando en particular la primera parte de su obra *Dialettica e poiesi*.

²²² Sciacca, M. F., *Ontologia triadica e trinitaria: Discorso metafisico teologico*, Marzorati 1972, p. 47.

²²³ Pagani P., *Dialettica e meontologia*, «Filosofia Oggi», XXXIV (2011), p. 40.

²²⁴ Sciacca, M. F., *Ontologia triadica e trinitaria*, p. 48.

²²⁵ «Se quiddità significa ciò che una cosa è, la differenza tra finito e infinito è l'infinito stesso, che è perciò il limite del finito. Il limite è reciproco, con la differenza che l'infinito non riceva limitazione dal finito in quanto il finito relativamente all'infinito è nulla. Pertanto il finito è quello che è per i suoi limiti» Raschini, M. A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, p. 163; «[Rosmini] mette a nudo i paradossi della finitezza e invece di dedicarvi il suggestivo quanto vano lamento del *sunt lacrimae rerum* – né in versione romantica né in versione esistenzialistica – con positiva drammaticità li adopera per quel che sono, e a tutto campo, facendo risplendere la positività di quel finito che, come tale, è sempre inclusivo del paradosso: il finito non è mai solo ciò che appare. Non solo umano, grazie alla presenza del “divino nella natura umana”; e simultaneamente non divino, divino essendo ciò da cui è astratto l'oggetto del suo intuito: si deve dire – con Sciacca – che l'intelligenza umana è “teistica” per statuto ontologico», ibi pp. 163–164.

2.6. Observaciones al final del recorrido histórico sobre las polémicas anti-rosminianas

Cada una de las dos mayores críticas que a nivel epistemológico se han hecho a Rosmini, el innatismo, por un lado, el fenomenismo, por otro, son una exasperación de uno de los diversos polos de la compleja visión epistemológica rosminiana, como veremos en el detalle en los siguientes capítulos.

Terminamos esta sección con algunas observaciones útiles para introducir los análisis sucesivos. En primer lugar, es verdad que el pensamiento rosminiano tiende a descubrir la verdad trascendental, o el saber absoluto, y que eso es el resultado último de todos sus esfuerzos teóricos. Entonces, tal énfasis en la forma absoluta y en la apertura infinita del conocimiento humano –a pesar de que no pueda llegar a una radical posesión del Ente Absoluto²²⁶– puede llevarnos, por un lado, a concluir que el Roveretano era un neoclásico *ante litteram*, como Bontadini; por otro, acerca a Rosmini a Hegel²²⁷, dado que para ambos el pensamiento universal, capaz de manifestar la naturaleza del ser universal, es resultado de todo el recorrido de la dialéctica y la mediación del inmediato, no el principio de la metafísica²²⁸.

En segundo lugar, no pretendemos tanto argumentar contra las dos críticas de innatismo y de fenomenismo que tradicionalmente se han hecho al Roveretano, sino ampliar esas perspectivas a una visión más extensa, es decir, según una lógica que tenga plenamente en cuenta el pensamiento ontológico del Rosmini maduro, en particular la

²²⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, n. 11, vol. 12, p. 50. «Se l'assoluto conoscere è proprio di Dio e non dell'uomo, anche l'uomo ha nondimeno un conoscere assoluto rispetto alla forma, quantunque non così rispetto alla materia».

²²⁷ Afirmando que hay analogías entre Rosmini y Hegel no queremos decir que el Roveretano sea un exponente de la corriente idealista, como escribieron Mancini y Ugo Spirito. Este último afirmó esa idea en el volumen editado por Sciacca del 1955: «Che si tratti di attualismo o di ontologismo critico non importa: quello che conta è che l'esigenza cristiana del Rosmini sia riconosciuta e fatta propria da correnti di pensiero che vivono fuori del pensiero cattolico ortodosso. Il giudizio sulla legittimità dell'interpretazione idealistica del sistema rosminiano è in tal modo svuotato essenzialmente di significato. Rosmini appartiene alla storia dell'idealismo e soltanto ad essa. In essa ha operato e fruttificato, bene o male che sia. Questa opinione trascende il piano dell'opinabile per assumere i caratteri di una verità incontrovertibile». Spirito, U. «Le interpretazioni idealistiche di Rosmini» en Sciacca, M. F. (ed.), *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955, G.C. Sansoni, Firenze 1957, p. 17. Nosotros, al contrario, miramos a Rosmini como un autor que quiso tener un pensamiento original y que al mismo tiempo revivió las preguntas y reflexiones de la metafísica clásica. Por lo tanto, hay en él elementos y analogías con varios autores que lo precedieron, no solo el idealismo. Pero al mismo tiempo todos estos autores citados por Rosmini están presentes en un horizonte personal.

²²⁸ Sobre este punto volveremos en el tercer capítulo y señalamos ya las observaciones de Fenu en Fenu, C. M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 146–157.

Teosofia y la Psicología. De hecho, convenimos con la escuela de Sciacca en que el problema epistemológico emerja después que se haya planteado la cuestión metafísica. En otros términos, consideramos que sólo un enfoque verdaderamente ontológico permite contestar a la pregunta de qué es el ser en Rosmini; en caso contrario se caería de manera efectiva en el gnoseologismo y en subjetivismo, como ya evidenciaron Sciacca y Bontadini.

Para aportar una contribución personal hemos elegido el tema de lo negativo y de la meontología en la filosofía rosminiana. Como hemos puesto en relieve en este recorrido histórico, los intérpretes precedentes no han desarrollado directamente esta temática, sin embargo han involucrado varios aspectos focales alrededor del tema y que en seguida recordamos: en primer lugar, el estatuto ontológico del ser indeterminado; la dignidad del pensamiento humano a la luz de sus límites sustanciales y cognoscitivos; la dignidad de los entes finitos contingentes pertenecientes a la naturaleza; la comparación entre el pensamiento rosminiano y el idealismo, en particular, con Hegel; la cuestión de la dialéctica entre el pensamiento y el ser; la determinación del ser absoluto y su relación con el devenir; la cuestión uno-muchos, es decir, el tema del origen de la diferencia; por último, la relación entre el principio de cognición y el PDNC.

2.7. Resurgimiento de la cuestión en las publicaciones recientes

Terminamos este primer capítulo aclarando que más recientemente, tres publicaciones –dos en Italia y una en España– han planteado de nuevo la cuestión de la presencia o ausencia de una meontología en Rosmini.

El primer caso es un ensayo que fue escrito por Emanuele Pili y que fue publicado en el 2017 en un volumen colectivo²²⁹. En su escrito Pili, contraponiéndose a Pietro Prini, afirma que se puede hablar de una meontología rosminiana porque el Roveretano nombra la nada y lo negativo. Además, Pili enfatiza que Rosmini utiliza ambos términos a nivel teológico y místico para explicar la finitud y el sufrimiento del ser humano²³⁰. Sin

²²⁹ Pili, E. «*Vivacissima quiete*. Rosmini e il brivido dell'inlitrarsi: un'ipotesi sul negativo», en Bellelli, F. (ed.), *Rosminianesimo teologico*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI), 2017.

²³⁰ «Senza addentrarsi nell'analisi che Rosmini opera di ciascuna forma di inoggettivazione, quel che preme sottolineare è che queste pagine sono inserite nel pieno di una trattazione ontologica, nella quale, tuttavia, vediamo incrociarsi le dimensioni teologiche e mistiche, di cui avevamo accennato. È un'indagine ontologica, poiché è solo nell'istruzione di una fenomenologia dell'inlitrarsi che si dischiude il senso della terza forma dell'essere e di come in essa siano contenute le altre due forme (ideale e reale). Ma è anche

embargo, el problema de esa publicación es que no ahonda en las razones ontológicas por las cuales el Roveretano efectivamente emplea estos términos, a pesar del hecho que contenga una referencia al valor ontológico de las afirmaciones rosminianas. Por ejemplo, Pili no analiza si Rosmini se plantea el tema de la aporía de la nada o si hay en su pensamiento una justificación de la distinción entre finito e infinito. Tampoco Pili ofrece una eidética completa de la “inobjetivación” (*inoggettivazione*) que él trata como sinónimo del “entrar-en-el-otro” (“*inaltrarsi*”)²³¹: temas de la *Teosofia* de Rosmini que nombra en este mismo ensayo. En conclusión, nos parece que Pili plantea la cuestión, pero no logra de verdad ahondarla.

El segundo artículo fue publicado en el 2018 por Federico Croci y ya lo hemos citado. En este escrito Croci concluye que no hay en el sistema rosminiano una meontología, entendida como atribución de un significado positivo a la nada y que Rosmini se contrapone fuertemente a Hegel:

La filosofía rosminiana si caratterizza, si può concludere, per la mancanza di una meontologia: il non essere, ridotto a mero costrutto dialettico, lascia intravedere l'essere come il solo orizzonte in cui si situa l'esperienza umana, la cui dialettizzazione è tutta interna, in virtù del sintetismo delle tre forme secondo cui si esprime. Se questo ha permesso a Rosmini la fondazione di una delle più lucide e serrate critiche al concetto hegeliano del divenire, nondimeno si deve rilevare che conduce l'esplicazione dell'atto creativo divino a una impasse teoretica, poiché rende quel *nihil*, cioè il non essere che si figura nella mente divina nell'atto creativo, qualcosa di radicalmente altro dal *nihil* costruito per astrazione dialettica dall'intelletto finito²³².

Semantizzare il nulla significa semantizzare la contraddizione. Semantizzarla, ovviamente, in modo antitetico a Hegel, la cui semantizzazione positiva del nulla conclude all'affermazione della realtà della contraddizione come struttura del divenire. Sul punto, Rosmini è categorico: la rappresentazione hegeliana del divenire è totalmente fuorviante, poiché non è – questo il punto fondamentale – fenomenologicamente evidente. Se si

teologica, poiché – in definitiva – l'inaltrarsi assoluto è Dio che si incarna nel Verbo, fino all'evento della morte/risurrezione. È mistica, poiché ogni essere umano, figlio nel Figlio, è chiamato ad inaltrarsi, affinché possa vivere eternamente *in sinu Patris*» (Pili, E. «*Vivacissima quiete*», p. 155).

²³¹ Al analizar el texto rosminiano, nos parece que el Roveretano distingue entre estos dos términos. La *inoggettivazione* es un acto propio de la sola mente, al tener ella como objeto no solo un fenómeno que se manifiesta, sino el ser en cuanto tal. Al contrario, Rosmini refiere el acto de *inaltrarsi* a los sentidos como acto analago de abertura al objeto sentido al cual tenden: «Il senziente dunque non avendo per suo termine l'essere assolutamente oggetto, non può né manco avere la potenza d'inoggettivarsi, che è esclusivamente dell'intendimento. Ma poiché anch'egli apprende un altro come suo termine, la forza in lui operante e da lui sentita, perciò ha una potenza analoga, che è quella di tendere nel suo termine, e d'attuarsi in questo più che gli sia possibile, e così d'inaltrarsi» (Rosmini, A., *Teosofia*, IIIer Libro, n. 868, p. 173).

²³² Croci, F., «*Absurdissima res. Antonio Rosmini and the Semantization of Nothingness*», p. 139.

afferma che il divenire è l'identità di essere e nulla, allora, scrive Rosmini, si può dire che tutto deriva da tutto (se A = non-A, allora B, C ecc)²³³.

No entramos inmediatamente en el marco de la crítica de Rosmini a Hegel, que preferíamos ahondar en el tercer capítulo de la tesis, y hacemos algunas observaciones en relación con las conclusiones de Croci.

Compartimos en parte la tesis de Croci, teniendo en cuenta lo que Rosmini entiende por “nada”, “entidad finita”, “limitación” y “privación” y, además, la fundamental distinción que el autor pone entre la dimensión infinita y aquella de los entes finitos. En otros términos, efectivamente Rosmini afirma que pensar la nada absoluta significa caer en contradicción y que la mente humana solo puede pensar la falta de la presencia o la negación lógica de un ente determinado.

Sin embargo, no estamos de acuerdo de forma completa con Croci, en cuanto que él presupone al inicio de su análisis la equivalencia entre meontología a la perspectiva nihilista y no la justifica. De hecho, existen meontologías que no rechazan ni la trascendencia ni el PDNC, y tal era la perspectiva creacionista, como se ha demostrado al inicio de este capítulo²³⁴. Además, es evidente que para Croci la nada, es decir la dimensión a partir de la cual Dios ha creado el universo, debería ser un lugar efectivo. Ese punto es problemático en cuanto implicaría una disminución de la acción divina.

De hecho, si la nada fuera algo ya existente y si Dios solo trasladase el universo de la nada a la dimensión del ser, Él no sería el Ente Todopoderoso que crea en total gratuidad y en total libertad, sino necesitaría de la nada para iniciar la creación. Esa nada, de la que Croci supone la existencia, no parece, en otros términos, efectivamente tan diferente en sus consecuencias a la *χώρα* platónica.

Por lo tanto, Croci parece de manera inconsciente salir de la lógica creacionista que pretende cuestionar por medio de la nada. Además, su explicación de la creación no parece tan diferente de la locura del Occidente puesta por Severino, porque de hecho es una reducción del ser y del ente al *nihil*²³⁵.

²³³ Croci, F., «*Absurdissima res*», p. 136.

²³⁴ Véase este capítulo, pp. 15–24.

²³⁵ Véase este capítulo, pp. 22-23.

Por esta misma razón no llegaremos a la misma conclusión de Croci sobre la total ausencia de una meontología en Rosmini y sobre la creación, como explicaremos en los próximos capítulos y en la conclusión de esta tesis.

Por último, recordamos también un artículo recién de Alberto Peratoner publicado en diciembre del 2023 en la revista *Cauriensia*²³⁶. El escrito no se enfrenta de forma directa con la cuestión de una posible meontología en Rosmini, sin embargo, se relaciona con nuestra investigación en cuanto que es una reflexión alrededor de la *Teodicea* en Leibniz y de su reinterpretación por parte de Rosmini. El elemento que más captó nuestra atención es la reflexión de Peratoner sobre el nexo entre el ser posible y el existente en la filosofía moderna. Al leer el artículo de Peratoner, resulta que el pensamiento moderno ha sido radicalmente influenciado por la visión de Suárez:

Ahora bien, lo que califica la *ratio entis* – neutral, respecto a toda determinación – es el “existir fuera de la nada”, *extra nihil*, entendido como *nihil negativum*, es decir, como autocontradicción. Por tanto, en Suárez *esse* se equivale a *existere*, en el sentido de sustraerse a la autocontradicción, de modo que ens es tanto lo que existe como lo que puede existir, y lo real se acaba por coincidir con lo pensable, donde el sentido unívoco y fundamental del ser aúna tanto lo actual como lo posible. [...] Ahora, es precisamente en la doctrina de los “mundos posibles” donde se ve claramente que para Leibniz lo actual es pensado en relación con lo posible, como actuación de lo posible, en consonancia con la concepción suareziana para la que el *existere* es tener una esencia como algo de in contradictorio, es decir, precisamente, de posible²³⁷.

En el apartado siguiente, Peratoner lleva su tesis fundamental: Rosmini es un autor fundamental en cuanto que reinterpreta a la luz de la reflexión moderna los trascendentales clásicos, traduciéndolos en las tres formas del ser, que Suárez y la modernidad después había puesto en duda²³⁸. Por lo tanto, el Roveretano logra presentar una metafísica que capaz de ofrecer al mismo tiempo una doble visión sobre la contingencia. Por un lado, el ente finito, en cuanto existe, es decir en cuanto participa del ser, es bueno, porque en este ente contingente es en sí un testigo de las tres formas de ser.

²³⁶ Peratoner, A. «Reescrituras Del Negativo. Variaciones en las modernas teodiceas, entre Leibniz y Rosmini». *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, vol. 18, diciembre de 2023, pp. 461-80, doi:10.17398/2340-4256.18.561.

²³⁷ Peratoner, A. «Reescrituras Del Negativo», pp. 571-572.

²³⁸ «Con Rosmini, la recuperación de los trascendentales en las tres formas categoriales del ser ideal, real y moral, reintroducía en la escena una de las más ricas aportaciones de la tradición clásico-escolástica, en una versión renovada y a la medida de la modernidad que soldaba estas formas en una relación de inclusividad recíproca, que el propio Rosmini designó como sintesismo de las formas del ser» (Peratoner, A. «Reescrituras Del Negativo», p. 574).

Por otro, este ente en cuanto libre está abierto «a la posibilidad-que-no, es decir, a la falta de cumplimiento propia de su naturaleza». La consideración de esta posibilidad de la criatura lleva Peratoner a concluir que el mal para Rosmini

Ni siquiera puede considerarse un “defecto” estructural del ser finito de los entes naturales, sino una posibilidad intrínsecamente ligada a su limitación constitutiva, es decir, a la finitud o limitación óptica que marca inevitablemente su condición criatural. Y, positivamente, ligada a la estructura del dinamismo existencial del ser humano, proyectado hacia un “destino” de perfección que puede ser alcanzado o no, donde se abre la posibilidad del mal, pero, junto a él, la del bien, y con ello, el espacio de libertad propio de la criatura invadida por el plexo intelectual-volitivo²³⁹.

Al leer este artículo resulta ya evidente que Rosmini tenía una reflexión sobre la dignidad de los entes finitos y la libertad de las personas humanas y por lo tanto ya cae una de las críticas que Pietro Prini movía en contra de Rosmini. Resulta también que en Rosmini hay una meontología, aunque totalmente distinta de la visión nihilista, en cuanto es una meontología *intra-esse*, una reflexión del no-ser de los entes en comparación con el ser universal.

En este trabajo de tesis queremos ahondar las temáticas abiertas por parte de Peratoner en particular la cuestión de la relación entre pensamiento y ser, el nexo entre finito e infinito y la relación entre unidad y diferencia. También nos parece necesario aclarar si efectivamente Rosmini no tiene una visión personal sobre la nada. No analizaremos la cuestión del mal moral, en cuanto que nos parece que sería necesario antes profundizar qué es el “mal metafísico”, por qué nuestro autor rechaza esta expresión, y cuál es el origen del doble valor del ente contingente que Peratoner nombra en su trabajo.

²³⁹ Peratoner, A. «Reescrituras Del Negativo», p. 577.

II° Capitolo: *All'origine della distinzione rosminiana tra l'essere assoluto infinito e gli enti determinati finiti.*

Premessa relativa all'oggetto del capitolo e al metodo adoperato.

Terminato il nostro personale esame sulla bibliografia secondaria a noi disponibile, passiamo all'analisi della *Teosofia* di Rosmini, il suo capolavoro tra le opere ontologiche, giunto a noi postumo. Analizziamo questo testo sempre con il proposito di offrire una visione critica della metafisica rosminiana a partire dal non-essere e considerando anche le altre opere del periodo della maturità e dell'ultimo periodo di vita del Roveretano. Ci riferiremo in particolare all'*Aristotele esposto ed esaminato*¹, la *Teodicea*², la *Introduzione alla filosofia, Logica e la Psicologia*, che abbiamo già citato nelle precedenti pagine³.

Nello specifico, in questo capitolo non approfondiamo direttamente la questione del non-essere o del negativo in Rosmini, bensì la struttura stessa a partire della quale il nostro autore affronta la questione del non essere, struttura che già abbiamo visto emergere analizzando la bibliografia secondaria. Ci riferiamo alla triplice distinzione nella metafisica rosminiana tra un essere infinito assoluto, un essere universale e per sé manifesto e la dimensione degli enti finiti determinati. Per Rosmini l'essere in sé, infatti, è tutto, dunque è assolutamente semplice, nel senso che riconduce ogni entità ad una

¹ Opera dove Rosmini si prefigge l'analisi del pensiero aristotelico, concentrandosi sulle categorie e il concetto di sostanza. Egli scrive questo testo tra il 1852 e il 1853, ma si tratta di un'opera che non era stata da lui predeterminata, e che redige prima di tutto per se stesso, mentre è impegnato nel lavoro preparatorio alla *Teosofia*. Infatti, il nostro autore ne pubblicherà solo la prefazione, nel volume II della *Rivista contemporanea*, fascicoli XVII - XVIII, tra il 1854 e il 1855. Per maggiori informazioni relative al manoscritto, che è il fondamento dell'attuale edizione critica italiana, si veda G. Messina, "Introduzione" in Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, G. Messina (ed.), vol. 18, Città Nuova, Roma, 1995, p. 33, nota n. 1.

² Rosmini, A., *Teodicea*, ed. U. Muratore, Città Nuova, Roma, 1977. Opera in cui Rosmini affronta la questione dell'origine del male nel mondo creato dal Dio buono e onnipotente. Il Roveretano redige i primi due Libri di quest'opera tra il 1823 e il 1827, e la termina aggiungendo un terzo Libro e pubblicandola integralmente quasi vent'anni dopo, nel 1845.

³ Rosmini pubblicata la prima edizione di questo testo tra il 1846 e il 1848.

universale unità⁴; tuttavia, questa assoluta unità dell'essere può assumere forme tra loro essenzialmente contrarie, come sono l'infinito e il finito.

Rosmini sottolinea questa totale distinzione in diversi passaggi della *Teosofia* ed in riferimento a tematiche che sono tra loro connesse, ma che occorre saper distinguere.

Egli presenta la distinzione tra un piano assoluto e relativo in relazione all'aporia tra l'uno e i molti, che espone nel I^{er} Libro, dove introduce l'ontologia e ne definisce i problemi in relazione alla cosmologia e alla teologia, e nel II^o Libro, dove affronta la questione dell'"essere uno" ma già considerandolo alla luce delle prime generali determinazioni del semplicissimo essere, vale a dire l'"essere possibile" e l'"essere limitato". Il nostro autore, infatti, in questi due Libri evidenzia il continuo desiderio umano per la conoscenza piena ed incontrovertibile. Questo desiderio, proprio perché aspira ad una vera piena conoscenza, non può limitarsi a conoscere solo enti finiti né si accontenta di una vaga intuizione di un concetto astratto d'unità. Un tale concetto, infatti, non intreccia nessuna relazione né reale né ideale⁵ con gli enti finiti che circondano la persona umana, dunque, non risponde appieno al desiderio di conoscenza. Di

⁴ Vedasi per esempio Rosmini, A., *Teosofia*, I^{er} Libro, n. 188, vol. 12, p. 197; ibi, II^o Libro, nn. 200-201, vol. 12, p. 207; ibi, II^o Libro, n. 416, vol. 12, pp. 383-384.

⁵ A questo punto si potrebbe ricostruire il lungo dibattito intervenuto tra le scuole aristoteliche, la Scolastica e la Tarda Scolastica sul concetto di relazione e sul rapporto tra la relazione e i suoi estremi. Brevemente accenniamo alla distinzione tra relazione reale e ideale. In linea generale – anche se vi è a volte una profonda differenza tra i diversi autori – si istituisce una relazione reale fra due enti reali (extramentali) e distinti fra loro, sulla base di accidenti realmente presenti in essi o relativi ad essi (detti fondamenti e termini della relazione). Ad esempio, un ente *a* (il soggetto della relazione) è in relazione di somiglianza con un ente *b* relativamente al colore bianco, se e solo se effettivamente *a* presenta questo accidente, ossia la bianchezza, (fondamento per tale relazione), corrispondente alla bianchezza presente in *b* (termine della relazione). Secondo la maggior parte degli autori, le relazioni reali si basano su un fondamento extramentale che le rende valide, anche qualora non fossero riconosciute da nessun intelletto (*nullo intellectu cogitante*). Una relazione di ragione o relazione ideale, al contrario, è quella istituita fra estremi che, o non sono reali (come avviene per gli *entia rationis*), o non sono effettivamente distinti, o tra estremi che non hanno per fondamento un accidente reale. Dunque, sempre restando su un piano di discussione molto generale, rientrano fra le relazioni di ragione tutte le corrispondenze dovute ad atti dell'intelletto, come la relazione fra soggetto conoscente e cosa conosciuta. Il tema della distinzione tra relazioni ideali e reali si complica quando i diversi pensatori riflettono in merito alla relazione tra Dio e le creature, in quanto si tratta di un nesso di totale asimmetria: da una parte abbiamo il Dio Creatore senza il quale nulla del mondo sarebbe stato posto in essere, dall'altra abbiamo la totalità degli enti finiti, assolutamente dipendenti e contingenti. Per questa stessa ragione ha prevalso la teorizzazione di Tommaso, per il quale – *ex parte Dei* – la relazione con il mondo è una relazione esclusivamente ideale, in modo da preservare l'indipendenza divina rispetto al mondo e la totale libertà, gratuità di Dio nell'atto di creare. Per un approfondimento di questo punto, vedasi Ignotus Auctor, *Summa totius Logicae Aristotelis*, tractatus 5, capitolo 1; Henninger, M. G., *Relations: medieval theories, 1250-1325*, Clarendon Press; Oxford University Press, Oxford, New York 1989, pp. 31-39; Roncaglia, G., «*An Relatio Realis Possit Terminari Ad Non Ens: una quaestio di Martinus Smiglecius, S.J. (1564-1618)*» in Lenzi Massimiliano and Maierù Alfonso (eds.), *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Lessico Intellettuale Europeo 104, Olschki, Firenze 2008, pp. 211-226.

conseguenza, questo profondo desiderio umano, per Rosmini, si appagherebbe solo di fronte ad una ragione ultima, causa sufficiente di tutti enti finiti precedentemente osservati.

Conosciuti e classificati in qualche modo gli enti, si sviluppa nella mente umana il bisogno di ritrovare una *ragione sufficiente* di tutto quello che egli sa. Quando egli non conosceva che il finito ed il contingente, (e per conoscere il finito ed il contingente doveva aver presente l'infinito e il necessario, e l'avea nell'idea dell'essere) allora gli si fe' sentire il bisogno d'una ragione che ne spiegasse l'esistenza reale e così sali alla prima causa reale. Ma egli non cercava ancora che una *causa efficiente* da cui pendesse l'universo esteriore e che gliene spiegasse la sussistenza; ma ora non si contenta più di una ragione che gli spieghi la sussistenza, dimanda una ragione che gli spieghi tutti i diversi modi ne' quali l'ente gli apparisce, ossia come «questi si conciglino col concetto dell'essere»⁶.

Perché dunque l'intendimento sente il bisogno di «conciliare i diversi modi apparenti, ossia le diverse manifestazioni dell'ente col concetto dell'essere?» ossia sott'altra forma: perché sente il bisogno di «trovare una ragione sufficiente ultima ed evidente che gli spieghi le diverse manifestazioni dell'ente?». Due sono le esigenze dell'intendimento umano, l'una è quella di sapere, l'altra quella che in ciò che egli sa non cada alcuna contraddizione. Da queste due esigenze risulta quella d'avere una ragione sufficiente di tutto ciò che l'uomo conosce⁷.

Secondo il Roveretano, se l'uomo conoscesse tale causa, potrebbe ottenere l'unità concreta tra la pluralità degli enti, vale a dire l'unità che non toglie la differenza tra le diverse categorie degli enti osservati, eliminando ogni antinomia tra l'uno e i molti:

Il bisogno e il desiderio della scienza non consente all'uomo d'acquetarsi all'essere uno, ma da questo è spinto verso la molteplicità: ma lo stesso bisogno o desiderio è quello che dalla molteplicità lo respinge e lo fa risalire all'essere uno, nel quale vede già contenersi quella molteplicità. [...] La scienza poi consiste nel vedere i molti nell'uno, e l'uno ne' molti senza contraddizione, né confusione, né distruzione de' due termini⁸.

Proprio nel cercare un'uscita da questa apparente antinomia tra l'uno e i molti, garantendo l'unità dell'essere senza però cadere in una forzata equivalenza tra categorie

⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 42, vol. 12, p. 84.

⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 44, vol. 12, p. 86.

⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 198, vol. 12, pp. 205-206. Questo duplice cammino, dall'uno ai molti e dai molti all'uno, innesca una circolarità non viziosa di continuo approfondimento del sapere umano, fino alla vera scienza. Ora tale circolarità, che non a caso ricorda molto il duplice cammino bonaventuriano dell'anima a Dio, tornerà continuamente nella riflessione rosminiana. Infatti, il ragionamento e la scrittura del nostro autore sono innervati da questo essenziale circolo, come si proverà nell'ultima sezione di questo capitolo, dove ci impegniamo a darne ragione. Per un approfondimento vedasi Capelli, S., *Una scuola francescana di confine: un Bonaventura platonizzante ispiratore di Rosmini*, Bibliotheca Seraphico-Cappuccina 111, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2022.

distinte, Rosmini evidenzia la necessaria e assoluta differenziazione tra l'essere relativo, ossia tutte le realtà finite, e la causa ultima, in quanto questa seconda non solo deve essere intesa sufficiente a spiegare la totalità dell'essere, ma anche necessaria. Se non lo fosse, questa causa non sarebbe realmente l'ultima, e pertanto, sarebbe necessario riferirsi ad un'altra causa, cadendo in un *regressus in infinitum* (o *in indefinitum*):

È manifesto che le ragioni non ultime possono essere contingenti, come d'un effetto contingente la ragion prossima è nella causa pure contingente. Ma l'ultima e assoluta ragione, in cui si quieti l'intendimento, conviene che sia necessaria non contingente, poiché se fosse contingente, potendo essere e non essere, richiederebbe un'altra ragione che spiegasse alla mente perché ella sia. [...] Se dunque le ragioni sono molte e la prima e prossima è contingente, l'intendimento ricorre alla seconda, e [se] trova contingente anche questa l'esclude collo stesso ragionamento e ne cerca un'altra; e così conviene che o si perda in una progressione di ragioni all'infinito senza trovare l'ultima, o che si fermi in un'ultima necessaria⁹.

Evidentemente qui Rosmini sembra ricalcare il ragionamento della seconda via di Tommaso; infatti, anticipiamo già che tale causa ultima, necessaria e sufficiente della totalità dell'essere, per il Roveretano può essere correttamente riferita solo a Dio, in quanto unico Ente totalmente perfetto e privo di ogni limite. Non vogliamo però entrare nella questione della dimostrazione dell'esistenza di Dio, in quanto questo aspetto ci porterebbe molto al di fuori del percorso che ci siamo prefissati¹⁰. Riportiamo questo

⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 50, vol. 12, p. 88.

¹⁰ Nel I^{er} e nel II^o Libro, l'esistenza di Dio è assunta come postulato, ossia, come si dirà al termine di questo capitolo, come una premessa che si mette alla prova attraverso gli studi ontologici. In generale, nella *Teosofia* ricorrono diversi accenni a dimostrazioni a-priori dell'esistenza di Dio come quella accennata. Una dimostrazione analoga è presente nel *Nuovo Saggio*, vol. 5, sezione VII, nn. 1457-1459, pp. 315-317 e nell'opera *Rinnovamento della Filosofia in Italia*, Libro III, capp. LII-LIII dove Rosmini prova l'esistenza di Dio a partire dall'idea dell'essere, ossia dall'intuizione dell'essere ideale. In questi passaggi (soprattutto *Nuovo Saggio*, n. 1458) il nostro autore afferma che l'essere ideale –ossia il lume a cui necessariamente si rifà ogni conoscenza umana– si impone alla mente umana necessariamente, vale a dire, non possiamo non riferirci all'essere quando conosciamo e quando affermiamo qualcosa. Se anche ci sforzassimo di trasgredire tale legge dell'essere, pensando di poter nominare un “nulla che è”, resteremmo muti. Al contrario la verità dell'essere e la possibilità che una cosa vera si dia, mi obbligano a riconoscerle. Ecco, quindi, che la nostra mente passa da avvertire la possibilità che l'essere si dia a doverlo necessariamente affermare, perché questo essere è legge al pensiero e dunque prioritario rispetto alla mente. La verità dell'essere, infatti, non dipende dal pensiero umano, è presente ad esso ma come antecedente. Ma se esiste una verità eterna, allora necessariamente deve esistere anche una mente sussistente che da sempre e per sempre pensa e sostiene questa eterna verità eterna che si presenta anche alla mente contingente. Tale mente infinita non può che essere Dio, in quanto Egli è l'unico Ente eterno all'interno della totalità degli enti. (vedasi Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, vol. 5, n. 1460, p. 318, dove Rosmini fa riferimento all'essere analogico comune a Dio e a tutti gli enti). Ma oltre alla lettura dei passi dove Rosmini affronta la questione, occorrerebbe approfondire questo tema tenendo conto del dibattito intervenuto nella tradizione scolastica, considerando in particolare le osservazioni di Duns Scoto e Francisco Suárez ai testi di Tommaso. In merito agli studi sulle prove dell'esistenza di Dio in Rosmini, segnaliamo: Evain, F., *La preuve a priori de l'existence de Dieu dans le “Nuovo Saggio” comme passage de la gnoséologie à l'ontologie*, «Rivista

passaggio della *Teosofia* solo come conferma della abissale distanza che Rosmini pone tra l'ambito contingente e quello assoluto. Inoltre, il fatto che Rosmini nella *Teosofia* insista su una dimostrazione a-priori di Dio potrebbe in parte confermare l'assoluta alterità di Dio rispetto al mondo finito. Tuttavia, come vedremo, per Rosmini affermare che Dio è altro e trascendente non implica anche dichiarare che Egli sia indifferente rispetto al mondo.

Ancora, lo stesso tema della relazione tra finito ed infinito emerge nel III^{er} Libro, dove Rosmini specifica in che maniera il finito non possa essere perfetto né possa generare perfezione, eppure possa tendere ed essere capace di infinito.

In secondo luogo, il nostro autore riprende la questione della differenziazione tra assoluto e del relativo nel IV^o Libro, subito dopo aver presentato l'essere come ciò che «non sarebbe se non fosse manifesto», ossia quando riflette che è essenziale all'essere il manifestarsi. Per questo afferma che

Non v'è che un solo essere assoluto per sé manifesto. Ma ciò non toglie che ci sia un altro essere per sé manifesto relativamente cioè relativamente all'umana intelligenza o ad altre intelligenze finite che sono esse stesse enti relativi. E poiché gli enti relativi non sono necessari ma contingenti, perciò potrebbero cessare con che cesserebbe l'essere manifesto relativo ad essi, onde non c'è che un solo essere che sia necessariamente manifesto, e questo è Dio.¹¹

Infine, nel V^o Libro della *Teosofia*, che Rosmini dedica alla riflessione sulla forma reale dell'essere e alla legge del sintetismo, viene ripresa la questione della distinzione tra un piano assoluto e uno relativo, ma in riferimento al pensiero:

La mente fino a un certo segno può sciogliere il sintetismo dell'essere, pensando un organo di lui separato dal tutto; ma ciò le avviene solo perché ella dapprima non s'accorge che l'organo così separato porta in seno una ripugnanza; e questo è appunto l'origine di quel

Rosminiana», LV (1961), 2, pp. 90-99; Caviglione, C., *In margine alla prova a priori dell'esistenza di Dio*, ivi, pp. 112-134; Brunello, B., *La dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'idea dell'essere e la scuola della sapienza secondo il Rosmini*, ivi, pp. 135-138; Riva, C., «L'esistenza di Dio in Antonio Rosmini», in *Officium libri catholici* (ed.), *De Deo in Philosophia S. Thomae et in odierna philosophia, Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*, Roma 1965; Soliani, G.P., *Rosmini e Duns Scoto: le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il poligrafo, Padova 2012, pp. 308-309 e pp. 331-354; Tadini, S.F., *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Filosofia. Ricerche, Vita e pensiero, Milano 2015. Da notare che nei passaggi già citati del Nuovo Saggio c'è anche un evidente, anche se non direttamente dichiarato, richiamo all'*elenchos*, ossia al discorso contro il negatore del principio di non contraddizione, inserito nel libro γ della *Metafisica* di Aristotele. Su questo riferimento all'*elenchos* intendiamo ritornare più avanti e in particolar modo nelle conclusioni di questo lavoro di tesi.

¹¹ Rosmini, A., *Teosofia*, IV^o Libro, n. 1527, vol. 15, p. 41.

pensare che abbiamo chiamato *relativo* in opposizione all'*assoluto* che non dismembra l'organismo ontologico¹².

Nello stesso tempo la natura dell'essere relativo e la natura dell'essere assoluto sono così fra loro contrarie che nulla v'è nell'uno che sia identico a ciò che è nell'altro e però sono ancora più che *categoricamente distinti*; infinitamente più che da sostanza a sostanza: trattasi di una differenza di essere che giustamente si può denominare *differenza ontologica*¹³.

Occorre dunque chiarire in che senso si dia questa assoluta differenza ontologica, che permette che ci sia la molteplicità degli enti, e, contemporaneamente, una comune partecipazione della totalità degli enti al primo principio, che per Rosmini è Dio.

Il compito che qui ci prefiggiamo è complesso per differenti ragioni. In parte perché, come si è appena sottolineato, il tema che affrontiamo, inevitabilmente ne involge anche altri: la creazione e la relazione tra le creature e Dio, dal momento che il Roveretano elabora la sua metafisica da una prospettiva creazionista; l'origine della pluralità e della differenza a partire dell'unità; infine, occorrerebbe precisare in che senso il pensiero individuale e il pensiero in quanto tale differiscano per Rosmini e come entrambi si riferiscano seppur in diverso modo e grado all'essere. Quest'ultimo aspetto lo finora abbiamo menzionato, ma ora lo dobbiamo approfondire tenendo conto anche delle interpretazioni dei rosministi che ci hanno preceduto, in particolare Maria Adelaide Raschini.

Inoltre, siamo coscienti che le questioni teoretiche che andiamo a toccare sono estremamente complesse e hanno contrassegnato la filosofia fin dai suoi albori. Non ci illudiamo dunque di arrivare ad una risposta definitiva, neppure in riferimento al solo Rosmini. Avere questa pretesa significherebbe pretendere di avere la risposta risolutiva che porrebbe fine a qualsiasi ulteriore ricerca metafisica. Il che è evidentemente un assurdo. Tuttavia, speriamo –e solo questa speranza è già molto ambiziosa– che questo nostro sforzo permetta poi in seguito ad altri ricercatori di avanzare ulteriormente nei propri studi.

Infine, sappiamo che il compito che ci stiamo proponendo è complesso dato che ci muoviamo su un piano che vuole essere solo filosofico; in altri termini, possiamo disquisire solo su ciò che è dato sapere alla razionalità umana come non contraddittorio,

¹² Rosmini, A., *Teosofia*, VI° Libro, n. 2047, vol. 16, p. 13.

¹³ Rosmini, A., *Teosofia*, VI° Libro, n. 2049, vol. 16, p. 15.

non abbiamo il sostegno di una verità rivelata che ci chiama a mettere in discussione il nostro pensiero.

Affrontiamo, dunque, questo cammino rischioso e complesso procedendo per tappe e servendoci del principio di non contraddizione come bussola. In altri termini, ci impegniamo ad accettare solo concetti che non siano autocontraddittori, in modo da arrivare ad una tesi conclusiva che sia effettivamente solida. Per ogni tappa, cerchiamo prima di riportare l'opinione di Rosmini e poi di assumerla criticamente. Incominciamo distinguendo i diversi significati che Rosmini dà alle espressioni “ente finito”, “infinito”, “essere assoluto”, ed “essere per sé manifesto”, che finora ci siamo limitati a nominare.

1. Chiarimenti a proposito del termine “infinito”.

A seguito della lettura dei passi sopra menzionati della *Teosofia* e di altri passaggi della stessa opera constatiamo che Rosmini distingue diversi concetti di “infinito”. Ora, tale diversificazione è frequente nella storia del pensiero; infatti, già Tommaso d'Aquino e la Scolastica dopo di lui avevano elaborato una riflessione in proposito¹⁴. A livello invece della filosofia contemporanea non si può non ricordare la teoria del transfinito di Georg Cantor¹⁵. Di seguito, quindi, ci prefiggiamo di approfondire la visione rosminiana

¹⁴ Quanto alla bibliografia relativa a Rosmini e Tommaso, a cui ci siamo inevitabilmente riferiti redigendo questo capitolo, non si può non ricordare i seguenti testi: Buroni, G., *Nozioni di ontologia per introduzione allo studio della teologia: Confronti tra la Teosofia del Rosmini e le somme di S. Tommaso*, Stamp. reale della ditta G.B. Paravia, Torino 1878; Belti, R.B., «Antonio Rosmini per lo studio di San Tommaso» *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, LXVI/2-4, (1974), pp. 761–75; Percivale, F., *Rosmini, San Tommaso e l'“Aeterni Patris”*, Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1983; Percivale, F., *Illuminazione e astrazione nel pensiero di Rosmini*, Biblioteca di studi rosminiani 43, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa (VB) 2013; Percivale, F., *Da Tommaso a Rosmini: indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2021. A questi riferimenti aggiungiamo un rimando al monografico del 2011 della rivista *Divus Thomas*, in particolare ricordiamo i seguenti articoli: Muratore, U., «Tommaso e Rosmini. analogie. ansia di abbracciare tutto l'essere», *Divus Thomas*, CXIV/1, (2011), pp. 19–41; Ottonello, P.P., «Ancora su Rosmini, Tommaso, il Neotomismo», *Divus Thomas*, CXIV/1, (2011), pp. 91–110; Percivale, F., «L'innatismo creazionistico e nozionale in San Tommaso e in Rosmini», *Divus Thomas* CXIV/1, (2011), pp. 135-149; Vecchiet, C., «Sappiamo che Dio esiste. Rosmini, Tommaso D'Aquino e la prova ontologica», *Divus Thomas*, CXIV/1, (2011), pp. 271–305.

¹⁵ Ci riferiamo al matematico Georg Ferdinand Ludwig Philipp Cantor, vissuto tra il 1845 e il 1918. Egli è stato uno dei padri fondatori della teoria insiemistica in matematica a cui hanno attinto i maggiori logici del Novecento: Frege, Russel, Gödel. Cantor iniziò a sviluppare la sua teoria a inizio degli anni Settanta del secolo XIX, rifacendosi alle ricerche di Dirichlet, Riemann, Lipschitz e Hankel sulle serie trigonometriche. Egli, in seguito a questi studi scoprì che l'insieme di tutti i numeri reali non era numerabile. Di conseguenza, tale insieme doveva avere proprietà in qualche modo assimilabili ai limiti matematici e non ai numeri razionali. A partire da queste osservazioni egli sviluppò negli anni successivi la teoria dell'insieme transfinito, che a breve menzioneremo in questo capitolo. Per un approfondimento sulla teoria di Georg

accennando, dove è necessario, in che senso egli sia stato debitore della tradizione che lo precede e in che modo si distingua dalla teoria insiemistica cantoriana. Precisiamo subito, però, che il *focus* della nostra attenzione rimane sempre il testo della *Teosofia*; accenneremo agli altri autori solo brevemente e solo per acclarare il pensiero di Rosmini. Non intendiamo, quindi, fare una dettagliata ricostruzione storica sulle fonti del concetto rosminiano di infinito, né un confronto serrato tra autori che inevitabilmente ci porterebbe lontano dal nostro obiettivo teoretico.

1.1. Essere assoluto

La prima forma di infinito che emerge dalla lettura del testo rosminiano è certamente quella dell'«essere assoluto». Facendo un rapido confronto con Tommaso d'Aquino, possiamo dire che l'essere assoluto è equivalente all'infinito di perfezione o all'infinito *simpliciter*, ossia a Dio in quanto in Lui non vi è distinzione tra la Sua essenza e la Sua esistenza¹⁶. Rosmini non riporta i concetti tomistici qui menzionati e non nomina esplicitamente “essenza” ed “esistenza”, ma implicitamente vi si richiama facendo riferimento alla propria visione triadica dell'essere¹⁷. Infatti, il Roveretano afferma che Dio è «l'Ente assoluto che è ad un tempo pienamente reale, ideale e morale»¹⁸.

A nostro parere questa frase può ricevere almeno due interpretazioni. In primo luogo, ci sembra che Rosmini stia affermando che in Dio le tre forme dell'essere necessariamente coincidono, dato che in Lui non vi può essere alcuna distinzione tra facoltà in atto e facoltà in potenza. Ammessa, ma non concessa, la possibilità di una simile distinzione in Lui, Dio sarebbe diveniente; se fosse diveniente, potremmo distinguere un momento in cui Egli sarebbe ancora imperfetto, ossia in potenza, ed un altro momento in cui invece egli sarebbe perfetto, totalmente in atto. Di conseguenza, avremmo posto Dio nel tempo. Non solo, considerandoLo diveniente, avremmo anche detto che Egli è e non

Cantor, vedasi Dauben, J. W., *Georg Cantor: his mathematics and philosophy of the infinite*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1979.

¹⁶ Ci riferiamo qui evidentemente non all'infinito *per quantitatem* ma l'infinito in atto (vedasi Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, Ia, q. 7, aa. 1-2).

¹⁷ Tra l'altro, ad inizio del VI° Libro della *Teosofia*, dedicato all'essere reale, si legge che «l'essere assoluto è l'essenza dell'essere ultimata e compiuta» (Rosmini, A., *Teosofia*, VI° Libro, n. 2051, vol. 16, p. 17).

¹⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 52, vol. 12, p. 91.

è l'Essere perfetto, «l'Essere-Sostanza»¹⁹. Dunque, cadremmo in un concetto autocontraddittorio di Dio²⁰.

¹⁹ Quest'espressione ricorre nel testo di Buroni precedentemente citato e che di seguito citiamo per chiarire il riferimento: «Sostanza chiamasi nell'ente finito quella cosa che ha l'essere, in quanto dessa riceve l'essere ultimamente in sé e per sé [...]. E dicesi sostanza, o in quanto la si riguarda come principale e sostentante rispetto a tutte le entità accidentali e secondarie che sono in essa, o almeno in quanto *substat* o *subiecta est* all'atto dell'essere, [...] essa è il subbietto che ha l'essere, o il subbietto essente. In niuno dei due sensi può convenire a Dio, propriamente parlando, il vocabolo sostanza, perché Dio né sottostà ad accidenti che non sono in lui, né sottostà all'essere, essendo egli medesimo l'Essere. Nondimeno noi siamo pur necessitati di concepirlo e denominarlo sostanza e soggetto, perché per noi ciò che non è soggetto o sostanza, o è nulla, o è cosa vuota ed astratta, o è accidente. Ma dobbiamo almeno correggere con la mente il difetto che è nei vocaboli, dicendo che egli è l'Essere-Soggetto, l'Essere-Sostanza: vale a dire che quell'essere che negli enti finiti è accidentale, e, per così dire, superficiale, come la luce è una tinta superficiale sui corpi da essa illuminati, in Dio è Essere solido ed è sostanza» (Buroni, G., *Nozioni di ontologia per introduzione allo studio della teologia*, nn. 16-17, pp. 16-17).

²⁰ A chi scrive è noto che nella ricerca accademica del Novecento si è diffusa la corrente della Teologia del Processo (*Process Theism* o *Process theology*, conosciuta anche come *Neoclassical theology*), una scuola americana fondata da Alfred North Whitehead (filosofo e matematico, vissuto tra il 1861 e il 1947) e Charles Hartshorne (filosofo e ornitologo, vissuto tra il 1897 e il 2000) e oggi divulgata da Lewis Stanley Ford (filosofo nato nel 1933 e tutt'ora vivente). Questa scuola suppone che Dio possa essere in qualche modo diveniente, perché in tal modo sarebbe razionalizzabile la Sua sofferenza per i mali che affliggono il creato, la compatibilità tra la libertà umana e l'Onniscienza divina, la Sua incarnazione nel mondo, la Sua conoscenza del futuro e lo stesso dogma della Trinità. Osserviamo tuttavia che questa corrente rigetta proprio il criterio che qui ci si è proposti, vale a dire non introdurre concetti che siano autocontraddittori. Infatti, alla fine queste ricerche arrivano a una visione "bipolare" di Dio che Lo collocano in parte è nel tempo in parte è fuori dal tempo. Alla base di queste ricerche c'è prima di tutto un rigetto per il principio di non contraddizione (d'ora in poi PDNC), in quanto esso sarebbe un'ellenizzazione che inquinerebbe il pensiero teologico-cristiano. Inoltre, notiamo, a fondamento di questa corrente di pensiero, una presupposta, ma non argomentata, lacerazione tra il piano logico-gnoseologico e il piano ontologico. Al primo presupposto si potrebbe rispondere -come del resto si legge già nel libro *Γ* della *Metafisica* di Aristotele- che anche il discorso del *Process Theism*, che pretende andare oltre il PDNC e che però pretende anche di essere razionale, non può non riaffermare o servirsi implicitamente dello stesso principio che rifiuta. Altrimenti non vi sarebbe alcun discorso, ma solo silenzio o immagini simboliche che non arriverebbero ad alcuna razionalizzazione. Il nostro pensiero umano -non solo quello ellenico- se vuole essere significante ha inevitabilmente bisogno di un metodo, e quest'ultimo non può non rifarsi al principio di non contraddizione. In altri termini, non si può pretendere di essere «al di là della contraddizione» - l'espressione la ritroviamo in Hartshorne C., *Anselm's discovery. A re-examination of the Ontological Proof for God's existence*, Chicago: Illinois, Open Court La Salle, 1991, pp. 28-32- senza contraddirsi e senza ritornare al PDNC. Inoltre, servirsi del PDNC per sviluppare un discorso teologico sul Dio Cristiano, che soffre e che si incarna, non vuol dire ridurre quest'ultimo all'impassibile motore immobile aristotelico. Tutta la tradizione del pensiero cristiano dimostra che è possibile servirsi degli strumenti logici razionali per rivolgersi, fin dove è possibile, a Dio senza tuttavia ridurlo a un "dio dei filosofi" o a un *deus ex machina*. Al secondo presupposto si potrebbe controbattere come segue; coloro che affermano che la singola mente umana è aperta sull'orizzonte dell'essere non dichiarano allo stesso momento che l'espressione del pensiero individuale eguaglia tale orizzonte. È possibile dunque dire che il pensiero in quanto tale rimanda all'essere, dal momento che il primo è impensabile senza il secondo; tuttavia, tale affermazione non misconosce i limiti umani, e tanto meno riduce l'essere universale e il pensiero universale a tali limiti. Al contrario, questa riduzione a priori viene presupposto da un approccio come quello del *Process Theism*. Infatti, gli esponenti di questa linea sembrano chiaramente presupporre fin dove possa spingersi il loro pensiero, prima ancora di essersi mossi a ricercare chi sia Dio per loro. La riprova sta nel fatto che Hartshorne stabilisce una analogia antropomorfa tra uomo e Dio: vale a dire, è lecito per Hartshorne stabilire che Dio ha determinate qualità umane, ma in un grado qualitativamente diverso rispetto all'essere umano. Non intendiamo svalutare le ricerche di questa corrente, in quanto effettivamente affronta punti fondamentali della filosofia della religione. Ad esempio, è certamente interessante la riflessione di

In secondo luogo, quando Rosmini afferma che l'essere assoluto è ad un tempo tutte e tre le forme, intende dire che Dio è l'unico ente in cui si manifesta al massimo grado l'intera varietà dell'essere, vale a dire tutte e tre le forme dell'essere:

Il solo Essere assoluto è nelle tre forme; laddove gli enti finiti non sono che nella forma reale e dell'ideale e della morale partecipano in tutt'altra guisa. Infatti una pietra ovvero un bruto è un ente reale, ma in nessuna maniera può dirsi un ente morale o ideale. L'uomo è un ente reale; ma non è già un ente ideale benché questo gli sia presente, e non è un ente morale se non a condizione di questa presenza dell'idea. L'uomo ideale, infatti, non è alcuno degli uomini reali che compongono il genere umano, ma il suo soggetto antecedente²¹.

Anche su questo aspetto notiamo un'assoluta consonanza tra Rosmini e l'Aquinate: Dio per essere se stesso deve essere pienamente reale, in altri termini, deve possedere pienamente la propria essenza e non può ridursi ad una semplice sostanza che partecipa ad un'essenza che lo sopravanza²². Nello stabilire questo punto, né Rosmini né Tommaso stanno affermando che Dio coincide con gli enti materiali, secondo una logica panteistica, e neppure stanno dichiarando che Dio ed essere coincidono, secondo una prospettiva ontologica; essi stanno asserendo che, essendo Dio la causa e l'origine dell'essere, allora non può Egli essere esistente come qualsiasi altro ente, ma dev'essere

Whitehead sulla conciliabilità tra Dio, come causa ultima e causa finale dell'universo, e la libertà del mondo, in parte auto-creativo; ancora, Whitehead precisa che non si può dare alcuna libertà prescindendo da Dio, e si nota anche da parte degli esponenti di questa corrente il tentativo di riattualizzare le prove dell'esistenza di Dio a partire da ciò che la scienza contemporanea rivela del mondo. Vedasi Guzón Nestar, J. L., *Dios y devenir: la Teología del proceso según Lewis Stanley Ford*, Sínderesis, Madrid 2016. In conclusione, ci sembrano valide le osservazioni finali di Giuseppe Grampa: «Siamo di fronte ad un teismo comprensibile per l'uomo secolare e adeguato alla fede cristiana. Ma possiamo chiederci se nell'equazione tra cosmologia, metafisica e teologia quale esisto del sistema whiteheadiano non si celi una radicale identificazione tra processo cosmologico e Dio. La filosofia del processo non conosce un Dio trascendente, né in senso epistemologico, né in senso metafisico. Coerentemente, i limiti della conoscenza sono, al tempo stesso, i limiti dell'esperimentabile. Al di là del mondo esperimentabile che è quello della natura e del sistema categoriale "processuale" non c'è che l'inconoscibile, ovvero l'ignoto. Bisognerebbe, allora, con Wittgenstein concludere che di ciò di cui non possiamo parlare è bene tacere?» (G. Grampa, «Una teologia naturale cristiana?» in Cropp, J.B. jr., Griffin, D.R., *Teologia del Processo. Una esposizione introduttiva*, Queriniana, Brescia 1978, p. 240).

²¹ Rosmini, A., *Teosofia*, I^{er} Libro, n. 179, vol. 12, p. 188.

²² «Humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est eius natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: *qui est*, ut patet Exod. cap. III, 14, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur» (Thomae Aquinatis *De Potentia*, q. 2, a. 1, co).

necessariamente presente all'orizzonte dell'essere in un grado infinitamente superiore a come noi partecipiamo questo orizzonte.

Ancora, secondo il Roveretano ma anche secondo Tommaso, Dio necessariamente coglie in modo immediato la verità dell'intero essere, in quanto non vi è in lui nessuna dissimmetria né difformità tra la Sua dimensione ideale (la Sua essenza) e la Sua dimensione reale (la Sua esistenza): dal momento che Egli è pienamente sussistente, è anche necessariamente assoluto pensiero²³. Pertanto, Dio non solo pensa l'essere ma lo pensa a partire dalla sua origine e in modo assoluto. Al contrario, il nostro pensiero umano, per Tommaso e Rosmini, procede dialetticamente e sempre a partire da una esperienza, ossia da un ente materiale, come si dimostrerà nell'ultima parte di questo capitolo²⁴. Per questo stesso motivo, il singolo essere umano non può in alcun modo pretendere di esaurire in se stesso la totalità della varietà possibile delle riflessioni umane. In altri termini, ogni pensiero individuale è aperto sull'orizzonte dell'essere e del pensiero

²³ «In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus» (Thomae Aquinatis *De Potentia*, q. 2, a. 1, co).

²⁴ «La sussistenza della persona non ci è nota qual è in sé immediatamente, ma per un passaggio che la nostra mente fa dal segno e dall'effetto alla cosa segnata ed alla causa. Questa dunque ci rimane incognita in se stessa. [...] E questo è conoscere imperfettamente: poiché non è già che conosciamo immediatamente la realtà dell'altra persona, ma solo pensiamo che deva esser simile alla nostra. Ora non può esser così il conoscere perfettissimo di Dio, il quale appunto perché perfettissimo dee conoscere anche la realtà propria di ciascuna persona e di ciascun ente finito. Onde convien dire, che la realtà stessa che è il punto oscuro della cognizione umana sia perfettamente conosciuta in Dio. [...] in Dio la realtà propria de' finiti si dee conoscere con un atto unico che è intuitivo, immaginativo, e affermativo ad un tempo; e si dee conoscere sussistente, rendendosi tale, con questo atto stesso perfettissimo con cui si conosce». (Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1312, vol. 14, p. 166). Questo tema della distinzione tra l'intelletto umano e quello divino è stato uno dei punti che più sono stati sollevati per dimostrare che il Roveretano non era un innatista. Inoltre, la citazione qui riportata è significativa in quanto in questa stessa pagina della *Teosofia*, Rosmini cita un passaggio di Tommaso, per la precisione Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. XI, su cui ritorna più volte per confrontare il suo pensiero con quello dell'Aquinate. È Rosmini stesso a notare che Tommaso giustifica la conoscenza totalmente assoluta di Dio a partire dal principio di Creazione, mentre egli preferisce costruire il proprio pensiero al contrario: Dio può creare ogni singolo ente in quanto pensa e conosce ogni ente. Questo aspetto, che potrebbe sembrare una sottigliezza, è invece significativo perché ci suggerisce due ulteriori tesi che vedremo in questo capitolo: 1° per Rosmini il pensiero universale, coincidente con l'essere iniziale-virtuale e con la somma dei pensieri di Dio, ha un ruolo nevralgico, è la radice stessa delle cose; 2° questo pensiero mette in relazione finito ed infinito, evitando così ogni possibile confusione tra l'esemplarismo cristiano e il panteismo. Partendo dalla propria visione metafisica, Rosmini nei paragrafi successivi dichiara che Tommaso avrebbe esagerato nell'asserire che in Dio vi sono le specie dei finiti e che sarebbe stato in questo influenzato da un'eccessiva frequentazione aristotelica (vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1314, vol. 14, pp. 170-171). Pur notando queste differenze, il Roveretano rimane convinto della profonda comunanza tra sé e Tommaso e a tal proposito nelle pagine successive esalta l'esemplarismo tomista (per cui gli enti finiti sono solo a livello ideale nella mente di Dio) distinguendolo dall'intelletto agente di Aristotele. Vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1334-1335, vol. 14, pp. 202-206.

universale, che ne sia consapevole o meno; e pertanto è capace di affermare parte della verità oggettiva, di porsi la domanda sull'essere e non solo sull'ente; tuttavia, questo pensiero non irretisce l'orizzonte che intenziona, in quanto egli è solo una parte di questo orizzonte –ha l'essere ma non coincide con esso–, in quanto non è la fonte da cui tutto scaturisce:

Nell'ente finito l'essere non s'identifica colla singola forma come nell'ente infinito, per modo che il subietto nell'ente finito non è mai essere, ma solo forma; e però l'essere si predica dell'ente infinito col copulativo *È*, laddove del finito si predica solo col copulativo *HA*²⁵.

Un ulteriore aspetto di differenza tra l'atto di pensiero umano e quello divino è che quest'ultimo è creante, ossia già pone come sussistenti gli enti quando li pensa, e, per pensarli, non necessita di alcuna materia preesistente²⁶. Quest'ultima osservazione è di fondamentale importanza per spiegare il passaggio dall'illimitato al limitato, ossia la creazione dell'essere iniziale e degli enti finiti; pertanto, approfondiremo questo punto, in questo e nel prossimo capitolo, dopo aver detto in che senso, per Rosmini, Dio è l'unico Ente-Soggetto che ha in sé la forma morale ad un grado completo.

Egli è pienamente “morale”, proprio perché sia la Sua dimensione ideale sia quella “reale” sono totalmente in atto, non conoscono né il divenire nel tempo né l'essere in potenza. Di conseguenza, non vi è nessuna disequazione tra loro, ma al contrario una profonda relazione. Tale legame non è una semplice somma tra le due precedenti forme dell'essere, è, invece, una terza dimensione a tutti gli effetti, dal momento che non si sostituisce a loro, né le condiziona. Declinando tutto ciò che si è detto finora sulla forma morale in riferimento a Dio, possiamo dire che l'essere assoluto è in Se stesso completa

²⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 732, vol. 13, p. 16. In questo passaggio Rosmini fa anche riferimento alla sua *Logica*, dove leggiamo: «La copula che s'esprime semplicemente colla parola “È” dice un'identità, e non indica alcuna differenza. Laddove le congiunzioni espresse colle parole “avere”, “esser avuto”, “fare”, ecc. esprimono qualche identità, ma nello stesso tempo una differenza o distinzione tra il subietto ed il predicato poiché chi ha una cosa è distinto dalla cosa avuta; chi riceve, dalla cosa ricevuta; e chi è ricevuto, da chi riceve. La copula “è” senza più esprime: 1° *l'atto primo dell'essere*, e questo o da sé con precisione dalle forme, o in una delle sue tre forme categoriche; 2° *gli atti secondi dell'essere* che conseguono al primo. All'opposto l'avere, l'esser avuto, il fare, ecc. esprimono solamente atti secondi di essere». Rosmini, A., *Logica*, ed. V. Sala, vol. 8, Città Nuova editrice, Roma, 1984, n. 430.

²⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, IV^o Libro, n. 1668, vol. 15, p. 177.

e assoluta relazione di tre distinte dimensioni, ossia le tre forme dell'essere, reale-ideale-morale, e delle sue tre distinte Persone in un unico soggetto²⁷.

Nell'Ente infinito quella congiunzione consiste nell'unità e identità assoluta dell'Essere che in tutte e tre quelle forme sussiste e in tutt'e tre è il medesimo perfettissimo subietto. E come l'identità dell'unico Essere sussistente nelle tre forme produca la congiunzione di queste, senza che punto si confondano o si unifichino fu pure già da noi accennato nel primo libro. Quivi abbiamo detto che l'Essere in ciascuna forma ha ragione rispetto alle altre forme di *contenente massimo* e le altre forme in quanto insiedono in lui, di contenuto: che le forme in quanto sono contenute non hanno ragione di forme supreme, ma in quanto sono contenenti: che dunque ci sono tre sole *forme supreme* aventi ragione di contenenti massime: ed è sempre l'identico essere subietto perfettissimo, che costituisce un unico ente inseparabile. Nello stesso tempo poi che c'è quest'identico essere sussistente nelle tre forme, le forme, come tali hanno una distinzione reale e massima tra di loro, per cotal guisa che niuna di esse ha qualche cosa di comune coll'altra (eccetto l'essere perfettissimo subietto), e però non si riducono ad alcun genere, di cui esse sieno differenze²⁸.

In questo difficile passaggio il nostro autore sta asserendo che l'essere assoluto è compresenza delle tre forme, ciascuna nella sua assoluta massima espressione, ma tale compresenza, o "circuminsessione", non diventa una fusione, come si è appena accennato.

1.2. Breve excursus sul rapporto tra filosofia e misteri della fede in Rosmini

Prima di procedere dobbiamo chiederci che cosa significhi quanto abbiamo appena citato. Rosmini non è forse caduto in contraddizione per poter introdurre in qualche modo la Trinità²⁹? Tale questione è di primaria importanza per varie ragioni. Lo è in riferimento alla filosofia rosminiana, in quanto il tema dell'*unum* in rapporto al molteplice e la compresenza delle forme dell'essere negli enti finiti e in quello infinito è uno dei temi

²⁷ Precisiamo che Rosmini come non pone alcuna equivalenza tra Dio e l'essere, così neppure riduce le Tre Persone alle tre forme. A suo modo di vedere, quest'ultime sono in un rapporto analogico con la Trinità, in quanto l'essere creato da Dio sta in una relazione di analogia al suo Creatore; tuttavia, tra le Tre Persone e le tre forme non c'è coincidenza. La riprova l'abbiamo nel fatto che le tre forme si predicano tanto degli enti tanto per l'Essere Assoluto; ma mentre Dio è l'assoluta manifestazione di queste forme, gli enti finiti solo partecipano di esse. Vedasi la nota 23 e la nota 25 in questo stesso capitolo. Per approfondire il tema segnaliamo i seguenti studi. Bellelli, F. (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità: Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Teorie n. 25, Edizioni Feeria: Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti (Firenze) 2017; Pili, E., «La Trinità è laica: Rosmini e il rapporto tra filosofia e rivelazione», *Quaderni di Inschibboleth* 12 (2019), in <https://doi.org/10.1400/272498>.

²⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 731, vol. 13, p. 15.

²⁹ Tale ci sembra essere in fondo la posizione del *Process Theism*, vedi nota 19.

ricorrenti di Rosmini³⁰. Eppure, in questo specifico approfondimento sul mistero di Dio non si tratta solo di saggiare la stabilità o meno del sistema organico rosminiano, ma di rispondere a varie domande che hanno segnato la storia del pensiero: è possibile in qualche modo razionalizzare definitivamente il mistero di Dio? Se non è possibile, siamo dunque legittimati a dire che ciò che è oltre il nostro potere dimostrativo è necessariamente contro la nostra razionalità?

Per rispondere pienamente a queste domande occorrerebbe un lavoro di approfondimento che non possiamo svolgere nell'ambito di questa tesi. Cerchiamo di riassumere la posizione del nostro autore su ciascuna delle osservazioni sollevate, considerando non solo la *Teosofia*, ma anche la *Introduzione alla Filosofia*, facendo tesoro degli sforzi interpretativi di chi ci ha preceduto, coll'impegno di tornare a riflettere in modo più approfondito su queste domande in qualche ulteriore occasione. Presentiamo queste poche pagine anche a beneficio del lettore non esperto del pensiero rosminiano, che potrebbe porsi almeno una delle domande sopraindicate.

Cominciamo osservando che, per Rosmini, il mistero della compresenza delle Tre Persone in un'unica Divinità non possa essere pienamente esaurito e razionalizzato dal pensiero umano. Questo, però, non significa che il Dio Cristiano sia un'assurda contraddizione e che chi ha fede in Lui sia un insensato. Per il nostro autore, il credente è colui che decide dar fiducia a quanto gli viene rivelato, ossia decide che la Rivelazione è vera; tuttavia, la decisione della fede non è una mera congettura di fronte a ciò che non può essere spiegato, né un mero momentaneo abbandono all'emotività. Scrive Rosmini nella *Introduzione alla Filosofia*:

³⁰ A tal proposito condividiamo pienamente l'opinione di Maria Adelaide Raschini: «l'elemento che condiziona e feconda la speculazione filosofica è davvero la ricerca dell'*unum* nel molteplice: dell'*unum* come principio che, in quanto principio rispetto a ciò di cui è principio, è già, costitutivamente relazione, o meglio, aperto alla relazione, e come tale esclude l'identità assoluta [...]. Filosofia per essenza è dialettica unificante e si risolve nella evidenziazione del principio onde si stabilisce la relazione essenziale tra uno e molti; in altri termini la filosofia non è concepibile che come ricerca di questo *nodum relationis*. [...] Dunque il pensiero promuoverà in se stesso il processo verso l'unità non come identità, ma come distinzione; [...] per cui il pensiero discopre entro se stesso che tra sé e il termine verso cui tende c'è un dislivello che gli impedisce di considerare se stesso il *nodum relationis*, dal momento che la relazione non può toccare i due termini fra cui si pone. [...] Dunque la relazione è cercata dal pensiero entro il pensiero ma non è il pensiero: in quanto cercata dal pensiero senza essere il pensiero, segna il carattere intenzionale, che è platonico ed è cristiano, come proprio della filosofia; in quanto cercata dal pensiero entro il pensiero, segna il proprio carattere di interiorità, che la rivela come mediazione ideale, o Idea. L'idea si presenta necessariamente come il *nodum relationis* che la filosofia ricerca onde attingere l'uno come non identico "verso" cui interiormente procede» (Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, pp. 32–33).

Se l'uomo quando appena apre gli occhi alla luce, già incomincia a giudicare dell'esistenza delle cose esteriori che gli feriscono i sensi, e non s'inganna; ed egli fa questi giudizi, dà questi assenti alle percezioni sensibili, perché, intuendo egli per natura la luce dell'essere, conosce l'essere, e sa di conseguente, che tutto ciò che agisce su di lui, non può esser altro che essere [...]; così somigliantemente l'uomo che apre gli occhi dell'intelletto all'evangelica predicazione, vi può e vi dee dare l'assenso, [...], avendo già in se stesso il criterio che gli fa discernere immediatamente il vero ed il falso nell'ordine soprannaturale; il qual criterio è quella nuova visione di verità, come dicevamo, che Iddio discuope per grazia all'intelletto, la quale, eccedendo la verità naturale, è una cotal nuova forma di verità che dicesi soprannaturale, principio e base d'un nuovo ragionamento³¹.

Reinterpretando il linguaggio rosminiano possiamo dire che il credente non diventa tale solo perché gli succede qualcosa. L'esperienza religiosa, o di crisi esistenziale, può essere l'occasione dell'incontro con Dio, ma non è il movente per cui si incomincia a credere. Un'esperienza, infatti, può avere infinite interpretazioni. Occorre una libera adesione della ragione al contenuto di fede perché una persona passi da incredula a credente. Precisiamo, tuttavia, che "l'ordine di verità soprannaturale" sopra menzionato, ossia il sapere rivelato, non sopprime il ragionamento umano, né le verità ottenute tramite valide argomentazioni. Rosmini sta, al contrario, asserendo che l'essere umano riceve un sapere rivelato, che in parte è oltre ciò che la ragione può naturalmente cogliere, e in parte include ciò che la ragione già riconosce. Scrive Rosmini:

La proposizione: «Iddio è infinito» si prova esser vera anche con argomenti somministrati dalla sola ragione, e pure l'infinito non si comprende, è un mistero, è il complesso di tutti i misteri. La proposizione «un solo Dio è in tre persone» si dimostra vera coll'argomento cavato dall'autorità di Dio rivelante, e la rivelazione si prova anche con argomenti somministrati dalla ragion naturale. Ma come un solo Dio sia in tre persone, questo riesce incomprendibile, è un mistero, benché la natura stessa somministri delle analogie di questo mistero. In tali proposizioni misteriose, oltre gli argomenti che ne provano la verità, molte altre cose s'intendono colla ragione. Per esempio, s'intende, benché non appieno, che cosa sia Dio, che cosa voglia dire infinito, uno, trino, essere; ma resta qualche cosa di non inteso, poniamo resta non inteso il nesso de' termini, il modo, come la cosa sia così³².

³¹ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 37, pp. 69-70.

³² Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 40, p. 77. Per rafforzare questo passaggio chiave della sua riflessione, il Roveretano cita in nota il paragrafo 7 dal Libro VIII del *De Trinitate Dei* di Agostino. Nel paragrafo immediatamente precedente leggiamo «Cum enim per fidem adhuc ambulamus, non per speciem, nondum utique videmus Deum, sicut idem ait: facie ad faciem. Quem tamen nisi iam nunc diligamus, numquam videbimus. Sed quis diligit quod ignorat? Sciri enim aliquid et non diligi potest; diligi autem quod nescitur, quaero utrum possit; quia si non potest, nemo diligit Deum antequam sciat. Et quid est Deum scire, nisi eum mente conspiceret, firmeque percipere?» (Augustinus, *De Trinitate*, VIII, 4. 6, J. P. Migne Patrologiae cursus completus, n. 42).

Ecco che, il mistero è ciò che è oltre la nostra finitudine umana, ma non in opposizione alla nostra capacità razionale, motivo per cui esso non sminuisce né contraddice la nostra ragione, ma al contrario continuamente la stimola a cercare:

Se la fede aggiunge delle altre verità misteriose a quelle che la ragione trova nella natura, questa è una nuova ricchezza che la fede medesima dona alla ragione, la quale in quelle verità della fede intende sempre qualche cosa, se non tutto; e applicandosi a quelle [...] essa può, aiutata dal lume divino, esercitarsi, e penetrare sempre più addentro, e intenderne sempre più, di maniera che gli stessi misteri sono fonti d'inesauribile luce, benché non si possa mai intendervi tutto, e la medesima ragione il sa in precedenza, e nol pretende, perché essa conosce la limitazione sua propria, e l'assoluta infinità dell'oggetto³³.

Inoltre, l'adesione finale del soggetto individuale è libera, in quanto quest'ultimo si rende conto di desiderare un sapere che vada oltre la propria dimensione umana – un sapere di tutto l'essere e non un sapere finito –, e dunque che includa anche altro da ciò che può essere prestabilito o fondato per mezzo della sola ragione:

Ma v'ha più ancora, ché la ragione medesima è quella che sentendo d'esser fatta per l'infinito, benché nol possa comprendere, si slancia in esso come può quando non ha la fede, e molto più quando gli viene offerto dalla fede, conscia di non poter trovare la sua quiete, se non tuffandosi in quel pelago luminoso, né la piena sua vita, se non perdendosi in quell'abisso³⁴.

Un lettore potrebbe obiettare che Rosmini stia in questo caso presupponendo che la ragione, in quanto è limitata, abbia necessariamente bisogno del supporto della fede. Ammessa ma non concessa questa presupposizione, la fede in Dio servirebbe come sostegno o fondamento per una razionalità incapace di sorreggersi da sola³⁵.

A questo riguardo occorre rilevare alcuni punti, che intendiamo poi analizzare criticamente alla fine del nostro percorso. Rosmini, rifacendosi a vari autori classici a lui precedenti, riconosce la dignità della ragione e la sua autonomia quando si propone di affrontare questioni scientifiche o problematiche pratiche. In questi ambiti la fede non entra in collisione con il raziocinio, se e solo se rispetta «l'ordine di verità della ragione»,

³³ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 40, pp. 77-78. Vedi anche Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 37, p. 72.

³⁴ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 40, p. 78. Anche in quest'ultimo passo è evidente il rimando ad Agostino, in particolare al momento della conversione che l'Ipponate racconta nel testo delle *Confessioni*.

³⁵ Obiezione che abbiamo rilevato già nel primo capitolo con riferimento a Severino.

vale a dire se non pretende di condizionarne estrinsecamente il lavoro, dal momento che non le compete entrare in tali questioni.

È necessario che o tutte e due, la fede e la ragione, camminino di conserva, e riescano alle stesse verità, o che l'una non s'incontri sulla stessa strada coll'altra, e quindi non s'urtino, né s'impediscano. Se vanno di conserva alle stesse verità, invece che l'una pregiudichi all'altra si giovano reciprocamente: se vanno scompagnate, di maniera che l'una investighi un ordine di verità, e l'altra ne proponga un altro, ciascuna allora compie l'opera sua indipendentemente, e liberamente, senza possibilità di conflitto. Perocché non possono cadere in conflitto, e in contraddizione, a ragion d'esempio, due matematici che risolvano due problemi diversi, ma bensì due che risolvono lo stesso problema in modo diverso³⁶.

Reinterpretando il linguaggio del nostro autore potremmo dire che lo scienziato, anche se credente, non può fare scienza ponendo come criterio il Vangelo, altrimenti non avanzerebbe in alcun modo nella sua ricerca, e commetterebbe un errore di metodo fondamentale. Allo stesso modo, lo scienziato con i risultati della propria scienza non può indicare ad altri uomini che cosa sperare nella loro esistenza o offrire una riflessione teoretica sull'essenza del male nel mondo; la scienza potrà esclusivamente analizzare gli effetti di questo male in qualche caso specifico: ad esempio, con il metodo scientifico è possibile spiegare la diffusione di una malattia tropicale nel mondo e proporre una cura medica per quella specifica patologia.

Quanto alla questione del rapporto tra filosofia e fede, accenniamo un punto che intendiamo approfondire nell'ultima sezione di questo capitolo, a proposito della circolarità del pensiero umano. Secondo il nostro autore, fede e ragione filosofica si muovono entrambe in vista di una verità universale, originaria e definitiva che si manifesta nell'essere. Di conseguenza, un pensiero che considerasse significativo solo ciò che dipende dai propri giudizi si autolimiterebbe arbitrariamente:

L'ultima conclusione de' loro [riferimento ai "filosofi tedeschi", in primis Kant anche se non è citato esplicitamente] infaticabili studii si fu che la *ragione teoretica* impotente a conoscere qualunque siasi verità in se medesima, col qual decreto vericida hanno chiusa ad un tempo stesso la loro rivoluzione filosofica, e finita la filosofia. Di poi hanno tentato di farla risuscitare [...] e sono perciò ricorsi alla *ragione pratica* [...] che assume de' postulati senza poterli dimostrare, per aver qualche punto, in che possa insistere, non tanto il pensiero, quanto l'azione degli uomini. [...] Il pensiero non è libero, se non s'affida

³⁶ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 39, p. 73.

interamente al ragionamento senza una verità primordiale, che guidi come face luminosa ogni ragionamento³⁷.

Si tratterebbe infatti di una ragione che farebbe dipendere da sé l'oggetto del proprio sapere; ma l'uomo apprende da tutto l'infinito essere a cui egli partecipa in quanto ente. Questo estremo razionalismo farebbe derivare l'infinito dal finito. L'uomo non si muoverebbe dunque più alla scoperta dell'essere, ma pretenderebbe che l'essere si riducesse ai suoi schemi mentali. Al contrario, secondo Rosmini, l'essere umano prima riceve la realtà intorno a sé, e crede ad essa; solo dopo la mette alla prova e l'approfondisce razionalmente. Il nostro autore cita a questo punto esplicitamente la nota lettera di Agostino a Cosenzio, dove l'Ipponate risponde proprio alla domanda se si possa accettare il mistero della Trinità, dato che non lo si può razionalizzare:

Absit namque ut hoc [lucem rationis] in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magna rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: «Nisi credideritis, non intellegetis». Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod credimus intellegere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter iussum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo irrationabile est: absit³⁸.

D'altra parte, una fede che partisse da un sapere rivelato, ma che si imponesse contro le esigenze del raziocinio, sarebbe ugualmente da rigettare, perché opposta a se stessa e a Dio. Sarebbe opposta a se stessa, in quanto una fede senza alcuna razionalità si contraddirebbe, perché non sarebbe più una forma di ricerca e dialogo con Dio, ma una mera superstizione nei confronti di un idolo:

Il non contraddire alla ragione s'accetta dai cattolici come una condizione indispensabile e necessaria alla fede, e si concede, che se questa [la fede] contraddicesse a' primi principi della ragione, e alle conseguenze da questi logicamente dedotte, non si potrebbe dagli uomini ammetter per vera³⁹.

Come col sapere già prima per immediata intuizione che cosa è l'essere, l'uomo acquista la potenza di giudicare dove sia un essere, e che cosa all'essere appartenga e convenga, e

³⁷ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 33, pp. 65-66.

³⁸ Augustinus, *Epistolae*, CXX, 1. 3, J.P. Migne Patrologiae cursus completus, PL 33.

³⁹ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 39, p. 75.

che cosa all'essere ripugni; alle quali cose si riducono tutti i naturali giudizi: così somigliantemente con quell'intima notizia di Dio che è data all'uomo per immediata e graziosa percezione, egli acquista la potenza di giudicare dove sia la parola di Dio, e se le cose annunziate e predicate a Dio appartengano e convengano, o a Dio ripugnino, alle quali cose si riducono i giudizi soprannaturali che fa l'uomo, quando accoglie liberamente l'evangelica predicazione, e rigetta ogni altra che sia superstiziosa o profana⁴⁰.

Inoltre, se ammettessimo tale atteggiamento fideistico contrario alle esigenze della non contraddizione, staremmo anche asserendo che Dio ci conduce sul terreno del fanatismo, contro i principi della ragione. Il che equivarrebbe a dire che Dio ci conduce alla falsità. Proprio su questo passaggio, Rosmini riprende esplicitamente le parole di Tommaso dalla *Summa Contra Gentiles*, così come precedentemente aveva citato una lettera di Agostino:

Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse⁴¹.

I principi della ragione sono verissimi, dunque ciò che è contrario ad essi è necessariamente falso. Rosmini non dà spiegazione di questo passaggio della *Contra Gentiles*, si limita piuttosto ad accennare a tali principi; e non si riferisce alla ragione così come la può esercitare un individuo –passibile di ignoranza e di errore–, bensì alla ragione in quanto orizzonte universalmente aperto sulla verità dell'essere, ossia in quanto pensiero universale. Ciò che è inserito in un tale orizzonte non è un rudimento di una qualche scienza, ma i principi stessi del pensiero, vale a dire: il principio di identità, il principio di non contraddizione, il principio del terzo escluso. Pertanto, il mistero di Dio supera la ragione, ma non può essere contrario ai principi della ragione, altrimenti Dio non sarebbe pensabile, ossia risulterebbe contraddittorio: asserire che “esiste un unico Dio che è e non è” –in simboli logici, dove “D” sta per “essere Dio”: $\exists! xD(x) \wedge \neg \exists! xD(x)$ – equivale al non affermare nulla.

La religione Cristiana professa prima di tutto di non essere in contraddizione colla ragione: ella stessa c'insegna, che quando una religione qualunque si potesse convincere di

⁴⁰ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 37, p. 70.

⁴¹ Thomae Aquinatis *Contra Gentiles*, Lib. 1, cap. 7, n. 2.

contraddizione co' principi della ragione, o colle loro legittime conseguenze, sarebbe falsa, non sarebbe religione, ma superstizione⁴².

Tra l'altro Rosmini in un passaggio del II° Libro della *Teosofia* dichiara esplicitamente che il PDNC è il principio che contraddistingue l'intero essere. Tale principio, infatti, riconosce la «semplicità dell'atto di essere» vale a dire afferma che non può esserci niente di mezzo tra il non essere e l'essere:

In questa semplicità dell'atto dell'essere, ossia dell'esistere, in cui non si può pensare né successione, né gradazione si scorge la ragione del principio di contraddizione. Non potendoci essere niente di mezzo tra l'essere e il non essere, ogni cosa o è, o non è (*Logica* 321, 341, 342, 345, 346)⁴³.

Ritourneremo sul PDNC nel terzo capitolo, dove confronteremo la visione dell'essere di Rosmini con la dialettica hegeliana di essere-nulla-divenire. Ci sembra tuttavia rilevante evidenziare fin da ora che per il nostro autore il PDNC riconosce la necessità di una scissione netta tra essere e non essere; e che questo carattere, riconosciuto dal pensiero umano attraverso il principio di non contraddizione, contraddistingue tutti gli enti e tutto l'essere. Questo aspetto è significativo per la questione della relazione tra fede e ragione che qui trattiamo, in quanto tutto l'essere ha origine da Dio stesso, è un *ek-sistere* –come il nostro afferma nel passaggio sopracitato– un essere-posto-fuori da Dio. Dunque, questa assoluta semplicità, questo puro atto di essere in opposizione al non-essere assoluto, non può mancare in Dio Creatore, se poi Rosmini lo riconosce nelle creature.

Poniamo il caso che un fideista rifiuti questo argomento, in quanto logico e dunque “già contrario alla fede”: ebbene il Roveretano e l'Aquinate avvisano anche che una prospettiva fideistica è contraria a Dio a partire da una prospettiva teologica, oltre che logica. Ammesso, ma non concesso, che Dio rifiutasse la razionalità, non si capirebbe perché egli avrebbe creato l'uomo a Sua immagine e somiglianza, dunque razionale, salvo poi pentirsi della Sua scelta e imporre all'uomo di abbandonare le esigenze della ragione. Di nuovo ricadremmo nella visione assurda di un Dio in Sé contraddittorio e imperfetto, dunque impensabile, oltre che non credibile⁴⁴.

⁴² Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 39, p. 75.

⁴³ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 334, vol. 12, p. 460.

⁴⁴ «Lo stesso egli argomenta dall'assurdo che ci avrebbe, qualora Iddio dopo aver dato all'uomo la ragione, gl'imponesse una fede contraria alla medesima, guastando così l'opera sua, cioè impedendo l'intendimento

In conclusione, per Rosmini non solo la fede non è in opposizione alla ragione ma, addirittura, la fede non può fare a meno della ragione, mentre la ragione, sì, può procedere indipendentemente dalla fede:

La fede dunque non può stare senza la ragione, di cui è la luce completa, come il perfetto non può stare senza il suo rudimento, quantunque la ragione naturale, appunto perché rispetto alla fede è un cotal rudimento, può stare senza la fede⁴⁵.

1.3. L'essere infinito obiettivo o l'essere iniziale-virtuale⁴⁶

Nella precedente sezione abbiamo accennato al rapporto tra Dio ed essere, dicendo che necessariamente Dio ha un'immediata conoscenza della verità di tutto l'essere. Inoltre, abbiamo detto che Egli è assoluta relazione a partire dall'in Sé. Occorre a questo punto approfondire come Rosmini spieghi il passaggio dall'ente illimitato al limitato e la relazione tra Dio e le creature. Questo tema è di vitale importanza, perché se Dio non avesse nessuna relazione con le creature, allora non Lo si potrebbe realmente distinguere dal motore immobile di Aristotele, come già Alberto Peratoner ha sottolineato in un recente articolo⁴⁷. Nel suo scritto, Peratoner mette in evidenza questo complesso passaggio facendo riferimento ad un'altra opera di Rosmini, l'*Aristotele esposto ed esaminato*, e dimostrando che il Roveretano sviluppa la propria visione di Dio facendo riferimento alla filosofia che lo precede, sia quella platonico-agostiniana sia aristotelico-tomista, e poi assumendo i concetti aristotelici in riferimento al Dio cristiano. Riportiamo qui il passaggio chiave dell'*Aristotele* che anche Peratoner prende in esame:

È difficile ad intendere come Iddio sia pura intellesione per sé senz'altro. [...]. Aristotele, che vede la difficoltà, dice che l'inteltesione prima e pura è oggetto di se stessa, onde la definisce: inteltesione d'inteltesione, νοήσεως νόησις. E quest'è forse l'ultima parola che potea dire la filosofia, ma insieme quella in cui la filosofia stessa veniva meno. Poiché in

umano dall'emettere i naturali suoi atti, e quindi dal pervenire alla verità, perocché contrariis rationibus, dice sempre S. Tomaso, "intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat". Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 39, p. 75 con riferimento sempre a Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles ad codices manuscriptorum praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918, LIX, lib. I cap. 7 n. 4.

⁴⁵ Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia*, n. 38, p. 72.

⁴⁶ Questa sezione è una rielaborazione personale sia dei testi rosminiani sia dell'articolo Pagani, P., «L'essere iniziale nella *Teosofia* di Rosmini», *Divus Thomas: Antonio Rosmini e la filosofia*, Giornale di metafisica, XLII/2, (2020), Morcelliana, Brescia, pp. 505 – 523.

⁴⁷ Peratoner, A., «L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra Assoluto e finito», *Divus Thomas CXXIII/2* (2020).

quella parola compariscono non una sola intellesione, ma due: 1° l'intellessione come atto; 2° l'intellessione come oggetto; c'è dunque pluralità, e non più unità. [...] La speculazione filosofica dunque delle genti, all'ultimo, al più sublime e al più necessario suo passo venne meno, cadendo non tanto in un mistero, quanto in una contraddizione. Noi, illuminati da più che umana sapienza discioglieremo il nodo nella teologia, mostrando che ciò che cercava l'antica filosofia senza raggiungerne il concetto era l'ente sussistente infinito per sé inteso, cioè il Verbo, dove non cessando ogni mistero, cessa però ogni contraddizione⁴⁸.

Non ci preme ora analizzare dettagliatamente la questione del motore immobile tra l'*Aristotele esposto ed esaminato* e la *Teosofia*; in parte, perché se lo facessimo anticiperemmo la questione della relazione tra finito ed infinito prima ancora di aver chiarito cosa Rosmini intenda con entrambi i termini; in parte perché ci troveremmo a ripetere il profondo lavoro d'analisi già compiuto da Peratoner nel suo articolo precedentemente citato⁴⁹. Passiamo dunque direttamente al testo della *Teosofia*. In quest'opera, proprio quando il nostro autore si prefigge di rispondere alla questione della relazione tra Creatore e creature emerge una seconda accezione di infinito, vale l'infinito come l'essere iniziale-virtuale⁵⁰.

Quest'ultima non è una tipologia di infinito esplicitamente nominata da Tommaso nella questione della *Summa Theologiae* già citata; tuttavia, vi si trova un rapido accenno ad un'infinità ulteriore a quella dell'*infinito simpliciter*⁵¹, che poi l'Aquinate presenta in varie parti delle sue opere nelle categorie trascendentali dell'essere *unum - verum - bonum - res - aliquid*⁵².

⁴⁸ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 202, pp. 351-352. Già citato in Peratoner, A., «L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra Assoluto e finito», *Divus Thomas CXXIII/2* (2020), pp. 85-88.

⁴⁹ Peratoner, A., «L'ontologia trinitaria rosminiana», pp. 83-91.

⁵⁰ Avvisiamo che non c'è un particolare capitolo in cui Rosmini affronta e risolve la questione dell'essere iniziale: egli continuamente ritorna e approfondisce questo tema in più paragrafi e sezioni della *Teosofia*.

⁵¹ Ci riferiamo a Thomae Aquinatis *Summae Theologiae*, Ia, q. 7, a. 2, ad. 2, quando l'Aquinate risponde all'argomento relativo all'infinito orizzonte dell'intelligenza umana e degli angeli. In quel caso Tommaso ammette che «hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se **quodammodo ad infinita**, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiae Angelorum». L'evidenziazione nella citazione è nostra. A proposito della teoria dei trascendentali in Tommaso d'Aquino rimandiamo alle ricerche di Aertsen: Aertsen, J.A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden-New York-Koln, 1996.

⁵² Vedasi Thomae Aquinatis *De Veritate*, q. 1 e Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, I, q. 16. Non entriamo in questo momento nel merito della differenza tra i due testi, in quanto dovremmo considerare anche il recente dibattito all'interno del Tomismo contemporaneo. Per un approfondimento rimandiamo perciò all'articolo di Dewan L. op., «Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?», *Nova et Vetera*, 2004, pp. 1-20.

Di seguito cercheremo di approfondire, a partire dal testo rosminiano, la questione dell'essere iniziale-virtuale limitandoci a ciò che è di interesse per la nostra ricerca. Ecco i punti che intendiamo affrontare: 1. in che senso l'essere iniziale-virtuale stia in rapporto a Dio; 2. in che senso quest'essere sia una realtà in sé ed in atto; 3. come questa realtà stia in rapporto ai singoli enti finiti.

Incominciamo dalla prima questione, asserendo che Rosmini immagina la creazione dell'essere come un atto di astrazione operato da Dio e a partire da Sé. Tocchiamo qui forse uno degli aspetti di maggior difficoltà del testo rosminiano. Infatti, è evidente che Rosmini non sta in questo caso dimostrando filosoficamente la creazione, ma la considera, in parte, a partire dal dato rivelato e, in parte, ne ricava delle riflessioni a carattere metafisico. Non è lo scopo della nostra ricerca approfondire tutti gli aspetti legati alla creazione, che meriterebbero di essere discussi in un lavoro a parte,⁵³ tuttavia, riportiamo questo specifico passo perché ci aiuta ad affrontare la questione che qui ci proponiamo. Scrive Rosmini:

L'oggetto su cui la Mente divina eseguisce l'astrazione è l'*essere assoluto* in quanto *cognito*. Nell'essere assoluto cognito la Mente distingue l'*essere* dal *termine* dell'essere subbietivo, *realtà obiettiva*⁵⁴.

⁵³ Ci limitiamo a chiarire alcuni punti nevralgici. Nella *Teosofia*, Rosmini dà una dimostrazione a posteriori della creazione: «se noi investighiamo qual possa essere la ragione per la quale i reali finiti sono determinati così, e non in altro modo, niuna ragione possiamo trovare né in essi, né nell'essere che unito ad essi ci apparisce: ma ci è forza ricorrere ad una volontà potentissima, che essendo essi indifferenti, ha fissate liberamente e sapientemente le loro determinazioni. Coll'inoltrarci nella speculazione troveremo altresì che questa volontà dee essere l'Essere stesso in quanto da sé sussiste [Dio], che ci rimane nascosto. Ora in quest'Essere vivente ci è facile concepire una causa, ma non una causa potenza [una causa seconda], appunto perché sussiste da sé, senza che le realtà finite formino alcuna parte del suo sussistere. Concludiamo dunque a) che noi argomentiamo con sicurezza che ci dee essere un subietto determinante le varie entità; b) che noi non conosciamo né intuitivamente, né per un'analisi dell'oggetto dell'intuito, né per un'analisi delle entità da noi percepite, la natura di questo subietto determinante, e però non ne possiamo avere che una cognizione negativa; c) che la causa determinante non è causa potenza, ma causa creante, ed essendo essa il detto subietto, noi non vediamo, né conosciamo né pur questa causa positivamente, ma solo negativamente, per argomenti deontologici; d) che nella percezione e nella concezione degli enti finiti vediamo solo l'atto determinante l'ente finito che percepiamo» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, nn. 409-410, vol. 12, pp. 378-379). Questa dimostrazione, tuttavia, non elimina il fatto che la creazione rimane in sé un mistero in quanto atto assolutamente libero del Creatore. Infatti, secondo Rosmini, la nostra mente finita non è in grado né di immaginare né di astrarre l'Essere-Sostanza. Di conseguenza neppure siamo in grado di razionalizzare gli atti liberi del Creatore, che anticipano il tempo e che eternamente sono in atto. Siamo però in grado di intuire l'essere iniziale, l'essere in sé, astratto dagli enti e di poter sulla base di questo parlare dell'atto creativo, come se ne darà prova tra poco. Per un approfondimento sul tema della creazione consigliamo la lettura dei seguenti testi: Fenu, C.M., *Il problema della creazione nella filosofia de Rosmini*, Ed. Rosminiane Sodalitas 1995; Ricci, N., *In trasparenza: ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Idee/filosofia nuova ser., 145, Città nuova, Roma 2005.

⁵⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 715, vol. 12, p. 683.

Per Rosmini Dio non genera l'essere a partire da qualcos'altro -il nulla o la materia universale-, ma pone quest'infinito essere oggettivo prendendo le distanze da Se stesso e astruendo la Sua soggettività dalla Sua infinitezza⁵⁵. Il risultato è un essere che è altrettanto infinito come Dio, quindi che è divino, ma che è privo di tutti i caratteri che rendevano quell'infinità il Soggetto Divino:

Questa realtà obiettiva divisa dall'essere subiettivo non esiste se non nella mente, perché è stata divisa per astrazione l'esistenza subiettivo ed in sé. Questa è la prima limitazione ontologica. Questa limitazione priva la realtà obiettiva delle quattro proprietà, che procedono dall'essere subiettivo, cioè 1° dell'esistenza in sé, 2° della durata in quella esistenza, 3° dell'attività propria, 4° e dell'intelligibilità d'affermazione⁵⁶.

Rosmini evita, coerentemente con la propria visione teologica, di porre quest'essere come co-originario all'essere assoluto, ossia a Dio; tale essere non è una divinità a lato dell'Onnipotente, proprio in quanto, pur essendo infinito, non è una realtà soggettiva, ossia capace di autodeterminazione, libertà di pensiero e di atto. L'essere iniziale è a tutti gli effetti la prima creatura posta da Dio, perché pur essendo infinito è già limitato, o meglio, delimitato in qualcosa⁵⁷:

Questa prima creatura dunque l'essere iniziale non ha una sussistenza subiettivo, ma ha soltanto un'esistenza obiettiva e relativa alla Mente creatrice, e quindi appresso, come diremo a tutte le menti create: esiste per l'atto della Mente e davanti ad essa, senz'essere la Mente stessa⁵⁸.

⁵⁵ Evidentemente qui Rosmini fa sua la riflessione di Bonaventura sulla relazione tra il Padre e il Figlio nella Trinità, nel testo *Collationes in Hexaemeron*, collat. XI, p. 380, n. 8 e sgg. in *Obras de San Buenaventura*: edición bilingüe edición dirigida, anotada y con introducciones por los Padres Fr. León Amorós, O.F.M., Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M., Fr. Miguel Oromí, O.F.M. La Editorial Católica, Madrid, 1945. Per un approfondimento, oltre al testo già citato bonaventuriano, consigliamo Capelli, S., *Una scuola francescana di confine: un Bonaventura platonizzante ispiratore di Rosmini*, Bibliotheca seraphico-capuccina, 111, Roma 2022. Non a caso quest'atto di astrazione ricorda anche molto la relazione tra Padre e Figlio e la mediazione dello Spirito teorizzata anche da Balthasar: Balthasar conosceva sia pensiero bonaventuriano sia quello rosminiano e li utilizzò come fonti. Per maggiori informazioni sull'eredità del pensiero rosminiano in Balthasar vedasi Pérez Haro, E., *El misterio del ser: una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, 1994; Pons, Jaume, «Rosmini, una alternativa teológica. Causalitat i gràcia en l'Antropologia Soprannaturale», *Revista Catalana de Teologia*, 20/1, (1995), p. 89-90.

⁵⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 715, vol. 12, p. 683-684.

⁵⁷ Già qui notiamo che Rosmini vede nella limitazione non solo la dimensione della mancanza -"l'essere privo di"- ma anche una valenza positiva: quella di determinare una specificità. Su questo aspetto ci soffermiamo nel quarto capitolo del nostro lavoro.

⁵⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 461, vol. 12, p. 428.

Inoltre, dai passi qui riportati emerge che questo orizzonte infinito non sussiste come un che di determinato in alcun modo, ma non per questo è un mero vuoto, un nulla “infecondo” come accusarono i vari neoidealisti italiani. Anzi, è l’orizzonte infinito del pensiero e dell’essere, e racchiude in sé l’unità dell’essere e l’infinita possibilità di varietà degli enti⁵⁹:

Nell’essere iniziale [...] ci sono gli enti finiti possibili senza la loro realtà, e però come possibili sono necessari, ma come reali sono contingenti. [...] Tali enti poi finiti, che stanno davanti alla mente come possibili e come condizionatamente per sé conoscibili costituiscono le essenze degli enti finiti, ossia le essenze finite. Esse sono tutte lo stesso essere iniziale conoscibile per sé, ma non abbracciato totalmente dall’intelligenza che lo intuisce, ma limitato e determinato⁶⁰.

In altri termini, questo essere iniziale e virtuale riunisce in sé l’universalità degli enti possibili e la totalità del bene e del sapere a cui l’uomo aspira. Pertanto, non si può dare se non come presente alla Mente Divina, per astrazione divina, e alla mente umana che è analoga a quella del Creatore. Il nostro pensiero individuale -afferma Rosmini- è capace di “astrazione teosofica” vale a dire di disporsi in una totale apertura, di staccare lo sguardo dal singolo particolare e di guardare la totale realtà nella sua infinita possibilità. L’infinito non lo possiamo stabilire, perché è oltre la nostra essenza finita; da ciò deriva la difficoltà di esprimere mediante ragionamenti che cos’è quest’essere infinito e l’impossibilità di ridurre l’infinito ad un’immagine. Tuttavia, il nostro pensiero è capace di questa apertura trascendentale⁶¹ e per questo è, poi, a sua volta creativo. Esso non è, ovviamente, creativo come il Creatore, che pensa e già fa esistere l’altro da Sé, ma può,

⁵⁹ Quando Rosmini asserisce che l’essere contiene ogni determinabile non sta asserendo che si riduca ad una vuota scatola, o a una vuota variabile, come ha recentemente sostenuto Milbank: «Apart from the entire morass of our empirical but realist feelings of things, there is for him, in contrast to Kant, but one a priori: this is the diffuse idea of being itself, as ‘initial being’, which we can more abstractively isolate, in contrast to defined essences, as empty ‘ideal being’, container of infinite possibilities» (Milbank, J., «Trinitarian ontology and the division of being: a rosminianan reflection», *Sophia - Ricerche su i fondamentali e la correlazione dei saperi*, XIII/2 (2021), p. 195). In realtà, leggendo il IV° Libro della *Teosofia*, ci sembra che Rosmini insista proprio su una visione opposta a quella presentata da Milbank. «L’essere indeterminato non sia il nulla del pari è evidente; poiché il nulla e l’essere sono contraddittori. E se non c’è il contenuto, c’è però il contenente; e il contenente non è nulla; ed anzi pari che il contenente abbia qualche cosa di più ampio del contenuto» (Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1535, p. 51). L’essere iniziale è tale in quanto anticipa ed è infinitamente maggiore rispetto agli enti. Su questo aspetto ritorneremo nel III e nel IV capitolo.

⁶⁰ Ibi, Frammenti, n. 2704, vol. 17, p. 53.

⁶¹ Non usiamo il termine “trascendentale” con riferimento alla filosofia di Kant, che ne fa un uso funzionale alla sua teoria della conoscenza. Adoperiamo il termine secondo l’uso che già ne fece Tommaso nel *De Veritate*, dove presenta le cinque proprietà dell’essere *unum - verum - bonum - res - aliquid*.

ad esempio, intuire una possibilità che ancora non si sia presentata e può agire o per dimostrare che quel possibile esiste, anche se non è ancora stato esperito, o per portarlo alla luce. In questo senso, anche per Rosmini l'uomo può essere co-creatore, ossia può partecipare al progetto creativo di Dio, aprendosi a questo infinito orizzonte dell'essere⁶².

Terminata la lettura di questi e anche di altri passaggi, non concordiamo con Fenu quando, nel suo testo *Rosmini e l'idealismo tedesco*, sostiene che nel pensiero rosminiano vi è “una dialettica dei due inizi”. Questi due inizi sarebbero Dio, da una parte, in quanto principio teologico, e l'essere iniziale-virtuale, dall'altra, come principio filosofico⁶³. Fenu non esplicita chiaramente da dove abbia ricavato questa contrapposizione, in quanto non fa nessun riferimento ad altri interpreti o a pagine di testi rosminiani in quella sezione del suo libro. Non abbiamo riscontrato nessuna occorrenza esplicita di una simile dialettica, né nella bibliografia secondaria di stampo rosminista né nelle opere di Rosmini; al contrario, nei vari testi rosminiani ricorre la continua affermazione che l'unico primo principio di tutto l'essere è Dio. L'essere iniziale-virtuale esiste in quanto pensato da Dio, e l'uomo intuendo quell'essere può poi arrivare a guardare a Dio come primo principio assoluto:

Che cosa è dunque l'Essere nella sua forma obbiettiva? È l'Essere in quanto egli è essenzialmente intelligibile ed inteso⁶⁴.

Di conseguenza, l'essere iniziale-virtuale non è per Rosmini un polo dialettico che competi con Dio, co-originario a Lui; bensì è la prima creatura e il *medium* attraverso cui Dio crea gli enti finiti individuandoli e li pone come reali, non più solo come enti possibili. Non solo, la nostra mente, pensando quest'essere iniziale e virtuale, si apre all'infinito e

⁶² Dovremmo, a questo punto, parlare della visione antropologico-gnoseologica del Roveretano, che è certamente interessante ma che non possiamo qui affrontare per non uscire dal tema metafisico che ci siamo proposti di esaminare. Due tematiche qui si aprirebbero; da una parte, occorrerebbe presentare il tema della “fede razionale” –che Rosmini spiega nella *Psicologia* (vedasi Rosmini, A., *Psicologia*, vol. 9A, nn. 1046-1054, pp. 258-262)– ossia quella capacità umana di vedere la possibilità che un ente esista, prima ancora che quest'ente si presenti, guardando ai segni che il reale ci offre. Per un approfondimento sulla questione, ci permettiamo di rimandare a Bissoli, L., «An Organic System Open to an Intelligible Reality: The Concept of Method in Antonio Rosmini», *Religions*, 15 (2024), 535. <https://doi.org/10.3390/rel15050535>. In secondo luogo, dovremmo nominare l'immaginazione intellettuale che è analoga all'immaginazione divina. Quest'ultima è l'atto mediante il quale Dio, guardando nell'essere iniziale e focalizzando la Sua attenzione su un unico ente, crea i singoli individui finiti. Allo stesso modo la nostra immaginazione è capace di fare arte cogliendo dalla realtà alcuni elementi e reinterpretandoli. Vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, nn. 462-466, vol. 12, pp. 430-439.

⁶³ Fenu, C.M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 168-169.

⁶⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 436, vol. 12, p. 402.

poi, nella sua libertà, può arrivare a riconoscere anche l'infinito sussistente, determinato come Trinità divina. Pertanto, ci pare che, secondo Rosmini, l'essere iniziale sia *ianua coeli*, tanto per Dio quanto per le singole intelligenze finite. Tra l'altro, osserviamo che proprio Fenu, poche pagine prima della sezione su questa presunta dialettica tra primi in Rosmini, asserisce il contrario; ossia, egli stesso nota che il nostro autore non fa dell'essere iniziale l'inizio degli enti sussistenti, e che proprio in questo vi sarebbe uno degli elementi di netta divaricazione tra il Roveretano, Hegel e Gioberti. Citiamo il testo di Fenu:

La peculiarità dell'impostazione rosminiana, in particolare se rapportata a quelle di Hegel e Gioberti, consiste dunque nel concepire l'essere iniziale non come vero e proprio "principio" della realtà sussistente, bensì unicamente quale inizio "antecedente" e "dialettico" della medesima, [...] non potendosi derivare da esso il reale perché nell'essere iniziale sono presenti unicamente "gli enti finiti possibili senza la loro realtà" [riferimento a Rosmini, *Teosofia*, VI° Libro, n. 2704, vol. 17, p. 53 già citato]. Ma questo significa che la cifra della dialetticità dell'essere iniziale, in ordine al cominciamento della scienza speculativa, giunge a coincidere in definitiva con il suo limite intrinseco, che è appunto quello di non poter generare la sussistenza, manifestando così l'impossibilità di un cominciamento assoluto nel senso hegeliano⁶⁵.

Ipotizziamo che proprio il continuo confronto con gli autori idealisti e neoidealisti abbia portato Fenu a dare al termine "dialettico" – espressione che effettivamente Rosmini usa con riferimento all'essere iniziale-virtuale⁶⁶ – una valenza maggiore rispetto alle reali intenzioni del Roveretano. Leggendo i testi rosminiani, ci pare che l'aggettivo "dialettico" sia associato all'essere iniziale in rapporto ai singoli enti finiti, ma mai in comparazione a Dio. Infatti, la "Dialettica" per Rosmini concerne lo sforzo di intendimento che la mente umana compie per riferirsi alle entità e all'orizzonte dell'essere, non i principi e lo sviluppo dell'essere stesso⁶⁷. Inoltre, è vero che Rosmini chiama l'essere iniziale "inizio" e "radice" di tutti gli enti, ma soltanto nel senso che in questo orizzonte ritroviamo il

⁶⁵ Fenu, C.M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 162-163. Fenu di seguito fa riferimento anche a due paragrafi 1375 e 1189 del III° Libro della *Teosofia*.

⁶⁶ Vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 432, vol. 12, p. 398: «la potenzialità universale, di cui parliamo è puramente dialettica, come l'essere iniziale è il soggetto dialettico antecedente di tutti universalmente gli enti».

⁶⁷ Su questo aspetto torneremo nell'ultima sezione di questo capitolo, a proposito della relazione tra pensiero ed essere in Rosmini.

modello veritativo, la causa esemplare, a cui gli enti sussistenti rimandano⁶⁸; per il nostro autore il principio o causa efficiente che crea gli enti è la volontà divina, non l'essere iniziale-virtuale.

Passando alla questione della relazione tra essere iniziale ed enti finiti, dobbiamo contemporaneamente anche capire in che senso quest'essere sia a tutti gli effetti una dimensione a sé, in atto, nonostante Rosmini la definisca "essere astratto", "essere indeterminato", "possibilità assoluta" e "virtualità assoluta", "potenza di essere".

L'essere infinito obbiettivo, è divenuto come cognito, un infinito obbiettivo possibile, che si può dire, in qualche modo «l'idea di Dio». In questo «infinito obbiettivo possibile» c'è dunque ancora l'infinito, ma virtuale rispetto alla sussistenza. Quest'infinito [...] è un'essenza che ha tuttavia i quattro elementi da cui risulta la forma obbiettiva e che sono: 1° qualità, 2° intelligibilità obbiettiva, 3° quantità, 4° unità. [Esso] non è altro che un'essenza indeterminatissima possibile, una radice ultima di tutte le cose, una materia prima, [...] involta nell'idea, che è certamente l'idea dell'essere indeterminato, o dell'essere in universale o dell'essere possibile, è in una parola l'oggetto dell'intuito umano⁶⁹.

Fermo restando che, per una corretta ermeneutica, ogni espressione rosminiana andrebbe letta a partire dal significato che l'autore dà alle sue parole, non a partire dal nostro attuale senso comune, la questione è più rilevante e più complessa di quello che a prima vista potrebbe sembrare. È rilevante in quanto che, se l'essere iniziale e virtuale fosse solo una mera possibilità, allora ritorneremmo alla tesi per la quale "l'essere indeterminato è puro nulla". Ammessa ma non concessa questa tesi, si perderebbe la dimensione relazionale di Dio: quest'ultimo verrebbe ridotto ad un concetto in Sé contraddittorio -in quanto piena relazionalità in sé stesso ma incapace di relazionalità al di fuori di Sé-, si perderebbe l'apertura infinita del pensiero umano e la relazione di partecipazione degli enti all'essere. Nel tema che stiamo trattando non è dunque solo coinvolta l'integrità del sistema organico del pensiero rosminiano, ma altresì la somma di

⁶⁸ «Quando si dice che quest'essere è l'inizio di ogni essere, non si prende mica la parola inizio in quel senso a ragion d'esempio nel quale si direbbe che «il manico del vaso è l'inizio del vaso», o che «la radice della pianta è l'inizio della pianta»; ma si bene in quello nel quale si dice «che l'idea o tipo ideale d'una torre è l'inizio d'una torre». L'idea della torre, e la torre materiale differiscono categoricamente (la qual differenza è la massima di tutte le differenze); e pure dall'idea della torre e dalla torre materiale caduta sotto gli organi sensori si forma per noi un solo ente nel modo, che abbiam detto, un solo oggetto di percezione; il qual oggetto ha un inizio (torre ideale) e un termine (torre reale); e solo quando questi due elementi si compongono nella mente, allora vi ha per la mente l'ente reale che denominasi torre; la qual torre sola senza la mente, senza l'idea, non è già un ente ancora, ma si bene un non-ente; che è quanto dire un ente disfatto» (Rosmini, A., *Teosofia*, V° Libro, n. 1718, vol. 15, p. 247).

⁶⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 715, vol. 12, p. 684.

tutte le gravi questioni che qui abbiamo elencato. Inoltre, se l'essere iniziale-virtuale fosse in potenza, allora lo stesso atto di essere risulterebbe imperfetto ed incompleto, di conseguenza l'essere potrebbe non essere. Cadremmo in una situazione intimamente contraddittoria, che avrebbe come unica possibile conclusione la tesi nichilista, il prevalere del non essere sull'essere. Infatti, non ci stiamo chiedendo se un singolo ente è in atto, ma se l'essere in quanto tale, l'infinita dimensione che abbraccia la totalità di tutti gli enti finiti possibili, possa essere definita come una realtà stabile ed in atto.

Guardando al testo della *Teosofia*, constatiamo che la risposta del Roveretano è pienamente affermativa. Infatti, il nostro autore presenta diversi argomenti, tutti radunati attorno al medesimo concetto: la virtualità dell'essere -ossia il fatto che l'essere può determinarsi in un'infinità di enti finiti, tra loro anche estremamente differenti- non è in nessun modo paragonabile al generico essere potenza imperfetta rispetto ad un possibile effetto.

A proposito del tema della virtualità, dobbiamo qui fare una specificazione che, in parte, avevamo già anticipato nel primo capitolo, dato che ritroveremo il tema dell'essere virtuale e della virtualità nella dimensione dell'*intra esse*, vale a dire in riferimento agli enti finiti. Rosmini definisce "virtuale" un ente finito, quando quest'ultimo non è realmente sussistente, vale a dire quando è un mero contenuto di un pensiero individuale a partire da un ricordo della realtà -quello che la scolastica *phántasma*⁷⁰-. Inoltre, questo ente virtuale si rivela poi frequentemente falso, proprio in quanto non esistente e pensato da una mente che può cadere in paralogismi. Invece, la virtualità in astratto, non riferita solo ad un ente (contenuto), pensato da una mente particolare, bensì all'atto della mente pensante (contenente) e/o riferita ad una causa che virtualmente genera un effetto, ha più valenze, sia positive che negative⁷¹.

⁷⁰ «Virtuale è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può esservi distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un'esistenza da sé, separata da quella dell'altro in cui indistinto si trova» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 380, vol. 12, p. 347).

⁷¹ «Tale è dunque il concetto di ciò, che è virtuale. Se si prende l'astratto, abbiamo la virtualità. Ora la virtualità si predica tanto di ciò che è virtuale, quanto di ciò che contiene in sé ciò che è virtuale, vale a dire l'entità che il pensiero distingue in esso benché in esso non sia per sé distinta. Ma nel primo caso si dice: "questo è virtualmente in quello", nel secondo caso: "questo contiene virtualmente quello": la virtualità del primo riguarda la sua propria esistenza, la virtualità del secondo riguarda l'esistenza di quello che ha in sé, e che in sé non ha un'esistenza distinta, ma può averla fuori di sé almeno come oggetto del pensiero. Di qui apparisce che non sempre l'aver la virtualità è un'imperfezione nel contenente, ma riguardo al contenuto, l'esistenza virtuale è relativamente al pensiero che la pone in un altro è un'esistenza imperfetta, e in sé poi non è né pure esistenza» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 380, vol. 12, p. 348). Per le tre tipologie di virtualità che Rosmini individua (virtualità come effetto di una causa potenza; virtualità come effetto di una

Se la virtualità è riferita ad una causa imperfetta, ossia a una causa potenza, allora la virtualità è appunto espressione di mancanza di attualità della causa. Nel nostro caso specifico, vale a dire nel caso della virtualità dell'essere oggettivo o essere indeterminato, invece, la virtualità è proprio la dimostrazione che quell'essere è atto, è una dimensione totalmente perfetta, autonoma e sovrabbondante, dunque in grado di assumere continuamente nuove forme:

Questa virtualità non suppone necessariamente nell'oggetto alcuna imperfezione, non essendo l'oggetto rispetto a queste entità separate dalla mente una potenza: ché esse non esistono separate come un atto dell'oggetto stesso, ma come un effetto dello sguardo della mente nell'oggetto, cioè della limitazione che il subietto pensante pone al suo proprio sguardo. [...] La separazione ce la pone la mente stessa, è un effetto di questa sola. È dunque necessario distinguere l'oggetto in sé dalla relazione che l'oggetto ha colla mente quasi una doppia esistenza dell'oggetto, l'una propria e l'altra relativa alla mente⁷².

La possibilità non è qualche cosa di positivo che si predica de' termini, ma qualche cosa di positivo che si predica dell'essere o dell'essenza. [...] Quello che c'è di positivo nell'essere e nelle essenze costituenti la possibilità de' termini, è appunto questo che l'essere è atto; e perché è atto, perciò dove si trova dà l'atto d'esistere a' termini. Onde non ci potrebbe essere la potenza di essere, ossia la possibilità de' termini, se l'essere non fosse atto purissimo. L'attribuzione dunque di *potenza* conviene all'essere iniziale appunto per questo ch'egli non è potenza, ma atto; ed essendo atto, *può* fare che l'altre cose tutte acquistino l'atto⁷³.

Le due citazioni che abbiamo riportato sono significative in quanto suscitano almeno due possibili implicazioni. In primo luogo, l'atto di essere o l'essere infinito oggettivo non è riducibile alla somma di tutte le sue possibili determinazioni che noi possiamo pensare o esperire. I singoli enti finiti non sono parti o componenti di un ipotetico "insieme essere", come accade nel concetto di transfinito di Cantor. L'insieme dei numeri naturali, infatti, è una collezione infinita di dati finiti, riducibile e spiegabile per mezzo di un algoritmo matematico. Al contrario, l'essere iniziale-virtuale è di più della somma di tutti gli enti finiti –ed anche di qualsiasi catalogo analitico della realtà–, in quanto esprime contemporaneamente l'unità della totalità della realtà (da qui ha origine l'espressione "iniziale") e il radicale legame di questa realtà con ciascuno degli enti finiti possibili (di

causa non potenza; virtualità riferito all'essere obbiettivo), vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 381-382, vol. 12, pp. 348-353.

⁷² Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 382, vol. 12, p. 351.

⁷³ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 431, vol. 12, p. 397.

nuovo la sua virtualità)⁷⁴. Ogni ente finito sussiste e si manifesta, in quanto partecipa dell'essere, vale a dire esprime in sé quell'atto di essere infinito oggettivo. Ritourneremo in questo stesso capitolo su questo aspetto della partecipazione degli enti finiti all'essere iniziale, dal versante dei primi rispetto al secondo, ora ne stiamo parlando prendendo come riferimento l'essere in sé.

In secondo luogo, abbiamo la conferma che tra l'essere iniziale-virtuale e i singoli enti finiti non esiste alcun rapporto di causa-effetto, ma solo una relazione di possibilità.

Quando dunque si dice dell'essere indeterminato e iniziale, che è la potenza di essere, questa maniera non va intesa allo stesso modo come s'intendono gli altri generi di potenza. Non si deve intendere, quasi che l'entità di cui si predica una tale potenza, abbia ella stessa la natura di potenza; ma si dee intendere, che avendo ella e ritenendo immutata la natura di atto, c'è la possibilità che quest'atto si trovi unito a' suoi termini⁷⁵.

L'essere non genera né produce né crea gli enti. La vera causa dell'esistenza degli enti è la libera azione e volontà di Dio, dell'essere assoluto, che è necessariamente in atto in quanto è l'essere infinito per perfezione⁷⁶. Se affermassimo che Dio, l'Essere-Sostanza, è stato obbligato a creare, fosse anche per una sovrabbondanza di essere e di bene, già lo avremmo ridotto ad una causa imperfetta che trova il suo compimento solo nell'ente finito creato. Una tale affermazione è in sé contraddittoria, oltre che un misconoscimento della nostra stessa premessa, vale a dire dell'essenza del Dio Cristiano. Avremmo infatti capovolto quest'ultimo nell'Uno Plotiniano, che non mostra alcun amore per le creature e che crea producendo enti sempre meno perfetti. In conclusione, l'esistenza o meno degli enti finiti non perfeziona né aggiunge nulla né alla dimensione dell'essere iniziale, né all'esistenza di Dio:

La parola virtualità esprime una relazione, come abbiám detto della possibilità: e il fondamento ossia il principio di questa relazione è nell'Essere assoluto. Questo principio della relazione è una proprietà positiva dell'Essere assoluto, e perciò in se stessa è atto; e solo considerato quest'atto in rispetto all'effetto dicesi virtualità. Si separi dunque la

⁷⁴ «Quando si dice: “L'essere è uno, uniforme, eterno ec.”, chi può dubitare che la parola essere non esprima tutto l'essere? E pure il fatto sta qui, che quella parola, che esprimerebbe tutto l'esser ad un'altra mente che l'avesse appieno intuito e appercepito, non l'esprime alla mente umana; ma a questa esprime tutto l'essere solo in quel modo che ella lo intuisce cioè inizialmente, senza i suoi termini, potenzialmente. Quindi ciò che si dice dall'uomo dell'essere senza più, si dice non dell'essere nel suo triplice atto, ma dell'essere astratto da ogni suo termine e compimento. Tale è il mancamento profondo dell'argomentazione eleatica» (Ibi, V° Libro, n. 1720, vol. 15, pp. 250-251).

⁷⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 431, vol. 12, p. 397.

⁷⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 435, vol. 12, p. 401.

virtualità dell'ente finito dall'ente finito stesso: questo esista attualmente o no, nulla aggiunge all'Essere assoluto, perché non gli appartiene, non è né sua parte, né sua proprietà o qualità, di lui in una parola non si può predicare: la virtualità all'incontro dell'ente finito, ossia l'ente finito virtuale non è qualche cosa che appartenga all'ente finito in se stesso, la cui esistenza è solamente attuale, ma è qualche cosa che appartiene all'Ente assoluto e infinito, e questo qualche cosa è l'intelligibilità essenziale e infinita dell'essere⁷⁷.

Altra proprietà dell'essere è la primalità assoluta, il che è quanto dire, che l'atto dell'essere, è l'atto d'ogni atto contingente. [...] Gli enti finiti dunque non possono ricevere in sé l'universalità, la necessità, e con essa l'immutabilità, e l'eternità, la semplicità assoluta, la primalità assoluta dell'essere, appunto perché tali prerogative appartengono all'essere considerato in se stesso e nella sua virtualità, e non all'essere in quanto è precisamente inizio delle singole entità⁷⁸.

Non a caso vediamo che Rosmini definisce gli enti finiti anche «termini impropri dell'essere», proprio per ribadire che l'atto di essere non ha bisogno di un individuo specifico per persistere nel proprio valore. Il singolo ente finito o il singolo fenomeno può perdersi, senza che venga meno l'essere trascendentale⁷⁹. I soli «termini propri» dell'essere iniziale sono le tre forme categoriche dell'essere, vale a dire l'essere ideale, reale, morale:

I soli termini infiniti sono termini suoi propri; perché i termini finiti possono bensì convenire ad un'essenza finita, ma non ad un'essenza infinita. Di che si raccoglie, che «la mente non può pensare che l'essere sia in se stesso se non supposto ch'egli sia ultimato ne' suoi termini infiniti che sono le tre forme categoriche»: ogn'altro pensiero dell'essere essente in sé contiene un assurdo⁸⁰.

1.4. Indefinito e insiemi infiniti

Oltre a questo infinito di perfezione si possono dare per Rosmini dei concetti o enti puramente mentali, che pur non essendo infiniti in atto, possono ricordare il concetto di infinito. Esattamente come l'infinito potenziale o infinito *secundum quid*, se si decide di adottare il linguaggio tomista. Tale è l'indefinito che Rosmini presenta nella *Teosofia* con riferimento alle serie potenzialmente infinite di numeri e al tempo o allo spazio.

⁷⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 434, vol. 12, p. 400.

⁷⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 335, vol. 12, p. 308.

⁷⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 345, vol. 12, p. 316.

⁸⁰ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 433, vol. 12, p. 399 e Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 437-439, vol. 12, pp. 403-406.

Per quanto riguarda spazio e tempo, occorre qui fare una precisazione, che ci viene suggerita sia dai testi di Rosmini sia da studi che ci precedono⁸¹. Per il Roveretano, infatti, tempo e spazio non sono categorie mentali che il soggetto usa per misurare il mondo intorno a sé, com'era per Kant⁸². Secondo il nostro autore queste due dimensioni sono enti che riflettono la natura dell'essere iniziale-virtuale. È vero che anche per Rosmini il concetto di spazio illimitato non dipende dalla maggiore o minore quantità di esperienze individuali, ma è legato al «sentimento fondamentale». Quest'ultimo è la percezione che l'individuo ha di se stesso e del suo corpo, a partire dall'essere trascendentale che lo supera. Per questo Rosmini afferma che lo spazio illimitato è risultato della «percettibilità dell'io dell'extra-soggettivo»; in altri termini, questo spazio emerge quando il soggetto percepisce attraverso il suo corpo ciò che è completa oggettività, Non-io, vale a dire l'essere iniziale-virtuale:

[Lo spazio] non è modificazione del soggetto, non è cosa soggettiva, ma bensì cosa extra-soggettiva; e parlando dell'uomo già pervenuto alla riflessione, è Non-io, però non si può menomamente confondere coll'Io a cui è opposto⁸³.

Per questa ragione, secondo Rosmini, i concetti di spazio e tempo né dipendono dal soggetto, né possono essere ridotti alle loro unità di misura convenzionali. Proprio perché se considerati in se stessi, astratti da ogni ente misurabile, né lo spazio né il tempo possono

⁸¹ I testi di riferimento, oltre alla *Teosofia*, sono il *Nuovo Saggio*, già citato, e Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. F. Evain, vol. 24, Città Nuova editrice, Roma, 1981. Inoltre, nel *Nuovo Saggio* Rosmini accenna di nuovo al concetto di spazio illimitato in Quanto a studi sul concetto di spazio e tempo in Rosmini, vedasi Soliani, G. P., «Space, Time and Sensation. A Dialogue between Rosmini, Husserl and Lévinas», *Rosmini Studies*, 6 (2019), 84-98. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/187>; Spiri, S., *Essere e sentimento: la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, IDEE/antropologia nuova ser., 141, Città nuova, Roma 2004, pp. 110-124.

⁸² «Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. [...] Der Raum ist kein diskursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung». Kant, *Kritik der reinen Vernunft Zweite hin und wieder verbesserte Auflage (1787)*, *Der transzendentalen Ästhetikerster Abschnitt* 1, § 3. «Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. [...] Lo spazio non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura». Kant, I., *Critica della Ragion Pura*, Laterza, Bari 2007, *Estetica trascendentale*, sezione 1, § 3, p. 56. Rosmini aveva letto la *Critica della Ragion Pura* e, anche se non cita espressamente questo testo nella sua *Antropologia in servizio alla scienza morale*, menziona Kant e a lui muove due critiche. Rosmini afferma che la affermazione kantiana non è sorretta da alcuna prova, dunque risulta arbitraria. Poi, egli asserisce che «se lo spazio fosse creazione dell'anima, lo spazio altro non sarebbe che una modificazione dell'anima stessa, e nulla in se stesso: per conseguente anche i corpi sarebbero illusioni soggettive, avendo essi bisogno dello spazio per essere», Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 171, pp. 120-121.

⁸³ Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 169, 117-118.

essere determinati da un minimo assoluto (o grado minimo di perfezione) e da un apice assoluto (o grado massimo di perfezione). Essi assumono tali limiti –che il Roveretano definisce nella *Teosofia* «limiti secondari»⁸⁴– solo nel momento in cui vengono «partecipati più o meno da altri enti»; in altri termini, lo spazio illimitato assume un minimo ed un massimo se un individuo pensante lo riduce entro i confini di un oggetto che intende misurare. Allo stesso modo succede al tempo, che può essere ridotto ad un certo lasso di tempo tra due eventi distinti. Quindi, per il nostro autore, spazio e tempo sono indefiniti ma allo stesso tempo sono divisibili.

Nel fare questa affermazione Rosmini non sta cadendo in contraddizione, ma ci sta dicendo che queste entità non sono semplici e autonome come l'infinito di perfezione (vale a dire Dio, compiuto e per sé sussistente in quanto pienamente Soggetto) e l'infinito trascendentale (compiuto, ma non denotabile); spazio e tempo hanno questa duplice natura proprio perché dipendono da altro⁸⁵. Ciò implica che gli enti indefiniti non sono essenzialmente infiniti, ma solo enti finiti che partecipano della natura infinita, dunque sono un medio tra l'infinito ed il finito, o piuttosto la loro congiunzione. Per questa ragione Rosmini asserisce che essi non siano altro che «l'infinito partecipato»⁸⁶.

Il nostro autore, considerando tutte le argomentazioni qui riportate, giunge allora alla conclusione che tali concetti corrispondano solo a enti potenziali e mai veramente enti in atto. La serie infinita di numeri naturali è infinita sul piano noetico, finché è pensata da una mente individuale che immagina un perenne aumento progressivo di un'unità, ma sul piano ontologico essa non esiste e non può esistere, proprio perché non ha una sostanza, un'essenza propria. L'indefinito, in conclusione, non è che un indefinito aumento progressivo del finito. Il nostro autore, riconsiderando tutti questi elementi, nella *Psicologia*⁸⁷ conclude che

⁸⁴ Vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 667, vol. 12, p. 697. Precisiamo che i limiti secondari limitano il modo in cui un ente si dà ma non la forma o l'essenza dell'ente. Pertanto, la limitazione data dal limite secondario non influisce negativamente sull'ente a cui si riferisce, ma al contrario esprime la potenzialità di perfezione di quell'ente. Oltre ai limiti secondari, il nostro autore nella *Teosofia* nomina altre quattro forme di limitazione, che vedremo dettagliatamente nel quarto capitolo: limiti entitativi, trascendenti e cosmologici.

⁸⁵ «Questo dunque avviene perché tali nature non sono al tutto semplici, ma hanno in sé la detta dualità di natura qualitativa e quantitativa», Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 701, vol. 12, p. 671.

⁸⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 698, vol. 12, p. 669.

⁸⁷ Ricordiamo che Rosmini scrisse la *Psicologia* tra il 1846 e il 1848 e contemporaneamente incomincia a redigere la *Teosofia* che lascia incompiuta il 1 luglio 1855, a seguito della sua morte.

Non si dee confondere l'*infinito* coll'*indefinito*. L'*indefinito* è ciò che potendo ricevere aumento successivo sempre maggiore, non ha determinata misura, ma si considera semplicemente come suscettivo di una serie continua di aumenti. Quindi l'*indefinito* non esprime un ente, ma un'idea astratta, per esempio l'idea generica del *numero*, che risponde a tutti i numeri i quali sono sempre aumentabili d'un'unità, per quantunque grandi si pensino. Quindi è manifesto che l'ente non può mai essere indefinito, perché l'astratto (di astrazione propriamente detta) non è un ente, come vedemmo, è una veduta dello spirito, un oggetto della riflessione astraente che limita l'attenzione ad una qualità dell'ente, e che suppone sempre innanzi di sé nella mente la notizia dell'ente da cui si astrae e in cui l'astratto si vede⁸⁸.

Notiamo che in questo il Roveretano è ancora una volta profondamente classico e allineato al pensiero tomista. Nel caso particolare dell'*indefinito*, egli sembra addirittura riprendere le stesse parole di Tommaso d'Aquino [cfr. *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 3, a proposito della necessaria distinzione tra "*infinitum secundum*" *quid* e "*infinitum simpliciter*"]:

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. [...] Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam, cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in maius et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus eius. Et similiter etiam neque secundum motum circularem. Quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia duae lineae protractae a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineae distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma, quia nihil est actu nisi per suam formam. Unde, cum forma quanti, in quantum huiusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram. Et sic erit finitum, est enim figura, quae termino vel terminis comprehenditur⁸⁹.

⁸⁸ Rosmini, A., *Psicologia*, II° Parte, IV° Libro, n. 1374, vol. 10, p. 59.

⁸⁹ Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, Ia, q. 7, a. 3.

Così pure notiamo una concordanza tra Rosmini e Tommaso a proposito della dipendenza dell'indefinito dall'infinito:

Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit. Et hoc est impossibile esse, quia sic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis; unde eius generatio nunquam completeretur, cum non sit infinita pertransire. Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quaedam multitudo requiritur per se, scilicet quod sit ars in anima, et manus movens, et martellus. Et si haec in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile completeretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum quae accidit ex hoc quod unum frangitur et accipitur aliud, est multitudo per accidens, accidit enim quod multis martellis operetur; et nihil differt utrum uno vel duobus vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum, posuerunt quod possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc est impossibile. Quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu, sive per se, sive per accidens⁹⁰.

Il concetto di indefinito non è dunque includibile nella categoria ontologica di infinito; tuttavia, Rosmini arrivando a questa conclusione non denigra tale concetto, anzi lo adopera per mostrare come il finito possa partecipare, a diversi livelli, alla virtualità infinita dell'essere. Il nostro autore presenta nella *Teosofia* tre varietà possibili di indefinito:

1. L'indefinito che nasce dalla virtualità infinita dell'ente finito (indefinito subiettivo),
2. L'indefinito che nasce dalla virtualità infinita dell'ente finito, e dell'ente infinito (indefinito obiettivo)
3. L'indefinito che nasce dalla virtualità infinita dell'ente infinito (indefinito morale)⁹¹.

La seconda tipologia di indefinito si riferisce all'indefinita scienza che il singolo essere umano può acquisire. Dunque, è una riprova che Rosmini considera l'essere umano come aperto su un orizzonte infinito, dunque non come alcunché perfetto, ma continuamente perfettibile.⁹² Eppure, la netta distinzione tra indefinito ed infinito ci rimanda anche alla differenza essenziale tra finito ed infinito:

⁹⁰ Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, Ia, q. 7, a. 4. Sul tema del rapporto tra *multitudo* e numero in Tommaso, con rimandi al testo della *Metafisica* di Aristotele, e le differenze con il concetto transfinito di Cantor vedasi Testi C. A., «L'infinito numerico in S. Tommaso d'Aquino e Georg Cantor», *Discipline Filosofiche*, n. 1995/2, Vallecchi, Firenze, 1996, pp. 207-237.

⁹¹ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 703, vol. 12, p. 673.

⁹² Proprio su questo aspetto Rosmini si sofferma anche in opere precedenti alla *Teosofia*. Vedasi ad esempio la *Antropologia soprannaturale*: «Quindi la perfettibilità dell'umana specie è sotto questo aspetto

Ogni finito differisce dall'infinito infinitamente. Il finito dunque, astrattamente considerato, si può concepire come atto ad aumentarsi indefinitamente, senza che s'accosti perciò all'infinito, che per quanto s'accresca riman sempre infinita la differenza. Perciò il finito non si può trovare col diminuire l'infinito, né l'infinito coll'accrescere il finito. Sembra dunque impossibile trarre dall'infinito il finito, perché tra l'uno e l'altro c'è un abisso invalicabile: sono due concetti che non possono aver nulla di comune⁹³.

In altri termini, se gli enti finiti non possono svuotarsi della propria essenza e assumere quella di un altro, doppiamente allora non possono diventare infiniti, né per mezzo di un aumento quantitativo né per mezzo di un loro progressivo miglioramento morale.

2. Il concetto di ente finito rispetto all'infinito e all'essere in Rosmini

Terminata questa prima lunga tappa del nostro percorso, potrebbe sorgere ancora il dubbio che abbiamo incontrato citando *Rosmini postumo* di Pietro Prini: il nostro autore presuppone forse che la natura sia contingente e la riduce a momentanea fase del cammino fino all'infinito, dal momento che parla tanto diffusamente dell'infinito e afferma che il finito è ciò che non è l'essere, ma che vi partecipa?

2.1. La duplice prospettiva sul finito di Rosmini

Per rispondere, dobbiamo tornare al testo della *Teosofia*. Leggendo l'opera rosminiana, ci si rende conto che Rosmini presenta una sintetica definizione teoretica della natura contingente, non nel II° Libro, dove invece egli traccia una dettagliata analisi fenomenologica delle diverse categorie di limiti, ma solo nel VI° Libro, dedicato all'essere reale⁹⁴. Questa scelta non è casuale, ma corrisponde ad una precisa scelta di metodo che Rosmini mantiene stabilmente scrivendo le sue opere. Nel limite dei testi che abbiamo potuto leggere fino ad oggi, possiamo dire che il metodo filosofico del Roveretano non è quello delle definizioni a-priori e delle successive deduzioni logiche,

indefinita; sentenza ce non viene poi finalmente a dir altro, che l'uomo, finché si considera ristretto nel circolo della natura, può sempre progredire bensì, ma non giungere giammai all'ultima e completa sua perfezione» (Rosmini, A., *Antropologia soprannaturale*, ed. Muratore U., Città Nuova Editrice, Roma, 1983, vol. 40, p. 14).

⁹³ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 713, vol. 12, p. 682.

⁹⁴ Ricordiamo brevemente che la *Teosofia* è rimasta incompiuta e che era pensata come suddivisa in tre Parti: ontologia, teologia, cosmologia. Sono a noi giunti i primi sei Libri dell'ontologia, nella loro interezza, e alcuni frammenti della I^{sta} Parte.

ma, al contrario, quella di una complessa ricerca che continuamente ritorna, a circolo, sulle proprie tematiche, ogni volta approfondendole. Rosmini, infatti, non si limita semplicemente a classificare il singolo oggetto che gli sta davanti, ma vuol arrivare ad una visione, organica ed enciclopedica, dell'oggetto e dell'intero che lo circonda. Questa per Rosmini è un'ambiziosa via che mira ad evitare due possibile derive: da una parte, una *resolutio in unum* che schiaccerebbe e negherebbe la complessità degli enti, come momenti che devono essere annichiliti per arrivare all'unico principio; dall'altra, una altrettanto pericolosa frammentazione che ci porterebbe ad un infinito inconcludente catalogo di oggetti presenti al mondo, uno dopo l'altro.⁹⁵ Al contrario, Rosmini desidera cogliere l'essenza del singolo ente alla luce dell'infinito trascendentale che avvolge quell'ente e con il quale è in relazione. Dunque, egli osserva il singolo termine contemporaneamente con uno sguardo di ampio respiro e di profonda attenzione fenomenologica⁹⁶.

2.2. Tre possibili interpretazioni del reale finito

Alla luce di questa duplice prospettiva sul finito, diventa comprensibile la dichiarazione di Rosmini nel VI° Libro, a proposito dei tre possibili modi di concepire il reale finito:

⁹⁵ «Supponendosi che infinite volte si fosse eseguito un infinito numero di paragoni, paragonando ciascuna unità del numero infinito, con tutte le altre infinite unità di cui quel numero consta, per la supposizione, che cosa se n'avrebbe? Un infinito numero di risultati. Converrebbe dunque ricominciare il paragone di questi risultati tra loro; e questo ci ricondurrebbe a rifare infinite volte lo stesso numero infinito di paragoni: cioè ci condurrebbe in un circolo d'operazioni infinite, senza risultato alcuno: un infinito numero d'operazioni conducendo sempre ad un altro infinito numero d'operazioni, e così infinitamente. È dunque impossibile una scelta tra un numero infinito di partiti da prendersi. Per questa via dunque non si può spiegare come la mente divina tragga dall'infinito il concetto d'un finito determinato ad un quanto» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 714, vol. 12, pp. 683).

⁹⁶ «La *Teosofia* ha questo suo proprio carattere d'essere sommamente organica. Ché a quella guisa che le membra ossia gli organi d'un vivo animale cospirano a formare un solo ente; né alcuna delle membra separate dal tutto può far conoscere quell'indivisibile che da tutte risulta; così riesce impossibile squarciare le membra della Teosofia, senza che incontanente ci sfugga di mano e ci svanisca la stessa scienza vivente che noi cerchiamo; come appunto accade nell'anatomico, che divide le fibre d'un cadavere col coltello per considerarle a parte, a cui non si presenta mai l'organico vivente, che nella unione armonica e animata di tutte insieme consisteva» (Ibi, II° Libro, n. 30, vol. 12, p. 61). Per un approfondimento sul metodo enciclopedico rosminiano, in confronto con altre forme storiche di enciclopedismo e con un'apertura al tema della totalità della verità, rimandiamo a: Ottonello, P.P. *L'enciclopedia di Rosmini*. Categoriche Europee; Sezione II, Studi Critici 29. L'Aquila; Roma, Japadre 1992; Pagani, P., «Rosmini e l'organismo delle scienze» in Belleli, F. e Gabbi G. (eds.) *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*. Stresa, Edizioni Rosminiane, pp. 123–266; Peratoner, A., «Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi», *Marcianum*, IV/1 (2008), pp.13–62.

1. Si concepisce unito all'essenza dell'essere della mente, e in tal caso è ciò che si dice essere relativo; 2. Si concepisce diviso affatto dall'essere che v'aggiunge la mente, e in tal caso non è essere, ma incoazione di essere, materia di cognizione. [...] Appunto perché non è essere, è cosa che da sé sola non può stare, involge assurdo, e però è uno di que' pensieri relativi a cui la mente pensa perché non s'accorge della repugnanza intrinseca che contengono: quindi ne ragiona ella, ma non giunge mai a fare l'ipotesi che sussistano veramente senza congiungerli coll'essere stesso. Dove scorgesi un caso appunto del sintesismo ontologico, onde avviene che il reale finito sintesizzi coll'essenza dell'essere, e senza di essa sia assurdo, benché non sia dessa. 3. Finalmente si può dimandare che cosa sia il reale finito rispetto al reale infinito e rispondesi che è termine di lui, e in quanto è termine di lui, a lui congiunto, in tanto cessa l'essere relativo, benché a questo termine risponda il relativo tosto che il reale non si riporta più al principio assoluto, ma unicamente al termine stesso, la cui relazione seco è ciò che il forma relativo⁹⁷.

La seconda modalità di finitudine è in realtà già stata analizzata; essa coincide infatti con l'ente finito virtuale, vale a dire con un contenuto mentale creato da una mente individuale. Questo contenuto non sussiste, proprio perché è il risultato non di una analisi sulla realtà ma della pura fantasia umana, combinando alcune immagini vaghe tratte dalla realtà.

Il primo ed il terzo modo di intendere il finito ci rivelano che per Rosmini il finito non è una seconda dimensione, alternativa e opposta rispetto all'atto di essere dell'infinito. Proprio questo aspetto è ciò che viene trascurato da tutte quelle filosofie che tendono ad esasperare la distinzione tra finito ed infinito, arrivando ad un'inconciliabilità tra i due. Esse assolutizzano ed interpretano in modo letterale il testo di Parmenide: in altri termini riducono il finito al non-essere e fanno dell'infinito l'unica forma possibile di essere.

2.3. Il parmenidismo essenziale di Rosmini

Rosmini non cade in questa falsa dicotomia. È vero che egli afferma che tra infinito e finito c'è la stessa distanza che vi è tra essere e non-essere⁹⁸; tuttavia, afferma anche che in entrambi vige l'atto di essere, vale a dire dell'"essere manifesto":

⁹⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, VI° Libro, n. 2052, vol. 16, pp. 17-18.

⁹⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 691, vol. 12, pp. 662-663: «la base dell'ente infinito è l'essere stesso, la base degli enti finiti non è l'essere, ma un termine dell'essere cioè il reale. Noi chiamiamo questa sorte di limite: limite essenziale. Ciò che manca dunque alla base dell'ente finito è la base dell'ente infinito, e atteso questo limite entitativo l'ente finito e l'ente infinito sono due enti. Ma di più, la base dell'ente finito essendo il *reale*, e non l'*essere*, differiscono le basi d'una differenza maggiore d'ogni genere, perché differiscono da essere e non essere: cioè l'ente finito ha oltracciò il limite essenziale. Se dunque la base dell'ente finito non è essere, ella non esiste se questo colla sua presenza ad essa non la fa esistere. Questa

L'essere non sarebbe se non fosse manifesto, in modo che gli è essenziale questo di essere manifesto. Un tal essere dunque o non è o è manifesto. Ma poiché l'essere non può non essere perciò l'essere è, e collo stesso atto con cui è, è anche manifesto⁹⁹.

Il parmenidismo essenziale di Rosmini, che in questa citazione traspare e che intendiamo approfondire nei prossimi capitoli, non implica la negazione della dignità degli enti finiti. Al contrario, intende ribadire che l'atto di essere –presente seppur in un modo estremamente differente negli enti contingenti, nell'orizzonte trascendentale e in Dio– in tanto in quanto è, è e non può non essere, e che il non-essere non può manifestarsi in nessun modo. Per Rosmini gli enti contingenti, in quanto esistono, sono stabili; qualsiasi prova che gli enti si trovino a passare nella loro esistenza non toglie loro quella forza che viene dall'appartenere all'essere, finché permangono in quell'orizzonte. Il loro divenire tra potenza ed atto non degrada la loro dignità come enti, vale a dire come oggetti e individui che sono. Infatti, tale divenire non è per Rosmini –come si mostrerà nel quarto capitolo– un continuo passare dall'essere al nulla assoluto, ma solo una serie di variazioni di configurazione dell'ente all'interno dell'essere, finché perdura la sostanza del singolo ente¹⁰⁰.

2.4. Il finito nella visione creazionista di Rosmini

A queste motivazioni prettamente filosofiche occorre aggiungere anche la prospettiva teologica che Rosmini decide di assumere. Quest'ultima offre argomentazioni che procedono oltre ciò che il filosofo potrebbe asserire sul tema, ma che non vanno in opposizione con quanto affermato finora, anzi confermano la dignità del finito in rapporto all'infinito. Secondo il Roveretano, gli enti contingenti esistono in quanto mantenuti

base dunque non è base per sé. La base dunque dell'ente finito comparata a quella dell'ente infinito non è base. Ha dunque l'ente finito anche il limite trascendente che fa sì ch'egli sia all'infinito come un non ente».

⁹⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1509, vol. 15, p. 21.

¹⁰⁰ Affermando ciò, non stiamo dicendo che per Rosmini gli enti reali siano l'esito della pura essenza isolata, bensì che essenza ed esistenza si co-implicano negli enti. L'esistenza comporta che gli enti sussistano e che abbiano una durata limitata nel tempo. L'essenza è tutto ciò che un determinato ente non può non essere, i suoi elementi essenziali. Ridurre l'essere degli enti alla sola essenza ci porterebbe a leggere Rosmini in chiave quasi neo-parmenidea o severiniana e a cancellare la distinzione tra contingente ed infinito che invece il Roveretano marca continuamente. Per un approfondimento, rimandiamo alla risposta di Carmelo Vigna a Leonardo Messinese in Vigna, C., *Vedute. Al seguito di Sofia*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2024, pp. 245-248. L'intervento originario di Messinese a cui Vigna risponde si trova nel recente volume dedicato a Vigna: Bettineschi, P., Fanciullacci R., Zanardo S. (edd.), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022, pp. 161-175.

sussistenti da una precisa volontà del Creatore. Anche per questo motivo, Rosmini chiama il finito “relativo”, dal momento che non si pone da sé, ma dipende da una Mente, quella dell’Essere Assoluto, che, pensandolo e amandolo, lo mantiene nel tempo¹⁰¹. Non a caso Rosmini in relazione al Creatore definisce l’ente finito come “concreto”, ossia *cum creatum*, cioè creato in una complessa rete di relazioni ideali in parte intuibili, in parte misteriose.

2.5. Il finito tra forma reale e forma ideale dell’essere

Nella nostra analisi sulla concezione del finito in Rosmini, occorre tenere conto anche del forte legame che egli riconosce tra la forma reale e la forma ideale, tanto nell’essere universale quanto nell’ente finito. In altri termini, per il Roveretano l’atto di essere degli enti finiti non si riduce alla mera materialità, alla pura *res extensa* totalmente separata dal pensiero, e neppure si esaurisce nell’essere un mero dato registrato dai nostri sensi. Al contrario, il fatto che un singolo termine sia materiale e fenomeno ai nostri sensi si spiega proprio a partire dall’atto di essere che si manifesta in quel termine: per Rosmini non si afferma che una cosa è in quanto la si avverte, ma si può avvertirla in quanto quella cosa già sussiste. Allo stesso modo, si può pensare e disquisire su un ente in quanto quest’ente è già esistente¹⁰². Pertanto, il più semplice singolo ente, in quanto sussiste, può essere

¹⁰¹ Rosmini, A., *Teosofia*, VI° Libro, n. 2052, vol. 16, p. 18: «il relativo all’incontro non è, ma si forma, si genera continuamente per parlare con Platone. E la generazione del relativo che continuamente si fa si può esprimere in questo modo: un termine dell’attività volontaria dell’assoluto ha una relazione con se stesso: e a questo termine, in quanto ha una relazione con se stesso e non in quanto è termine dell’assoluto, si aggiunge dalla mente l’essenza dell’essere, e questa sintesi che fa la mente è la generazione dell’essere relativo». Vedasi anche Rosmini, A., *Teosofia*, III° Libro, n. 1090, vol. 13, pp. 411-412: «Per questo dicemmo più volte, che l’esistenza degli enti finiti è relativa, il che è quanto dire formata da una relazione sussistente». Stiamo qui parlando dell’ente finito in generale, non specificatamente dell’essere umano. Rosmini è consapevole che nel caso dell’essere umano la questione è più complessa, in quanto nella sua libertà l’uomo può rifiutare il progetto di Dio o può partecipare attivamente e diventare co-creatore con Dio. Per affrontare questa tematica dovremmo impegnarci in un lavoro che va ben oltre i limiti della presente tesi. A livello teoretico, occorrerebbe approfondire in che senso la grazia di Dio si relazioni con la libertà umana; a livello storico, sarebbe necessario considerare l’influenza sul Roveretano della Seconda Scolastica, e in particolare la questione della controversia *de auxiliis* tra Luis de Molina e Domingo Báñez. Per un approfondimento del tema della libertà in Rosmini rimandiamo a Soliani, G. P., «Rosmini e la libertà ontologica, personale e politica», in Id., *Essere, libertà, moralità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, pp. 105-129.

¹⁰² Vedasi Buroni, G., *Dell’essere e del conoscere*, n. 213, p. 243: «Si crede che nel sistema del Rosmini la realtà, la sussistenza, il sensibile non entri punto nell’idea. Ma bisogna intendersi e non equivocare dannosamente. La realtà, come realtà, cioè come sentimento, sì, resta sempre fuori dell’idea e della mente: e certo, per quanto tu faccia, non sarà mai, per valermi dell’esempio d’Aristotele nel 3° *De Anima*, cap. 9, che la pietra proprio nella sua materialità sia nella mente, né il sapore come sentito e gustato sarà mai nell’idea, ma sulla lingua. Ma pure la realtà, la sussistenza, il sensibile, ed anzi il corporeo e materiale, ed

oggetto di conoscenza e, in quanto è in relazione con tutta la complessità della realtà, richiama altri enti anche loro conoscibili, fino a rimandare all'orizzonte dell'essere trascendentale.

Certamente il singolo ente finito è un termine «improprio» dell'essere¹⁰³, dunque la conoscenza che offre non racchiude la totalità della conoscenza possibile, ma non sarebbe pienamente spiegabile senza un rimando all'orizzonte universale dell'essere e del pensiero. Quest'ultimo –come si vede leggendo l'inizio della prima Parte del IV° Libro della *Teosofia*– dal momento che è per sé manifesto è anche “manifestato” (idea) e “manifestante” (essenza), dunque non è solo presenza a sé ma è anche presenza alla Mente. L'essere per Rosmini non è solo presenza nel senso di sussistenza in atto o possibile di un ente (forma reale), ma anche fonte oggettiva da cui ha origine il conoscere e legge al pensiero (idea o forma ideale). Ricordiamo che la forma ideale non è per Rosmini la costruzione mentale imposta da un soggetto sull'essere; al contrario, è l'essere che forma la coscienza illuminandola. Dunque, non si dà per il Roveretano alcuna lacerazione netta tra pensiero ed essere, ma i due, pur essendo distinti, concordano reciprocamente e sono interdipendenti.

[II] per sé manifesto è quello che coll'atto stesso con cui si manifesta, e però è manifestante, collo stesso atto è anche manifestato; laddove quello che è semplicemente manifestato non è per questo manifestante, e quello che è manifestante benché sembri a dover essere manifestato non è però che deva essere manifestato per sé ma può essere anch'egli manifestato da un altro. L'essere dunque per sé manifesto conviene che manifesti e così sia manifestante e che manifesti se stesso e così sia ad un tempo manifestato; e di più che queste due qualità di manifestante e di manifestato costituiscano l'identico atto della sua natura¹⁰⁴.

altre cose più grossolane e abbiette, e la macchia, e la peluria, ed il fango, memorate da Parmenide nel dialogo platonico che s'intitola da lui, tutte queste cose dico, come pensate, ed anche la pietra suddetta, certo sono nell'idea, e per l'idea nella mente. E se non ci fossero, come potremmo noi nominarle e ragionarne [...] ed empirne de' libri?». Ritorna qui anche la possibile concordanza con Bontadini che già abbiamo proposto nel primo capitolo di questa tesi, pp. 41-44.

¹⁰³ Rosmini utilizza l'aggettivo “improprio” non nel senso che gli dà Bozzetti o Prini (vedasi I capitolo) ma nel senso che un ente particolare, anche preso nella sua massima manifestazione possibile, non esaurisce in sé tutte le varietà possibili della propria essenza: «se l'esistenza, che noi percepiamo in un dato reale affermandolo, fosse quella medesima né più né meno, che noi abbiamo nel nostro intelletto, in tal caso, quando noi percepiamo un reale, dovremmo mettere in esso un'esistenza universale, ché l'esistenza nell'intelletto nostro è universale: ma la cosa non va così: anzi noi ravvisiamo, non mettiamo, nel reale una esistenza particolare e a lui solo determinata, perché coll'esistenza obbiettiva conosciamo l'esistenza subiettiva sua propria» (Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, Sez. IV, n. 332, vol. 3, p. 416).

¹⁰⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1509, vol. 15, p. 21.

Contemplando noi dunque il manifestato che per noi è l'essenza in esso vediamo il manifestante che è l'idea: è dunque necessario che l'essenza si veda nell'idea¹⁰⁵.

Vedremo questo aspetto dell'interdipendenza tra pensiero ed essere alla fine del capitolo. Ora ci soffermiamo sulla relazione tra le forme dell'essere. Per Rosmini reale e ideale sono dimensioni, forme categoriche pienamente distinte dell'essere. Infatti, per Rosmini l'essere reale (ossia quell'essere che le menti finite avvertono per primo, dal momento che include tutti gli enti sussistenti e possibili ad esistere) è indeducibile dalla forma ideale¹⁰⁶. Contemporaneamente, però, queste forme sono inseparabili l'una dall'altra. Infatti, se si eliminasse la relazione tra reale e ideale nell'atto di essere, imponendo una priorità della forma ideale, ossia dell'essere oggetto al pensiero, si arriverebbe a porre un pensiero al di fuori dall'essere e ciò sarebbe in sé contraddittorio, dal momento che un pensiero vuoto corrisponde a un nulla di pensiero¹⁰⁷.

Analogamente, a livello delle sostanze finite, si perderebbe qualsiasi forma di conoscenza sia della realtà (come insieme generale), sia dei singoli finiti. Infatti, ammessa ma non concessa la lacerazione tra reale e ideale, gli enti finiti avrebbero sì un'essenza, ma non essendo intelligibili diverrebbero altrettanti termini reali senza alcun riferimento al loro principio: non potrebbero né essere pensati da Dio, né essere possibili a sussistere, in quanto non potrebbero essere inclusi nell'essere iniziale-virtuale, oltre a non risultare poi conoscibili alla mente umana. Pertanto, perderebbero anche quell'essenza che pure hanno, cadendo in contraddizione con se stessi¹⁰⁸.

Non solo, per Rosmini se si riducesse l'essere al solo reale e lo si separasse dall'ideale, allora verrebbe meno anche la forma morale; dunque, non sarebbe più possibile dare un'oggettiva giustificazione all'etica. Se spariscono le forme ideale e morale dell'essere,

¹⁰⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1511, vol. 15, p. 23.

¹⁰⁶ «La notizia dunque della *sussistenza* della cosa è di tutt'altra natura dalla notizia dell'*essenza* della cosa: questa è l'oggetto che sta davanti allo spirito, quella è una notizia per la quale lo spirito conobbe un *nuovo modo* del noto oggetto [...]. La realtà dunque è un modo dell'oggetto, non è l'oggetto dello spirito intelligente» (Ibi, IV° Libro, n. 1517, vol. 15, p. 29).

¹⁰⁷ Vedasi anche Soliani, G. P., *Rosmini e Duns Scotto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, pp. 196 – 198.

¹⁰⁸ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, I° Libro, n. 137, p. 215: «Ma il sensibile, non è qualche cosa di diverso dall'intelligibile? e se è qualche cosa di diverso, non rimane anche tolto via l'intelligibile? - Alla prima di queste due questioni si risponde di sì, alla seconda si risponde di no, se per "toglier via l'intelligibile", s'intenda non già astrarre ipoteticamente dall'intelligibile e dall'intelligente, ma togliere via anche la possibilità, astrarre anche da questa: in tal caso il sensibile rimane privato di ciò che gli è essenziale, cioè di "poter essere intelligibile", e così diviene assurdo, egli è dunque nulla».

ogni riflessione etica e giuridica viene ridotta a puro soggettivismo. Nel limite dello studio che abbiamo potuto svolgere per questa tesi, ci pare che il Roveretano non approfondisca esplicitamente questo aspetto nella *Teosofia*, ma certamente si sofferma a lungo su questo possibile rischio nella *Filosofia del Diritto*. In quest'ultima opera, che Rosmini produce tra il 1841 e il 1845, dichiara che è impossibile parlare con giustizia di diritti individuali senza far riferimento ad un dovere dettato dalla realtà e non dalla pretesa dei singoli soggetti giuridici¹⁰⁹; in ugual misura, una legge morale sradicata da ogni verità ontologica e dettata esclusivamente dal soggetto non potrebbe essere realmente categorica ed oggettiva¹¹⁰.

Per tali ragioni, Rosmini rigetta ogni forma di dualismo gnoseologico tra soggetto ed oggetto, tra conoscere ed essere, proposto in epoca moderna: per lui, non è possibile alcun pensiero che non sia già nella totalità dell'essere, nell'essere iniziale-virtuale, e non vi è ente sussistente o possibile che non sia pensabile.

Allo stesso modo il nostro autore obietta al Kant critico di essere caduto in una logica naturalistica e soggettivistica, proprio per aver riproposto la lacerazione tra essere e

¹⁰⁹ Vedasi Rosmini, A., *Filosofia del Diritto*, *Essenza del diritto*, vol. 27, pp. 199-200: «Il dovere figlia il diritto con due atti, l'uno riguardante la persona che viene in possesso del diritto, l'altro riguardante le altre persone che debbono rispettarlo. Relativamente alla persona, che viene in possesso del diritto, il dovere limita l'attività personale di essa entro certi confini, che costituiscono la sfera del diritto. Relativamente alle altre persone, il dovere le obbliga di rispettare quell'attività personale i cui confini sono stati dal dovere stesso di chi la possiede determinati; ed è principalmente quest'atto del dovere che eleva alla dignità di diritto quella porzione di attività rendendola sacra e inviolabile».

¹¹⁰ A questo punto occorrerebbe analizzare tutte le osservazioni critiche di Rosmini al dovere categorico kantiano e alla legge morale in rapporto al diritto. Sul tema specifico di un confronto tra Rosmini e Kant intorno alla legge morale segnaliamo i seguenti studi: Zama, R., *La persona e la libertà in Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2006, pp. 117-125; Plaza, R. C., «Rosmini on Kant's Foundation of Ethics», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 16 (2022), 128–151. Quanto alla questione del rapporto tra etica e diritto, ricordiamo che per Rosmini l'etica include il diritto, essendo quella scienza che è costituita interamente dalla legge morale. Inoltre, se si vuole promulgare un codice di leggi che sia giusto e non solo sintetico, tale codice deve necessariamente richiamarsi al primo principio morale, ossia «riconoscere con i propri atti ciò che precedentemente si è conosciuto come vero per mezzo dell'intelletto». D'altra parte, il nostro ammette due momenti in cui le due scienze si distinguono nel loro sviluppo. Il primo momento riguarda la natura dei doveri morali. Rosmini sostiene che tutti i doveri giuridici sono anche morali, ma non tutti i doveri morali sono anche giuridici (vedasi Rosmini, A., *Filosofia del Diritto*, vol. 27, p. 207). In secondo luogo, Rosmini osserva che, quando dal Diritto razionale si passa al Diritto positivo, inevitabilmente si può constatare la limitatezza di quest'ultimo; egli nota, infatti, che non si può pretendere di imporre per mezzo di tribunali e di decreti tutte quelle azioni che pure sarebbero lecite (ad esempio, secondo Rosmini, elargire l'elemosina al povero non può essere un atto imposto per legge: Ibi, vol. 27, pp. 190-191); inoltre, vi sono azioni che non sono lecite da un punto di vista morale ma che sono permesse dalla legge positiva. A tal proposito Rosmini sottolinea in vari luoghi della *Filosofia del Diritto* che la legge positiva è imperfetta, che il diritto non equivale a ciò che è lecito.

conoscere, opponendo il noumeno al pensiero individuale¹¹¹. Dobbiamo però fare una breve precisazione: Rosmini apprezzò molto le tre Critiche kantiane, in particolare la prima e la terza, e riconobbe al filosofo di Königsberg il grande merito di essere stato tra i primi a voler superare il dualismo tra soggetto e oggetto, empirismo e razionalismo; tuttavia, a suo modo di vedere, Kant avrebbe riproposto questo dualismo, distinguendo tra fenomeno e noumeno e facendo del pensiero individuale il cardine della propria filosofia. Secondo Rosmini, quindi, Kant avrebbe indicato il giusto cammino, ma non l'avrebbe poi realmente percorso. Per superare definitivamente ogni forma di dualismo tra soggetto e oggetto, Rosmini propone di avere come primo riferimento non l'io, ma la totalità della realtà che include l'io, in altri termini l'essere iniziale-virtuale con le sue tre forme¹¹².

A questo punto un lettore potrebbe tuttavia ancora obiettare che il nostro autore si sia contraddetto. Da una parte, infatti, Rosmini pone la dissimmetria tra le forme ideale e reale, dall'altra afferma che la forma ideale sia fondamento per la conoscenza degli enti. Personalmente, concordiamo con Paolo Pagani che questa contraddizione sia solo apparente.

L'essere ideale è la condizione di esistenza, ma non di sussistenza¹¹³.

In altri termini, tramite l'essere ideale l'uomo arriva a conoscere i principi dell'essere, a cui gli enti si rifanno (*essentia*); tuttavia, non la ragione della sussistenza degli enti (*actus essendi*). Tale ragione per Rosmini si dà solo nella volontà totalmente libera e gratuita del Dio Creatore, inconoscibile dall'uomo.

Prima, tuttavia, di approfondire quale deve essere per Rosmini il corretto sviluppo della metafisica, occorre riprendere e approfondire due tematiche che abbiamo finora

¹¹¹ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, nn. 1342-1343, vol. 14, pp. 215-216: «Alcuni altri filosofi videro con istupore che l'intelletto era più che non si credesse, e potea far le gran cose. Ma essi andarono all'eccesso contrario, poiché diedero all'intelletto umano, quello che non vale che dell'intelletto considerato nel suo assoluto ideale, cioè dell'intelletto divino [...] Emmanuele Kant separò la scienza dalla realtà, e volle che quella come un mondo a parte si producesse a priori, lasciando così incerta l'esistenza della realtà, come quella che rimaneva esclusa dalla scienza».

¹¹² Per un'analisi storica degli studi che Rosmini svolse sulle opere kantiane -con riferimento ai testi in lingua originale consultati dal Roveretano- e l'influenza che Kant ebbe sulle opere giovanili e della prima maturità di Rosmini, ma non nella piena maturità e nelle ultime opere del nostro autore rimandiamo a Fenu, C.M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 12-43.

¹¹³ Pagani, «Rosmini e l'organismo delle scienze», p. 131. Vedasi anche ibi, p. 167 per un confronto tra Rosmini e l'idealismo di Hegel in risposta al dualismo gnoseologico.

menzionato, ma che non abbiamo approfondito: la rivisitazione dell'esemplarismo da parte del Roveretano e il tema della partecipazione degli enti all'infinito. In altri termini: si tratta di stabilire come egli creda che debba mantenersi la differenza essenziale tra finito ed infinito e possa darsi una partecipazione del finito all'infinito. Ovvero in che rapporto sta il molteplice rispetto all'uno?

3. L'esemplarismo di Rosmini.

Per approfondire la questione dell'esemplarismo rosminiano, dobbiamo chiederci quale sia l'effettiva influenza della dialettica platonica nella metafisica di Rosmini. Affrontiamo la questione tenendo presente sia le opere rosminiane in cui il Roveretano analizza il tema della relazione tra finito ed infinito¹¹⁴, sia gli studi sistematici sul confronto tra il nostro autore e il filosofo greco¹¹⁵. Tuttavia, precisiamo che non intendiamo fare un dettagliato confronto storico tra i due autori ma, come per i precedenti accostamenti con Tommaso e Cantor, il nostro scopo è quello di offrire un'interpretazione delle opere di Rosmini e presentare le ragioni per cui egli prende determinate posizioni. Ciò che ora ci interessa capire è fino a che punto il nostro autore guardi a Platone come ad un modello, e in che senso egli prenda le distanze da questo classico, proprio sul tema del rapporto tra finito ed infinito.

Com'è noto, il Roveretano esprime generalmente una profonda ammirazione per Platone e adotta diversi termini chiave del suo linguaggio; eppure, proprio sul tema da noi preso in esame, si nota che Rosmini muove alcune obiezioni al filosofo greco. Tali

¹¹⁴ Ci riferiamo non solo al V^o Libro della *Teosofia*, e all'*Aristotele esposto ed esaminato* ma anche a Rosmini, A., *Saggio storico critico sulle categorie*, ed. Ottonello, P. P., vol. 19, Città nuova, Roma, 1997; Rosmini, A., *Del divino nella natura*, a cura di Ottonello, P.P., vol. 20 dell'edizione critica nazionale, Città Nuova editrice, Roma 1991.

¹¹⁵ Gli studi di riferimento sono Buroni, G., *Dell'essere e del conoscere: studi su Parmenide, Platone e Rosmini*, già citato, in particolare le pp. 95-341; Raschini, M. A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, già citato, in particolare le pp. 67-125; Berti, E., *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Centro internazionale di studi rosminiani; Città Nuova, Stresa (NO); Roma 1978; Tadini, S. F., *Il Platone di Rosmini: l'essenzialità del platonismo rosminiano*, La Rosminiana 3, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010. Oltre a queste opere segnaliamo tre articoli di William Daros: Daros, W., «El ser (del conocer) y los entes en la filosofía de A. Rosmini. Confrontación con la concepción de M. Heidegger», *Estudios filosóficos*, CXIX (1993), pp. 63-100; Daros, W., «La herencia de Platón en Rosmini», *Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, Santiago del Chile-Buenos Aires III (2000), pp. 67-81; Daros, W., «Acerca del concepto de "inteligencia" o "razón" y de su fundamento», in Idi, *Razón e inteligencia*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1984.

obiezioni non hanno, tuttavia, alla base la generica critica moderna relativa al dualismo tra mondo delle idee e mondo degli enti finiti e al conseguente “idealismo platonico”; anzi, il nostro autore difende ripetutamente Platone da questa critica, soprattutto nell’*Aristotele esposto ed esaminato*. Cominciamo, dunque, indicando gli elementi che Rosmini condivide della relazione tra finito ed infinito nei testi platonici e come decide di interpretarli. Successivamente spieghiamo in che senso il nostro autore si allontana da Platone.

3.1. Comunanze tra Platone e Rosmini.

Non è questa la sede per addentrarci in un confronto tra la lettura che Rosmini fa di Platone e la corretta interpretazione dei testi platonici secondo i criteri metodologici attuali, non essendo questa tesi un lavoro a carattere storico. Passiamo dunque direttamente a segnalare tutti quegli elementi relativi alla relazione infinito-finito che Rosmini individua citando esplicitamente le opere platoniche e che poi applica alla propria visione metafisica.

Secondo il nostro autore, anche Platone riconosce sia la distinzione tra essenza (forma reale dell’essere) ed intelligibilità (forma ideale), sia la loro compresenza a livello delle idee. Questa distinzione caratterizza ogni forma d’essere, secondo la lettura che Rosmini fa dei testi platonici, in particolare di *Fedone*, 78b-79e; di conseguenza esiste un unico ordine d’essere, sia per il filosofo ateniese sia per il Roveretano, ma si manifesta in due modi: nel mondo delle idee esso è invariabile ed invisibile, vale a dire l’essenza stabile; nel mondo degli enti finiti è variabile e visibile, ossia è l’essenza in quanto partecipata dai sensibili.

Platone distingue due cose nelle idee: 1. l’essenza; 2. l’intelligibilità; l’una e l’altra immutabile ed eterna. Tutti gli enti dell’universo, anche i sensibili, benché in quanto sono sensibili sieno fenomeni, partecipano, concepiti come sensibili dalla mente, l’essenza, che è nelle idee, e così anch’essi acquistano qualche cosa di stabile, di consistente: la loro esistenza reale. Le menti poi godono della *intelligibilità* intrinseca a tali essenze, e per questa loro intelligibilità le essenze si chiamano propriamente idee, e su questa intelligibilità si fonda la stabilità e certezza e necessità delle definizioni e della scienza dimostrativa, onde la verità nei ragionamenti della mente e nelle orazioni. Se l’essenza

dunque è quella che si partecipa da' sensibili, e questa è veramente, non convien dire che Platone sia un puro idealista, com'hanno detto i moderni¹¹⁶.

Tanto nelle idee quanto negli enti finiti vi è, dunque, sia la dimensione dell'essenza che quella dell'intelligibilità¹¹⁷; tuttavia nelle idee queste due dimensioni si manifestano pienamente, mentre nei finiti sono limitate nel tempo e mai presenti totalmente. Per entrambi gli autori, questa riflessione implica un altro aspetto centrale, su cui insisteremo a più riprese: la duplice dissimmetria tra finito ed infinito, e quella tra reale ed ideale. Da un lato, il mondo delle idee, corrispondente in parte all'essere ideale rosminiano, non è esperibile e, pertanto, non è il primo elemento che l'essere umano conosce o per cui il sapere umano progredisce; gli enti finiti che all'uomo sono immediatamente noti sono disponibili ai sensi e corrispondono per questo alle prime forme di realtà che conosciamo. Dall'altro lato, essi sono soggetti a corruzione proprio a causa dalla loro corporeità diveniente¹¹⁸.

Proprio a partire da questa reciproca differenza, i due mondi si possono co-implicare per μίμησις (mimesi) e μέθεξις (metessi). Rosmini, facendo riferimento a varie opere platoniche (*Fedone*, *Sofista*, *Timeo* e *Fedro*) e alla *Metafisica* di Aristotele¹¹⁹, traduce il termine “μέθεξις” dandogli due significati: “partecipazione” e “presenza” dell'essere stabile e dell'intelligibilità delle idee nelle essenze degli enti. Secondo l'interpretazione rosminiana dei testi platonici, gli enti finiti prima di tutto sono, ovvero testimoniamo seppur nel limite della loro essenza la totalità delle idee; solo in un secondo momento essi possono sforzarsi di imitare le idee, arrivando alla loro massima espressione possibile. Nella lettura che Rosmini fa di Platone, gli enti contingenti hanno una loro solida dignità,

¹¹⁶ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 137, p. 213. Qui Rosmini si sta riferendo al testo della *Metafisica* di Aristotele, *Metafisica*, VII, 16, 1040b 28-32, rifacendosi all'interpretazione di Trendelenburg –vedere nota 112– e al *Fedone* di Platone, in particolare il passaggio 78b-79e.

¹¹⁷ Leggendo il testo dell'*Aristotele esposto ed esaminato*, non concordiamo con Daros quando egli sostiene, nel suo articolo pubblicato nel 2000, che, secondo Rosmini, Platone avrebbe distinto tra essenza ed intelligibilità, riservando il carattere dell'essenza agli enti e l'intelligibilità alle sole idee. Daros a partire da questa lettura conclude che, per il Roveretano, Platone sarebbe stato un idealista, seppur un idealista obiettivo. Vedasi Daros, W., «La herencia de Platón en Rosmini», pp. 72-75. Tuttavia, nei passaggi dell'*Aristotele* che Daros cita ci pare che Rosmini asserisca il contrario.

¹¹⁸ Rosmini nota questo stesso divario non solo a livello delle forme dell'essere indipendentemente dagli enti, ma anche nel singolo individuo, tra la sua intelligenza, aperta sull'infinito e su idee che non si manifestano ai sensi, e la sua corporeità sottoposta a molteplici bisogni ma immediatamente efficiente. Vedasi Rosmini, A., *Teodicea*, III^{er} Libro, n. 400, p. 260 e n. 403, p. 262.

¹¹⁹ Sulla lettura che Rosmini propone dei testi Aristotelici a partire anche dai testi Platonici e Neo-platonici vedasi pp. 192-196 della presente tesi.

anche se limitata nel tempo, e non sono solo mere copie di un mondo altro. Pertanto, secondo il nostro, tale partecipazione tra le idee (ovvero l'essere ideale, se assumiamo come riferimento la metafisica rosminiana) ed i reali non è una semplice espressione metaforica –come secondo Rosmini l'avrebbe intesa Aristotele nella sua *Metafisica* e i realisti dopo di lui–.

Tale partecipazione tra i due mondi tuttavia si realizza, secondo il Roveretano, esclusivamente all'interno della mente umana, non nelle qualità reali degli enti¹²⁰. Buroni, che si sofferma a lungo su questo aspetto, dichiara che la mente per Rosmini è «mediatrice tra le idee e i reali»¹²¹. Al fine di evitare nuovi fraintendimenti, specifichiamo subito che questa scelta del nostro autore non è motivata da una voluta riduzione della totalità della realtà al nostro pensiero individuale, secondo una logica idealistica o gnoseologica o soggettivistica. Alla base di questo ragionamento di Rosmini vi è ancora quella disimmetria tra ideale e reale che abbiamo precedentemente rilevato. Tra i vari enti reali, solo nel proprio pensiero l'essere umano avverte in prima persona quest'apertura ad un orizzonte infinito dell'essere e del pensiero universale. Infatti, solo a livello della riflessione individuale, non per mezzo dell'esperienza diretta che sempre riporta al particolare, l'essere umano acquista consapevolezza dell'essere indeterminato, del sintetismo tra le tre forme dell'essere e della partecipazione ideale tra i singoli enti e l'orizzonte infinito¹²². Dunque, per il nostro autore, non ha senso chiedersi se una

¹²⁰ «La mente umana non potrebbe arrivare a conoscere il manifestante se non ci fosse un essere il quale identificasse in sé le due qualità di manifestato e di manifestante; il che è quanto dire se l'essere non fosse per sé manifesto. Onde conviene incominciare di necessità dall'essere per sé manifesto, che dialetticamente è la sintesi del manifestante e del manifestato. E di vero, se l'essere coll'atto stesso con cui è manifestato non fosse manifestante, giammai la mente umana non potrebbe salire al concetto di manifestante, e senza questo non ci sarebbe più l'umano ragionamento. Ma il ragionamento c'è, e c'è il concetto di manifestante. Dunque è necessario, per ispiegare e l'uno e l'altro, ammettere un essere che sia del pari manifestante come l'idea e manifestato come l'essenza. Contemplando noi dunque il manifestato che per noi è l'essenza a in esso vediamo il manifestante che è l'idea: è dunque necessario che l'essenza si veda nell'idea» (Rosmini, A. *Teosofia*, IV° Libro, n. 1511, vol. 15, p. 23).

¹²¹ Buroni, G., *Dell'essere e del conoscere*, n. 244, p. 271.

¹²² «I reali sono in Platone il sostegno delle idee, sono quelli a cui esse appartengono, e ne' quali si copulano e congiungono tra loro e diventano operative e quasi mobili, non perché esse sieno tali, ma perché i subietti reali in cui sono operano secondo esse, come secondo altrettante norme e misure e regole e forme. Ma di nuovo, questi reali veramente sussistenti non sono i sensibili, ma gli esseri intelligenti ed incorporei. Laonde quando distingue il genere del moto e dello stato da quello dell'essere, Platone dice che si fa questa distinzione nell'anima, certamente intellettuale, ἐν τῇ ψυχῇ, e in generale descrive le essenze come quelle che colla sola intelligenza e sapienza si apprendono, πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν, καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον» (Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 146, p. 237). In questo passaggio ci pare che Rosmini si stia implicitamente rifacendo al noto adagio agostiniano: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (Augustinus, *De vera religione*, J. P. Migne Patrologiae cursus completus,

modifica di un ente diveniente sia o meno presente a livello delle idee: non è nella dimensione reale degli enti finiti esistenti che possiamo cogliere la partecipazione all'infinito; infatti, alcuni enti, come lo spazio e il tempo potenzialmente illimitati, ci possono suggerire il concetto di infinito, essendo indefiniti, ma non lo equiparano non essendo realmente infiniti in atto¹²³. Anche osservando gli enti reali nel momento della loro massima espressione possibile, questi ultimi non possono realizzare in se stessi la totalità della propria essenza, che invece si manifesta totalmente solo a livello del mondo delle idee o dell'essere iniziale-virtuale. In conclusione, la partecipazione del finito all'infinito non è banalmente riducibile al possesso comune di qualcosa tra i due modi di essere, ma in una similitudine che si rivela nella dimensione ideale e morale a cui il nostro pensiero partecipa.

Dato che gli enti finiti partecipano ma non totalmente dell'essere, vi deve essere in essi una mescolanza con ciò che è diverso, un non-essere rispetto alla modalità di essere delle idee:

Come poi Platone connota i sensibili, a cui appartiene il moto, coll'idee o essenze, che sono immobili, è detto nel *Sofista* e in altri dialoghi. Poiché avendo ivi distinti cinque sommi generi (μέγιστα γένη), cioè l'ente, lo stato, il moto, il medesimo e il diverso, dimostra, che l'ente si copula cogli altri quattro generi, e che se non si copulasse con essi, non sarebbero, né si potrebbero pensare: e tuttavia non si confonde con essi. Gli altri quattro generi dunque [...] sono per la partecipazione dell'ente, e pure nessuno di essi è l'ente¹²⁴.

In questo passaggio dell'*Aristotele* Rosmini sta esplicitamente facendo riferimento al seguente passaggio del *Sofista*:

ΞΕΝΟΣ Οὐκοῦν καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον [τῶν γένων] εἶναι λεκτέον.

ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ Ἀνάγκη.

ΞΕΝΟΣ Καὶ τὸ ὄν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ | τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὄν ἐν μὲν αὐτὸ ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τᾶλλα οὐκ ἔστιν αὐτῷ.

34, XXXIX, 72). Invece cita esplicitamente i seguenti passaggi delle opere platoniche: Platone, *Sofista*, 250 b 8-9 «Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεῖς, ὡς ὑπ' ἐκείνου την τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, | συλλαβῶν καὶ ἀπιδῶν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπες ἀμφοτέρα;»; Platone, *Timeo*, 29a 6-7. Per un approfondimento vedasi anche Buroni, G., *Dell'essere e del conoscere*, n. 243-244, pp. 270-272.

¹²³ Fermo restando che l'indefinito esprime la partecipazione del finito all'infinito e in questo ha in sé il proprio valore positivo.

¹²⁴ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 143, p. 230.

ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ Σχεδὸν οὕτως.

ΞΕΝΟΣ Οὐκοῦν δὴ καὶ ταῦτα οὐ δυσχεραντέον, ἐπεὶπερ ἔχει κοινωνίαν ἀλλήλοις ἢ τῶν γενῶν φύσις. Εἰ δὲ τις ταῦτα | μὴ συγχωρεῖ, πείσας ἡμῶν τοὺς ἔμπροσθεν λόγους οὕτω πειθέτω τὰ μετὰ ταῦτα. [...]

ΞΕΝΟΣ Ὅποταν τὸ “μὴ ὄν” λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ’ ἕτερον μόνον¹²⁵.

In entrambi i passaggi citati, Platone e Rosmini quando nominano “il diverso” (τὸ ὄν ἕτερον) non intendono riferirsi ad un non-essere che annulla l’atto di essere, bensì ad una negazione che differenzia i singoli enti finiti tra loro e dall’idee. Questo non-essere relativo degli enti tra loro non spezza tuttavia l’unicità dell’atto dell’essere: tutte le idee –secondo il Roveretano esse sono analoghe all’essere trascendentale virtuale come si capisce leggendo Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1506, vol. 15, p. 16– e tutti gli enti continuano a rientrare nell’unità dell’essere, proprio in quanto sono e rigettano il nulla. In altre parole, i due filosofi stanno qui sostenendo che è possibile avere contemporaneamente una duplice prospettiva sull’essere. Si può, infatti, affermare che l’essere è “l’uno”, astraendo dalle qualità e dai generi molteplici degli enti: nel senso che non si può manifestare una reale alternativa all’essere. Contemporaneamente, si può considerare l’essere come l’uno trascendentale rispetto agli enti finiti, nel senso che esso è l’intero in cui l’universo tutto è coinvolto¹²⁶.

Non è pertanto vero che l’unità automaticamente annulli ogni diversità -come sostenevano Jaja e Mancini- proprio perché, come già notava la Raschini, l’unità non coincide con l’identità¹²⁷.

¹²⁵ Platone, *Sofista*, 257 a 4 – c 8.

¹²⁶ Qui occorrerebbe confrontare il testo platonico di *Fedone* 100 d 3-6, con quello rosmينiano di *Teosofia*, IV° Libro, n. 1507, vol. 15, p. 18: «Risponde Socrate, che dell’uno si può discorrere in due modi poiché o si parla di tal uno che non ha a far nulla colle cose che nascono o periscono, ed è quanto a dire dell’uno astratto e diviso da tutto il resto, e in tal caso non si può rifiutarlo né è da farci sopra contrasto, o si parla dell’uno partecipato come quando si afferma l’uomo uno, il bue uno, il bello uno, il buono uno, allora dice, “in queste ed altrettali unità, il molto studiarvi e analizzare riesce angustioso ed incerto”. Queste unità altro non sono che le idee ciascuna delle quali essendo semplice ed una informando le cose le rende una anch’esse».

¹²⁷ Ci riferiamo qui alle critiche di Mancini e Jaja che già abbiamo analizzato nel primo capitolo, Italo Mancini «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosmينiano» in Facoltà di Filosofia Università Cattolica (ed.), *Rosmini nel centenario della morte*, pp 218 – 221 e Jaja, D., *Studio critico sulle categorie e forme dell’essere di A. Rosmini*, pp. 51-55. A queste parole la Raschini rispose nel suo testo *Dialettica e poiesi*: «Nell’espressione “l’essere è” il predicato di distingue dal soggetto: e pertanto esprime inizialmente o logicamente, la possibilità del molteplice, che è innanzitutto il molteplice nella potenzialità metafisica di distinzione dall’essere come uno, la rottura dell’unità assoluta; il che presuppone che questa sia, appunto,

Questa duplice prospettiva sull'essere –che Rosmini fa propria all'interno della sua metafisica, come già si è mostrato, sia a livello metodologico sia nella trattazione dell'essere iniziale-virtuale– è un primo fondamentale passo, un «seme prezioso di verità», per la soluzione al dilemma dell'uno-molti introdotto da Parmenide¹²⁸; tuttavia, a suo modo di vedere, alcuni aspetti della teoria della partecipazione platonica-aristotelica devono essere rivisti.

3.2. Il Platone rivisitato di Rosmini

In breve, ci pare che siano almeno due le critiche teoretiche che Rosmini muove a Platone sul tema della partecipazione tra finito ed infinito. In primo luogo, secondo il nostro autore, il filosofo ateniese avrebbe dato per presupposta la condizione del finito

unità, non identità, poiché l'identità assoluta non ammette distinguibilità. Dall'uno in quanto uno nasce il due e non uno [...]; nella sostanza infinitamente identica i molti nascono apparentemente come molti, in realtà ancora come riferibili, e da riferire, all'indifferenza dell'uno come identico, insegna Spinoza. L'identico è l'essere come $\pi\acute{\alpha}\nu$ ὁμοῖον in cui Parmenide vide tutto l'essere, non potendo poi procedere all'ammissione del molteplice come differenziato, se non al di fuori di esso, come suo contrario e negativo; d'altra parte unicamente per esso l'essere -presentandosi $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{o}\varsigma$ come Aristotele esigeva – può essere sussunto nella accezione unitaria di essere in quanto essere» (Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, p. 132). La studiosa probabilmente faceva qui riferimento al seguente passaggio della *Teosofia*: «La definizione dunque generale del tutto si è: “il tutto è il complesso di quelle cose che insieme formano uno”. Ci hanno dunque tanti tutti, quanti sono gli uni. Ma tra il concetto di uno e il concetto di tutto passa questa differenza, che l'uno in quanto è applicato a molte entità ha in sé la relazione per la quale un'entità esclude le altre; il tutto ha in sé la relazione d'abbracciare le parti che compongono la medesima entità e di negare che ce ne sieno altre che concorrano a comporla. L'uno adunque esclude altri *uni*, il tutto esclude *altre parti* dell'uno. Il *tutto* rispetto all'uno ha la condizione di predicato, potendosi di ogni *uno* predicare il *tutto*. E quantunque anche del tutto possa predicarsi l'uno, perché ogni tutto è uno, di maniera che dialetticamente: “ogni uno è tutto”, e “ogni tutto è uno”, sieno proposizioni convertibili; tuttavia nell'ordine logico della generazione de' concetti il concetto dell'uno precede al concetto del tutto, non potendosi dire *tutto* se la mente non ha prima pensato l'uno laddove la mente può aver concepito l'entità come uno senza avere ancora riflettuto ch'ella costituisca un *tutto*. Poiché per pensare che un'entità costituisca un tutto conviene non solo aver riflettuto che quell'entità non ammette divisione, ma di più che niuna sua parte è fuori di lei. Come dunque si distinguono varie sorti di *uno*, così egualmente si distinguono varie sorti di *tutto* per la correlazione di questi due concetti». (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 592, vol. 12, p. 559).

¹²⁸ «A tre si riducono tutte le sette de' filosofi. La prima è di quelli che atterriti dalla difficoltà del problema di conciliare l'unità dell'essere colla pluralità degli enti, negarono questi, e presero per motto $\acute{\epsilon}\nu$ τὰ πάντα (*unum omnia*), e ancora più propriamente $\acute{\epsilon}\nu$ τὸ ὄν (*unum esse*), motto con cui fu designata la filosofia di Parmenide (3). Altri presero l'opposta via, tenendo la pluralità degli enti e negando l'unità dell'essere, e il motto di questa setta fu τὰ πολλά (*multa*). Finalmente vennero le filosofie più mature di Platone e d'Aristotele, i quali s'accorsero che né si poteva negare l'unità dell'essere, né la molteplicità degli enti: ond'ebbero per loro motto $\acute{\epsilon}\nu$ καὶ πολλά (*unum et multa*) ovvero $\acute{\epsilon}\nu$ πολλά (*unum idemque multa*). Le due prime sette non isciolsero il nodo, ma lo tagliarono, annullando l'uno de' due termini che il problema proponeva di conciliare insieme: la terza tolse veramente la fatica di scioglierlo, ma, come le loro robuste spalle soccombessero all'immane pondo bene il chiariscono le cose da noi dette avanti sopra le teorie di Aristotele, di Platone, e dei nuovi Platonici. Vero è che in occasione di queste loro faticose investigazioni, lasciarono a noi de' semi preziosi di verità», Rosmini, A., *Teosofia*, V° Libro, n. 1716, vol. 15, pp. 242-243.

contingente, dando per certa l'esistenza di una materia eterna che il Demiurgo si limiterebbe a manipolare. Secondo Rosmini, la presenza negli enti finiti dell'atto di essere non ci permette di presupporre la sussistenza di quegli enti finiti e la loro condizione di relatività rispetto alle idee¹²⁹. Rosmini, facendo riferimento ancora una volta all'autorità di Tommaso, dichiara che la forma ideale dell'essere è il principio che ci garantisce la conoscenza della molteplicità¹³⁰ e che ci presenta le essenze generiche e specifiche, vale a dire la possibilità dell'ente particolare contingente. Ciononostante, anche un'essenza specifica, ad esempio l'essenza della persona a me cara, non può spiegare l'origine della sussistenza di quell'ente finito specifico, la quale invece è oltre l'essenza ideale e rientra nella dimensione reale dell'essere¹³¹.

Infine, secondo Rosmini, proprio questa mancata distinzione tra l'essenza e la sussistenza negli enti e la coincidenza tra causa esemplare (le idee che rimandano alle specie) e causa efficiente (Dio) avrebbero portato Platone e i suoi allievi a divinizzare le idee¹³². Talvolta, questa divinizzazione avrebbe assunto la forma di un politeismo idealistico e in altri casi, ad esempio in Plotino, quella di un monoteismo idealistico. Per il Roveretano, entrambi questi esiti sono forme di un ideoteismo evidentemente

¹²⁹ Vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1524, vol. 15, pp. 38-39.

¹³⁰ Aspetto che Rosmini nota presente anche nella filosofia di Plotino, vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, I° Libro, n. 158, vol. 12, p. 163.

¹³¹ «Quantunque S. Tommaso riconosca che l'essenza è ciò che s'intuisce nell'idea, ond'anco definisce l'essenza "ciò che viene significato dalla definizione"; tuttavia è ben lontano S. Tommaso dal negare la realtà de' corpi od ogni altra realtà. Ché anzi paragonando il reale all'ideale considera quello che nel suo linguaggio è chiamato essere, come l'atto; e l'essenza rispettivamente come la potenza o per dir meglio la possibilità, onde un'altra definizione che dà il Santo Dottore dell'essenza così: "*Essentia est illud cuius actus est esse*"; la quale consuona a capello con ciò che noi diciamo, (cioè) che l'essenza che è ciò che s'intuisce nell'idea è la possibilità della cosa (contingente) ed è l'essere iniziale che viene a completarsi col suo atto reale pel quale l'essenza rimane realizzata ed ultimata nella mente. Secondo la qual dottrina ancora S. Tommaso insegna che i particolari (contingenti) sono fuori dell'essenza. E veramente nell'idea di una cosa qualsiasi non si vedono i diversi individui ne' quali quell'idea può essere realizzata; onde i particolari individui appartengono per primo all'ordine della realtà e nascono da questa, né hanno la loro ragione sufficiente nella semplice idea della cosa. Ed egli è per questo, che noi abbiam già detto, ogni idea qualsiasi essere una specie, cioè la base d'una specie, viene a dire ossia quel lume pel quale non si conosce già l'individuo nella sua particolare sussistenza, ma si conosce ogni individuo, tutti gl'individui senza numero che venissero realizzati da un agente reale che n'avesse il potere, ciascuno come fosse unico, senza avere nella idea un modo da distinguerli in fra loro» (Rosmini, A., *Teosofia*, V° Libro, n. 1620, vol. 15, p. 133). Rosmini sta qui facendo riferimento a: Thomae Aquinatis *Summa Theologiae*, I° q. 29 a. 2 ad 3; Thomae Aquinatis *Super Sententiis*, lib. 1, d. 23, q. 1, a. 1 co; Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae De Anima* VI, ad. 2; Thomae Aquinatis *Opuscula philosophica De Ente (et Essentia)*, caput 1.

¹³² Un riferimento a questa osservazione critica di Rosmini è presente anche in Pagani, P. «Rosmini e l'organismo delle scienze», in Belleli, F. y Gabbi G. (edd.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*. Edizioni Rosminiane, Stresa, 2016, pp. 173-174.

incompatibile con una metafisica cristiana¹³³. Infatti, senza tale distinzione si perde la differenza ontologica tra il Creatore e le creature, perché l'essenza di Dio diverrebbe equivalente all'esemplare imitabile, vale a dire alle specie a cui gli enti rimandano. Inoltre, secondo Rosmini, Platone perde la distinzione tra ideale e reale che aveva fino a quel momento mantenuta, presupponendo che non vi sia distinzione tra causa efficiente e causa esemplare. Se così fosse, certamente dovrebbe esserci un'idea per ogni ente individuale e, anche per ogni singolo cambiamento di quell'ente, motivo per cui il mondo delle idee finirebbe per essere una copia del mondo contingente. Il passaggio dalle specie agli enti individuali è teorizzabile, secondo Rosmini, solo in riferimento al Creatore. Solo Dio, infatti, è in grado di individualizzare i singoli enti concreti a partire dalle specie per mezzo dell'immaginazione produttiva¹³⁴.

Per evitare entrambe queste possibili incongruenze, nella *Teosofia* Rosmini va oltre Platone ripensando la partecipazione tra l'essere iniziale-virtuale e gli enti, a partire dal Dio della metafisica cristiana.

4. Partecipazione degli enti all'essere secondo Rosmini.

Riepilogando quanto si è ottenuto nel percorso di analisi fin qui compiuto, otteniamo tre fondamentali asserzioni chiave di Rosmini a proposito della differenza e della partecipazione tra finito ed infinito.

4.1. La partecipazione non è semplice imitabilità

In primo luogo, risulta evidente che per il Roveretano tale partecipazione non è riducibile alla semplice imitabilità (il concetto di μίμησις). Ammessa questa semplificazione, si annullerebbero le differenze specifiche tra le diverse forme di infinito; inoltre, verrebbe meno anche le differenze tra enti e Dio, e tra enti e l'essere. Come lo stesso Rosmini dichiara, si rischierebbe di sostituire il concetto di partecipazione a

¹³³ Vedasi il cenno che Rosmini propone sulle ideologie di Baio e Giansenio che si rifacevano proprio a questo aspetto del platonismo (Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1531-1532, vol. 15, p. 47).

¹³⁴ Su questo punto, condividiamo le riflessioni che Raschini evidenzia sul limite della ricerca platonica, e il legame con le critiche rosminiane ad Hegel. Vedasi Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, pp. 126-127, pp. 131-145.

un'autentica dimostrazione della creazione, rendendo così la contingenza una mera presupposizione:

Gravissimi autori adoperano un'altra maniera di dire a significare le idee divine delle creature. Dicono, che l'essenza divina è imitabile, e che Iddio conosce questa essenziale imitabilità, e però ha le idee eterne di tutte le cose finite possibili. Non rifiutiamo questa maniera di parlare usata da sommi teologi; ma ci sembra che in essa sia del traslato, e che perciò appunto involga non leggere difficoltà. Infatti il concetto dell'imitabilità suppone che ci sia qualche cosa che imiti. Ora qual sarà questa cosa? Gli enti finiti, dicono. Ma in tal caso si suppongono questi esistenti. Quella espressione dunque non può servire alla questione che noi trattiamo, colla quale cerchiamo come vengano ad esistere gli enti finiti sia eternamente nel divino pensiero e decreto creativo, sia nel tempo cioè in se stessi. È dunque verissimo che le creature imitano Iddio in qualche modo, dopo che esistono almeno nel pensiero. Ma come hanno esse questa esistenza? È chiaro che non si può ricorrere di novo all'imitazione per farle esistere, poiché ciò che non esiste al tutto non può imitare né ricopiare in sé cos'alcuna: ma per rispondere nettamente a tale domanda, conviene dedurre in altro modo gli enti finiti sia che si considerino nell'esemplare o in se stessi¹³⁵.

Secondo Rosmini, si può parlare di una dinamica di mimesi tra enti e Creatore; tuttavia, tale processo rimane parziale e corrispondente al rapporto di analogia, grazie al quale le creature imitano, nella loro determinazione, l'infinità di Dio. Inoltre, tale analogia è possibile solo in quanto è successiva e non sta all'origine della relazione di partecipazione tra enti ed essere assoluto.

4.2. La partecipazione non è né frutto di un'emanazione né di una divisione.

La partecipazione non è neppure teorizzabile per Rosmini come un'emanazione del finito dall'infinito. Quando Rosmini, nel I^{er} Libro della *Teosofia*, si sofferma su questo concetto, evidentemente prende le distanze dalla teoria della "processione" di Plotino¹³⁶. Il nostro, per la verità, apprezza il testo delle *Enneadi*, sottolineando la positività della posizione unitarista plotiniana; tuttavia, egli rifiuta esplicitamente la visione panteistica¹³⁷

¹³⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, II^o Libro, n. 682, vol. 12, p. 654.

¹³⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, I^{er} Libro, nn. 161-165, vol. 12, pp. 166-174. In questi passaggi Platone fa riferimento a Plotino, *Enneadi*, Mondadori, Milano 2002, II, Libro IX, c. L; Ibi, V, Libro I, c. VI, p. 635; Ibi, VI, Libro VIII, cc. XV-XVI, pp. 1038-1039.

¹³⁷ Brevemente ricordiamo che il supposto panteismo di Plotino non è direttamente implicato né menzionato nelle parole di quest'ultimo. In questo caso è Rosmini a dedurre dai testi plotiniani questa lettura panteista.

del filosofo greco, incompatibile con la distinzione tra finito ed infinito che finora abbiamo dettagliato.

Inoltre, secondo Rosmini di vedere, Plotino proponendo la propria teoria della processione commette una duplice contraddizione, che fa emergere una dualità all'interno del suo sistema unitarista. Ciò si verifica, secondo il nostro autore, prima di tutto perché il filosofo greco astrae l'Uno dall'essere universale. Il Roveretano nota in questo la possibilità di un'antinomia, in quanto o quest'uno è non-essere, il vuoto assoluto, ma allora sarebbe un concetto assurdo, o è essere, ma allora dovrebbe appartenere allo stesso genere degli enti limitati da cui lo si voleva distinguere. In secondo luogo, secondo Rosmini non è chiaro come un principio perfetto come l'Uno, che proprio in quanto perfetto non può non produrre l'altro da sé, possa poi porre un prodotto imperfetto. Gli enti materiali finiti sono evidentemente per Plotino sono affetti del male, in quanto i più lontani e differenti dall'Uno-Bene. Dunque, Rosmini conclude che anche la rivisitazione plotiniana della partecipazione risulta autocontraddittoria.

In qualsiasi caso, la prospettiva plotiniana non può essere adoperata per interpretare il rapporto tra Creatore e creature. Secondo Rosmini se si leggessero i rapporti tra questi secondo la logica della processione, si finirebbe, da un lato, per privare Dio della Sua libertà di creare; dall'altra, si intenderebbero gli enti come l'esito di una grande caduta, di una corruzione verso il male, e non più di una volontaria e sovrabbondante gratuità.

Nell'arco della storia del pensiero neoplatonico vi è stata un'altra possibile teorizzazione della partecipazione, differente dalla teoria plotiniana, ma nelle sue estreme conseguenze non così lontana da questa. Ci riferiamo alla revisione della dialettica platonica operata da Speusippo, nipote di Platone. Speusippo aveva proposto di sostituire la teoria delle idee con un metodo matematico, per risolvere le aporie legate al tema dell'Uno e del molteplice che Platone stesso aveva evidenziato nel *Parmenide*. Com'è noto, secondo Speusippo occorre prima riunire la molteplicità in un unico universale (*συναγωγή*) e poi, mediante complessi calcoli matematici, procedere alla articolazione delle categorie (*διάρσεις*). Per mezzo di questo metodo, che già Platone accenna nei suoi dialoghi, venivano specificati i legami di appartenenza tra le idee, distinguendole tra maggiori e minori. In sintesi, sono due le differenze fondamentali tra Platone e Speusippo. In primo luogo, per quest'ultimo la *συναγωγή* è il nuovo fondamento metafisico che deve essere posto in alternativa alla teoria delle idee, dopo che Platone ne aveva messo in

evidenza le possibili aporie¹³⁸. In secondo luogo: per Platone, il legame tra le idee preesiste al metodo della συναγωγή e della διαίρεσις; dunque, egli si limita a riconoscere i caratteri già propri degli enti tramite la divisione logica. Al contrario, per Speusippo questo metodo istituiva non solo classificazioni di enti, ma veri e propri legami ontologici. Dunque, gli enti finiti, secondo questa logica, starebbero all'infinito come le specie si trovano nei confronti dell'unico genere. Ebbene, per Rosmini, anche questa logica non può essere usata per teorizzare il rapporto di partecipazione tra Dio, gli enti e l'essere. Ammessa tale teoria, si avrebbe di nuovo la presupposizione del finito rispetto l'infinito. Ora tale presupposizione è fortemente incompatibile con la prospettiva di un Dio Creatore; infatti, se si confermasse tale logica, Dio non creerebbe dal nulla gli enti, ma si limiterebbe a staccare da sé un finito già preesistente. Inoltre, tale metodo classificatorio è problematico anche da un punto di vista esclusivamente ontologico, come dichiara lo stesso Rosmini. Esso, infatti, riapre il dilemma dell'Uno-molti, dal momento che considera l'essere contemporaneamente sia come il principio che riunisce la varietà degli enti sia come la differenza che articola tale unità.

Quando si prende l'essere a subietto della classificazione la difficoltà è ancor maggiore, perché non si trova una qualità sola secondo la quale si possa dividere, ma egli stesso è il *subietto* che si divide, e la *qualità* secondo cui si deve dividere. Poiché si tratta di divider l'essere in una classificazione compiuta e suprema. [...] Da una parte dunque si esige, che l'essere sia uno ed identico come subietto che si divide, e dall'altra che cangi e si moltiplichi come qualità secondo cui si divide¹³⁹.

Che cosa si tratta di fare? Di classificare tutte le entità, che possono presentarsi al pensiero umano. Se dunque tutte queste entità devono ridursi in alcune classi, queste classi devono avere 1. qualche *differenza* tra loro 2. qualche cosa di *comune* che è il tutto che si divide, o, come dicevamo poco fa, il subietto della divisione. Ma se quelle classi devono avere tra loro qualche differenza, questa stessa differenza non è ella un'entità, e però non deve ella entrare nella divisione, non deve anch'ella esser classificata? Ma come la differenza che distingue una classe da un'altra può entrare nelle stesse classi? Ecco un altro imbarazzo. Un simile discorso possiam fare del subietto della divisione e conseguente classificazione. Se le classi devono avere qualche cosa di comune, questo elemento comune: qualunque sia, non sarà anch'esso un'entità davanti al pensiero umano? E in tal caso non dovrà essere anch'esso riposto in alcune delle dette classi? E se appartiene ad una delle dette classi, come sarà comune alle altre? Ciò che è comune alla divisione e alla classificazione, rimane

¹³⁸ Speusippo non è esplicitamente citato nel I° libro della *Teosofia*, ma ci pare implicitamente presente quanto Rosmini critica il concetto di divisione delle categorie in riferimento all'essere.

¹³⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, I° Libro, n. 111, vol. 12, p. 127.

di necessità escluso da queste, ed è a queste anteriore. Gl'imbarazzi dunque ci stanno da tutte le parti¹⁴⁰.

4.3. La partecipazione come testimonianza in sé dell'Altro.

Assodato che secondo il nostro autore le precedenti soluzioni neoplatoniche non sono adoperabili, analizziamo la proposta rosminiana. In primo luogo, osserviamo che il nostro autore non rinuncia al termine "partecipazione", anzi lo adopera continuamente. Egli certamente chiarisce, anche se non esplicitamente, che questo termine non va inteso né in un senso panteistico né immanentistico; tuttavia, egli non rinuncia a questo elemento chiave, ampiamente adoperato non solo nella storia del pensiero neoplatonico ma anche in quello filosofico di epoca medievale e moderna¹⁴¹.

In secondo luogo, Rosmini sicuramente ha come presupposto il concetto, già platonico, della presenza di un comune atto di essere, tanto nell'essere iniziale-virtuale, quanto negli enti finiti¹⁴². Inoltre, già lo si è specificato, anche per Rosmini quest'atto di essere non si manifesta negli attributi secondari, non è quindi presente nell'apparenza materiale degli oggetti determinati. La particolarità per cui il pensiero rosminiano si distingue dal neoplatonismo è che questo elemento comune tra finito ed infinito appare solo nella intelligibilità e presenza degli enti all'essere e al pensiero universale. In altre parole, l'essere presente e l'apertura all'essere iniziale accomunano le creature e il Creatore. Pertanto, il rapporto tra Dio e gli enti per mezzo dell'essere iniziale non è pensabile né come mimesi né per emanazione o divisione, ma esclusivamente come similitudine ed analogia:

Tutta la Teologia argomenta sempre per analogia dalle creature al creatore, e così si forma una dottrina intorno a Dio: quest'è riconosciuto da tutti i teologi. Qualora dunque si negasse

¹⁴⁰ Ibi, I^{er} Libro, n. 112, vol. 12, p. 128.

¹⁴¹ Non siamo dunque d'accordo con Siro Contri che per comprendere l'esemplarismo rosminiano occorra abbandonare il termine "partecipazione" e sostituirlo con quello della "creaturalità". Non ci pare neppure che Cornelio Fabro abbia compiuto una semplificazione nel suo testo *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino* come invece asserisce Contri. Leggendo i testi rosminiani ci sembra, al contrario, che la creaturalità e la creazione rientrino nella teoria dell'essere. In altri termini, certamente per Rosmini gli individui sono creature volute ed amate da un Dio Personale, ma proprio per questo sono anche presenti ed enti capaci di intelligenza in quanto partecipano dell'orizzonte del pensiero universale e della piena presenza dell'essere. Vedasi Contri S., *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, pp. 377-378. Il riferimento è a Fabro, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Opere complete vol. 19, EDIVI, Segni 2010.

¹⁴² Rosmini, A., *Teosofia*, VI^o Libro, n. 2052, vol. 16, p. 17.

la comunanza dell'essere iniziale a Dio e ai contingenti, si negherebbe l'analogia, e quindi si distruggerebbe tutta la Teologia: non sarebbe più possibile alcuna dottrina intorno a Dio: non se ne potrebbe né pure più riconoscere l'esistenza, se l'esistenza applicata non ha quel valore semplicissimo che le dà l'uomo, quando la predica delle creature¹⁴³.

Per Rosmini, il singolo ente e, in particolare, il soggetto intelligente, divenendo oggetto di pensiero e manifestandosi -se reale- ai sensi, termina di essere un oggetto isolato e diventa testimone, nella sua determinazione, di un orizzonte che è oltre il proprio sé.

[L'anima] è finita appunto perché è reale, e in quant'è reale; ma che comunica coll'infinito: perocché ha l'essere per suo oggetto: il quale essere è come uno interminabile spazio, dove ella può stendersi a suo piacer senza fine, e batter l'ali¹⁴⁴.

Occorre però che specifichiamo quanto abbiamo appena scritto, chiarendone ogni aspetto.

In primis, da un punto di vista gnoseologico, questo orizzonte non è immediatamente intuibile dalla nostra mente, quasi fosse il risultato di un'epifania mistica¹⁴⁵. Al contrario, secondo Rosmini, il disvelamento di questo orizzonte dell'essere alla mente umana è il risultato di un complesso processo conoscitivo, che si disputa contemporaneamente su due livelli: psicologico ed ontologico. Tale processo non è riducibile all'apparire istantaneo nella mente di un contenuto mentale soggettivo; bensì come un continuo dialogo dell'uomo con l'essere. Questo dialogo assume, dunque, la forma di un circolo in cui il soggetto insistentemente torna a verificare e tenta di applicare quanto ha inteso, mentre l'essere continuamente si rivela¹⁴⁶. In un senso ultimo, per Rosmini, il processo

¹⁴³ Ibi, II° Libro, n. 289, vol. 12, p. 267.

¹⁴⁴ Rosmini, A., *Psicologia*, III° Libro, n. 248, vol. 9, p. 140.

¹⁴⁵ Proprio questo il rifiuto di ogni immediatezza di percezione del principio metafisico è il motivo per cui Rosmini prende le distanze tanto dall'idealismo di Schelling, quanto dall'empirismo di Locke. A suo modo di vedere entrambe queste correnti sono forme di soggettivismo e di "pseudo misticismo". Per il Roveretano i "pseudo mistici" sono tutti coloro che rifiutano la riflessione integrante –che permette di scoprire nuove relazioni tra le specie degli enti e l'essere indeterminato– presupponendo di poter cogliere immediatamente il reale infinito, ossia Dio, per mezzo dell'intuito o dell'esperienza. Vedasi Rosmini, A., *Psicologia*, Parte II°, IV° Libro, nn. 1323 – 1325, vol. 10, pp. 31-32; Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1538-1540, vol. 15, pp. 53-56.

¹⁴⁶ Accenniamo parte della gnoseologia del Roveretano, ben sapendo che occorrerebbe uno studio approfondito che non possiamo proporci in questa sede. Secondo Rosmini, la sensazione fornisce il materiale al pensiero individuale, mentre l'intuizione dell'essere iniziale fornisce alla mente l'apertura infinita e la capacità di giudicare. Infatti, il pensiero illuminato dall'essere iniziale coglie il principio della sensazione oltre il suo apparire (Rosmini, A., *Psicologia*, *Prefazione alle opere metafisiche*, n. 11, vol. 9, p. 23); tuttavia, l'uomo per mezzo dell'intuizione non conosce ancora nulla di certo. La verità certa è dunque l'estremo risultato di un processo di mediazione tra i contenuti ricevuti per mezzo dei sensi, il concetto di essere indeterminato ottenuto per mezzo dell'intuizione, le riflessioni dell'intelletto e la risposta della volontà umana. Tra tutte queste modalità di apertura all'essere non vi è una vera successione cronologica,

conoscitivo è paragonabile ad un cammino personale di conversione alla verità, esattamente come lo è per Agostino; in quanto l'uomo non solo conosce, ma anche ama e ricerca appassionatamente quest'essere che lo supera¹⁴⁷.

In secondo luogo, Rosmini nel II° Libro della *Teosofia* dichiara che questo orizzonte dell'essere, essendo la virtualità assoluta, è partecipato dagli enti in tutto, ma non totalmente. Questo elemento lo abbiamo già in parte accennato, ora lo analizziamo nello specifico.

La presenzialità è così propria dell'essere, e senza l'essere non ce n'è più il concetto, come dimostreremo a suo luogo. Il termine reale dunque insiede dell'essere, e l'essere insiede nel termine reale. Dove ha luogo questa inessione reciproca? Sempre, come noi vedemmo, in una mente. [...] C'è dunque in ogni termine reale finito concepito dalla mente come un ente, c'è l'infinito. [...] Ma qual è quest'infinito che si scontra per tutto? Noi abbiamo veduto, che quest'essere è *virtuale*, appunto perché nasconde alle menti i suoi termini propri, e si manifesta solo come inizio comune di tutte le realtà finite. Mediante questa sua virtualità egli può essere partecipato dal finito, e con partecipazione finita, senza dividersi, né moltiplicarsi: è partecipato *tutto* sempre tutto, ma non *totalmente*, perché nasconde nel suo seno i termini che gli sono propri ed essenziali¹⁴⁸.

A nostro parere, il Roveretano ricava almeno due esiti a partire da questa sua asserzione; il primo avvalorata la dignità del finito e l'altro all'opposto ne marca i limiti.

ma un circolo che richiama fortemente la circuminsezione delle tre forme dell'essere. Per un approfondimento vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, n. 37, vol. 12, p. 74; G. P. Soliani, «L'oggetto primo e adeguato dell'intelletto. Ludwig Babenstuber, i tomisti dell'età moderna e il principio di cognizione rosminiano», *Rosmini Studies*, IX (2022), pp. 85-99; Mastracchio, F., «The Thalamus of Being Investigations on the Nuptial Character of Rosmini's Anthropology», *Rosmini Studies*, V (2018), p. 94.

¹⁴⁷ «Nel passaggio che la mente fa dalla vista dell'essenza astratta, alla vista dell'archetipo che la eseguisce in tutta la sua perfezione [...], ella prova un sentimento di grata sorpresa o d'ammirazione, e nello stesso tempo sente il bisogno di dare la sua approvazione. La sorpresa e l'ammirazione nasce da questo, che la mente umana colla sola idea astratta non sa ancora quale sarà l'archetipo, a cui pure aspira per completare la sua cognizione. Quando dunque l'archetipo a lei si presenta, è come una cosa nova, e tale che non potea prevedere qual fosse. Amava dunque implicitamente e tendeva a quello che non conosceva ancora: trovare quello che si ama, conoscerlo, e nello stesso tempo riconoscere che è appunto quello che già si conosceva virtualmente, produce necessariamente grata sorpresa e ammirazione. E ciò tanto più che la cognizione attuale è nova luce, la cui vista supera la forza con cui si bramava e l'aspettazione; perché ciò che si aspetta e non si vede ancora non può piacere tanto quanto piace allorché di fatto si vede e si gode» (Rosmini, A., *Teosofia*, III° Libro, n. 1097, vol. 13, pp. 420-421). Occorrerebbe approfondire il tema della conversione e del processo conoscitivo in Rosmini e in Agostino in un ulteriore studio, dal momento che si tratta di uscire dall'ambito ontologico che ci siamo qui proposti e passare all'ambito antropologico. Inoltre, non solo dovremmo confrontare i testi filosofici del Roveretano con le opere dell'Ipponate –considerando anche le questioni della reinterpretazione delle idee platoniche, del rapporto tra fede e filosofia e della teoria agostiniana del lumen–, ma anche analizzare i testi teologici del Roveretano. Per un primo approfondimento della questione rimandiamo a Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, pp. 22-40, pp. 44-46, pp. 56-65, pp. 83-101, p. 127.

¹⁴⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 701-702, vol. 12, pp. 671-672.

Partiamo dal primo aspetto. Leggendo la *Teosofia* emerge a più riprese che il termine reale ha nell'essere le proprie radici. Infatti, l'essere virtuale, essendo il trascendentale ossia la virtualità assoluta è l'inizio, la materia o "stoffa" comune di tutte le realtà finite, e contemporaneamente anche la forma che le pone in atto¹⁴⁹. Quindi, secondo il nostro autore, nell'ente finito si trovano tutti gli elementi dell'infinita perfezione dell'essere virtuale, seppur ad un livello di realizzazione limitata. Bellezza, verità e bontà, che sono rispettivamente la perfezione della forma reale, ideale e morale dell'essere, si manifestano ai nostri sensi negli enti determinati; pertanto, questi ultimi sono a tutti gli effetti belli, veri e buoni, grazie alla loro partecipazione all'essere e in quanto creati da Dio¹⁵⁰.

Se [gli enti] non fossero veri, non esisterebbero, poiché niente esiste di ciò a cui manca una vera esistenza. Sono dunque *veri*: era necessario che Iddio li rendesse *veri*, affinché esistessero. Non essendo dunque veri per sé, non esistono per sé: ma potendo esser fatti *veri* da Dio, possono esser da Dio creati. [...] Niente può esser vero, se non per partecipazione della verità: conveniva dunque che partecipassero loro la verità¹⁵¹.

L'ente finito partecipa dell'essere, senza il quale non esisterebbe, non sarebbe ente: come dunque partecipa dell'essere, così né più né meno, né in altro modo, partecipa del bene. Solo l'ente finito intelligente partecipa dell'essere per sé: i finiti non intelligenti non partecipano dell'essere se non per mezzo delle menti che glielo danno: essi sono dunque enti relativi. E così godono d'una partecipazione del bene relativa¹⁵².

Nell'essere preso come idea specifica astratta, si contiene tutto, nulla escluso. C'è dunque la virtualità assoluta. Quindi lo spiegamento di quella idea, conviene che presenta da contemplare la *bellezza assoluta* e per ogni parte infinita. E qui si congiunge e si fonde in uno il *sentimento dell'essere*, e il *sentimento della bellezza*; l'uno e l'altro assoluti ed infiniti¹⁵³.

¹⁴⁹ «I termini dell'essere, quando esistono distinti ed espliciti, o alla mente come possibili, o anche al sentimento come reali, si concepiscano alla guisa di un contenuto rispetto all'essere e questo di contra alla guisa di contenente. Ancora essi prendono il nome di materia della cognizione, e l'essere, quello di forma, e ciò perché essi soli, divisi dall'essere, né possono esistere, né conoscersi, ma per l'essere sono e si riconoscono, onde l'essere è ciò che li mette nel doppio atto della loro intelligibilità e della loro realtà, e si chiama appunto forma "ciò che pone prossimamente una cosa nel suo atto"» (ibi, III^{er} Libro, n. 805, vol. 13, p. 101).

¹⁵⁰ Per ragioni di sintesi siamo costretti a limitarci ad un accenno della questione della bellezza trascendentale e della sua manifestazione nell'ente finito. Rimandiamo per un approfondimento ai seguenti testi: Parpinelli, V., «Being as Beauty. Lines of an Art Theory in Antonio Rosmini», *Rosmini Studies* (2018), pp. 119-132. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/154>; Sciacca, M.F., *Interpretazioni Rosminiane*, L'Epos, Palermo 1997, pp. 103 e ss.

¹⁵¹ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1023, vol. 13, p. 333.

¹⁵² Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1036, vol. 13, p. 351.

¹⁵³ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1103, vol. 13, p. 427.

La bellezza finita realizzata non essendo che realizzazione d'una bellezza precedente, non è creazione di nova bellezza, ma n'è la manifestazione sensibile¹⁵⁴.

Per Rosmini, dunque, la vera reazione al panteismo e la vera affermazione della dignità del singolo ente non si ottengono assumendo una visione materialista. Questa, al contrario, ci porterebbe a fissarci sul deterioramento e la caducità dei finiti, portandoci così a negarli pur di affermare l'assoluto. Secondo il nostro autore, solo una visione che pensa il finito come sostenuto nell'essere dall'infinito può suffragare il rispetto nei confronti di ogni ente. Ciò vale soprattutto nel caso del soggetto intelligente finito, vale a dire per l'essere umano. Infatti, la particolarità e, dunque, la dignità di questo ente risiedono proprio nella sua capacità di aprirsi all'essere:

Laonde gli stessi enti intellettivi finiti ricevono una speciale dignità, che li rende oggetto di rispetto morale, dall'essere che intuiscono (Principi, c. 4, a. 8), e la riverenza e l'affetto che ad essi si dee portare, va a finire nell'essere, come in ragione formale della loro eccellenza. In fine del conto dunque quando s'amano moralmente, altro non s'ama in essi, che l'essere stesso a cui sono uniti, e una maggior unione col quale sono ordinati: e tant'è vero questo, che dall'essere solo si toglie la misura e la norma dell'onore e dell'amore loro dovuto¹⁵⁵.

Uscendo dal linguaggio rosminiano, possiamo dire che secondo il nostro autore, gli esseri umani sono dunque apprezzabili, ma non esclusivamente per se stessi; del resto, affermare il contrario equivarrebbe o ad assolutizzare l'uomo per i suoi limiti, il che sarebbe un assurdo, o avere una visione dell'essere umano totalmente idealizzata, senza vederne né i bisogni né le debolezze. Al contrario, la scelta del nostro autore è quella di affermare che intelligenza, volontà e libertà umane valgono in quanto si aprono all'infinito. In effetti, la storia umana, per essere veramente al livello della propria umanità, non può accontentarsi di essere una successione di azioni per la sopravvivenza; inevitabilmente necessita di avere un fine che vada oltre il proprio sé, vale a dire che sia ricerca di altro. La misura di un'esistenza umana –sembra dirci il nostro autore in alcuni passaggi della *Teosofia*– si misura in base al nome che viene dato a questo “altro”. Se questo viene identificato con Dio, Creatore di tutto il Cosmo, allora quell'esistenza sarà capace di riconoscere l'infinità dell'essere nella sua totalità. Inoltre, essa vivrà all'altezza

¹⁵⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1105, vol. 13, p. 429.

¹⁵⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 882, vol. 13, p. 189. Il riferimento nella nota è a Rosmini, A., *Principi della scienza morale*, ed. U. Muratore, vol. 23, Città Nuova editrice, Roma 1990, *L'idea dell'essere come principio della morale*, a. VIII, pp. 113-115.

della propria essenza, cioè la sua causa esemplare, perciò assumerà i caratteri di bellezza, bontà e verità dell'essere, diventerà «scintilla del fuoco divino»¹⁵⁶:

Le persone esistenti nel modo esemplare ed esemplato si possono poi considerare o in uno stato soprannaturale, o in uno stato naturale. [...] Considerando dunque le persone umane pervenute a quello stato di perfezione in cui dimorano, esse hanno due diverse relazioni sussistenti. L'una di queste relazioni è con Cristo di cui sono membra. [...] Questi è l'uno intero e contenente: cioè è il Verbo loro unito per la sua umanità, assolutamente in esse dominante. Questa è quella che dicevamo l'unità soprannaturale e universale della bellezza del Mondo, assoluta relativamente al Mondo, ossia l'unità della *bellezza assoluta partecipata*, giacché la partecipazione è quella, che relativizza ciò che è assoluto rimanendo egli assoluto con una relazione di cui si fa termine¹⁵⁷.

In conclusione, secondo Rosmini, l'essere umano aprendosi di fronte a Dio e all'essere e, dunque, accettando di decentrarsi, ritrova se stesso, perché riscopre la propria bellezza e quella del mondo che gli è stato affidato.

Considerate [le persone esemplari] puramente nel loro principio personale, che hanno per natura, e che ritengono sempre perché il principio personale è il primo subietto radicale del dono soprannaturale [...], considerate, in una parola, come principi supremi rispetto a sé, ciascuna diventa come un centro e un fine dell'universo. E veramente nell'ordine della ineffabile provvidenza tutto l'universo è concorso e concorre a formarle tali; ché, come disse San Paolo “agli amatori di Dio tutte le cose cooperano in bene”, e “sono donate loro tutte le cose insieme con Cristo”¹⁵⁸.

Fin qui abbiamo sottolineato il primo aspetto, che ci mostra la dignità degli esseri finiti e, in particolare quella dell'essere umano, quando partecipano dell'essere. Rosmini, tuttavia, sempre nel III^{er} Libro, riconosce non solo la dignità del finito, ma anche il suo limite. Tale limite traspare proprio nel momento della massima partecipazione tra finito ed infinito, vale a dire quando attraverso il finito si riconosce la presenza di Dio.

Da un punto di vista filosofico il nostro autore definisce tale istante «inoggettivazione obiettiva-subiettiva»¹⁵⁹. Con questa espressione, egli si riferisce a quel momento in cui

¹⁵⁶ Rosmini, A., *Principi della scienza morale, L'idea dell'essere come principio della morale*, a. VIII, p. 114. Il soggetto “divino” non ci pare che sia in questo caso da riferirsi a Dio, ma all'infinità dell'essere, in quanto primissima creatura e infinito oggettivo.

¹⁵⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1120, vol. 13, p. 444.

¹⁵⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1120, vol. 13, pp. 444-445.

¹⁵⁹ Rosmini con il termine “inoggettivazione” in generale indica la presa di distanza da sé per mezzo del pensiero. Precisiamo brevemente che il nostro autore individua diverse forme di inoggettivazione e non tutte hanno conseguenze positive per la singola persona. In breve, l'inoggettivazione avviene quando il pensiero si decentra da sé in un altro essere, che può essere il puro oggetto, la propria persona, in un altro soggetto, in Dio. Rosmini analizza queste diverse oggettivazioni a partire da due criteri: in primo luogo, se

l'essere umano non solo riceve per intuizione il concetto di essere trascendentale (momento che egli definisce "inoggettivazione obiettiva") ma anche riconosce che quest'ultimo è la somma dei pensieri di Dio. In altri termini, riflettendo a partire dall'essere virtuale, il filosofo intuisce Dio come colui che è piena infinità, totalità di essere e simultaneamente piena Sostanza, completa soggettività.

Ebbene l'uomo riceve questo mistero, ma non può approfondirlo ulteriormente, sia perché i contenuti di questa virtualità dell'essere gli sono sconosciuti¹⁶⁰, sia perché la mente umana non può pensare la congiunzione tra l'essere, ossia la piena oggettività impersonale, e la sostanza, vale a dire la piena soggettività. L'uomo con le sue sole forze non può avere un concetto positivo di Dio, né pretendere di negarsi completamente per intuire il Creatore, come invece aveva potuto fare nei confronti dell'essere iniziale-virtuale¹⁶¹. Nel ribadire questa misteriosità di Dio, posta persino oltre il mistero dell'essere, Rosmini non sta asserendo che non si possa minimamente parlarne –come si

in ciascuna di esse vi sia la mente in quanto intelligenza pura -che ha per termine l'essere stesso- o vi sia l'intelligenza che domina e porta con sé le potenze inferiori -vale a dire gli istinti e i sentimenti-; in secondo luogo, Rosmini si domanda sempre per ogni forma se essa sia un'inoggettivazione imperfetta -ossia quando l'atto di conoscenza alla base non è completa e non è in atto- o perfetta (Rosmini, A., *Teosofia*, III^o Libro, nn. 869-870, pp. 173-175). Ad esempio, nel caso dell'inoggettivazione verso un'altra persona, il nostro autore afferma che abbiamo davanti un esempio di inoggettivazione incompleta e sempre con un'attualità momentanea. Inoltre, essa è un'espressione della mente che domina e riunisce le diverse facoltà dell'io, in quanto ha legami con sentimenti, anche tra loro fortemente contrastanti, quali la compassione o l'odio. Tuttavia, questa dinamica di inoggettivazione nell'altro, che oggi chiameremmo empatia, non ha origine dalla nostra affettività, bensì dal nostro solo intelletto, e pertanto essa è razionale e non affettiva. Per un approfondimento vedasi Rosmini, A., *Teosofia*, III^o Libro, nn. 867-885, vol. 13, pp. 170-194.

¹⁶⁰ Siamo qui debitori della riflessione già esposta da Paolo Pagani in *Ricerche di antropologia filosofica*, Ethica v. 12, Orthotes, Napoli 2012, p. 195: «Sciacca distingue e contrappone l'inizialità avvistata da Rosmini alla "trascendentalità" intesa, in senso kantiano e post-kantiano, come infinità solo potenziale. La prima è caratterizzata da una infinità oggettiva: potremmo anche dire "trascendentale", ma questa volta nel senso pieno del termine, dove la forma (l'orizzonte) è infinita in senso attuale, e i contenuti sono dati solo in senso virtuale. L'"inizialità" è la automanifestatività "astratta" dell'essere che, nel suo lato manifestante, è forma della mente (soggetto) e, nel suo lato manifestato, è forma della cognizione (oggetto). L'essere iniziale è l'apparire della idealità (cioè della intelligibilità), disposta in una relazione solo virtuale rispetto alla realtà». Il riferimento è a Sciacca, *I principi della metafisica rosminiana*, p. 48; Id., «Lo spiritualismo cristiano e A. Rosmini», in *Interpretazioni rosminiane*, p. 156.

¹⁶¹ Rosmini, A., *Teosofia*, III^o Libro, n. 896, vol. 13, p. 207. Vedasi anche Rosmini, A., *Teosofia*, III^o Libro, n. 884, vol. 13, pp. 191-193. L'esito finale di questo tentativo è secondo Rosmini quello della caduta nel pieno nichilismo: «Il vanissimo mezzo ch'essi credono d'aver per ottener questo scopo si riduce ad abolire la coscienza di sé e del mondo col non pensare più a nulla, non operare nulla, e tener fermo il pensiero in questa remozione di tutte le immagini e di tutte le idee. Il che altro non è che uno sforzo d'oggettivarsi nel nulla, che è appunto il contrario di Dio». Rosmini, A., *Teosofia*, III^o Libro, n. 884, vol. 13, p. 193. Ritorna qui la critica allo pseudo-misticismo già menzionato. Per un ulteriore approfondimento vedasi anche Rosmini, *Filosofia del Diritto*, vol. 27/A nn. 674-675, p. 180. Lettera di Rosmini a Giulio de' Conti Padulli a Milano; Domodossola, 4 ott. 1831, in *Epistolario completo*, vol. IV, let. 1531, p. 84; Rosmini, *Psicologia*, Parte II, nn. 1316-1317, vol. 10, pp. 28-29.

è già detto nella sezione dedicata all'infinito assoluto e al rapporto tra fede e verità– ma che l'essenza di Dio è effettivamente sovrabbondante ed infinitamente superiore all'essenza umana; proprio per questo essa rimane in sé ed è irriducibile alla mente umana:

Può [...] un uno superiore inesistere in un uno inferiore, ma questo accade solo per partecipazione. Questa inesistenza è puramente relativa all'uno inferiore: relativamente a questo l'uno superiore è contenuto, ma non è contenuto assolutamente, ossia relativamente alla propria essenza. Così se la mente umana pensa Iddio, Iddio è contenuto nella mente umana; ma non per essenza. In fatti Iddio per la sua essenza rimane in sé, indipendente dalla mente umana, e assolutamente contenente tutto anche la mente umana. Ma rimanendo in sé, fa partecipare la mente umana di se stesso, cioè fa sì che la mente umana lo pensi e lo ami. Quest'atto di pensiero e d'amore finisce tutto nell'uomo, ed è a questo relativo, non agisce sopra di Dio né lo modifica, onde l'essenza divina non ricevendo nulla né azione, né passione, né altro, non è per alcun verso rispetto a sé contenuta¹⁶².

Questo limite non è motivo, tuttavia, per il soggetto di patimento né impedisce all'uomo di avanzare nel suo sapere; al contrario esso rappresenta l'inizio di un cammino di continua scoperta. Qui occorrerebbe approfondire la distinzione tra la limitazione e la privazione, di cui parleremo nel IV capitolo. Per ora anticipiamo che il soggetto limitato riconoscendo questo suo limite è comunque capace di indicare una verità non incontrovertibile ma perfettibile¹⁶³. L'essere umano limitato ha dunque davanti non uno sbarramento che inevitabilmente lo segna con il marchio dell'ignoranza, bensì una continua crescita e un percorso di continua riscoperta. Ciò è possibile a condizione che egli si mantenga consapevole del proprio limite e dell'infinità dell'essere. In altre parole, l'uomo dovrebbe sentirsi spronato dall'essere e da Dio, attraverso il proprio limite, a migliorarsi costantemente e a rimanere positivamente inquieto di fronte al proprio sapere:

¹⁶² Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1094, vol. 13, p. 416.

¹⁶³ Vedasi Pagani, P., *Studi di filosofia morale*, Aracne editore, Roma 2012, p. 254: «al modello hegeliano, che riconduce il pensiero assoluto (manifestazione concreta dell'essere) al pensiero imperfetto (manifestazione astratta di esso), il nostro autore contrappone un altro modello: quello che stabilisce una relazione analogica tra le due forme del pensiero, mediata dalla figura semplicemente formale – pure lessicalmente di origine hegeliana – del “pensiero puro” o “pensiero come pensiero”, che sta in parallelo con la più tradizionale figura dell’ “essere in quanto essere”, e che finisce, a ben vedere, per coincidere con la stessa manifestazione iniziale dell'essere. Ora, il pensiero originario o divino adegua questa “essenza” (è cioè il manifestarsi concreto dell'essere), il pensiero umano è invece una realizzazione inadeguata della stessa essenza; e la sua dialetticità è appunto segno di tale inadeguatezza. Ma – come osserva Rosmini – una manifestazione limitata, resta comunque una manifestazione autentica – se viene assunta entro i propri limiti». Il riferimento citato da Pagani nell'ultima frase è a Rosmini, A. *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 828, vol. 13, p. 126.

Non essendo dunque partecipato totalmente, benché sia partecipato tutto, resta luogo ad una partecipazione limitata, la quale può crescere per una serie di gradi indefinita, almeno considerata la cosa astrattamente¹⁶⁴.

Terminando questa sezione del capitolo, elenchiamo le conclusioni fondamentali che sono state fin qui ottenute. In primo luogo, Rosmini non contrappone gli enti finiti all'essere infinito e a Dio, come invece ci avevano portato a pensare alcuni testi della bibliografia secondaria. Al contrario, finito ed infinito sono due modalità dell'unico atto di essere per il Roveretano.

Ancora, Rosmini non denigra né rimane indifferente di fronte alla caducità dei fenomeni. Nella metafisica rosminiana tale precarietà, vale a dire questo stato di non necessità degli enti, diventa però contingenza del finito rispetto all'infinito; quest'ultima non è per nulla negativa, anzi, rivela la dignità del finito. In altri termini, Rosmini non immagina il finito come in una perenne tensione di purificazione per arrivare all'infinito; bensì egli propone una metafisica in cui i singoli individui, nel loro attuale modo di esistere, sono costantemente in relazione con Dio, ossia continuamente ricreati e pensati dall'essere assoluto, nell'essere iniziale-virtuale.

Pertanto, data l'intelligibilità dell'essere iniziale-virtuale, ne segue che esistano necessariamente gli enti possibili:

Ci sono dunque due necessità provenienti entrambe dalla natura dell'essere: 1°. la necessità, che l'essere esista in sé, e perciò che abbia i suoi termini propri, senza i quali mancherebbe la sua esistenza in sé, e però in se stesso si annullerebbe; e questa è la necessità dell'essere assoluto; 2°. la necessità, che l'essere esista come intelligibile, perché se non fosse intelligibile, mancherebbe il concetto stesso dell'essere, e però molto meno potrebbe avere un'esistenza in sé: la necessità poi del concetto dell'essere importa, che in questo concetto ci sieno anche tutti i modi limitati di essere, senza i quali quel concetto sarebbe un altro, e non più quello dell'essere; e questa è la necessità de' possibili ossia dell'essenze delle cose limitate¹⁶⁵.

Dunque, l'essere iniziale-virtuale è, a tutti gli effetti, il mediatore che permette il passaggio dal necessario al contingente e che gli enti partecipino di Dio; tuttavia, esso non è la causa dell'esistenza degli enti. Solo Dio è l'unica causa efficiente di ogni singolo ente sussistente. Quest'ultimo in quanto Creatore è partecipabile, non totalmente, dagli enti intelligenti per mezzo dell'essere iniziale-virtuale ed è imitabile da questi ultimi

¹⁶⁴ Ibi, II° Libro, n. 701-702, vol. 12, pp. 671-672.

¹⁶⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 427, vol. 12, pp. 391-392.

limitatamente alle loro capacità intellettive. L'essere iniziale-virtuale, invece, è la causa esemplare a cui tutti gli enti partecipano, ciascuno secondo il loro ordine, ossia ciascuno in base alla propria qualità di essere, alla propria essenza. Questa causa esemplare, quest'essere, è la somma dei pensieri di Dio¹⁶⁶; tuttavia, esso non è in nessun modo assimilabile al Creatore, dal momento che è la prima tra le creature poste da Lui, dunque, tale essere iniziale-virtuale è a sua volta relativo e contingente:

L'essere per sé manifesto relativo all'intelligenze finite non è già indipendente dall'essere per sé manifesto necessariamente ed assolutamente, perché quantunque sia per sé manifesto, e come tale non abbia nulla al di là di sé, tuttavia è dipendente come essere relativo, di maniera che come ha cominciato col cominciare delle intelligenze finite, onde può dirsi ad esse conreato¹⁶⁷.

5. Sviluppo circolare della metafisica tra essere e pensiero.

Rifacendoci all'iniziale metafora del cammino a tappe, possiamo dire che siamo quasi arrivati alla vetta e dunque alla conclusione del capitolo. Manca solo un'ultima tappa da affrontare, vale a dire il rapporto che Rosmini pone tra essere e pensiero. Finora, infatti, ci siamo limitati ad accennare a questo rapporto.

Rifacendoci sempre al testo della *Teosofia*, risulta evidente che vi è, per il Roveretano, una profonda unità tra pensiero ed essere, nella loro reciproca differenza. Infatti, Rosmini, a differenza di Parmenide e di Hegel, non accetta che tra loro ci sia una totale e piena equivalenza¹⁶⁸; tuttavia, teorizza che, data la loro reciproca distinzione, vi sia tra pensiero ed essere una «relazione essenziale», motivo per cui il primo non può sussistere senza il secondo, ma anche questo non potrebbe esserci senza quello. Vediamo prima di tutto il motivo della distinzione e, successivamente, il perché di questa relazione essenziale.

¹⁶⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, nn. 458-459, vol. 12, pp. 425.

¹⁶⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1527, vol. 15, p. 42.

¹⁶⁸ «Su questa questione ci sono tre sistemi che rispondono alle tre filosofie, la volgare, l'arcidotta e la vera. Il primo sistema nasce dal pregiudizio [...] che l'essere cioè sia separato da una qualunque mente, [...]. Il secondo corre all'opposto eccesso, e vuole, che l'essere sia lo stesso pensare. Il qual sistema comparve in Italia cogl'Eleati, di cui era principio: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι e fu riprodotto più volte d'allora fino ad Hegel. Il sistema medio, che è il vero, sta fra questi due. Essere è anche il pensiero, ma non ogni essere è il pensiero: c'è una distinzione tra ciò che si contiene nel concetto di essere, e ciò che si contiene nel concetto di pensiero» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 773, vol. 13, pp. 55-56).

5.1. Distinzione tra pensiero ed essere

Questa distinzione tra pensiero ed essere, a cui Rosmini fa riferimento, ci pare che abbia almeno due spiegazioni. Da una parte, è dovuta al fatto che il pensiero è riconoscimento di ciò che l'essere è; dunque, proprio perché è riconoscimento, il pensiero non è l'essere. La mente non è equivalente al suo oggetto, perché per equivalere al suo oggetto dovrebbe rinunciare al proprio carattere di soggetto, dunque annullarsi¹⁶⁹. Dall'altra parte, tale distinzione è pure una conseguenza della differenza tra enti ed essere assoluto. Solo in Dio si trova un pensiero capace di uguagliare la totale apertura dell'essere iniziale-virtuale. Infatti, non vi è nel Creatore nessuna distinzione tra essenza ed esistenza e nessun contenuto dell'essere è a Lui sconosciuto. Al contrario, nel soggetto intelligente l'essenza non coincide con la sussistenza dell'ente. Per questo stesso motivo, il soggetto intelligente, pur avendo un pensiero aperto sull'essere iniziale, ha un pensiero diveniente, inevitabilmente non coincidente con quell'orizzonte su cui si spalanca. Il pensiero di un qualsiasi soggetto umano è segnato dall'avere un'origine limitata e un percorso di progressiva conoscenza di parte dei contenuti dell'essere. Proprio a causa di questa sua limitazione, la mente umana coglie, per Rosmini, prima per intuizione l'essere in sé, senza alcuna relazione con la mente (l'essere anoetico), e solo successivamente per riflessione ricava l'essere in relazione alla mente (o essere dianoetico).

Questo modo di pensare l'essere prescindendo da ogni sua relazione con una mente noi lo chiameremo *modo anoetico*, e l'essere stesso così pensato *essere anoetico*. All'incontro chiamiamo *modo dianoetico*, o *essere dianoetico* quando si pensa colla sua relazione essenziale alla mente, il che non si fa (parlando dell'essere in tutta la sua universalità), se non per mezzo della riflessione, colla quale l'uomo s'accorge, che l'essere è *essenzialmente intelligibile*, e [...] anche essenzialmente inteso. Questa seconda maniera di pensare l'essere è più perfetta, è più ricca della prima¹⁷⁰.

A partire da queste riflessioni di Rosmini anticipiamo un aspetto che sarà centrale nel prossimo capitolo, a proposito della dialettica tra Rosmini e Hegel. Il nostro autore adopera questo termine, "dialettica", per riferirsi ai legami tra un'idea ed un'altra nella

¹⁶⁹ «Il soggetto pensante dunque ingannerebbe se stesso dicendo d'essere l'oggetto, ed ancor più si distruggerebbe, cioè negherebbe di sé i caratteri che gli sono essenziali, e si darebbe quelli che sono esclusi dalla sua propria essenza ed incompatibili con questi» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 774, vol. 13, p. 57). Vedasi la distinzione tra anima intellettiva, in quanto principio semplice, e l'essere in Rosmini, A., *Psicologia*, Parte II, n. 1292, vol. 10, p. 17.

¹⁷⁰ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 776, vol. 13, pp. 59-60.

mente limitata. Inoltre, come già si è detto varie volte, per Rosmini, qualsiasi idea è sempre relativa o ad un'entità o all'essere iniziale; tuttavia, la dialettica non è e non può diventare origine e sviluppo dell'essere stesso. Il pensiero segue, infatti, i propri principi supremi, che certamente derivano dall'intuizione dell'essere iniziale, ma che non generano alcun cambiamento ontologico¹⁷¹. Al contrario, per Hegel la dialettica origina e marca lo sviluppo dell'essere nella sua totalità.

5.2. Relazione essenziale tra essere e pensiero

Stabilita questa distinzione tra essere e pensiero, affrontiamo la questione della relazione essenziale tra loro. Cominciamo specificando in che senso, per Rosmini, l'essere non potrebbe manifestarsi senza il pensiero. Il Roveretano a questo proposito risponde che questa relazione essenziale è già effettiva al livello del singolo ente: un ente senza alcun riferimento con il pensiero equivale a un non-ente. Infatti, tale ipotetico ente non è altro che una immaginifica corporeità pura, che non corrisponde a nessun ente determinato.

L'idea della torre, e la torre materiale differiscono categoricamente (la qual differenza è la massima di tutte le differenze); e pure dall'idea della torre e dalla torre materiale caduta sotto gli organi sensori si forma per noi un solo ente nel modo, che abbiam detto, un solo oggetto di percezione; il qual oggetto ha un inizio (torre ideale) e un termine (torre reale); e solo quando questi due elementi si compongono nella mente, allora vi ha per la mente l'ente reale che denominasi torre; la qual torre sola senza la mente, senza l'idea, non è già un ente ancora, ma si bene un non-ente; che è quanto dire un ente disfatto¹⁷².

Tale è la concezione materialistica che sia Rosmini sia Hegel apertamente rimproverano a Kant¹⁷³. Ad essa il nostro ribatte rifacendosi evidentemente alla tradizione platonico-agostiniana, vale a dire affermando che la vera oggettività è l'intelligibilità, è l'idea. Per evitare gli stessi possibili fraintendimenti, ricordiamo che il termine "idea" appena citato non è da intendersi come sinonimo di "contenuto mentale elaborato da un

¹⁷¹ «La Dialettica, propriamente parlando altro non è che il movimento del pensiero ordinato dalle sue proprie leggi: così presa la dialettica niente produce di reale, niente separa, niente moltiplica, ma solo distingue, e produce degli esseri di ragione di varie maniere» (Rosmini, A., *Teosofia*, V° libro, n. 1725, vol. 15, p. 256). Vedasi anche Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 777, vol. 13, p. 61; Rosmini, A., *Teosofia*, V° libro, n. 1730, vol. 15, p. 261.

¹⁷² Rosmini, A., *Teosofia*, V° libro, n. 1718, vol. 15, p. 247.

¹⁷³ Rosmini, A., *Teosofia*, V° libro, n. 1733-1734, vol. 15, p. 261; Ferroni L., *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Sodalitas, Stresa, 1987, pp. 15-16.

soggetto determinato”; piuttosto l’idea, elemento chiave del pensiero rosminiano, è da riferirsi alla causa esemplare, ossia alle essenze presenti nell’essere iniziale-virtuale, a cui gli enti finiti rimandano. Dunque, un’entità che fosse solo esperibile per mezzo dei sensi ma assolutamente non pensabile, non sarebbe una vera entità, non sarebbe determinabile, in quanto priva sia di una forma propria, sia di una materia individuale. Per questo Rosmini afferma che tale generica pura corporeità non sussisterebbe realmente.

Lo stesso ragionamento è ulteriormente valido per l’essere iniziale, «l’essere oggettivo in quant’è infinito»¹⁷⁴. Quest’ultimo è per Rosmini “per sé manifesto”, ossia valido di per sé indipendentemente dalla mente umana, ma anche “manifestante”, costantemente aperto ad essere conosciuto dalla mente, e perciò anche “manifestato”, congiunto agli enti reali che fa conoscere.

Il concetto di manifesto abbraccia i due concetti di manifestante e di manifestato, e di più la loro identificazione ed anzi in questa identificazione consiste il concetto di manifesto e hanno origine le differenze di questo concetto da quelli di manifestante e di manifestato singolarmente presi. Il che significa che per sé manifesto è quello che coll’atto stesso con cui si manifesta, e però è manifestante, collo stesso atto è anche manifestato¹⁷⁵.

L’essere deve necessariamente essere manifesto e manifestante ossia intelligibile al pensiero, proprio perché raccoglie i pensieri di Dio e le cause esemplari degli enti. In altri termini, l’essere iniziale è tale ed è in atto, se e solo è riconoscibile dal pensiero. Se non fosse intelligibile, ossia se non fosse manifesto e pensato dalle menti, quest’essere trascendentale si rovescerebbe nel nulla. Rosmini è talmente convinto di questo principio da affermare che se si spegnessero tutte le menti individuali finite e la mente infinita di Dio, l’orizzonte dell’essere verrebbe meno. Ciò avverrebbe proprio perché non vi sarebbe più nessun soggetto capace di sostenere e porsi la questione di questa assoluta oggettività¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1506, p. 16.

¹⁷⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1509, p. 21.

¹⁷⁶ «E nulla dimeno anche l’essere, in quanto non è pensiero, ha una relazione essenziale col pensiero per modo che tolta via ogni mente non ci sarebbe più alcun essere. Dal che procede questa importante conseguenza che tali relazioni essenziali tra l’essere e la mente, lungi dal contraffare o falsificare l’essere, sono quelle che ad un tempo lo costituiscono e lo fanno conoscere ciò che è» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 773, vol. 13, p. 56). Vedremo nel prossimo capitolo che proprio questa coesenzialità tra essere e pensiero accomuna fortemente Hegel e Rosmini fermo restando tutte le dovute differenze di prospettiva tra questi due autori.

Analogamente il pensiero sarebbe senza forma, ossia non potrebbe essere se stesso, senza riferirsi all'essere. Ciò vale tanto per il pensiero individuale, quanto per il pensiero di pensiero. Le menti individuali, se private dell'essere iniziale, non riceverebbero la differenza tra essere e nulla, che è alla base di ogni principio logico a partire dal PDNC. Inoltre, senza l'illuminazione dell'essere trascendentale, i soggetti non avrebbero l'intuizione del concetto di infinito, che permette loro di sviluppare le successive riflessioni. Infatti, solo per mezzo di questa apertura di orizzonte, il pensiero individuale può uscire dalla dimensione particolare e giudicare a partire da uno sguardo più ampio la realtà che ha davanti. Inoltre, la mente senza l'essere non solo non potrebbe leggere la realtà nel suo insieme, ma non avrebbe neppure le categorie per nominare e classificare i singoli enti davanti a sé. Essa non potrebbe distinguere se gli oggetti che pensa sono possibili, reali o solo virtuali¹⁷⁷.

L'intelligenza cesserebbe, qualora l'essere puro oggettivo cessasse dall'essere presente al soggetto, onde la presenza dell'essere puro al soggetto ha natura anche essa di causa formale, poiché tolta essa non c'è altra causa formale che renda il soggetto intelligente ma posta questa presenza c'è la causa formale; onde anche rispetto alla mente, come abbiamo detto rispetto ai diversi enti, l'essere si può dire forma della forma¹⁷⁸.

Quanto al pensiero universale, già abbiamo detto che questo coincide materialmente con l'essere iniziale-virtuale. Venendo meno quest'essere e, in particolare, la forma dell'essere ideale, si esaurirebbe anche il pensiero in sé.

A motivo di tutte le osservazioni fin qui riportate, condividiamo le riflessioni di Maria Adelaide Raschini a proposito delle critiche che Rosmini muove alla dialettica hegeliana: il nostro autore effettivamente obietta ad Hegel di aver ridotto l'essere a strumento della dialettica¹⁷⁹. Raschini, dunque, osserva correttamente che per il Roveretano la dialettica dell'Idea –vale a dire lo sviluppo del pensiero universale– non è creatrice di nulla. La creazione dell'essere antecede la dialettica e dipende solo dalla volontà divina. Inoltre, il

¹⁷⁷ «L'intelligibilità delle cose è la forma che hanno le cose in quanto sono, non in quanto sono queste o quelle cose; e però quest'intelligibilità deve informare la mente, ché altrimenti non potrebbe intendere le cose in quanto sono. L'essere puro dunque è ad un tempo stesso e *forma della mente*, e forma primissima e universale delle cose reali, ossia *forma della loro forma* [...], e questo doppio rispetto fa sì che l'essere puro sia un cotal mediatore tra la mente e le cose. Forma poi della forma delle cose (reali) equivale a dire il *primo atto* da cui dipendono le cose, o il loro inizio antecedente, ond'anco dicesi essere iniziale» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 760, vol. 13, p. 38).

¹⁷⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 760, vol. 13, p. 38.

¹⁷⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, V° libro, n. 1738-1739, vol. 15, pp. 272-273.

pensiero fosse anche quello divino non può anticipare l'essere. Difatti, un pensiero soggettivo privo di un oggetto a cui riferirsi è un nulla di pensiero.

Pur avvalorando questi aspetti giustamente sollevati da questa autrice, ci pare che la Raschini non abbia opportunamente valorizzato la coincidenza (che non è equivalenza) del pensiero in quanto tale con l'essere iniziale-virtuale. È vero che questa autrice sottolinea l'importanza del concetto di Idea nella filosofia rosminiana; tuttavia, pure in quest'ultimo caso, l'autrice non sembra mirare a definire quale sia per il Roveretano la relazione tra essere iniziale e pensiero in sé, ma sembra voler enfatizzare l'influenza platonica nella metafisica rosminiana. Pertanto, se un ipotetico lettore si fermasse ad una lettura superficiale del testo *Dialettica e poiesi*, ne potrebbe dedurre che per Rosmini non esista un pensiero universale al di là delle menti individuali. Qualora, però, si perdesse questo elemento fondamentale, risulterebbe incomprendibile perché Rosmini –ad inizio del IV° Libro della *Teosofia*– chiami l'essere come l'assoluto manifesto, in quanto è sia manifestante sia manifestato¹⁸⁰.

5.3. Sviluppo della filosofia e del sapere scientifico

Nell'arco di questo capitolo abbiamo proceduto quasi a circolo, riprendendo e approfondendo man mano varie tematiche. Il motivo è che il pensiero rosminiano procede in questo modo: il modo di procedere di Rosmini è circolare.

Come già abbiamo spiegato¹⁸¹, secondo il nostro autore, da un punto di vista psicologico l'uomo, prima di tutto, esperisce e conosce gli enti finiti, perché questi sono i termini corrispondenti immediati alla sua conoscenza limitata¹⁸². Eppure, da un punto di vista ontologico, il vero principio del sapere umano è l'essere iniziale. Questo orizzonte illumina la mente per mezzo dell'intuizione –indipendentemente dal fatto che l'uomo ne sia consapevole o meno– e permette al soggetto di cogliere l'essere indeterminato, ossia l'atto di essere comune a tutti gli enti. Nel momento in cui un soggetto diventa consapevole dell'essere indeterminato, si rende conto che tale atto di essere precede e

¹⁸⁰ Precisiamo che occorrerebbe comunque confrontare quanto Maria Adelaide Raschini afferma in *Dialettica e Poiesi* con l'ulteriore suo testo *Studi sulla "Teosofia"*, dove l'autrice approfondisce l'introduzione che aveva scritto al testo della *Teosofia* e approfondisce la relazione tra essere e pensiero. Vedasi in particolare Raschini, M.A., *Studi sulla "Teosofia"*, Marsiglio Editori, Venezia, 2000, pp. 40-48.

¹⁸¹ Vedasi questo secondo capitolo pp. 131-132.

¹⁸² Rosmini, A., *Teosofia*, I° Libro, nn. 84-92, vol. 12, pp. 110-114.

fonda l'essenza degli enti individuali. In altri termini, questi enti pur essendo esperibili non sono che enti possibili in atto rispetto all'essere. La riflessione sopra l'essere indeterminato permette al soggetto conoscente di considerare più profondamente l'essenza degli enti e in seguito di metterli ulteriormente alla prova tramite l'esperienza. Vi è, dunque, una continua circolarità tra esperienza, intuizione, riflessione e volontà umana.

Secondo Rosmini, tale circolarità è necessariamente presente anche nello sviluppo della scienza e della filosofia. Infatti, a suo modo di vedere, l'uomo non può procedere nel sapere filosofico e in ogni scienza se non ha già presente qualche nozione parziale, un «punto luminoso», di ciò che ricerca. Qualora la scienza avesse un inizio assoluto, si dovrebbe poter spiegare come sia stato possibile questo “salto” dalla totale ignoranza e dal dubbio, alla piena cultura. Eppure, proprio ciò risulta impossibile da argomentare, dal momento che l'ignoranza e il dubbio, da soli, non stimolano la mente del soggetto ad avanzare nel sapere, anzi la portano o a mantenersi nel suo non sapere o allo scetticismo:

Coloro che fanno nascer l'uomo privo al tutto di nozioni, lo fanno nascere realmente privo d'intelligenza; e pretendono poi di spiegare, mediante le sensazioni acquisite, questo salto immenso, pel quale di brutto, dee passare, sviluppandosi ed educandosi ad esser uomo. È impossibile supporre lo sviluppo, senza un germe intelletivo che si sviluppi; e un tal germe i nostri filosofi il negano all'uomo: essi dunque sono costretti a supporre cosa al tutto incomprensibile, quale è quella, che venga creato nell'uomo l'intelletto in qualche punto, certamente non assegnabile, della sua vita¹⁸³.

L'inizio del sapere è dato dalla manifestazione di qualcosa che supera le aspettative o le abitudini iniziali, generando nel soggetto conoscente la meraviglia. Dopo di ché il soggetto può più o meno avanzare nella conoscenza dell'oggetto misterioso che gli sta innanzi grazie ad un metodo. Questo metodo scientifico secondo Rosmini non ha nulla a che vedere con il dubbio metodico¹⁸⁴, bensì solo per mezzo di «un'ignoranza metodica». Con quest'espressione il nostro autore si riferisce all'accettazione iniziale come ipotesi di una tesi, di cui ancora non è certa la veridicità, e a partire dalla quale si procede indagando

¹⁸³ Rosmini, A., *Principi della Scienza Morale*, p. 62, nota 13. Rosmini non esplicita direttamente chi siano questi filosofi oggetto della sua critica. Nelle righe successive fa solo un chiaro riferimento a Kant e al suo principio di autonomia.

¹⁸⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, n. 24, vol. 12, p. 57. Il riferimento implicito in questo passaggio è a Descartes, *Meditazioni metafisiche*, prima e seconda meditazione.

l'oggetto. Solo al termine del percorso di analisi si potrà sapere se quella tesi iniziale era corretta¹⁸⁵.

Ciò accade perché l'uomo, quando conosce, si apre ad un ente e, per comprenderlo, è obbligato a studiarlo avendo come riferimento l'essere¹⁸⁶. In questo vediamo chiaramente che, per Rosmini, ogni ricerca razionale concerne la metafisica, dato che l'essere è criterio per ogni ente. Osserviamo brevemente che anche in questo caso, il nostro autore è profondamente classico e, infatti, di nuovo si richiama all'autorità di Tommaso, facendo riferimento al testo del *De Veritate*:

Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens¹⁸⁷.

Così Rosmini interpreta il passaggio sopracitato del *De Veritate*:

Secondo questa evidentissima dottrina di S. Tommaso, tutte le concezioni della umana mente altro non sono che la concezione dell'ente puro con qualche addizione: di che procede la manifesta conseguenza che niuna cosa può cadere nella mente umana se prima questa non ha la notizia dell'ente; poiché ogni altra notizia è questa notizia medesima dell'ente con qualche aggiunta, né si può fare aggiunta a ciò che non è¹⁸⁸.

Rosmini in questo paragrafo della *Teosofia* evidentemente interpreta il termine "ente" posto nel precedente passaggio del *De Veritate* non come sinonimo del singolo oggetto finito materiale, ma come l'orizzonte dell'essere trascendentale¹⁸⁹. La verità per Rosmini

¹⁸⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, nn. 25 – 26, vol. 12, p. 58. Vedasi anche Rosmini, A., *Teosofia*, V° Libro, nn. 2043-2044, vol. 15, p. 557-559. Il passaggio è interessante sia per le osservazioni critiche Rosmini muove all'inizio della filosofia nella dialettica hegeliana, sia per la distinzione tra il pensiero umano e il pensiero divino o pensiero di pensiero.

¹⁸⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 58, vol. 12, p. 96.

¹⁸⁷ Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. I, a. 1.

¹⁸⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 58, vol. 12, p. 96.

¹⁸⁹ Su questo aspetto il Roveretano prende una posizione molto netta e divergente rispetto ad alcune voci della cosiddetta seconda Scolastica, primo tra tutti Francisco Suárez: «Gli Scolastici diedero la denominazione di passioni dell'ente ai predicati trascendenti adeguati e però convertibili coll'ente stesso, ma, come abbiamo veduto s'avvolgevano in molte ambiguità, perché confondevano l'ente coll'essere ed or usavano l'una di queste voci ora l'altra promiscuamente. Così Francesco Suárez dice "esser passione quella

e anche per Tommaso è un trascendentale che afferma l'essere nella sua interezza e non solo una caratteristica di una logica ¹⁹⁰. A nostro giudizio questo aspetto è anche una delle ragioni per cui l'interpretazione di Rosmini dei testi di Tommaso meriterebbe di essere approfondita. Infatti, proprio attraverso questa lettura della verità come sinonimo dell'essere trascendentale, il Roveretano riesce ulteriormente ad evitare qualsiasi dualismo gnoseologico. Infatti, non vi può essere alcun dualismo tra il soggetto che cerca e l'oggetto cercato, se entrambi sono nell'essere. Anche chi ricerca la verità, pur non possedendola interamente, già vi partecipa, dal momento che egli è un ente esistente in relazione ad altri enti e all'essere. Si noti che Rosmini può affermare questa tesi a partire proprio dalla sua lettura esemplarista della realtà: l'essere è virtualmente presente in ogni ente; pertanto, ogni ente è legato attraverso numerose relazioni alla totalità dell'essere.

Inoltre, il passaggio sopra menzionato della *Teosofia* conferma che Rosmini considerava Tommaso una fonte privilegiata per sviluppare la sua visione personale; contemporaneamente, questo passaggio mostra anche che l'obiettivo del Roveretano non era semplicemente ripetere il pensiero di Tommaso. Infatti, Rosmini ribadisce che gli enti e l'intelletto umano sono termini imperfetti dell'orizzonte "sovrrabbondante" dell'essere, invece, per quello che ci è noto, in Tommaso non è così esplicita questa distinzione di un orizzonte infinito dell'essere.

Concludendo questa questione della trascendentalità della verità, secondo Rosmini, il nostro intelletto pensa sempre all'essere universale quando considera le cose. Tuttavia, l'essere è al di là delle cose, quindi, per il nostro autore, i filosofi dovrebbero distinguerlo dagli enti, altrimenti ridurrebbero l'essere trascendentale alle «passioni dialettiche dell'ente», vale a dire alla percezione della contingenza delle cose. In altre parole, Rosmini suggerisce di tornare alla *ratio essendi*, l'essere iniziale-virtuale (*l'esse*), e di non confonderla con la *ratio entis*, la cosa¹⁹¹.

Ritorniamo adesso allo sviluppo concreto del sapere umano secondo Rosmini:

che aggiunge qualche cosa oltre al concetto dell'ente"» Rosmini, *Teosofia*, Frammenti, n. 2906, vol. 17, p. 161. Il riferimento nel testo è a Suárez F., *Disputationes Metaphysicae*, III, 2.

¹⁹⁰ Punto in parte affermato anche nel saggio di Jan Aertsen del 2007 in risposta al precedente articolo di Lawrence Dewan: Aertsen, Jan A. «Is Truth not a Transcendental for Aquinas?» in *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, Catholic University of America Press, Washington, DC 2007. In questo testo

¹⁹¹ Sul tema si veda anche Pagani, P., «L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini», *Divus Thomas* XLII/2, (2020), pp. 514-515.

Il movimento dunque che fa la mente umana si riduce finalmente a questa formola «passare alla cognizione attuale del particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale»¹⁹².

Rosmini chiama questa complessità, scoperta per mezzo del progresso circolare, «sintetismo della natura» proprio perché considera ogni ente e lo riscopre alla luce della totalità del tutto. Ritorna fortemente, in queste pagine della *Logica* e della *Teosofia*, quella duplice prospettiva fenomenologica che già abbiamo presentato in questo capitolo¹⁹³.

Da tutte le riflessioni che abbiamo qui riportato ne deduciamo che, secondo il Roveretano, tale circolarità non è negativa, perché non equivale al presupporre la tesi che si vuol dimostrare. Essa è, al contrario, positiva, secondo Rosmini, perché è la dimostrazione che si sta cercando la verità intera, l'essere assolutamente semplice nella sua totalità, e non solo un mero confronto tra enti particolari. Per questa ragione, l'uomo è costretto a tornare a riflettere sul suo sapere, proprio perché l'essere, a cui mira, è oltre ogni forma di determinazione:

È una prova della sua [dell'Essere] evidenza [...] il non potere illustrarsi, e intimamente conoscersi che per se stessa. Nella quale evidenza appunto termina ogni dimostrazione; che avanti la dimostrazione c'è l'evidenza dell'intuito da cui la forza della dimostrazione dipende¹⁹⁴.

Per tutte le ragioni che abbiamo riportato fin qui, Rosmini definisce questo continuo approfondimento del sapere, “circolo solido” o “regresso”, al fine di distinguerlo dall'argomento circolare. In fondo, il metodo enciclopedico di Rosmini non è altro che un'appassionata ricerca di tutto l'essere¹⁹⁵.

¹⁹² Rosmini, A., *Logica*, II° Libro, n. 701, vol. p. 281.

¹⁹³ Occorrerebbe tener qui presente la critica proposta da Mancini, vedasi Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», pp. 214 - 215.

¹⁹⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, Introduzione Parte I Ontologia, n. 95, vol. 12, p. 116. Vedasi anche ibi, IV° Libro, n. 1533, vol. 15, p. 48: «questo stato d'indeterminazione che ha l'essere davanti alla mente presenta la difficoltà di riflettervi, tra gli altri, sotto tre aspetti da parte della sua *indeterminazione*, da quella della sua *unità deficiente* e della sua somma *semplicità*. Da parte della sua indeterminazione non si può concepire come possa stare davanti alla mente la pura esistenza separata da tutti gli esistenti, da tutti i subietti che hanno esistenza [...]. Da parte dell'unità deficiente riesce difficile a concepire un oggetto a cui manca il termine per essere ente. Da parte della sua somma semplicità pare all'uomo di non conoscere quando non avendo due o più cose da mettere a confronto non conosce di conseguente differenza di sorte alcuna». Qui Rosmini non cita esplicitamente Platone ma sembra richiamarsi al passaggio del *Sofista* dove il filosofo ateniese parla della misteriosità ed accecante luminosità della figura del filosofo, contrapposta invece alla figura umbratile del sofista: Platone, *Sofista*, 253e – 254 b.

¹⁹⁵ Rosmini in questa pagina della *Teosofia* esplicitamente dichiara di aver adottato il termine “regresso” con riferimento al *De regressu* di Jacopo Zabarella. Sarebbe interessante confrontare il metodo

Procediamo dunque con l'esposizione del tema del non-essere nella metafisica rosminiana, proponendoci lo stesso andamento prioritario proposto dal nostro autore: nel prossimo capitolo analizzeremo il tema del non-essere assoluto; infine, nel quarto ed ultimo capitolo, analizziamo il tema del non-essere relativo agli enti.

enciclopedico e pedagogico rosminiano con l'*ordo doctrinae* e il *methodus* zabarellese; entrambi i pensatori, infatti, sostengono che nell'esposizione di qualsiasi tema occorre procedere dall'universale al particolare. Inoltre, entrambi sostengono la necessità che la scienza parta da ipotesi ancora non dimostrate per poter poi arrivare alla certezza.

IIIer Capítulo: *La negatividad absoluta según Antonio Rosmini*

En este capítulo vamos a ahondar el tema del no-ser absoluto en la metafísica rosmíniana. En otros términos, nos importa analizar la negatividad absoluta en relación con Dios (el ser absoluto) y el horizonte del ser inicial-virtual.

Empezamos a partir del tema que hemos encontrado con más frecuencia en la bibliografía secundaria, es decir, el tema de la comparación entre la nada y el ser indeterminado. Después averiguaremos las críticas que el Roveretano hace a Hegel y los temas en común entre los dos. Por último, queremos precisar el peso del *élenchos* y del PDNC en la metafísica de Rosmini, puesto que nuestro autor se sirve de ambos para criticar a Hegel.

1. Distinción radical entre la nada y el ser indeterminado en Rosmini

1.1 El ser indeterminado más allá de los límites y de las determinaciones de los entes

Para el Roveretano, el título de “indeterminado” sólo puede referirse al ser inicial, es decir, a lo positivo puro, no a la nada. De hecho, Rosmini utiliza el término “indeterminado” no para indicar una dimensión vacía sino la totalidad del ser, la plenitud completa la cual, exactamente por eso es “el ser abstracto”¹:

L'essere puro e indeterminato mostra alla riflessione quasi due sembianti opposti: secondo l'uno di essi appare imperfettissimo perché vuoto, senza contenuto privo de' suoi termini: secondo l'altro apparisce come fosse tutto, come universale infinito a segno che nulla si può pensare che sia fuori di lui. [...] L'essere indeterminato contiene bensì tutto, ma solo virtualmente e attualmente non contiene nulla di determinato. Qualora dunque si confrontano le determinazioni dell'essere coll'essere in quanto non ha determinazioni giustamente si dice che queste sono fuori di lui, sono differenti dall'essere².

En esta cita hay que notar que Rosmini reinterpreta la observación suareciana según el cual el ente determinado es el ex-sistente, “puesto fuera”. Según nuestro autor cada ente emerge del ser mismo, no de la nada. El ser inicial-virtual es la infinita virtualidad y por eso manantial perenne desde la cual Dios crea los nuevos entes. Pero, cabe precisar que

¹ Véase a este propósito el primer capítulo.

² Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 832, vol. 13, p. 130.

este ser no es un simple conteniente vacío que recoge todo, sino la esencia de la cual participan todas las cosas, cada una según su singularidad³.

A partir de esa posición ejemplarista que ya hemos clarificado en el precedente capítulo, Rosmini pone dos implicaciones relativas al ser. Antes que nada, Rosmini nos confirma que los entes subsistentes o potenciales no añaden ninguna dignidad ontológica al ser inicial:

1°. Una porzione di materia si può aggiugnere ad un'altra; perché ogni porzione di materia avendo un essere distinto, la porzione che si aggiugne non è compresa in quella a cui si aggiunge. Questa prima maniera d'aggiunzione non ha luogo nell'essere; perché ogni cosa che si aggiunga all'essere è già compresa in esso. 2°. Una differenza si aggiugne ad un genere e così se n'ha una specie. Né pure questa maniera d'aggiunta ha luogo nell'essere; perché la differenza non è nel genere; quando tutto ciò che si aggiugne all'essere è già nell'essere, è essere. 3°. Un accidente si aggiugne ad un subietto. Né pure così si può aggiugnere all'essere: ché il soggetto non racchiude l'entità accidentale che vi si aggiugne; quando pur l'essere racchiude già la sua giunta⁴.

En segundo lugar, el ser inicial-virtual es abstracto en el sentido que es indefinible a nivel ontológico y también lógico. De hecho, este se encuentra más allá de cada limitación, que define los entes, y, al mismo tiempo, de cada determinación. El ser inicial como plenamente infinito, simple, y por eso misterioso, está totalmente lejano de la determinación, en cuanto que es fuente continua de nuevos entes y de nuevo saber y, por lo tanto, irreducible a un concepto de nuestra mente.

L'essere così puro separato dalle sue determinazioni manifesta l'essenza pura dell'essere di maniera che la mente per una tal vista sa che cosa sia essere benché non sappia dove termini⁵.

La única manera que nuestro intelecto puede utilizar para vislumbrar este misterio que es el ser es utilizar una doble negación. Solo en este sentido, es correcto para Rosmini afirmar que el ser inicial-virtual es “in-finito” y «ni-ente» (no-ente), en cuanto reconocimiento de la sobreabundante positividad y objetividad⁶.

³ Por lo tanto sostenemos que varios intérpretes del siglo XX de Rosmini se han limitado a una lectura del término “indeterminado” según el sentido común, no a partir de la metafísica rosminiana, reduciendo así la realidad del ser inicial a la nada.

⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 833, vol. 13, p. 131.

⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 835, vol. 13, p. 134. Como ya hemos mostrado en el segundo capítulo.

⁶ «Quando io nel corso di quest'opera chiamo l'idea dell'essere in universale astrattissima, non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre prodotta, ma solo ch'ella sia per sua natura astratta e divisa DA TUTTI

1.2 El ser inicial y Dios como negación de todas las negaciones

La negación doble utilizada por el sujeto finito en referencia al infinito ser indeterminado, o al ser absoluto, es del todo diferente de la mera negación lógico-dialéctica (determinación) y más allá de cualquier limitación ontológica. Por estas razones, el Roveretano no está de acuerdo con Spinoza y con Hegel en que *omnis determinatio est negatio*. La mente individual puede pensar negaciones que no determinan, sino al contrario reconocen una sobreabundancia indeterminable:

Ora Hegel stesso confessa che la negazione di negazione è un'affermazione, sebbene abbia rispetto al soggetto che la fa forma di negazione. E che cosa vuol dire essere un'affermazione? Vuol dire che nel soggetto di cui si nega qualche negazione non s'intende con ciò di negar cos'alcuna, ma di riconoscervi anzi il positivo. Ora tali appunto sono le negazioni che la mente umana fa intorno a Dio per formarsene il concetto⁷.

Così negandosi di Dio le perfezioni limitate delle creature, non si limita veramente, ma lo si dimostra anzi di natura illimitata. Quando dunque si dice, che noi abbiamo un concetto negativo di Dio, perché egli si forma negando a Dio tutte le proprietà delle cose finite, quelle proprietà dico che relativamente a queste sono perfezioni; allora non vuol già intendere, che da quelle negazioni s'abbia ricavato un concetto spoglio di perfezione⁸.

Por lo tanto, cuando Rosmini afirma que el ser humano gracias al ser inicial, y por su intuición recibe el concepto de ser indeterminado declara que el ser humano piensa un horizonte infinito, no que este horizonte sea negativo o reducible a un concepto. De la misma manera habría que entender todas las dobles negaciones que se encuentran en el lenguaje teológico y místico para indicar a Dios, el ser absoluto. Estas expresiones no denotan la presencia de alguna negatividad en Dios o en el ser inicial. Ellas solo indican el esfuerzo que el ser humano hace para racionalizar la infinitud de ese ser y el misterio de Dios⁹.

Nos permitimos hacer dos reflexiones sobre este tema. En primer lugar, vemos en esta parte de la *Teosofía* un Rosmini atento a guardar la infinitud del ser y de Dios en

GLI ESSERI SUSSISTENTI» Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, Sezione V, n. 1020, nota, vol. 4, p. 434. Véase también Rosmini, A., *Psicologia*, IIª Parte, IVº Libro, n. 1375, vol. 10, p. 60.

⁷ Rosmini, A., *Teosofía*, Vº Libro, n. 1836, vol. 15, p. 373. Rosmini hace aquí referencia a la *Ciencia de la Lógica*, p. 108. Sobre el nexo efectivo que une Hegel y Spinoza, aconsejamos la lectura del texto de Contri, S., *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, pp. 13-16.

⁸ Rosmini, A., *Teosofía*, IIIª Libro, n. 1231, vol. 14, p. 74.

⁹ Véase también Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, VIª Sezione, nn. 1237-1241, vol. 5, pp. 155-159.

comparación con la finitud de los entes. Entonces, nos parece que, para nuestro autor, el sentido último de la metafísica no reside en una definición unívoca del ser. Por esa razón, concordamos con Raschini que hay que distinguir la “metafísica” de una hipotética “ciencia metafísica”. El principio metafísico es de manera esencial irreductible a cualquier esquema lógico. En otros términos, por medio del saber metafísico el ser humano no obtiene una respuesta exacta a un objeto particular de estudio, sino que encuentra un misterio sobreabundante que sigue descubriendo y que lo empuja a perfeccionarse.

Metafisica è «la disciplina che si occupa dell'ente nella sua interezza», vale a dire degli enti quali ci si presentano sul piano relativo e assoluto [...]. Così esige la stessa perfettibilità (o capacità di sviluppo) dello spirito umano, che muove anzitutto da se stesso, nella duplice direzione delle cose (l'assolutamente condizionato) e dell'Essere (l'assolutamente condizionante), e muove da se stesso come il condizionato-condizionante. [...] Al limite del problema dialettico c'è dunque [...] la postulazione della totalità e assolutezza dell'essere implicita nell'esigenza metafisica. La quale è esigenza finché indica la tensione che muove il principio dialettico a esprimere la relazione assoluta, e diventa sapere metafísico, non scienza metafísica [...]. Per inciso: detta distinzione costituisce una delle più profonde verità del kantismo in quanto ha una sua profonda ragion d'essere¹⁰.

Asimismo, según Rosmini, cuando un hombre intenta teorizar el Ser-Substancia está obligado a enmudecer, reconociendo sus límites y adorar a Dios¹¹. Solo en una fase sucesiva, el ser humano puede atreverse a hablar sobre Dios, afirmando que Este está más allá de todo lo que se pueda experimentar y, al mismo tiempo, que Él es el Creador en constante relación con sus criaturas. No podemos denotar o afirmar a Dios, en cuanto que Él supera cada teorización nuestra, solo podemos hablar de Él, a partir de una conceptualización imperfecta. Por lo tanto, estamos obligados a proceder en nuestra teorización sobre Dios por medio de negaciones dobles y no por definiciones afirmativas.

En segundo lugar, cabe observar que estamos analizando uno de los elementos de mayor afinidad entre Rosmini y Hegel. De hecho, los dos comparten un fuere influjo por la línea de la teología apofática y también según el filósofo de Stuttgart se alcanza el

¹⁰ Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi*, pp. 127-128. Véase además las páginas siguientes hasta 137.

¹¹ A este respecto se podría también notar cierta correspondencia entre Rosmini y Plotino, a pesar de las diferencias significativas que hay entre los dos y que ya hemos evidenciado. De hecho, también Plotino afirma que es «El Uno es todas las cosas y ni una sola» y afirma que el sujeto es necesariamente obligado a guardar el silencio (*afairesis*) y adorar el Uno. Véase Plotino, *Enéadas*, V.

concepto [*Begriff*] de absoluto como resultado final de un largo proceso de negación de toda negación:

Der *Verstand bestimmt* und hält die Bestimmungen fest; die *Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstands in nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt und das Besondere darin begreift¹².

Tenemos, por tanto, que verificar cómo la dialéctica y el absoluto hegeliano se distinguen del pensamiento rosminiano. Antes, sin embargo, tenemos que averiguar qué relación hay entre el ser indeterminado y la nada y qué relevancia tiene la nada y la negación a nivel lingüístico según Rosmini.

1.3 La imposible manifestación de la nada

Si miramos los textos de Rosmini, nos damos cuenta de que nuestro autor no solo distingue entre el ser indeterminado y la nada sino que, además, pone entre los dos una oposición radical, manteniendo su fidelidad a su parmenidismo. Hay que precisar que esa oposición entre ser y nada es más fuerte que una simple contradicción entre otros términos. De hecho, en el caso de una contradicción genérica, según Rosmini, ésta no se manifiesta; sin embargo por lo menos se dan sus términos, en cuanto ellos pertenecen al ser. En el caso de la oposición entre ser y nada no solo no se da la oposición sino además la nada simplemente no está.

La contraddizione non è esattamente espressa quando si dice che ella passa tra l'essere e il nulla, poiché farebbe credere che il nulla fosse una cosa a cui si potesse paragonarne un'altra¹³.

¹² Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* en Id., *Gesammelte Werke, Vollständige Ausgabe durch den Verein der Freunden des Verewigten*, 18 volumes, Berlin 1832-1845, p. 7. «El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular» (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, ed. Mondolfo R., trad. Mondolfo A. y Mondolfo R., Solar / Hachette, Buenos Aires 1976, p. 29). Hemos citado a partir de esta edición en cuanto que en la Biblioteca del Centro Studi Internazionale di Stresa hay una edición de esta *opera omnia* de Hegel y contiene signos autógrafos de Rosmini. Sabemos que Rosmini a partir de 1830 leyó la *Ciencia de la lógica, Líneas fundamentales de la Filosofía del derecho, Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases, Fenomenología del espíritu*. Aconsejamos leer a Fenu, C. M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 42-80, para un análisis de las circunstancias históricas en las cuales el Roveretano estudió a Hegel, a partir de su periodo de la madurez hasta sus últimos años de vida. Fenu, además, reporta las obras de bibliografía primaria y secundaria en lengua original consultadas por el Roveretano sobre el filósofo alemán.

¹³ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1145, vol. 13, p. 472.

Fuori dell'essere non ci sono altre cose. Il nulla non può manifestare ciò che è; il nulla non può manifestar nulla¹⁴.

Desde el momento en que el ser inicial no conoce limitaciones y es la plenitud completa, la nada no se puede manifestar de ninguna manera, ni siquiera como uno de los dos polos de una contradicción. De hecho, si hubiera un espacio para que la nada se manifestara, ella ya sería un ente y pertenecería al ser. En alternativa, si la nada fuera un espacio vacío que limitara al ser, habríamos reducido el ser a un ente inmenso, pero a pesar de todo limitado. En fin, según Rosmini, si un filósofo supone que el ser es infinito y que hubiera podido ser limitado por la nada cae en contradicción consigo mismo. Según Rosmini, la nada, para ser ella misma, no puede existir y ser de ninguna forma, tampoco como límite del horizonte ontológico.

2. La nada en cuanto palabra del sujeto cognoscente

En estos pasajes de la *Teosofia* mencionados arriba emerge de nuevo el parmenidismo esencial de nuestro autor. El ser es y no puede no ser; la nada, al contrario, no es y no puede ser en ningún caso. Entonces, un posible lector podría deducir que, para Rosmini la nada es solo una palabra, puro *flatus vocis*. Esta afirmación, sin embargo, abre varias cuestiones complejas. Antes que nada, la cuestión de si el lenguaje humano puede, según Rosmini, salir del orden del ser y tener reglas propias. Además, un lector podría preguntarse qué relación hay para Rosmini entre lenguaje y pensamiento individual y, además, entre pensamiento individual y el horizonte del ser.

No se trata de preguntas vanas porque en la base sugieren que, si la nada no puede subsistir ni siquiera como límite del ser, ella podría por lo menos presentarse como principio originario a nivel del pensamiento. A este propósito se podrían mencionar todas las variedades de errores, antinomias y paralogismos, producidos por la mente humana. Entonces, hay que afrontar estas cuestiones en Rosmini para averiguar la solidez del sistema orgánico rosminiano, y la relación entre pensamiento individual y ser. Como en ocasiones precedentes, clarificamos que estos temas deberían ahondarse también a partir

¹⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1510, vol. 15, p. 22.

de una perspectiva gnoseológica y que en esta tesis los estudiamos exclusivamente a nivel metafísico.

3.1 La regla suprema del pensamiento

En particular, nos parece necesario comparar el IVº Libro de la *Teosofia*, ya mencionado, con el IVº Libro de la II Parte de la *Psicologia*. Aquí, Rosmini presenta las normas que regulan el acto racional, es decir los elementos imprescindibles que condicionan el pensamiento de cualquier ser humano.¹⁵ El libro se abre con la «regla suprema del pensamiento», es decir el «principio di cognizione» que nuestro autor define así:

«Il termine del pensiero è l'ente». Il che viene a dire: «il pensiero è così fatto che ha per legge primitiva di sua natura di avere a termine l'ente, di modo che o ha l'ente a suo termine, ovvero non è». L'ente considerato sotto questo aspetto è dunque la condizione a cui è legata l'esistenza del pensiero, che è l'operazione speculativa della ragione¹⁶.

En otros términos, el pensamiento si piensa algo, piensa necesariamente una cosa que es. Ahora bien, recordamos que un “ente” para Rosmini no es nunca un mero objeto material, puede manifestarse como objeto real limitado, sin embargo, está siempre en relación con el horizonte ilimitado del ser, es «ideal y real»¹⁷. Entonces, en este pasaje el Roveretano afirma que de manera necesaria todos los actos del conocimiento humano, si son correctos, tienen que respetar a las características esenciales del ser¹⁸.

¹⁵ Allí Rosmini está ahondando el tema del pensamiento individual, no el del pensamiento universal.

¹⁶ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1295, vol. 10, p. 18. Con referencia a Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, Sez. V, nn. 559 y seg. En esta parte del *Nuovo Saggio*, Rosmini afirma que el principio de no contradicción deriva de la idea del ser (es decir el ser inicial-virtual) y solo después que el sujeto haya desarrollado el ente mental de la nada. Por lo tanto, en su opinión no es un principio innato, al contrario de como afirmaron Tomás de Aquino y Buenaventura. Volveremos sobre este punto más adelante en este capítulo.

¹⁷ «L'anima razionale è quella che apprende l'ente, l'ente poi è ideale e reale. È dato all'anima l'ente ideale per natura, e questa forma dell'ente è essenzialmente illimitata. Le è dato pure per natura un ente reale limitato nel sentimento fondamentale animale, il quale è percepito da lei razionalmente, perché compreso già al suo modo nell'ente ideale che tutto comprende. Il rapporto fra l'ente reale-limitato e l'ente ideale illimitato costituisce i concetti, ossia le idee speciali e le generiche» (Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1292, vol. 10, p. 17).

¹⁸ Recordamos, de forma muy rápida, que Rosmini reconoce la validez de varios actos pre-rationales, sobre todo el instinto, la atención, la memoria y el sentimiento (el sentir de sentir). Después, él distingue los actos racionales del hombre en dos facultades: percepción y reflexión. La primera según el Roveretano se distingue en tres grados: aprehensión (afirmación de las cosas externas y, por eso, de nuestra animalidad), afirmación (que forma las conexiones de nuestra mente), persuasión (que introduce a la capacidad de universalizar). La segunda clase para Rosmini se distingue en dos categorías: la clase de las reflexiones

«L'intendimento umano non può pensare cosa alcuna che abbia proprietà contrarie a quelle che sono essenziali all'ente». In virtù di questa legge lo spirito umano non può pensare che una cosa sia e non sia allo stesso tempo, perché l'ente non ha in sé contraddizione. Il principio di contraddizione [...] trae di qui l'origine¹⁹.

Las características del ser que aquí Rosmini menciona son las siguientes: ser objeto, ser posible (no contradecirse), ser acto primero (tener una substancia subsistente), ser uno, tener duración, ser finito o infinito²⁰. En esta declaración se nota que el principio de cognición implica el PDNC; todas las afirmaciones, o actos racionales, que no reconocen las características esenciales del ser se reducen a contradicciones y, por lo tanto, no permiten de conocer nada verdadero²¹. Parece entonces que el PDNC no sea el principio primero, sino un principio segundo o adquirido en comparación a la idea del ser o ser inicial-virtual que el sujeto recibe por intuición.

Esta impresión parece confirmada si miramos a las notas de esta sección de la *Psicologia*. De hecho, en esta página della *Psicologia*, Rosmini menciona un pasaje relevante del *Nuovo Saggio* donde había afirmado que el PDNC deriva de la idea del ser (es decir el ser inicial-virtual) y puede ser formulada solo después que el sujeto haya desarrollado el ente mental de la nada. Esto significa que efectivamente para el Rosmini del *Nuovo Saggio* el PDNC no es del todo innato.

Si può dire dunque che il principio di contraddizione sia innato? Può dirsi in un senso, siccome l'hanno detto due filosofi italiani, l'autore dell'*Itinerario*, e S. Tommaso [...] ma a me sembra più rigorosamente vero il dire, che del principio di contraddizione è innato in noi il fondamento, non il principio stesso [...]. Un principio ha la forma di giudizio, e si esprime con una proposizione. Talora suppone anche un raziocinio, se non è assolutamente il principio primo; e tale non è quello di cui parliamo. Infatti, il principio di contraddizione si può dedurre da un principio antecedente, che io chiamo principio di cognizione, ed esprimo in questa proposizione: «L'oggetto del pensiero è l'essere o l'ente». [...] Affinché dunque l'idea dell'essere abbia preso la forma di principio di contraddizione, è necessario che io abbia usato d'essa; abbia cominciato a giudicare e a ragionare²².

parciales (todas las reflexiones que el ser humano piensa al analizar la relación entre objetos finitos) y la clase de las reflexiones totales (aquellas que el ser humano teoriza al comparar objetos finitos con el ser universal y esencial, abriéndose a las máximas sabidurías). Para ahondar, Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IIº Libro, nn. 1027-1065, vol. 9/A, pp. 254-264.

¹⁹ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1298-1299, vol. 10, p. 19.

²⁰ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, nn. 1327-1395, vol. 10, pp. 33-72.

²¹ Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1516, p. 27.

²² Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, Sez. Vº, IIIª Parte, c. I, n. 565-566., p. 134.

Esa afirmación no es, sin embargo, tan problemática como podría parecer a una primera lectura. Rosmini no cae en una visión psicologista, es decir, no reduce el PDNC a las capacidades y exigencias de un hipotético pensamiento individual del todo abstracto del ser, como ya han notado Gian Pietro Soliani²³ y Paolo Pagani²⁴. De hecho, el ser es para Rosmini la plena manifestación, es decir, no solo en cuanto presencia física de sus contenidos, sus entes, sino también como ser pensable por la mente. Entonces un pensamiento del todo separado del ser simplemente no subsiste. Mejor, un pensamiento puede expresar una contradicción, afirmando y negando al mismo tiempo, y los extremos de un pensamiento contradictorio se pueden dar como distintos, pero no puede darse en el ser la contradicción en cuanto tal²⁵. Además, el Roveretano en este pasaje distingue entre el fundamento ontológico del PDNC y la formulación de este principio. En consecuencia, pueden existir individuos que critican a este principio y que lo mal entienden, pero el PDNC no se derrama. De hecho, en el fundamento del PDNC no está

²³ «Il PDNC rappresenta, secondo Rosmini, soltanto l'applicazione dell'idea dell'essere, ossia l'esplicarsi stesso del pensiero come pensiero dell'essere. Il PDNC sembra afferire propriamente all'ambito dell'apofasi, ossia del giudizio, laddove l'intuizione dell'essere precede l'atto per il quale si afferma o si nega. Se ciò che è implicato in ogni affermazione o negazione –l'essere– fosse a sua volta frutto di un'affermazione o di una negazione, si darebbe luogo a un circolo vizioso. Dunque, da un lato, l'idea dell'essere è innata, mentre, dall'altro lato, il PDNC è acquisito; dove il senso dell'innatezza rosminiana indica l'essenzialità preriflessiva della presenza dell'essere per il pensare. Al contrario, il PDNC può essere introdotto, tommasianamente, solo per mezzo di alcuni atti di riflessione, mediante i quali l'essere è messo a confronto con il non-essere. Da qui la tematizzazione dell'opposizione per contraddizione dei due: il punto di partenza della metafisica come scienza» (Soliani, G.P., *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità* en Bellelli, F. - Pili, E. (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo: «Rosmini ri-generativo: atti del Convegno «Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione»*, Modena, 13/14 novembre 2014, CnX/Filosofia, Città nuova editrice, Roma 2016, p. 154).

²⁴ «Il PC e il PDNC, sono dunque la stessa idea dell'essere che assume, in due modi diversi, la forma del giudizio. Dal punto di vista psicologico, Rosmini –nel *Nuovo Saggio*– afferma il carattere innato dell'idea dell'essere, cioè il suo essere formalmente costitutiva della mente umana; ma nega tale carattere ai primi principi che descrivono l'essere: questi, infatti, per essere formulati, hanno bisogno che la ragione umana – elabori previamente la cognizione (assolutamente relativa) del “nulla”, e quelle delle relazioni di “affermazione” e di “negazione”» (Pagani, P., «Rosmini e l'èlenchos tra pratica e teoria», *The Rosmini Society*, III/1–2, (2022), pp. 243–256, Mimesis Edizioni, Milano – Udine, p. 248).

²⁵ «Quello dunque che è solo impossibile nella contraddizione non sono i due atti di loro natura contraddittori, cadenti nello stesso soggetto intelligente, ma è che un soggetto intelligente li ponga veramente conoscendoli contraddittori: è impossibile in una parola all'intendimento di prendere per termine del suo atto la contraddizione stessa, non gli estremi della medesima» (Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1146, p. 472). «La contraddizione dunque è un giudizio, che afferma e che nega ad un tempo l'essere d'un oggetto qualunque» (Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1147, p. 473) «l'essere è uno e semplicissimo e identico con se stesso, e l'ente pure è uno, in quanto non ammette dualità nel suo essere. Quindi il giudizio contraddittorio mancando di termine è impossibile» (Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1147, p. 474).

la mera expresión lingüística o el avance de las reflexiones individuales, sino el mismo ser, que el ser humano recibe por medio de la intuición.

En conclusión, afirmar el PDNC es lo mismo que afirmar la intrascendibilidad del ser y del *logos* universal²⁶. A este nivel parece casi natural que el Roveretano afrontase la cuestión del élenchos como proceso contra quien niega el PDNC. Sabemos que Rosmini, además, en los pasajes sobra citados de la *Psicologia* no solo alude, sino también menciona de manera explícita la *Metafisica* de Aristóteles²⁷. Sin embargo, él no profundiza ulteriormente en este tema y no cita al Libro *Γ* de la *Metafisica*. Rosmini no parece estar atraído a demostrar la solidez del PDNC frente a quien lo niega. Parece más interesado en profundizar cómo y por qué la humanidad, en su libertad, puede elegir desconocer el ser²⁸. De hecho, a estos dos aspectos, nuestro autor dedica varias páginas siempre en ese IVº Libro de la *Psicologia*.

3.2 Las razones por las cuales el hombre desconoce el ser

Escribe Rosmini:

L'oggetto, l'ente, l'idea, essendo la verità stessa è superiore al vero e al falso, e non riceve queste predicazioni, ricevendo solo la denominazione di verità quasi un sinonimo di lei stessa. Il vero dunque ed il falso appartiene ai pronunciati dello spirito e non all'oggetto²⁹.

²⁶ Véase también, Gian Pietro Soliani en su artículo comparando estos pasajes del *Nuovo Saggio*, con el texto del IIº Libro de la *Logica* (publicada en el 1853, donde Rosmini efectivamente no logró expresar su pensamiento aclarando su distancia del psicologismo) y la obra del *Aristotele esposto ed esaminato*, escrita entre el 1852 y el 1853. En este último texto Rosmini compara su pensamiento con el orden de los principios empuesto por Aristóteles «Se non che, se per Aristotele il principio cui si riducono tutti gli altri intelligibili e tutti gli altri assiomi è il PDNC, il quale costituisce il lume della ragione o “mente obiettiva ed in atto”, per Rosmini ciò che costituisce il lume della ragione e la mente obiettiva è nient'altro che l'essere, la cui esplicazione, come abbiamo visto, è il PDNC. “Se dunque [...] – scrive Rosmini – la mente oggettiva e sempre in atto d'Aristotele costituisce i primi, ossia i principi, e questi si riducono tutti al primissimo, che è quello di contraddizione, e questo non è altro che “la natura invariabile dell'essere”, ne viene che l'essere sia la mente in atto d'Aristotele”. Il PDNC esprime originariamente l'immutabilità dell'essere, tanto che Rosmini intende esplicitamente la formulazione parmenidea del principio – l'essere non può non essere – come la versione intuitiva del PDNC» (Soliani, G.P., *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, p. 160). El pasaje que Soliani menciona se encuentra en Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 125, p. 193.

²⁷ Rosmini menciona el libro B o IIIº Libro, muy probablemente el pasaje *Metafisica*, 1063 a 21. Su cita, sin embargo, no es precisa.

²⁸ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1399-1403, pp. 74-75.

²⁹ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1489, vol. 10, p. 115.

Después de una primera lectura, parece que Rosmini se está contradiciendo con respecto a lo que escribe en la *Teosofia* donde llama el ser como sinónimo de la verdad trascendental³⁰. En realidad, se trata de nuevo de una contradicción aparente. El Roveretano no está afirmando que el ser universal no sea convertible la verdad, sino que el pensamiento del ser humano, a pesar de estar abierto sobre el horizonte del ser inicial, no lo posee actualmente y en todos sus contenidos. Por esa razón el intelecto puede exagerar sus impresiones sobre un ente y alejarse de la verdad. Al leer la *Psicologia* de Rosmini nos parece que el autor presenta por lo menos dos razones, por las cuales el acto de conocimiento humano no es equivalente al pensamiento objetivo (este sí concordante con el ser inicial-virtual como ya se ha dicho).

3.2.1 El inicio del conocimiento para el hombre

Antes que nada, Rosmini es muy consciente de que el sujeto conoce y desarrolla su metafísica siempre a partir de un estímulo y de un objeto corporeo, no a partir de un conocimiento sobre el ser universal. Él está tan convencido de eso que afirma que

Acciocché l'astratto sia pensabile basta che nella mente si sieno le idee-piene a cui egli si riferisce [...]. Ma acciocché lo spirito muova a questo suo atto, si richiede un oggetto, un termine, o un motivo che lo spinga a ciò, perché l'attività dello spirito è sempre suscitata dal termine³¹.

En otros términos, para él, la mente individual no puede expresar sus pensamientos antes de recibir estos estímulos y percibir estos términos. Según Rosmini, eso sucede porque el ser humano no tiene los significados objetivos y tampoco las palabras para expresarse a sí mismo. El estado de conciencia, de hecho, se desarrolla solo mucho tiempo después de la primera experiencia de un objeto externo³².

³⁰ Véase IIº capítulo de la presente tesis, pp. 148-149.

³¹ Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1379, vol. 10, p. 63.

³² «Ora fino a tanto che lo spirito umano ha per suo oggetto il solo essere ideale-infinito, egli non ha coscienza perché se stesso e ciò che passa in sé non è ancora divenuto oggetto di sua attenzione. L'attenzione adunque posta a se stesso è ciò che produce la coscienza. [...] Ma il principio umano non è mosso ad attendere se non pel *bisogno*: e qual è la definizione di questo bisogno? «Il bisogno è l'istinto di compiere un'azione incominciata, ossia è l'istinto di completare un'attività cha ha cominciato a muoversi». Ma tutta l'attività umana incomincia a muoversi mediante il suo termine reale [...]. Quindi solamente aggiungendosi al principio intelletivo un termine reale è possibile che venga il caso pel quale egli sia mosso ad attendere a sé, e così formarsi la coscienza» (Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Parte, IVº Libro, n. 1480-1481, vol. 10, pp. 113-114). A propósito del desarrollo de la conciencia habría que comparar el texto de la *Psicologia* con la obra Rosmini, A., «Del principio supremo della Metodica», en A. Rosmini, *Scritti*

Precisamente este aspecto de la necesidad de experiencia que tiene el hombre ha sido una de las cuestiones del sistema rosmिनiano más criticadas por Gentile, y más recientemente por Fenu, influido por Gentile. De hecho, también para Fenu, Rosmini habría dado lugar a la crítica de ser fenomenista³³. Al leer las observaciones de los dos intérpretes, nos parece que se basan en una lectura ya pre-orientada. En otros términos, Gentile lee las obras rosmिनianas en clave epistemológica y siempre a partir de su visión neo-idealista, y Fenu asume estos principios. A las dudas de Gentile, que también Fenu hace propias, contestamos considerando la metafísica desde la cual Rosmini expresa su gnoseología. De esta manera, queremos precisar en qué sentido nuestro autor no abandona la idea de la trascendentalidad del *verum* y al mismo tiempo reconoce algunos límites del pensamiento individual. Subrayamos tres puntos:

En primer lugar, el Roveretano distingue entre lo que es pensable y las modalidades por las cuales el ser humano aprende:

Altra è la questione “che cosa si richieda acciocché un’idea si possa *pensare*, sia pensabile”; altra la questione “che cosa si chiedo acciocché l’uomo se la possa *formare*”³⁴.

Para que una idea se pueda pensar tiene que corresponder al ser, es decir no contradecirse. Entonces cualquier ente que es, es pensable y es potencialmente conocible por el ser humano. Sin embargo, el ser humano, a pesar de estar abierto sobre el infinito ser, no conoce en acto todos los contenidos de este ser, como ya se ha demostrado en el segundo capítulo:

Se si pensa l’infinito, conviene pensarlo tutto o niente. E tuttavia si potrà pensare in un *modo limitato*, ma la limitazione dee rimanere nel *modo* con cui si pensa, non nell’oggetto

Pedagogici, ed. F. Bellelli, vol. 32, Città Nuova Editrice, Roma, 2019 y la Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale* ya citada.

³³ «Bisognerebbe domandarsi se il Roveretano, nella misura in cui cerca di aggirare proprio le secche dell’impostazione hegeliana, non incorra invece nella difficoltà opposta, rilevata anch’essa da Gentile, che consiste nel presupporre estrinsecamente il reale rispetto all’ideale, cadendo così in una forma di naturalismo oggettivistico che sfocia in un dualismo metafisico irrisolto. [...] Come avviene che ciò che “resta fuori dal primo pensiero” sia poi raggiunto dalla riflessione, ossia che “l’esperienza, e il soggetto umano che l’esercita, rientri più tardi nella teoria del tutto che l’assorbe in sé”? Come si attua concretamente questo recupero “riflessivo” della realtà e della sussistenza che permette di superare le difficoltà dell’impostazione naturalistica? Come può il reale, in quanto categorialmente diverso dall’ideale, giungere infine a non esser più concepito come “uno sconosciuto refrattario interamente al pensiero”?» (Fenu, C.M., *Rosmini e l’idealismo tedesco*, p. 161). En este pasaje Fenu hace referencia a Gentile, *Rosmini e Gioberti*, p. 306, pp. 310-311 y Gentile en aquellas páginas menciona al texto de la *Teosofia* en particular los párrafos sobre el ser inicial como raíz de todos los entes.

³⁴ Rosmini, A., *Psicologia*, II° Parte, IV° Libro, n. 1379, vol. 10, pp. 62-63.

del pensiero. E la limitazione consiste solamente nel modo del pensiero, quando il soggetto che pensa un ente infinito sa di non pensarlo totalmente, cioè sa che oltre quello che egli n'abbraccia, la natura di lui si stende via oltre senza confine alcuno né misura, sa che ciò che pensa contiene tutto, benché non appaia al veggente che implicitamente, virtualmente; il che appartiene al modo del suo conoscere. Così chi ha poca vista non vedrà un uomo così perfettamente come il vede chi l'ha eccellente, e nondimeno entrambi vedranno tutto l'uomo³⁵.

En consecuencia, el ser es siempre infinito y coincide con la verdad, desde el momento en que concuerda con el pensamiento universal. Cualquier ser humano está abierto al ser infinito, sin embargo, no conoce todas las variedades posibles de los entes que el ser trascendental abraza. Por esta razón su saber puede incrementarse. El hombre avanza en su conocimiento cuando descubre un nuevo ente posible. Esta última afirmación nos permite pasar a nuestra segunda observación.

Cuando Rosmini dice que el ser humano necesita de la experiencia para avanzar en su saber, no está afirmando que el pensamiento humano termina solo al registrar las características materiales de los objetos que experimenta. Si fuese así no habría distinción entre la percepción de los sentidos y las reflexiones racionales. Además, sería efectivamente imposible para el ser humano preguntarse sobre la esencia de lo que experimenta. Por lo tanto, el ser humano nunca conocería a los entes, solo los sentiría y habría una laceración abismal entre el nivel de los entes finitos y el del ser infinito, entre la existencia de los entes y sus esencias.

Al contrario, el ser real de Rosmini no se reduce al simple objeto material sino que, ya lo hemos visto, es intrínsecamente manifestante, es decir el objeto pensado se refiere al ser ideal y a los ejemplares de los entes. En otros términos, para Rosmini no hay ningún dualismo entre ser real y ser ideal, ni entre ser percibido y ser pensado. De hecho, el ser humano cuando habla de un ente percibido ya lo piensa, ya busca qué es su esencia y entonces ya compara aquel ente con el ser ideal. Por lo tanto, Rosmini no es ni un fenomenista empirista, que absolutiza a la experiencia, ni un innatista, que teoriza un conocimiento innato por intuición. Él declara que el ser humano necesita hacer experiencia para empezar a pensar y, sin embargo, los criterios con los cuales él analiza a sus experiencias no dependen de los caracteres secundarios de los entes subsistentes. Dependen del ser inicial-virtual que el hombre recibe por intuición. Además, el

³⁵ Rosmini, A., *Psicologia*, IIª Parte, IVº Libro, n. 1383, vol. 10, p. 65.

conocimiento para Rosmini procede más allá del ente percibido en un primer momento. En consecuencia, la experiencia marca el inicio psicológico del proceso cognoscitivo del ser humano, pero no lo abarca del todo³⁶. Cuando el hombre ya está en medio del conocimiento, la experiencia solo sirve para «dar noticia de un modo nuevo del objeto ya conocido»³⁷. El hilo rojo que permite al hombre pasar de la experiencia a la teoría del todo es el mismo ser, no la experiencia del ente finito. Es el ser que se revela por intuición, cuando el ser humano todavía no conoce nada, antes de su primer encuentro con un ente, y por medio de ello la mente aprende a abstraer y juzgar. Es el ser que se manifiesta también en el primer juicio individual cuando el ser humano reconoce que aquel ente que ha podido experimentar es de manera efectiva. Y finalmente es el ser que se manifiesta parcialmente en la mente del hombre cuando este empieza hacer metafísica³⁸.

Noi conosciamo l'essere, e ne parliamo continuamente, e tuttavia se non si manifestasse da se stesso, egli non potrebbe essere manifestato da niun'altra cosa; perché fuori dell'essere non ci sono altre cose³⁹.

El ente, lo repetimos, es siempre un testigo del ser en el límite de su determinación. Por esa misma razón, cada ente real no es una materia aislada para el ser humano y este se abre a todo un conjunto de entes posibles a partir de un objeto que ya conoce. El aspecto problemático del conocimiento humano es que esos entes posibles a veces pueden no ser reales, si son fruto solo de una elaboración personal del hombre y no de una comparación con el ser en sus tres formas.

Ahondaremos las características del ente posible y su distinción con la nada en el cuarto capítulo, por ahora es suficiente haber recordado la distinción entre el acto de pensar y el de percibir⁴⁰. Esta distinción es fundamental por el tema que en esta sección

³⁶ Sobre este punto se mueve la crítica de Rosmini al empirismo de Condillac, como recuerda Paolo Pagani, véase Pagani P., «Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio», pp. 318-319.

³⁷ «Il conoscere l'essenza di un ente, importa egli necessariamente che quell'ente sussista realmente? No, ché noi possiamo conoscere l'essenza di molte cose possibili, e non sussistenti. Se dunque noi conosciamo le cose quando conosciamo la loro essenza, e tuttavia queste cose conosciute possono non sussistere (onde ricevono il nome di contingenti), ne viene spontanea la conseguenza, che la cognizione di certe cose, di certi enti, si può avere senza ch'essi sussistano, di modo che la loro sussistenza non è necessaria alla loro cognizione. Dunque la sussistenza di tali cose non è quella che le manifesti a noi, che ce le faccia conoscere per quel che sono» (Rosmini, A., *Teosofia*, n. 1516, pp. 27-28).

³⁸ Rosmini, A., *Logica*, nn. 332-334, pp. 142-143.

³⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, IV Libro, n. 1510, vol. 15, p. 22.

⁴⁰ Véanse las observaciones de Daros en Daros, W.R., «To Feel and to Know: Two Sides of the Same Coin?», *Rosmini Studies*, VI, 2019, pp. 231-243. Compartimos la opinión de Daros según el cual Rosmini

estamos examinando, por qué el ser humano pueda no reconocer al ser. Según Rosmini, la razón puede elegir entre limitarse al ente que conoce y no profundizar al considerar este ente en relación con el ser⁴¹. O peor, mientras conoce a un ente, el ser humano puede interpretarlo de modo erróneo, quedándose con las propias imágenes ilusorias. De nuevo observamos la insistencia y la atención que Rosmini pone sobre la dinámica del reconocimiento, es decir la influencia que la voluntad personal tiene en el proceso de conocimiento. En conclusión, el ser coincide con la verdad a la cual el hombre aspira. Si el ser humano piensa y conoce algo verdadero, está pensando en un ente que participa de la luz del ser. En caso contrario, ha rechazado la verdad e intenta referirse a un concepto que, sin embargo, o es contradictorio o es un ente mental, por lo tanto, no conoce nada o se pierde en sus errores:

Di qui viene, che il solo essere sia essenza, sia verità, sia bene; e che convenga trovare altri nomi per tutto ciò che si oppone a queste tre cose. I tre nomi opposti sieno dunque *vanità*, *falsità*, *male*. Ma come può aver luogo la *vanità*, la *falsità*, il *male* se fuori dell'essere non c'è nulla? Non c'è nulla in un modo assoluto, ma c'è qualche cosa in modo relativo, come abbiamo veduto: la creatura esiste relativamente a sé fuori dell'Essere, ma esiste però per l'essere e unita all'essere, come forma distinta effettivamente dall'essere. Esistendo dunque bensì per l'essere, ma distinta effettivamente dall'essere, consegue che ella possa o voler l'essere, o anteporre all'essere se stessa e in sé stessa acquetarsi. Nel primo caso vuole dunque la verità e il bene: nel secondo caso rigetta la verità e il bene, rigettando l'essere, e si rannicchia colla sua attività in una forma che da parte sua separa dall'essere e l'afferma ed ama come fosse l'essere, onde così si finge un oggetto che è vano, falso, e malo⁴².

3.2.2 La influencia del lenguaje

El segundo motivo, por el cual un pensamiento individual puede desconocer el ser, es una consecuencia de la primera razón ya evidenciada. Nos referimos aquí a la influencia del lenguaje en los juicios del ser humano. Hay que precisar que Rosmini reconocía el lenguaje como instrumento del pensamiento, sin embargo, no se atrevió a definir el pensamiento individual como intrínsecamente verbal y dialéctico. Manzoni, como

se ha inspirado muy probablemente en el II Libro del *De Anima* para escribir este pasaje. Además, estamos de acuerdo con este autor cuando dice que el Roveretano pone una fuerte analogía entre sentir y conocer, sin que sin embargo los dos coincidan.

⁴¹ Véase también Rosmini, A., *Psicologia*, nn. 260-264, pp. 144-146.

⁴² Rosmini, A., *Teosofia*, Libro III, n. 1049, p. 364.

recuerda Paolo Pagani, hizo varias críticas al Roveretano por su falta de coherencia en este punto y su probable excesivo racionalismo.

Le difficoltà a riconoscere l'intrinsecità della parola al pensiero venivano a Rosmini dalla constatazione di come – nella contraddizione – la parola divorzi dal pensiero. [...] Però, anche Manzoni – se guardiano, per esempio, alla IV Stresiana – dice che l'enunciazione assurda «è [solo] un'apparenza di pensiero»⁴³.

Al ser empujado por esas observaciones del amigo literato, nuestro autor modificó en parte su opinión sobre el origen del lenguaje en sus obras maduras, como observa Muscherà comparando la *Psicologia* con el *Nuovo Saggio*⁴⁴. Sin embargo, permaneció convencido de que el ser humano puede sostener contradicciones y por eso mantuvo la distinción entre el saber que el ser humano adquiere por la idea y el que obtiene por el lenguaje:

«Non si pensa che l'ente», distingo: se per le parole «non si pensa» s'intende esprimersi un pensare oggettivo, concedo; se s'intende esprimere ogni modo di pensare anche soggettivo che è il pronunciare qualche cosa intorno all'ente, nego, «e quindi non si può pronunciare che l'ente», nego; perché il pronunciare essendo affermare o negare qualche cosa, non ha per oggetto l'ente, ma il nesso, cioè la predicazione stessa. Ora intorno all'ente si può pronunciare il falso e il vero, nel qual caso non è che l'ente diventi falso, ma il falso giace nel pronunciato che è operazione soggettiva dello spirito⁴⁵.

Qual è la natura della cognizione che acquista lo spirito per via del suo verbo, se questo non gli aggiunge, niun oggetto nuovo? La cognizione prodotta dal verbo della mente è interamente diversa da quella prodotta dall'idea (dall'ente): ella è soggettiva, laddove la cognizione dell'idea è essenzialmente oggettiva [...]. Quando diciamo cognizione soggettiva non intendiamo cognizione falsa, tutt'altro: intendiamo dire ch'essa non ha in sé la sua verità, come la cognizione che viene dall'idea, ma deve riceverla dall'idea, dall'oggetto, a questo accordandosi, ed adattandosi⁴⁶.

⁴³ Véase el artículo de Pagani sobre las críticas de Manzoni a Rosmini ya citado: Pagani P., «Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio», p. 320.

⁴⁴ En el *Nuovo Saggio* Rosmini pone el origen del lenguaje como donación divina, mientras en la *Psicologia*, el Roveretano afirma que las palabras se desarrollan por influencia reciproca, como desarrollo de la comunidad humana. A pesar de este cambio, él nunca asumirá la tesis de Manzoni, véase Muscherà, B.G., «Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio», in Bonicalzi F., Facioni S. (eds.), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 211-226. Para ahondar el tema del origen del lenguaje y su influencia sobre el conocimiento humano, véase Brugiatelli, V., *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, EDB, Bologna 2000, que es la única monografía específica ahora publicada sobre el tema del lenguaje en Rosmini.

⁴⁵ Rosmini, A., *Psicologia*, II Parte, IV Libro, n. 1490, vol. 10, p. 116.

⁴⁶ Rosmini, A., *Psicologia*, II Parte, IV Libro, n. 1488, vol. 10, p. 115.

Más allá de la polémica con Manzoni, Rosmini reconoce que las reflexiones humanas, ya sean objetivas o subjetivas, son “juicios”, es decir afirmaciones o negaciones del sujeto a partir del ser posible o subsistente en acto. Exactamente por su carácter activo y dialógico, las reflexiones humanas están abiertas al riesgo de ser erróneas. De hecho, cuando un hombre pronuncia un juicio no se limita a percibir un objeto (como los sentidos), ni tampoco está pasivo como cuando recibe la intuición del ser. Al contrario, se atreve a hacer una síntesis de todo lo que ha percibido con el riesgo de caer en un «apresurado asentimiento» y en una «síntesis de objetos mal hecha»⁴⁷.

Se la *predicazione* è falsa, congiungendo un elemento dell’oggetto ad un altro elemento che non gli appartiene, lo spirito in tal caso pronuncia un *assurdo* (trattandosi del mondo ideale, nel quale or siamo), e un assurdo non è un oggetto, se non putativo. Dico che pronuncia un assurdo, perché quando afferma un predicato ideale d’un soggetto ideale, come è il caso nostro, allora l’affermazione riguarda la possibilità; e se pronuncia possibile ciò che non è possibile, altro non pronuncia che un assurdo⁴⁸.

Así el filósofo, que intenta expresar con términos precisos qué es el ser, puede caer con mucha más frecuencia en absurdidades en comparación con el hombre simple sin educación. De hecho, el primero se atreve a desarrollar una teoría sobre el trascendental a partir de su visión personal. El segundo confía solo en la intuición recibida, sus percepciones, donde no hay riesgo de errores, y en el sentido común, que por su sencillez se equivoca con menor frecuencia.

En conclusión, por un lado, Rosmini en sus obras, *Nuovo Saggio, Psicologia y Logica*, subraya que no todos estos juicios equivocados son el resultado de un voluntario rechazo de la verdad. A menudo se trata de falacias provocadas por los términos vagos o que tienen más que un significado⁴⁹. Sin embargo, también un término preciso puede ser utilizado en medida inadecuada por un individuo⁵⁰.

Por otra parte, el lenguaje para Rosmini es un instrumento que el pensamiento utiliza para hacer memoria del mundo exterior y clasificarlo. Por lo tanto, según nuestro autor, el lenguaje es de manera necesaria semántico, abierto sobre la realidad en su complejidad, y al mismo tiempo tiene una fuerte relación con la conciencia interior del hablante. De

⁴⁷ Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, nn. 1248-1251, pp. 167-169, y n. 1257, pp. 171-172.

⁴⁸ Rosmini, A., *Psicologia*, II Parte, IV Libro, n. 1494, pp. 118-119.

⁴⁹ Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, nn. 1252-1256, pp. 169-171.

⁵⁰ Rosmini, A., *Logica*, II Libro, nn. 369-371, pp. 151-152.

hecho, las palabras y los nombres son para Rosmini un desarrollo de las reflexiones y de la memoria humana⁵¹. En consecuencia, el lenguaje está condicionado por los pensamientos de los humanos y nunca coincidirá con el ser real al cual se refiere. Ni las reflexiones ni las palabras se reducen a una simple imagen o percepción de los entes⁵².

Parlando de' giudizi abbiamo indicato la regola di distinguere la verità in se stessa, dalle forme logiche che le dà il pensiero. Nel pensiero poi espresso col linguaggio si devono distinguere costantemente queste tre cose: 1° la verità o l'opinione; 2° la forma logica di cui ella è vestita; 3° la forma verbale che le è data dal linguaggio. Ogni qual volta si prende l'una di queste tre cose per l'altra, s'incappa in errore⁵³.

3.3 La palabra nada.

Todos estos elementos hay que tenerlos a mente, según nuestro autor, cuando el ser humano intenta referirse a “la nada”.

Taluno dirà: Si pensa il nulla, si pensa la negazione: Ora il nulla è opposto dell'ente che dice qualche cosa: dunque non è necessario che l'ente sia sempre l'oggetto del pensiero. - Rispondo vero essere che il nulla è contrario all'ente; ma, se ben si considera, il nulla come nulla non si pensa, né si può pensare⁵⁴.

La nada como tal no se puede pensar de momento que se puede pensar solo una entidad o un concepto que tenga las características de un ente. En otros términos, la nada como originario es impensable porque no se manifiesta en alguna manera y si se manifestara

⁵¹ «Le lingue sono istrumenti acconci al pensiero tanto per sintetizzare, quanto per analizzare. Per sintetizzare, si vede nell'imposizione delle parole, allorquando s'impone un nome affine di legarvi un gruppo d'idee, o di rimembranze. Essendo obbligato il pensiero all'*unità* per legge ontologica, quando egli dee ritenere più concetti o pensieri cerca d'aggrupparli, ed uno de' modi che adopera è di attaccarli ad una sola *parola*. [...] Questo istinto razionale non ha solamente a scopo di tramandare a' posteri quelle memorie, ma ben anco di renderle presenti a se stessi» Rosmini, A., *Psicologia*, n. 1526, p. 129.

⁵² Por esta razón, nos parece que el análisis que Rosmini presenta sobre el lenguaje no pueda reducirse a la “imagen agustiniana del lenguaje” (cada palabra indica a un objeto y por eso tiene un significado). Recordamos que esta expresión no fue explícitamente introducida por Wittgenstein. Él solo se limitó en sus *Investigaciones Filosóficas*, a citar un pasaje de las *Confesiones* I, 8 que utiliza como ejemplo de su objetivo polémico. En seguida esta expresión se asumió como categoría ejemplar de todas las teorías no adecuada para explicar la complejidad del lenguaje humano. Para ahondar véase Karczmarczyk, P., «Wittgenstein, la filosofía del concepto y la estrategia de su filosofía», *Tópicos* XXXIII (2017), pp. 77-111.

⁵³ Rosmini, A., *Logica*, II Libro, n. 368, p. 151.

⁵⁴ Rosmini, A., *Psicologia*, II Parte, IV Libro, n. 1300, vol. 10, p. 19. Aquí Rosmini se refiere implícitamente al texto de la *Wissenschaft der Logik*: «Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird von ihm gesprochen, es ist also» (Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, p. 103). «La nada se halla pensada, representada; de ella se habla, por lo tanto existe; la nada tiene su ser (existir) en el pensamiento, en la representación, en la palabra» (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, p. 93).

coincidiría con un ente perteneciente al ser. Sin embargo, no es sin significado la palabra “nada”.

Quando adunque l'uomo pensa il nulla, egli veramente pensa una relazione dell'ente contingente, una relazione che l'ente ha col pensiero e con se stesso, per la qual relazione si considera che l'ente o è, nel qual caso è pensabile, o non è, nel qual caso non è pensabile. Ora il non è, altro non significa se non due atti combinati del pensiero stesso, coll'uno de' quali si pensa l'ente, coll'altro si toglie via l'ente e col torlo via si abolisce l'oggetto del pensiero. Or poi che il nulla pensato, non sia propriamente il nulla, ma una relazione dell'ente⁵⁵.

Podría parecer que hay una analogía entre la posición rosminiana y el «positivo significare» de Severino; sin embargo, Rosmini no está afirmando que la nada sea co-originaria y puesta horizontalmente al lado del ser, sino simplemente que ella es el *no aliquid*, la negación del ente. En otros términos, el único valor positivo que la palabra “nada” posee es el hecho que denota un ente puesto ya como removido en la mente del sujeto hablante. En consecuencia, según Rosmini, la nada no tiene alguna manifestación semántica posible. Por eso él afirma que la palabra “nada” tiene a nivel ontológico el mismo valor de una contradicción

È concepibile tutto ciò che non involge contraddizione; ma ciò che involge contraddizione implica l'annullamento di sé, perché un estremo della contraddizione annienta l'altro, di modo che ogni contraddizione si può rappresentare con questa formola $a - a = 0$. Ora il nulla non può essere, perché è appunto non essere⁵⁶.

Esa observación nos lleva a dos posibles conclusiones. En primer lugar, que, a todos los efectos, la nada para Rosmini no es ningún fundamento originario paralelo al ser, sino a lo máximo una negación de un ente interno ya en el ser, *intra esse*. Eso nos confirma que Rosmini era un meontologista y no un nihilista.

En segundo lugar, podemos deducir a partir de la argumentación de Rosmini que quien intenta negar al ser refiriéndose a la nada al final piensa lo que intentaba negar. Sin embargo, esta no es una afirmación explícita de nuestro autor. Estamos aquí aplicando la técnica del *élenchos* que Rosmini no siembra hasta aquí haber valorizado. No obstante, nuestra afirmación es coherente con las palabras explícitas de nuestro autor, es decir que también el acto de decir “nada” se vuelve en una confirmación victoriosa del ser, como

⁵⁵ Rosmini, A., *Psicologia*, II Parte, IV Libro, n. 1300, vol. 10, p. 19.

⁵⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, II Libro, n. 451, vol. 12, p. 420.

el único fundamento originario posible. Dicho en otra manera, también el lenguaje que intenta alejarse de lo pensable y del ser, finalmente, confirma el principio de cognición rosminiano. Así que la expresión lingüística de la nada es concorde con este principio.

El lector de la *Psicologia* notará que en esta página de su obra Rosmini hace dos comparaciones. La más evidente es con el lenguaje místico.

Lo stesso si può rilevare dalle maniere di parlare degli ascetici, le quali sono tutt'altro che false, quando dicono a ragion d'esempio, che l'uomo è un nulla, che tutto è nulla fuori di Dio. Una persona spirituale soleva fare questa orazione: «Mio Dio, io sono un nulla peccatore, deh fate che io diventi un nulla innocente!». Io trovo di mirabile verità ed esattezza questa orazione, nella quale ben si vede che il nulla di cui in essa si parla, non è il puro nulla, il quale non è capace di colpa o d'innocenza, ma bensì una relazione dell'uomo che è nulla da se stesso senza il Creatore, perché senza il Creatore egli cessa di essere⁵⁷.

En esta cita encontramos la confirmación de la total distinción entre creacionismo y nihilismo. El asceta que ora declarándose “nada” en comparación con Dios no es ni un negador de su dignidad personal ni, tampoco, un nihilista que pone la nada en oposición al ser. Al contrario, son las palabras de un hombre que se reconoce creado *ex nihilo sui*; es decir, reconoce que no ha sido un acto de su voluntad existir y que su existencia es un don de la gratuidad de Dios.

Además, en esta parte de la *Psicologia* nuestro autor menciona los estudios sobre el cálculo infinitesimal y la nada geométrica que en siglo XVIII se hacían en Italia.

Or poi che il nulla pensato, non sia propriamente il nulla, ma una relazione dell'ente, ciascuno si potrà persuadere considerando i tanti ragionamenti che fanno i matematici intorno al nulla, e le diverse specie di nulla che essi stabiliscono, come dichiarò assai sottilmente Giuseppe Torelli nel suo bel libro *De nihilo geometrico*⁵⁸.

El texto de Torelli es un primer intento de crítica y sustitución del cálculo infinitesimal de Leibniz. La motivación por la cual el Roveretano hace esta conexión entre el ámbito metafísico y la investigación puramente geométrica es que treinta años antes Hegel en su *Ciencia de la Lógica* utilizó el cálculo infinitesimal de Leibniz para demostrar la tesis

⁵⁷ Rosmini, A., *Psicologia*, IIª Parte, IVº Libro, n. 1300, vol. 10, p. 20.

⁵⁸ Rosmini, A., *Psicologia*, IIª Parte, IVº Libro, n. 1300, vol. 10, p. 20. El texto citado por Rosmini es Torelli, G., *Josephi Torellii Veronensis De nihilo geometrico*, II volúmenes, Carattoni, Agostino, Verona 1758. Para una introducción y un análisis sobre los límites de esta investigación matemática véase: Bagni, G.T., «Un'intuizione dell'infinitesimo attuale: *De nihilo geometrico* (1758) di Giuseppe Torelli», *Didattica delle scienze* (1998) XXIII, 193, pp. 52-56.

contraria a Rosmini, es decir el ser inevitablemente se resuelve en la nada. A pesar del hecho que las teorías matemáticas rosminianas se han demostrado incorrectas⁵⁹, el elemento interesante es el continuo paralelismo también en la exposición de las argumentaciones entre los dos autores. En otros términos, Rosmini escribía su teorización sobre la nada teniendo en cuenta el texto hegeliano. Por lo tanto, nosotros también tenemos que comparar las obras de Rosmini con la argumentación de Hegel.

3. El no-ser entre Hegel y Rosmini

El objetivo de esta sección no es hacer una comparación exhaustiva de todas las diferencias y afinidades entre Hegel y Rosmini, ni tampoco de todas las críticas que el Roveretano emprende en contra del filósofo de Stuttgart⁶⁰. Solo queremos aclarar el pensamiento rosminiano a partir de la filosofía hegeliana considerando tres temáticas: el concepto de dialéctica; la relación entre ser y nada; el concepto de negación⁶¹. Esos son los tres temas que con mayor frecuencia hemos encontrado en nuestro recorrido y, además, nos servirán para llegar al último capítulo de la presente tesis.

⁵⁹ Para ahondar las investigaciones matemáticas del Roveretano véase Rosmini, A., *Edizione annotata degli scritti matematici di Antonio Rosmini*, ed. M. Ugaglia, Ecclesia Mater. Studi 10, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016; Ugaglia, M., «Rosmini and mathematics», *Rosmini Studies* VIII (2021), pp. 155-166; Rosmini, A., *L'equazione dell'appagamento: manoscritti inediti di scienze matematiche*, edd. P. Tessaroli - S. Tessaroli, La nuova rosminiana. Sezione opere di Rosmini n. 1, Mimesis, Milano 2021. Sobre los estudios a carácter matemático realizados por Hegel, véase Sandrin, C. (ed.), *Segni e metafore dell'Infinito nell'epoca classicistico-romantica*, Accademia University Press 2019; Fedrizzi, U., *Hegel, Marx e il calcolo infinitesimale*, XXIX, Studi e Ricerche, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2022.

⁶⁰ Ya hay varios textos que se han propuesto este objetivo. Más allá de los textos de Siro Contri, Carlo Maria Fenu, Maria Adelaide Raschini ya citados, hay que señalar Krienke, M. (ed.), *Sulla ragione: Rosmini e la filosofia tedesca*, La Rosminiana, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008; Rossi, R., *Hegel e Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2015. Hay también varios textos de bibliografía secundaria que presentan y analizan todas las críticas de Rosmini a Hegel como el texto de Lorenzo Ferroni, ya mencionado, que se refiere a la *Teosofia* de Rosmini y Soto, J.A., *Antonio Rosmini, crítico del idealismo trascendental (Kant-Fichte-Schelling-Hegel)*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, Costa Rica 1982.

⁶¹ Por lo que hemos podido investigar hasta ahora, hay un único ensayo que se ha ocupado de esta cuestión y Manferdini, T., *Genesi e critica del nichilismo hegeliano secondo Rosmini* en Beschin, G. - Valle, A. - Zucal, S. (eds.), *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*, Collana "Bibliotheca Rosminiana" 11, Morcelliana, Brescia 1999, pp. 217-235. Manferdini no compara varias obras rosminianas sino estructura su ensayo solo a partir del *Saggio storico critico delle categorie*; sin embargo, ofrece observaciones interesantes a las cuales nos hemos inspirados escribiendo esta sección considerando también las reflexiones de Pagani en Pagani, P., *Rosmini e l'organismo delle scienze*.

Los textos rosminianos de referencia son siempre las obras de carácter ontológico de la madurez de Rosmini, en particular el III^{er} y V^o Libro de la *Teosofia*, el VIII^o capítulo del *Saggio storico critico delle categorie*, la Prefazione de la *Logica* y el III^{er} Libro de la *Psicologia*. En cuanto a Hegel nos referiremos al texto de la *Ciencia de la Logica* y a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*, ya que estas son las obras hegelianas que Rosmini mismo cita.

Al analizar la bibliografía secundaria de ámbito rosminiano, en línea general, nos parece que en las décadas pasadas prevalecía el intento de distinguir al Roveretano de la filosofía hegeliana, evidenciando todas las críticas que Rosmini explícitamente presenta en contra de Hegel. Es muy probable que detrás de estos intentos estuviera el deseo de liberar a nuestro autor de las lecturas neo-idealista, sobre todo de Spaventa, Gentile y Jaja. Por el contrario, en los últimos veinticinco años prevalece la lectura de un diálogo entre Rosmini y el idealismo alemán. Según esta interpretación, el Roveretano hubiera sido influido por la filosofía alemana, a pesar de alejarse de ella y criticarla. El intento de estos últimos estudios no es reducir Rosmini al idealismo, sino analizar en qué sentido el Roveretano ha sabido interpretar en clave personal los problemas teóricos y metafísicos de su tiempo que también Hegel había explorado. Anticipamos que nos encontramos en sintonía con estas observaciones, aunque empezamos nuestro análisis a partir del tema que más separa Rosmini de Hegel: la relación, para Rosmini de total distinción y para Hegel de completa equivalencia, entre ser y nada.

3.1 Las críticas de Rosmini al ser inmediato y a la equivalencia entre ser y nada en Hegel

Nos parece que se puede entender la mayoría de las críticas rosminianas a la tríade hegeliana si miramos al fundamento por el cual Hegel establece la tríada. Partimos entonces del texto de la *Wissenschaft der Logik* y, después, analizamos por qué el Roveretano presenta algunas objeciones.

Der Grund jener allgemein gewordenen Vorstellung ist nämlich in der Einsicht von dem notwendigen Widerstreite der Bestimmungen des Verstandes mit sich selbst zu suchen. – Die schon namhaft gemachte Reflexion ist dies, über das konkrete Unmittelbare hinauszugehen und dasselbe zu bestimmen und zu trennen. Aber sie muß ebensosehr über diese ihre trennenden Bestimmungen hinausgehen und sie zunächst beziehen. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur

Einsicht des Widerstreits derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft. Aber die nicht durchgeführte Einsicht fällt in den Mißverstand, als ob die Vernunft es sei, welche in Widerspruch mit sich gerate; sie erkennt nicht, daß der Widerspruch eben das Erheben der Vernunft über die Beschränkungen des Verstandes und das Auflösen derselben ist. Statt von hier aus den letzten Schritt in die Höhe zu tun, ist die Erkenntnis von dem Unbefriedigenden der Verstandesbestimmungen zu der sinnlichen Existenz zurückgeflohen, an derselben das Feste und Einige zu haben vermeinend⁶².

Hegel en este pasaje de la *Einleitung* menciona dos principios cardinales de su dialéctica como *Vereinigungsphilosophie*: el valor positivo de la negación en cuanto conciliación de los opuestos y la negación como infinitización de los finitos conocidos por el intelecto. De hecho, la negación de la razón para Hegel tiene un valor totalizante en cuanto implica la autoexclusión de los límites de lo finito determinado y, al mismo tiempo, lleva a aquella unidad superior donde todos los contradictorios se reúnen⁶³. La contradicción, por lo tanto, no tiene que ser evitada, sino atravesada, en cuanto que es al mismo tiempo salida de lo inicial universal indeterminado y superación de los límites del ente determinado en el Ser-por-sí (que es universal y determinado al mismo tiempo). En otros términos, la contradicción y la negación son los dos movimientos de la dialéctica hegeliana.

Hegel pone la misma dinámica lógica-ontológica cuando presenta el concepto de ser:

⁶² Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik* en Id., *Gesammelte Werke*, *Einleitung*, pp. 30-31. «Vale decir que el motivo de esta representación, que se ha generalizado, tiene que ser buscado en la observación de la necesaria contradicción de las determinaciones del intelecto para consigo mismas. La mencionada reflexión consiste en lo siguiente: superar lo concreto inmediato, determinarlo y dividirlo. Pero tal reflexión debe también superar sus determinaciones divisorias, y ante todo, tiene que relacionarlas mutuamente. Pero desde el punto de vista de establecer esta relación surge su contradicción. Esta relación de la reflexión pertenece en sí a la razón; elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el contraste contenido en ellas, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de la razón» (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, pp. 43-44).

⁶³ Para ahondar la plurivocidad de la negación habría que tener en cuenta las mayores interpretaciones del siglo pasado: Adorno T.G., *Negative Dialektik* Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1966 (según el cual la negación hegeliana llevaría a la supereación de todas las tensiones y aporías); Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (según el cual la negación hegeliana sería un mecanismo para subordinar todas las diferencias a la unidad); Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1992 (que, al contrario, lee la dialéctica hegeliana como lucha para el reconocimiento). Para conocer a nivel histórico el desarrollo de la dialéctica en Hegel, a partir de sus obras juveniles hasta la *Wissenschaft der Logik*, véase Finelli, R., «Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso», *Post-filosofie* (2017), in <https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil/article/view/903> [9-8-2024], pp. 143-165; Rametta, G., «Non-Essere E Negazione Nella Logica Di Hegel», *Divus Thomas* CXVIII/2 (2015), in <https://www.jstor.org/stable/48503712> [11-8-2024], pp. 43-73; Fabbianelli, F., «Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca», *Divus Thomas* CXXIII/2 (2020), in <https://www.jstor.org/stable/48615278> [12-8-2024], pp. 143-164.

Das Sein ist *das unbestimmte Unmittelbare*; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist. Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Sein; aber an sich kommt ihm der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das *Bestimmte* oder Qualitative zu. Dem Sein überhaupt tritt aber das *bestimmte* Sein als solches gegenüber; damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus. Es wird sich daher zeigen, daß das erste Sein an sich bestimmtes [ist], und hiermit *Zweitens*, daß es in das Dasein übergeht, Dasein ist; daß aber dieses als endliches Sein sich aufhebt und in die unendliche Beziehung des Seins auf sich selbst, *Drittens* in das Fürsichsein übergeht⁶⁴.

La razón tiene que verter el ser indeterminado inmediato del intelecto en la nada, para que ella pueda conocer al ente determinado [*Dasein*]. Sucesivamente la razón identifica ambos, el ser indeterminado y el ente determinado como casos distintos de nada que tienen que ser negados y superados para poder llegar el devenir del Ser-por-sí.

Este pasaje es neurálgico en cuanto que nos permite evidenciar la total distancia entre Rosmini y Hegel a pesar de varias afinidades, también lingüísticas, entre los dos filósofos. De hecho, también el ser para Rosmini aparece inicialmente a la mente como “lo indeterminado” [*unbestimmte*], pero no puede ser reducido a lo “inmediato” [*Unmittelbare*]. Para el Roveretano, el ser es abstracto o puro, solo en el sentido que es prioritario en comparación de sus términos y por eso no puede ser reducido a ellos. Al contrario, para Rosmini, lo inmediato no es el misterio del ser inicial-virtual, sino exclusivamente la primera conceptualización que el ser humano obtiene por intuición del ser. De hecho, un “objeto inmediato” puede ser definido solo en relación con un sujeto externo, ya subsistente, que percibe aquel objeto. Así que lo inmediato existe si y solo si ya existe el sujeto⁶⁵.

⁶⁴ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Erster Abschnitt, Bestimmtheit (Qualität), p. 72, el cursivo en la primera línea es nuestro. «EL SER es lo inmediato indeterminado; está libre de la determinación respecto a la esencia, así como está libre de aquélla que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí. Puesto que es indeterminado, es un ser desprovisto de cualidad; pero el carácter de la indeterminación le compete en sí sólo en oposición a lo determinado o cualitativo. Pero al ser en general se contraponen el ser determinado como tal; pero de este modo su indeterminación misma constituye su cualidad. Hay que mostrar, por tanto, que el primer ser está determinado en sí mismo; y con eso en segundo lugar, que traspasa al ser determinado [o existencia: Dasein], es ser determinado; pero éste, en tanto ser finito, se elimina, y es la infinita relación del ser hacia sí mismo; que en tercer lugar, traspasa al Ser-por-Sí» (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, p. 75).

⁶⁵ «L'immediatezza [...] non può stare da sé, è un concetto relativo all'immediato, all'ente quasi a suo subietto: l'immediatezza è un astratto, una relazione dell'ente al mediato, cioè del principio alle conseguenze e deduzioni. Onde non può essere il primo logico. Né pure [...] può costituire il primo logico, l'immediato, come immediato e non più. Questa parola altro non significa che una relazione con ciò che in

Según nuestro autor, cuando Hegel presenta el ser indeterminado entiende en realidad la primera conceptualización del pensamiento individual sobre el ser, no el ser objetivo en su totalidad. Por esa razón, Rosmini repite varias veces que Hegel habría caído en un error de fundamento y que su filosofía, no se habría en realidad alejada del dualismo kantiano, en cuanto que su inicial enfoque prospectivo (la Idea del Yo) coincide con el pensamiento individual⁶⁶. Además, el Roveretano afirma que era inevitable que a partir de este criterio Hegel declarase la indistinción entre el ser y la nada, y la necesidad de la contradicción. En otros términos, según el Roveretano, Hegel considera las antinomias – las cuales son contradicciones superables puestas por las limitaciones del pensamiento relativo– equivalentes a contradicciones estables que afectan al ser universal⁶⁷.

C'è questo fatto, che quando un oggetto è dato alla mente le limitazioni della mente fanno sì ch'essa non veda tutto, o totalmente, quell'oggetto, e allora quelle limitazioni si attribuiscono all'oggetto, e così quelle limitazioni soggettive erroneamente si oggettivizzano⁶⁸.

Prendendo dunque l'essere, non qual è in se stesso, ma quale apparisce al nostro intuito, egli involge una contraddizione: una di quelle contraddizioni che noi chiamiamo antinomie, intendendo per antinomie le contraddizioni relative e non assolute, relative cioè a una maniera parziale di pensare, non al pensare stesso, o al pensare totale e assoluto⁶⁹.

Por esta misma razón, Rosmini acusa también al filósofo alemán de caer en juegos de palabras, alusiones sofisticadas para sorprender al lector y de perderse así en su misma dialéctica⁷⁰. Por el contrario, Rosmini afirma que el intento de anulación producido por la mente individual no puede en ninguna manera afectar al ser:

ordine alla scienza è mediato; e però suppone che vi sia il soggetto di questa relazione, perocché ogni relazione suppone un ente di cui sia relazione» (Rosmini, A. *Saggio storico critico sulle categorie*, p. 258).

⁶⁶ «Il principio di doversi cavare ogni cosa dal pensiero era dovuto a Fichte; a cui l'avea suggerito la filosofia di Kant; e Schelling ed Hegel in sostanza non fecero che un tentativo di svolgere quel principio più logicamente» (Rosmini, A., *Saggio storico critico delle categorie*, p. 245). «L'errore fondamentale adunque del nostro filosofo consiste nell'aver confuso il VERBO coll'IDEA, di aver cioè di queste due cose fattane una sola» (ibi, p. 247). Véase también Rosmini, A. *Psicologia*, Appendice, vol. 9A, pp. 80-81 y ibi, pp. 99-101; Fenu, C.M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 177-178.

⁶⁷ Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi*, p. 131.

⁶⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 753, vol. 13, p. 33.

⁶⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 754, vol. 13, p. 33.

⁷⁰ «Nel linguaggio esagerato d'un filosofo che ama di sorprendere i suoi uditori col paradosso, alla denominazione di *non-ente* si potea sostituire quella di *nulla*, senza scrupolo; come a quella d' *essere iniziale* si potea sostituire quella più semplice di *essere*, e con queste sostituzioni e scambi si otteneva effettivamente la formola dell'essere uguale al nulla». (Rosmini, A., *Teosofia*, I^{er} Libro, n. 274, vol. 12, p. 254). Véase

Quando la mente nega l'essere, e mediante questa negazione pensa il nulla, ella sa bene di non aver prodotto con ciò niuna mutazione nell'essere oggettivo, questo rimane tal qual era da prima: la mutazione è avvenuta solo nella stessa mente, non nell'essere. Il nulla dunque pensato dalla mente non s'immedesima punto, come vuole Hegel coll'essere, né sbuccia da lui; né si può giammai cavarne l'assurdo che «l'essere e il niente sia il medesimo»⁷¹.

En este párrafo, Rosmini utiliza el término “absurdo” para indicar que la equivalencia entre ser y nada no se puede dar ni como posibilidad, es decir como ente mental, ni en acto. Así con ese término el Roveretano quiere evidenciar que Hegel elige de manera voluntaria rechazar el PDNC –derivado por el principio de cognición, «una cosa tanto può essere pensata, quant'ha di essere»–.

A ese propósito, nuestro autor critica al filósofo alemán por no haber hecho dos distinciones relevantes alrededor de su dialéctica del devenir. La primera es la distinción entre los cambios de las formas de ser y los cambios de esencias. Un ente que cambia su apariencia mantiene su esencia y deviniendo la lleva a cumplimiento.

Pigliamo l'esempio d'un seme che diventa un albero. Che diventare è questo? Nient'altro se non 1° aggregazione di materia preesistente la quale muta di luogo, senza che un solo atomo se n'accresca o perisca; 2° azioni di forze e di virtù preesistenti onde nasce l'organizzazione e ne risulta quella che chiamiamo vita vegetabile, la qual vita anch'essa non è nulla di veramente nuovo, ma anzi ella è la vita preesistente modificata [...]. È inutile la questione tanto agitata dagli antichi se si cangiano le forme sostanziali, o le sole forme accidentali, su di che torneremo più sotto. Perocché ad ogni modo trattasi sempre di cangiamenti di *forme* e non veramente di enti⁷².

Al contrario, si un ente intentara cambiar su esencia solo lograría aniquilarse, no pasar a ser otro ente. De hecho, según Rosmini, no está en el ente la posibilidad de autodeterminarse como entidad. Solo este participa de la esencia del ser, gracias a la voluntad gratuita del Creador. Por lo tanto, el único cambio esencial que puede provocar el ente sobre su esencia es ser él mismo o aniquilarse, no pasar de su esencia a otra.

La segunda distinción que, según Rosmini, Hegel descuida es aquella entre el ser absoluto, Dios, y el ser trascendental.

Potendosi adunque l'indeterminazione e l'immediatezza attribuire al *nulla*, ed all'*essere*; egli ebbe del gioco a prenderlo ora pel nulla ed ora per essere; ed a conchiudere che l'essere

también Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 754, vol. 13, p. 33; Rosmini, A., *Teosofia*, V^o Libro, n. 1742, vol. 15, pp. 279-280.

⁷¹ Rosmini, A., *Teosofia*, V^o Libro, n. 1757, vol. 15, p. 300.

⁷² Rosmini, A., *Teosofia*, V^o Libro, n. 1743, vol. 15, pp. 282-283.

è uguale al nulla! [...] Finalmente potendosi (benché in altro senso) attribuire a Dio stesso; converti il suo nulla in Dio; e fece travedere [...] dimostrando che Iddio diventava nulla, e il nulla diventava Dio, quasi direi a voler del filosofo, che pone quindi IL DIVENTARE a principio della sua dottrina, quasi [tratto] d'unione fra il nulla e Dio⁷³!

En este pasaje del *Saggio storico critico sulle categorie* Rosmini no hace mención a ninguna parte ni a ningún texto específico de Hegel. Es probable que en este pasaje el Roveretano esté pensando en la doble negación o «negación absoluta» de la Nada. La negación es doble, según Hegel, en cuanto que el ser se aniquila en la nada y la nada se resuelve en el ser. No hay así ni nacimiento ni perecer, sino un contenido absoluto que une la unidad y la diferencia.

Diese Identität [...] als absolute Negation ist sie die Negation, die unmittelbar sich selbst negiert, – ein Nichtsein und Unterschied, der in seinem Entstehen verschwindet, oder ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt. Das Unterscheiden ist das Setzen des Nichtseins als des Nichtseins des Anderen. Aber das Nichtsein des Anderen ist Aufheben des Anderen und somit des Unterscheidens selbst. So ist aber das Unterscheiden hier vorhanden als sich auf sich beziehende Negativität, als ein Nichtsein, das das Nichtsein seiner selbst ist, – ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat. Es ist also der sich auf sich beziehende, der reflektierte Unterschied vorhanden oder [der] reine, absolute Unterschied⁷⁴.

Como respuesta, Rosmini insiste en que Hegel confunde los cambios lógico-dialécticos pensados por el individuo y aquellos realizados por el ser objetivo. Al salir de las impresiones de la mente, los entes no mutan su base aniquilándose en el ser inicial o viceversa. Los entes son ellos mismos mientras que duran; solo mutan su apariencia, no su esencia. Tampoco, deviene el ser inicial-virtual, en cuanto que es el Uno, el principio del todo simple, no tiene una parte en potencia y otra en acto, es siempre. A partir de esa

⁷³ Rosmini, A., *Saggio storico critico sulle categorie*, p. 258.

⁷⁴ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil. Die objektive Logik, Zweites Buch. Die Lehre vom Wesen, Erster Abschnitt: Das Wesen als Reflexion in ihm selbst, Zweites Kapitel: Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen, A. Die Identität, pp. 31-32. «Esta identidad [...] como negación absoluta es la negación que inmediatamente se niega a sí misma, un no-ser y una diferencia, que desaparecen en su mismo surgir, o sea un diferenciar por cuyo medio no se diferencia nada, sino que de modo inmediato se derrumba por sí mismo. El diferenciar es el poner el no-ser, como el no-ser del otro. Pero el no-ser del otro, es eliminación del otro, y con eso del diferenciar mismo. Sin embargo, de esta manera, el diferenciar se presenta aquí como negatividad que se refiere a sí misma, como un no-ser, que es el no ser de sí mismo, un no-ser, que no tiene su no-ser en otro, sino en sí mismo. Por consiguiente, se presenta aquí la diferencia que se refiere a sí misma, la diferencia reflejada o sea la diferencia pura, absoluta» (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, IIº Libro, La doctrina de la esencia, Primera Sección: La Esencia como Reflexión en Sí Mismo, Segundo Capítulo: La Esencia o las Determinaciones de la Reflexión, A. La Identidad, nota I, § 2, pp. 362-363).

premisa, Rosmini afirma que el ser puede ser pensado solo en cuanto es estable y sin mediaciones con la nada o no ser pensado en absoluto; no se manifiesta ningún tercero entre la totalidad del ser y la nada⁷⁵. Por último, el ser o los entes no pueden mutarse en el ser absoluto, en cuanto que las criaturas accidentales no se convierten en el Creador y el infinito sin personalidad propia no puede mutarse para ser la Persona Infinita.

Non si deve dunque confondere il movimento della mente umana e i passi e le operazioni che ella fa per arrivare al pensiero dell'essere assoluto colla natura di questo essere: non conviene trasportare questo movimento della mente nell'essere stesso, quasiché egli si mova, come imperitamente dice l'Hegel. [...] di Dio si predica l'essere entitativamente, e de' finiti solo accidentalmente; con che vogliamo dire che rispetto a Dio il predicato e il subietto è assolutamente identico, e rispetto agli enti finiti il predicato è realmente diverso dal subietto e non c'è che un'identità relativa e partecipativa. Molto meno poi si può dire degli enti puramente mentali, che l'uno *diventi* l'altro. Poiché essendo essi l'opera del movimento della mente umana, è questa che si move e passa dall'uno all'altro: tali enti dunque non hanno in sé medesimi alcun moto⁷⁶.

3.2 La Dialéctica entre Hegel y Rosmini

Hasta aquí hemos sintetizado las críticas explícitas que Rosmini presenta contra la concepción de Hegel sobre el devenir y la dialéctica entre ser y nada. Sin embargo, nuestro autor reconoce también el valor positivo de las reflexiones hegelianas y de la dialéctica en algunos aspectos.

Antes que nada, a nivel gnoseológico. De hecho, Rosmini conviene con Hegel en que nuestro pensamiento está obligado a no quedarse en la primera intuición (que no lleva a ningún conocimiento cierto), a pasar a los objetos de la experiencia y a otras reflexiones totales. De manera explícita, nuestro autor valora la dialéctica hegeliana bajo este aspecto en su *Teosofía*:

Il pensiero [individuale] a priori move dalla prima notizia, quella dell'essere, e si fonda in essa per modo che in essa sola trova la necessità logica di passare ad altro. La necessità logica di passare col pensiero da una cosa all'altra consiste in questo, che il pensiero avendo presente un oggetto, vede in pari tempo di non poter ammettere, che «quell'oggetto stia da sé solo, privo d'alcun altro senza cadere in contraddizione». Allora il pensiero per non

⁷⁵ «La semplicità di quest'essere è tale, che non si può levargli cosa alcuna colla mente senza annullarlo, di modo che o si pensa tutto, o niente» (Rosmini A., *Teosofia*, II° Libro, n. 673, vol. 12, p. 645).

⁷⁶ Rosmini A., *Teosofia*, II° Libro n. 669-670, vol. 12, pp. 641-642.

cadere in contraddizione passa all'altro, cioè conchiude che non solo c'è il primo oggetto che vede, ma ci *dee essere* anche quell'altro che non vede⁷⁷.

En otros términos, Rosmini admite que Hegel había intuido un aspecto clave del desarrollo del pensamiento individual: la contradicción, según el filósofo alemán, o mejor la antinomia aparente, según el Roveretano, lleva a la mente a cambiar de dirección, a ampliar nuestra mirada, para darle una resolución y volver a la verdad. Dicho esto, nuestro autor sigue siendo un crítico de la dialéctica hegeliana, en cuanto que pensar una contradicción equivale no pensar de ninguna forma para él, por lo tanto, es imposible superar la contradicción. Por eso, en referencia al pensamiento rosminiano y bajo este aspecto de la dialéctica, es necesario distinguir entre una contradicción -el absurdo impensable- y una antinomia aparente que se resuelve ampliando nuestra mirada. Según Rosmini para acercarse a la verdad por medio del pensamiento, no hay que superar la contradicción sino evitar de caer en ella.

Otro elemento positivo que nuestro autor reconoce en el filósofo alemán es el tema de la dialéctica como mediación para llegar al conocimiento de la totalidad del ser. De hecho, a pesar de su objeción en contra de la equiparación hegeliana entre lo inmediato y lo indeterminado, reconoce que la intuición del ser tampoco ofrece ningún conocimiento cierto. De hecho, admite que a nivel de la intuición el ser aparece casi tenue, a primera vista inconsistente:

L'essere adunque dell'intuito d'una parte è *illimitato* e però sommamente perfetto, dall'altra è *perfettamente indeterminato* e però sommamente imperfetto⁷⁸.

Il primo oggetto si mostra tale che è impossibile al pensiero d'ammettere che stia da sé solo e nello stesso tempo non può negarlo, perché lo vede, allora si dice, che quel primo oggetto contiene l'altro in un modo implicito e virtuale. E in questo senso è vero, che la contraddizione è la causa del movimento a priori del pensiero; nel senso cioè che il pensiero si move per evitare la contraddizione. Questo è il merito dell'Hegel, l'aver veduto che un tal movimento nasce dalla contraddizione⁷⁹.

Al afirmar eso, Rosmini no está declarando que la contradicción exista en el caso de la intuición del ser, sino que las antinomias entre contrarios pueden emerger en el nivel

⁷⁷ Rosmini A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 752, vol. 13, p. 32.

⁷⁸ Rosmini A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 751, vol. 13, p. 31.

⁷⁹ Rosmini A., *Teosofia*, II^o Libro, n. 752, vol. 13, p. 32.

de ser ideal, como entes mentales. Sin embargo, estas oposiciones no se manifiestan en el nivel de los entes subsistentes o del ser real.

L'essere ideale non porge da sé solo l'attualità delle cose contrarie, ma solo le contiene virtualmente, e la contrarietà non ritrovasi che nell'attualità delle cose stesse, dimodoché ella può esprimersi in questa proposizione: «Il contraddittorio giace in questo che due cose sieno attuate come una ed identica». Non essendo adunque l'attualità delle cose nel concetto virtuale di esse, niente vieta che questo concetto si possa riferire a cose contrarie, come una loro comune possibilità e virtualità, a quella foggia appunto come il concetto specifico si riferisce ad infinito numero di individui, l'attualità di ciascuno de' quali esclude l'attualità degli altri, e però in questo sono contrari⁸⁰.

El objetivo de la dialéctica, no solo hegeliana sino también escolástica y tomista, es llegar exactamente a esta mediación entre los supuestos contrarios para así alcanzar la verdad que involucra ambos los términos de la oposición de contrariedad⁸¹. En consecuencia, según Rosmini, el filósofo alemán habría intentado individuar la lógica que reglamenta el ser evidenciando su virtualidad, pero dejando de observar el ser en cuanto real subsistente. En términos rosminianos, Hegel habría desarrollado un impresionante y exagerado «razonamiento deontológico». Con esta particular expresión, Rosmini en general indica aquel pensamiento que no observa o analiza el ser, sino que se desarrolla a partir del saber intuitivo, es decir la virtualidad del ser ideal, «lo que necesariamente debe ser». Nuestro autor no desprecia esta forma particular de pensamiento, todo lo contrario, subraya que puede abrir nuevas fronteras de conocimiento. Sin embargo, sostiene que ese pensamiento deontológico no puede anteceder la observación del ser por el modo en que se manifiesta en la realidad subsistente, en su forma real⁸²:

Se si comincia da questo processo deontologico, cioè che cerca *quel che deve essere* (ché è da questa ricerca che nascono le obbiezioni) invece che dal primo ontologico che cerca quello *che è* se n'hanno molti inconvenienti e principalmente questo che si parla di cose di cui non sono ben chiarite le idee; poichè è col primo processo che si chiariscono⁸³.

⁸⁰ Rosmini A., *Teosofia*, Vº Libro, n. 1775, vol. 15, p. 317.

⁸¹ «Or che i contrari pensati dalla mente trovino unità non in se stessi ma in altro, l'antica logica nol negò mai» (Rosmini A., *Teosofia*, Vº Libro, n. 1773, vol. 15, p. 316).

⁸² Al contrario de lo que Donato Jaja aconsejaba en su interpretación, recordamos que el razonamiento ontológico no tiene conexión alguna con el deber categórico kantiano, en cuanto que no es un deber de cumplir determinadas acciones a partir de una ley moral universal que el sujeto elige seguir en su libertad. Sino un deber ser que cada ente recibe a partir de su esencia y de su grado de participación en el ser.

⁸³ Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1565, vol. 15, pp. 79-80. En aras de una mayor claridad, constatamos que efectivamente en la *Psicología* Rosmini ve en Heráclito la raíz de la metafísica hegeliana y conecta ambos pensamientos en el empirismo. Sin embargo, en aquella sección de la *Psicología*, Rosmini critica a

Por último, se puede notar una influencia indirecta de Hegel en Rosmini también en el fin del movimiento dialéctico. Un fin que involucra al ser y no solo el avance del pensamiento individual. Como ya han evidenciado Paolo Pagani, Carlo Maria Fenu, y Raschini⁸⁴, para ambos pensadores, este fin es llegar a la explicación de la unidad del todo, el *Unum* trascendental. Esta unidad involucra, también para Rosmini, todas las variedades posibles de relaciones ontológicas entre opuestos⁸⁵. Precisamos para evitar confusiones: Rosmini no habla de relaciones entre elementos contradictorios, sino entre contrarios que pueden darse juntos también a nivel de la realidad subsistente, aunque presentándose siempre en entes distintos. Recordemos dos relaciones de opuestos que son neurálgicas para la metafísica rosminiana y que ya hemos analizado: la disimetría entre la forma ideal y aquella real, y la relación entre el ente finito y el ser infinito⁸⁶. Al

los autores por no haber observado la realidad en toda su complejidad, parándose en los primeros datos que ofrece la experiencia y de haber construido un sofisma a partir de ellos (véase Rosmini A., *Psicologia*, nn. 1363-1371, vol. 10, pp. 48-58). En la misma manera, acusa a Hegel de haber caído en el sensismo en la *Teosofía* (véase Rosmini A., *Teosofía*, Prefazione, nn. 19-20, pp. 54-55). En ninguna de las ocasiones, Rosmini se refiere al desarrollo lógico-ontológico que fundamenta toda la dialéctica hegeliana, sino al concepto de “inicio inmediato” que Hegel pone como primera figura de su dialéctica.

⁸⁴ Pagani, P. «Rosmini e l'organismo delle scienze», pp. 175-177; Fenu, C.M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, pp. 174-182; Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi*, pp. 40-56, pp. 149-156, pp. 173-174; Raschini, M.A., «Rosmini e Hegel» in Id., *Rosmini oggi e domani*, ed. Ottonello P.P., Collana del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo «Michele Federico Sciacca», Università di Genova 12, Marsilio, Venezia, 1999, pp. 168-170.

⁸⁵ Sobre este aspecto, sería interesante ahondar el tema de las cuatro oposiciones entre Aristóteles, Tomás de Aquino, Thomas of Sutton, Hegel y Rosmini. De hecho, al presentar este tema en el texto de la III^{er} Libro de la *Teosofía*, el Roveretano menciona el IX^o Libro de la *Metafísica* de Aristóteles (no cita sin embargo las *Categorías*) y la obra *De quatuor oppositis*, creyendo que fuera un texto auténtico de Tomás de Aquino. Véase Rosmini, A., *Teosofía*, III^{er} Libro, nn. 1144-1145, vol. 13, pp. 469-472. En aras de la verdad, sobre la autenticidad de este opúsculo todavía los especialistas están debatiendo, Rossi, G.F. «Gli opuscoli di san Tommaso d'Aquino: criteri per conoscerne l'autenticità», *Divus Thomas*, LVI (1953), pp. 211-36. Según la *editio Leonina*, esta obra fue escrita por Thomas of Sutton.

⁸⁶ «Questo vincolo conciliatore degli opposti è di tre generi cioè egli o è 1°. una relazione 2°. o una natura comune, 3°. o un subietto comune obiettivamente considerato. Il vincolo di relazione è quello pel quale un opposto è condizionato all'esistenza dell'altro perché è egli stesso un relativo. E questo può essere reciproco e formare un sintesi, o essere unilaterale. Gli opposti che hanno questo vincolo reciproco e bilaterale sono, quelli che hanno una relazione reciproca 1°. le opposizioni originarie 2°. quelle d'alterità modale sieno personali, o formali, o categoriche 3°. quelle di attività e passività, e di dazione e recezione. Gli opposti che hanno il vincolo di relazione unilaterale sono quelli di contrarietà trascendente, giacché l'ente finito è relativo all'infinito, ma non viceversa. Il vincolo d'una natura comune unisce insieme e fa coesistere tutti gli opposti “di modalità personale” e “d'alterità entitativa”, generi, e specie. Il vincolo del subietto comune obiettivamente considerato unisce “gli opposti privativi, e contrari de' finiti”. E dicesi “subietto comune obiettivamente considerato”, ossia ideale perché in un subietto sussistente non possono coesistere tali opposti, ma la mente pensa il subietto come specie, e lo vede suscettivo ugualmente de' due opposti non però simultaneamente». (Rosmini, A., *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1168, vol. 13, pp. 494-495). Véase también Rosmini, A., *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1152, pp. 477-478.

presentar la tríada de las formas de ser, Rosmini adopta una *forma mentis* que no está tan lejos del lenguaje idealista de Hegel:

Niuna opposizione maggiore può pensarsi di quella d'*alterità modale*; ché le forme dell'essere distanno tra esse infinitamente, assolutamente. Pure c'è tra esse la conciliazione massima, il massimo vincolo possibile, poiché la natura comune che le lega è l'*essere comune*. Posson dunque avere gli opposti una distanza massima tra essi, e aver anco un massimo conciliatore⁸⁷.

De hecho, la forma moral del ser no elimina el desequilibrio entre lo real –sujeto a la corrupción del tiempo, pero manifiestamente evidente– y lo ideal –eterno y sin embargo frágil en cuanto que no subsistente–. Esta tercera forma es el cumplimiento de las dos formas precedentes en una dimensión ulterior, que no es una mera mezcla que homogeneiza todo. Todos estos elementos están presentes en el momento de la síntesis de la dialéctica hegeliana. De la misma manera, también la relación de participación entre el ente finito y el ser infinito no elimina las distinciones abismales entre los dos, como ya hemos demostrado, y los dos son acomunados en cuanto que participan del único acto de ser.

L'intelligenza divina come causa del Mondo limita l'ente e limitandolo lo crea. Per questa limitazione cessa l'identità dell'ente, e nasce l'opposizione tra l'*ente infinito* e l'*ente finito*. Ora poiché il finito non può esser l'Essere, e l'infinito non può essere altro che l'Essere, perciò ci sono qui i due estremi della contraddizione. Ma non c'è la contraddizione stessa, perché questi estremi non si trovano nello stesso subietto. Sono dunque i due estremi della contraddizione nell'oggetto della mente. Oltre la contraddizione poi c'è qualche altra cosa poiché l'uno degli estremi non è puramente l'altro negato, ma oltre negar l'altro cioè l'infinito, si pone il finito, che è pur qualche cosa e non il nulla. C'è dunque *contrarietà* e non semplice contraddizione. Noi dunque chiameremo questa opposizione tra l'infinito e il finito: «opposizione di contrarietà trascendente»⁸⁸.

3.3 Conclusiones

Rosmini utiliza el método dialéctico de Hegel y atribuye a éste el gran mérito de haber propuesto una superación del dualismo gnoseológico-ontológico que no fue solucionado por Kant. Sin embargo, hemos notado algunas diferencias significativas entre los dos pensadores que en seguida resumimos.

⁸⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, III^{er} Libro, n. 1168, vol. 13, p. 495.

⁸⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, III libro, n. 1152, pp. 477-478.

Antes que nada, la dialéctica para el filósofo alemán pone en el ser los entes y sus opuestos. En consecuencia, según Hegel hay una necesaria inmanencia entre Dios, el ser trascendental, en el pensamiento (individual), en la idea. Rosmini, al contrario, afirma que la dialéctica es el movimiento del pensamiento individual para entender el ser, pero no pone en acto las entidades. Dios, en cuanto ente Absoluto y Creador del ser universal, es trascendente en comparación con la totalidad de las criaturas.

Hegel afirma que lo finito se hace en infinito negándose. En otros términos, el ente real objeto de la experiencia tiene que ser negado para que se vuelva en el ser ideal. Rosmini, por el contrario, afirma que el único resultado de esa negación es la aniquilación del ente finito, no el desarrollo del ser. La negación en cuanto tal no pone ningún ente, solo puede indicar el esfuerzo de una mente para hablar de una privación o de los límites ontológicos⁸⁹.

Además, Hegel afirma que la contradicción se da en acto, en el ser subsistente. Para Rosmini la contradicción no subsiste a nivel ontológico y tampoco a nivel psicológico. A lo máximo se pueden manifestar los extremos de la contradicción.

Por último, según Hegel, no hay distinción entre el pensamiento en cuanto tal y el pensamiento individual. Según Rosmini, es necesario distinguir entre los dos.

Al terminar el recorrido de análisis hasta aquí desarrollado, nos parece que el autor alemán no logra reconocer la positividad ontológica connatural al ente finito contingente; de hecho, nos parece que, para Hegel la dialéctica negativa intenta superar las entidades finitas y resumirlas en la negación absoluta. En otros términos, su dialéctica es la negación de todas las negaciones (coincidentes según este filósofo con limitaciones y privaciones), es manifestación de la plenitud absoluta –en términos rosminianos– donde el plano ideal, real y moral se equiparan⁹⁰. Al contrario, Rosmini al ser un pensador con una perspectiva ejemplarista, evidencia que los entes participan de las características absolutas del ser y que Dios elige crear cada ente en total gratuidad, empujado no por una necesidad esencial, sino por una libre sobreabundancia de amor por los entes. Este aspecto de la metafísica rosminiana es particularmente evidente en el principio del “sintetismo ontológico” como

⁸⁹ Rosmini, A., *Saggio storico critico sulle categorie*, p. 137. Veremos en el próximo capítulo las distinciones entre negación, limitación y privación según Rosmini.

⁹⁰ Rosmini, A., *Logica*, Prefazione, nn. 46-48.

expresión del trascendentalismo⁹¹ del ser. Su dialéctica no avanza por medio de la negación de la razón, removiendo las contradicciones superables y los límites⁹², sino guardando y examinando la positividad de cada ente. Es una dialéctica positiva y no negativa, posible no en cuanto resultado de un esfuerzo del pensamiento individual, sino en cuanto ya manifiesta en el ser.

Questa tensione [dialettica] non si darebbe se quell'idea non avesse una intrinseca positività, cioè se non fosse una forma dell'essere e se non contenesse virtualmente i termini medesimi; non si darebbe, cioè, se l'Essere non fosse di necessità sua propria in sé «terminato», e, di conseguenza, non suggerisse al soggetto pensante un'antinomia fra il modo in cui si presenta alla mente e il modo in cui deve essere in sé. L'essere indeterminato o Idea ha dunque una valenza ontologica perché ha una relazione intrinseca con le determinazioni (gli enti) che esso pur non possiede, ma che hanno in quello il proprio «inizio» virtuale. L'Idea dell'essere non è «vuota» e perciò non si oppone all'essere. Alla radice della dialettica, dunque, sta il principio di [non] contraddizione, che esprime la necessità dell'Essere di essere compiutamente tale⁹³.

En consecuencia, no se da en la perspectiva del Roveretano la negación de los entes limitados, sino la presencia de los entes en el ser en la variedad de sus dimensiones ontológicas. En el ser se dan y coexisten al mismo tiempo, Dios, el pensamiento universal, el sujeto con todas sus facultades y el objeto pensado.

Al trasladar estas críticas a Hegel por medio de la comparación con Rosmini, no estamos diciendo que el sistema hegeliano es un sistema erróneo y que la visión metafísica del Roveretano sea la única no criticable. De hecho, es evidente la importancia que este último da al filósofo de Stuttgart y la implícita influencia que él sufrió por parte del pensador alemán. Creemos, sin embargo, que el Roveretano desarrolla una reflexión

⁹¹ Recordamos que Rosmini no utiliza el término “trascendental” en cuanto que este había sido notoriamente utilizado por Kant en un sentido racionalista. Para este último, el ser humano establece el trascendental a partir de lo que puede comprender del ser. Al contrario, para el Roveretano el pensamiento humano se establece a partir del ser. Por esta razón Rosmini no utiliza el término “trascendental” y prefiere más hablar de “essere iniziale” y “essere vituale” para enfatizar la prioridad del ser.

⁹² Según el Hegel todo el sentido de la dialéctica es una elevación del limitado, que en alemán define “beschränkt” es decir “aminorado”, en cuanto que tiene que ser superado. De consecuencia, él por lo menos en la *Enciclopedia* escribe que sea necesario negar la finitud individual y que esta última encuentra su dignidad solo muriéndose, en manera de fusionarse con el Espíritu. Véase Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, n. 375, pp. 429-430. En otras palabras, para él, la limitación [*Schranke*] y la privación [*Mangel*] -ser privado de lo que se debería poseer por esencia o subir una carencia- se distinguen solo en cuanto que la primera se refiere a una realidad externa a un individuo, mientras que la segunda está interna a este, sin embargo, ambas deberían ser negaciones que perjudican a los entes finitos. Véase Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, n. 359, p. 415.

⁹³ Raschini, M.A., «Rosmini e Hegel» in Id., *Rosmini oggi e domani*, pp. 162-163.

más capaz de acoger la complejidad del ser y del pensamiento humano. Antes que nada, por el hecho de que reconoce la grandeza de la conciencia humana y, al mismo tiempo, los límites de su naturaleza. Y también, porque Rosmini no reconduce la totalidad de los entes a la única dimensión ideal, a pesar de su inclinación a veces al racionalismo. La unidad del conocimiento para él no está en la sola Idea, sino en la caleidoscópica relación entre las tres categorías del ser, la ideal, la real y la moral. Por lo tanto, la unidad del ser o ser virtual es la suma de todas las finitudes e infinitudes, de todas las modalidades de ser (potencial, en acto, virtual), y de todas las relaciones reales e ideales, manteniendo al mismo tiempo la individual de todo ente y cada diferencia.

4. El principio de no contradicción y el *élenchos* con relación con el tema de la nada.

Al terminar el análisis de las críticas rosminianas a Hegel, concluimos nuestra reflexión sobre el tema del PDNC y del *élenchos* en la metafísica de Rosmini.

4.1 Conclusiones sobre el PDNC

Antes que nada, Rosmini, en contra de Hegel, evidentemente no considera el PDNC como un límite al pensamiento, sino, al contrario, como aquel principio que permite al pensamiento de expresarse correctamente y sanar las contradicciones, y en particular “aquellas performativas”⁹⁴ en las que los individuos pueden caer. En otros términos, sin el PDNC no se puede tampoco manifestar el pensamiento⁹⁵.

⁹⁴ Utilizamos la expresión “contradicción performativa” (*performative Widerspruch*) en el sentido que le dio Jürgen Habermas en el 1983 mientras debatía con Apel y que utilizó después en su obra publicada aquel año: Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1983. Se trata de autocontradicciones donde el sujeto verbaliza una afirmación y una negación al mismo tiempo o afirma un periodo lógico que niega por medio de sus actos. Para ahondar el tema de la contradicción performativa y sus implicaciones con la ontología contemporánea, véase Pagani P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

⁹⁵ Véase Soliani, G.P., *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità*, pp. 151-152. Véase también la prueba elenctica que Rosmini presenta en *Nuovo Saggio*, Sez. V, Parte III, c. I, nn. 561-564, pp. 131-133: «Il principio di contraddizione semplificato è il seguente: “Ciò che è (l'essere) non può non essere”. Ciò che è, è il subietto: il non essere, è il predicato: non può, è la copula che esprime la relazione tra i due termini. In questo giudizio la relazione tra l'essere e il non essere qual è? quella d'impossibilità. Abbiamo veduto che cosa sia l'impossibilità logica: è il non potersi pensare; brevemente, il nulla. Quel principio dunque dice, che l'essere (ciò che è) non si può pensare col non essere insieme: ché messo insieme l'essere col non essere, che n'abbiamo? una affermazione e una negazione,

En segundo lugar, a pesar de que en la Teosofía Rosmini no explicita el nexa entre el principio de cognición y el PDNC, es evidente que nuestro autor se pone constantemente el objetivo de entrelazar el ser trascendental y el pensamiento universal, de los cuales el pensamiento individual participa.

Por último, Rosmini utiliza al PDNC también para aseverar que no puede darse un medio entre ser y no-ser. Un lector podría objetar que el devenir elide la ley del PDNC en cuanto a que el ente que deviene continuamente es y no es. A esta objeción, que es la de Heráclito y de la dialéctica hegeliana, Rosmini contesta en el *Aristotele esposto ed esaminato* citando al texto del IVº Libro de la *Metafisica* de Aristóteles como sigue

Non essendo dunque il puro sensibile il vero, ma l'apparente, se si confonde il sensibile col vero, si distrugge il principio di contraddizione e si cade nell'opinione di Protagora, che «tutte le cose fossero ad un tempo vere e false, perché or vere, or false appariscono». Aristotele confuta questa opinione dimostrando che avanti ciò che si muta, come il sensibile, è necessario ammettere «un'altra natura d'enti, che non abbia né movimento, né corruzione, né generazione». Poiché il subietto del movimento e della mutazione dee essere uno e immoto, altramente, se tutto si movesse, non ci potrebbe essere movimento⁹⁶.

En otros términos, el devenir de los entes necesita tener un fundamento, que no puede ser el mismo devenir, en cuanto que se agotaría si fuera autorreferencial. Este fundamento puede ser exclusivamente el *Unum*, el ser trascendental que es, es inmutable y del todo simple, sin degradaciones o fluctuaciones contradictorias.

In quest'essere si trova quella costanza, che non si trova nel senso, onde come quelli che riposero la verità nel senso la resero mutabile, ossia non verità, così quelli che la riconoscono nell'essere, la scorgono permanente⁹⁷.

De nuevo, Rosmini nos confirma que la sencillez del ser es del todo lejana de la obviedad de un ente trivial, en cuanto que confirma aquel carácter de no inmediatez y de misterio del ser que ya hemos comentado.

rimane nulla: col non essere si cassa e toglie l'essere messo prima, non resta più cosa a pensarsi. Perciò il principio di contraddizione non è altro che la possibilità del pensare».

⁹⁶ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 124, p. 191. En este pasaje Rosmini cita Aristóteles, *Metafisica*, IV, 5 [1009 a 7-9 y 1009 a 12-15].

⁹⁷ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 124, p. 192.

Ci sono degli atti, che per la loro assoluta semplicità, non ammettono successione né gradazione, e questi propriamente non si fanno ma sono: e tale è quello dell'essere, come determinante, e anche come ultima determinazione⁹⁸.

4.2 Conclusiones sobre el élenchos

Nos damos cuenta también de que Rosmini utiliza con frecuencia argumentaciones de tipo elénquico en contra de Hegel y de Gioberti. En todas estas ocasiones, como ya ha observado Paolo Pagani a propósito del texto de la *Logica*, nuestro autor utiliza el *élenchos* como forma de *redargutio*, es decir como modalidad de convencimiento del adversario de su misma autocontradicción⁹⁹.

Quella contraddizione che oggi diremmo performativa, ma che Rosmini in questo contesto non sviluppa fino ai suoi esiti propriamente elenctici. Osserviamo che l'élechos propriamente detto dovrebbe rientrare piuttosto nella "apologetica" che non in una "elenctica" – qui intesa in un senso più socratico-platonico (cioè confutatorio) che aristotelico¹⁰⁰.

Para Pagani, este modelo de *élenchos*, que Rosmini formaliza en la *Logica* y que adopta en cada obra sucesiva, no considera sin embargo el aspecto más interesante a nivel filosófico del *élenchos* aristotélico, es decir la *homologatio*.

Non sembra adeguato presentare l'alternativa elenctica secondo il modulo scolastico della *redargutio*, che ne sottolinea l'aspetto confutatorio anziché quello – positivo – della *omologatio*, cioè della esplicitazione dell'obiettivo convenire del negatore stesso rispetto ai principi che egli ha l'intenzione di negare¹⁰¹.

⁹⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, n. 411, vol. 12, p. 379.

⁹⁹ Rosmini utiliza de manera explicita este término en su obra: «Ma qual sarà la differenza tra l'Elenco che significa *redarguizione*, e l'Epicherema che significa aggressione? Gioverà distinguerli così: l'Epicherema è un'argomentazione che obbliga l'avversario a concedergli qualche cosa; l'Elenco è una argomentazione, colla quale si redarguisce l'avversario di contraddizione, movendo dalla cosa concessa da lui spontaneamente. L'Elenco dunque succede all'Epicherema e lo compie. Ora posciaché noi supponiamo che tanto l'Epicherema quanto l'Elenco possano essere o dimostrativi o solamente probabili: l'Epicherema sarà dimostrativo, quando obbliga l'avversario a concedergli qualche cosa per via d'una vera dimostrazione; sarà probabile quando obbliga l'avversario alla concessione con argomenti solamente probabili: poniamo per esser la cosa ammessa da molti o da più degli uomini, o dall'autorità de' sapienti, ecc. Del pari l'Elenco è dimostrativo se prova la contraddizione che procede dalla cosa concessa necessariamente, è probabile se la mostra soltanto probabile» (Rosmini, A., *Logica*, II° Libro, nn. 850-851).

¹⁰⁰ Pagani, P., «Rosmini e l'élenchos tra pratica e teoria», p. 253.

¹⁰¹ Pagani, P., «Rosmini e l'élenchos tra pratica e teoria», p. 254.

El aspecto de la *homologatio* es fundamental porque marca el momento en el cual el negador admite de forma espontánea que no se puede negar el PDNC y, además, da lugar a la necesaria vuelta al ser, reconocido como horizonte insuperable. Pagani además analiza el texto del *Aristotele esposto ed esaminato*, observando que Rosmini había leído el IVº Libro de la *Metafísica* de Aristóteles y sin embargo que

Curiosamente, [...], le pagine di *Metafisica IV* espressamente dedicate dallo Stagirita all'èlenchos in relazione al negatore del "principio saldissimo" non vengono da Rosmini considerate nel dettaglio¹⁰².

Al leer el texto del *Aristotele* nos resulta que en efecto el Roveretano cita varias veces el IVº Libro de la *Metafísica* (como hemos también ya observado en la sección precedente) y, sin embargo, al tema del *èlenchos* dedica solo pocas líneas que en seguida citamos:

La costanza e immutabilità di questa natura procede che «essere e non essere» non istieno mai insieme, e però riman fermo il principio di contraddizione, la cui difesa fatta da Aristotele nel IV de' *Metafisici*, obbliga il filosofo a riconoscere che questo principio, a cui riduce tutti gli altri, non è infine se non «l'intuizione evidente della natura dell'essere, il quale non può contraddirsi mai, cioè <è> in un modo immutabile»¹⁰³.

Al terminar el análisis de las críticas rosminianas a Hegel y también la lectura del *Aristotele*, confirmamos las observaciones de Paolo Pagani en su reciente artículo; falta en las obras de Rosmini una reflexión teórica y metafísica sobre el *èlenchos*. Entonces, para el Roveretano, el movimiento elénquico parece más una jugada dialéctica para contrastar determinadas oposiciones que no una expresión del trascendentalismo del ser. No acaso, él asocia la práctica elénctica en la *Logica* a las argumentaciones *ad hominem*¹⁰⁴.

4.3 Digresión: la interpretación rosminiana de los textos aristotélicos

Según nuestra opinión no debe sorprender que Rosmini no se haya centrado en el tema del *èlenchos* aristotélico en su *Aristotele esposto ed esaminato*. Sería necesario dedicar

¹⁰² Pagani, P., «Rosmini e l'èlenchos tra pratica e teoria», p. 255. Pagani hace referencia a los pasajes nn. 130-133 donde Rosmini lee los *Segundos Analíticos*.

¹⁰³ Rosmini, A., *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 124, p. 192. En este párrafo Rosmini menciona al IVº Libro de la *Metafísica* de Aristóteles.

¹⁰⁴ Véase Rosmini, A., *Logica*, IIº Libro, IIº capítulo, nn. 522-530, pp. 207-211.

una amplia digresión sobre la lectura que Rosmini propone de la filosofía aristotélica, ya que son varias las cuestiones implicadas en este tema. Ofrecemos a continuación un resumen de los problemas que se abrirían y remitimos a los estudios de referencia para profundizar en un eventual estudio histórico-teórico.

El *Aristotele* ha sido muy criticado por los intérpretes contemporáneos precisamente por el método que Rosmini adopta al examinar las obras aristotélicas y por su continua comparación entre los textos aristotélicos y los de Platón. Las razones de estas críticas son varias. En primer lugar, porque Rosmini, aunque se basa fielmente en los textos originales, interpreta los términos fundamentales de Aristóteles según las versiones latinas, es decir, según las tradiciones escotista y tomista que le precedieron. Por ejemplo, el griego τὸ τί ἦν εἶναι se convierte para Rosmini en sinónimo de “*quidditas*”.

Una segunda cuestión que ha suscitado un amplio debate es la evidencia de que el Roveretano lee a Aristóteles desde su propio punto de vista metafísico. Esto se hace evidente cuando el primero critica al segundo por no reconocer al ser en su unidad y por no haber captado las tres formas del ser. Por lo tanto, un lector que analizara esta obra según los criterios actuales de la investigación filológica se sentiría decepcionado. Al reconocer este aspecto, sin embargo, hay que recordar que el objetivo que Rosmini se había fijado al principio de esta obra no era realizar una hermenéutica correcta del pensamiento aristotélico, sino reforzar su propia teoría sobre a las categorías del ser y prepararse para la redacción de la *Teosofía*.

Por último, nuestro autor ha sido ampliamente criticado por leer las obras aristotélicas a partir de textos platónicos, describiendo a Aristóteles como «el mejor discípulo de Platón». Este enfoque puede definirse como un ejemplo de neoplatonismo -si sólo se atiende a la referencia platónica- pero también de *filosofía perennis*, si se considera que para el Roveretano la verdad existe objetivamente y que los filósofos de todos los tiempos pueden o no acercarse a ella. En particular Enrico Berti subrayó estas comparaciones de Rosmini entre Platón y Aristóteles en su texto de 1978. A pesar de que reconoció varios aspectos positivos del ensayo de Rosmini, el estudioso argumentó que Rosmini escribió este texto *contra* el Estagirita, para volver a una metafísica neoplatónica:

L'intento polemico dell'*Aristotele*, rivolto immediatamente contro l'aristotelismo sviluppatosi in tempi cristiani e solo mediamente contro Aristotele, in quanto iniziatore

dell'aristotelismo, appare evidente nella prefazione, l'unica parte dell'opera che Rosmini pubblicò durante la sua vita¹⁰⁵.

Nel complesso, pertanto, Rosmini opera una netta forzatura del pensiero di Aristotele, cioè lo interpreta in senso neoplatonizzante, per poterlo meglio criticare, come pure opera una forzatura, ugualmente neoplatonizzante, del pensiero di Platone, per poterlo meglio difendere dalle critiche di Aristotele¹⁰⁶.

En efecto, Rosmini, en el Prefacio a *Aristóteles*, reconstruye el debate entre el Liceo y la Academia describiéndolo como un conflicto en torno al concepto de ser. En su opinión, este conflicto surgió de la sustitución por parte del Estagirita de la dialéctica de las ideas por las categorías. Además, en esta misma parte del *Aristóteles*, retoma la mayor parte de los debates medievales entre los discípulos más importantes del aristotelismo y del ejemplarismo.

Para comprender mejor por qué Rosmini propone reconsiderar, con algunas modificaciones importantes, las ideas platónicas, sería necesario detenerse también en el debate en torno a las categorías aristotélicas en el siglo XIX y aclarar cuáles eran las discusiones sobre el tema en aquella época más allá de las afinidades de Rosmini. En breve, recordemos que en la primera parte del siglo XIX se reanudaban en Italia los estudios sobre los textos aristotélicos tras una larga fase de desinterés. Por el contrario, al mismo tiempo a nivel europeo se produjo un acalorado debate sobre el significado de las categorías aristotélicas entre Trendelenburg y Bonitz.

Para Trendelenburg, las categorías eran exclusivamente «predicados», es decir, estructuras gramaticales. Esta interpretación no fue aceptada por la gran mayoría de los estudiosos de la época, pero generó vivas reacciones, como la publicación del libro de Bonitz *Über die Kategorien des Aristoteles*.

Bonitz demostró que Aristóteles no había definido el concepto de «categorías» mediante una definición específica, sino que empleó diversos términos: γένη (géneros), τα πρῶτα (las primeras cosas), διαίρέσεις (las divisiones), πτώσεις (las modificaciones). Tales expresiones pueden tener un significado lógico, pero también ontológico. En particular, en su obra publicada en 1853, Bonitz sostenía que las categorías tenían para Aristóteles ante todo un significado ontológico y sólo más tarde una importancia para la

¹⁰⁵ Berti, E., *La metafísica de Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Centro internazionale di studi rosminiani, Città Nuova, Stresa (NO), Roma 1978, p. 95. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁶ Berti, E., *La metafísica*, p. 109.

lógica. De hecho, según él, y en contra de la perspectiva de Trendelenburg, las categorías no eran una mera clasificación lógica de entidades, sino más bien los diferentes tipos de ser empírico conocidos por la experiencia humana. En otras palabras, para Bonitz, las categorías aristotélicas son una introducción a la metafísica, ya que se limitan a la percepción humana de los objetos. Aunque sigue siendo controvertida¹⁰⁷, esta interpretación cambió significativamente los debates sobre las categorías aristotélicas en el siglo XIX y, sobre todo, aclaró la necesidad de realizar estudios ontológicos sobre las categorías aristotélicas. Además, el estudio de Bonitz fue el primero en utilizar criterios metodológicos actuales, preguntándose cuál era el significado de las categorías para Aristóteles, sin tener en cuenta las interpretaciones neoplatónicas o escolásticas posteriores. En aquella época, el enfoque neoplatónico era habitual entre los comentaristas de obras aristotélicas, como Félix Ravaisson, y más tarde caracterizó a la Escuela de Tubinga.

Por desgracia, nos parece que Rosmini no leyó el texto de Bonitz, al que de hecho nunca menciona ni en el *Aristotele esposto ed esaminado* ni en la *Teosofia*¹⁰⁸. En esta última obra nuestro autor sigue leyendo las categorías aristotélicas a partir de la interpretación de Plotino, *Enéadas*, VI, 1, 1, afirmando que no se puede seguir a Aristóteles porque éste habría vinculado las categorías o primeros principios a la sustancia divina. Pero la crítica que el Roveretano presenta aquí sólo funcionaría en referencia a la filosofía estoica, no a la aristotélica¹⁰⁹.

El hecho de que Rosmini no leyera el texto de Bonitz se debe probablemente a dos coincidencias. Por un lado, el Roveretano publicó el Prefacio del *Aristotele* el mismo año en que Bonitz imprimió su texto; por otro, en 1855 Rosmini murió prematuramente. En cualquier caso, al no conocer la obra de Bonitz, nuestro autor perdió la oportunidad de

¹⁰⁷ Sobre esta interpretación Enrico Berti escribió que «Ma, in realtà, Bonitz ha ridotto l'essere delle categorie, in maniera in gran parte indebita, alla Sfera dell'esperienza, in censo fortemente kantiano, e comunque dando a questo termine un rilievo che in Aristotele non ha affatto in quella fattispecie. Bisogna invece, più correttamente, parlare di un "essere sensibile", ossia dell'ὄν φυσικῶς. Se è vero che le categorie valgono per l'essere sensibile, è anche vero che esse risultano strettamente connesse con la struttura ontologica del sensibile, che è caratterizzata dal sinolo di materia e di forma» (Reale, G., «Introduzione» en Hermann Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, pp. 19-20).

¹⁰⁸ Sería necesario verificar si en el archivo de la biblioteca del centro internacional de estudios de Stresa se encuentra este texto. En este momento en el cual estamos redactando esta tesis la biblioteca no está abierta al público.

¹⁰⁹ Véase, por ejemplo, Rosmini, A., *Teosofia*, I^{er} Libro, nn. 124 y 125, vol. 12, pp. 191-193.

una comparación con un estudio de la obra de Aristóteles que fuera más allá de las dos interpretaciones entonces vigentes: el neoplatonismo, por un lado, o el nominalismo, por otro.

En conclusión, en nuestra opinión, la elección de una lectura puramente neoplatónica se genera también por el hecho de que Rosmini estaba influido por los límites de la investigación de la época¹¹⁰. Sin embargo, hemos visto que el Roveretano no se limitó a proponer de nuevo la metafísica neoplatónica. En sus textos él retoma diversos elementos del pensamiento aristotélico, en particular el concepto de forma y materia, para superar el dualismo entre alma y cuerpo, y la relación entre el intelecto activo y el intelecto pasivo¹¹¹.

5. Conclusión: carácter trascendental del ser según Rosmini

A partir de todo lo que hemos leído hasta ahora, nos parece que el ser inicial-virtual de Rosmini es el punto luminoso, evidente en tanto que necesario. Ese ser puede ser objeto al mismo tiempo de una intuición inmediata, de una reflexión observadora y de un sucesivo saber reflexivo mediato (la filosofía) en cuanto que es el trascendental insuperable, el *Unum* manifestante en todo ente y del todo insuperable. Tampoco lo negativo, la nada y el mal lo pueden limitar o pueden derramarlo, en cuanto que para manifestarse necesitan inevitablemente del mismo ser. De hecho, no pueden anticipar al ser, el fundamento originario, ni pueden ser co-originarios a él. Entonces, si se manifiestan, se manifiestan solo en el *intra-esse*, y por lo tanto ya sometidos a la reglamentación del ser.

¹¹⁰ Giovanni Reale, «Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici» in Trendelenburg, F. A., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Reale G. e Cicero V. (eds.), Pubblicazioni del Centro di ricerche di metafísica, Vita e pensiero, Milano, 1994, pp. 15–70; Berti, E., «Modelli di ermeneutica aristotelica tra Ottocento e Novecento» in *Nuovi studi aristotelici*, vol. IV/2 «L'influenza di Aristotele», Morcelliana, Brescia, 2009, pp. 139–58. Segnaliamo poi uno studio più recente: Raspa, V., *Origine e significato delle categorie di Aristotele: il dibattito nell'Ottocento*, Quodlibet, Macerata, 2020; Hermann Bonitz, *Über die kategorien des Aristoteles*, Hof- und staatsdruckerei, Wien 1853. Hermann Bonitz, *Sulle categorie di Aristotele*, Reale G. e Cicero V. (eds.), Temi metafisici e problemi del pensiero antico 43, Vita e pensiero, Milano, 1995.

¹¹¹ Véase Buganza, J., «The Distinction between Matter and Form in Rosmini's Gnoseology and Ethics», *Rosmini Studies* (2017), pp. 65-90.

Vi è, perciò, sempre una forte asimmetria nel confronto e contrasto tra bene e male, asimmetria che dà, per dir così, per vinta già in partenza la partita, dalla parte del bene, che ha l'essere dalla sua, e che il male può al limite soltanto rassegnarsi ad intaccare¹¹².

Al considerar esta observación –que Rosmini ofrece a menudo en sus obras– compartimos la opinión de varios interpretes que nos han precedido, en particular Alberto Peratoner y la ya mencionada Maria Adelaide Raschini¹¹³, según los cuales en la filosofía rosminiana hay una reanudación y un redescubrimiento de lo trascendental clásico. Un trascendental luminoso (la total *plenitud ontológica* en contraposición a la nada) que se realiza pensando de nuevo las categorías clásicas a la luz de la modernidad, como afirma Peratoner¹¹⁴.

No se trata de banal eclecticismo, ni de conservadorismo como rechazo frente a la contemporaneidad. Al contrario, el Roveretano aspira a vivificar la tradición filosófica ejemplarista milenaria, a la que se ha adherido, considerando las exigencias teóricas de su tiempo, como se ha demostrado en referencia a Hegel. Nos damos inmediatamente cuenta de que ese es su objetivo si miramos a la forma de comunicación de sus ideas, es decir su personal proyecto de una enciclopedia del saber humano como reconocimiento del orden del ser. En la base de su sistema orgánico no hay una colección de nociones por orden alfabético, sino su visión metafísica triádica y unitaria, que aspira a reconocer la complejidad del ser en su totalidad (inicial y virtual) y en todas sus facetas (ideal, real y moral)¹¹⁵.

¹¹² Peratoner, A., *Il radicamento ontologico-metafisico della teodicea rosminiana. La ripresa del trascendentale Bonum nel sintesismo delle forme dell'essere*, en *Rosmini e le due città*, Krienke M. y Tadini S.F. (eds.), Milano – Udine, Mimesis, 2019, p. 191.

¹¹³ Raschini, M.A., *Studi sulla «Teosofia»*, Ricerche, Marsilio, Venezia 2000.

¹¹⁴ «In Rosmini vediamo, inoltre, misurarsi i due fondamentali paradigmi alternativi e complementari dell'ontologia metafisica occidentale. Infatti, sebbene in lui appaia dominante l'ispirazione platonico-agostiniana, nella quale ha risalto la *reductio ad unum* del molteplice nel paradigma esemplarista innervato dall'ontologia della partecipazione, nondimeno la mira del suo sistema è una misurata integrazione della prospettiva aristotelico-tomista [...] con la sua insistenza sulla polivocità e analogia dell'essere – e la rispettiva considerazione della (parimenti fondamentale nella Scolastica domenicana) nozione di partecipazione –, in una proposta teoretica di largo respiro che potesse ridare continuità, nell'età moderna, alle acquisizioni fondamentali della metafisica classica e scolastica» (Peratoner, A., «L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra assoluto e finito», *Divus Thomas CXXIII/2* (2020), pp. 82-83.

¹¹⁵ Para ahondar en este aspecto véase Peratoner, A., «Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi», en *Marcianum*, IV/1 (2008), pp. 13–62.

En consecuencia, Rosmini ha pensado su filosofía siempre como un estar en la escucha del ser que se revela, no como un desarrollo a partir de suposiciones.

La filosofía dunque non comincia da alcuna proposizione supposta, ma da un punto luminoso, che ha l'evidenza della necessità, riconosciuto bensì nell'uomo dalla riflessione, ma dalla riflessione osservatrice, e non punto argomentatrice. Ora ogni osservazione anche riflessa è un conoscere diretto ed immediato, e però incomincia da una notizia immediata, sì perché questa notizia è presente all'intuizione senza niun mediatore, sì perché è riconosciuta dalla riflessione con un'osservazione immediata senza argomentazione di sorta, e perciò senza alcun bisogno di mezzo termine¹¹⁶.

Al mismo tiempo, sin embargo, hay que observar que el Roveretano no se ha preocupado de demostrar en qué sentido este horizonte del ser es insuperable desde un punto de vista lógico-ontológico. Parece, casi, que no haya sabido reconocer en el *élenchos* más que una jugada dialéctica perdiendo así su valor ontológico. El *élenchos* demuestra que el ser es insuperable; a pesar de que el pensamiento intente la huida del ser, siempre terminará encontrándolo necesariamente¹¹⁷. Nuestra opinión es que en esa voluntaria exclusión del tema del *élenchos* pueda haber influido la particular lectura que Rosmini hace de las obras aristotélicas. Además, el Roveretano parece más preocupado en investigar, como ya se ha mostrado, los factores que empujan el hombre a rechazar al ser. Al mismo tiempo, a pesar de este defecto significativo en la teorización de nuestro autor, notamos que enfatiza la necesidad para el pensamiento de referirse continuamente al ser y la imposibilidad de salir de él.

Il nostro ragionare dunque nell'esposizione della *Teosofia* sarà simile al procedere di quelli che navigano in uno stagno, i quali quantunque solchino lo stagno colla loro navicella in una sola linea, tuttavia, o vadano o vengano o si movano per una retta o per linee curve serpeggiando, non escono mai dallo stagno, e se non ci fosse tutto lo stagno non potrebbero punto solcarlo per lungo e per lato nelle diverse direzioni, benché traccino sempre delle strisce angustissime in quell'acqua. Così noi qualunque cosa veniam ragionando per le diverse parti di quest'opera, non potremo uscire giammai dal mare dell'essere che esploriamo, e quantunque ristretto sia il sentiero che ci apriamo in esso colla nostra carena, ci converrà aver sempre tutto l'essere presente non alla lingua, ma alla mente, ché ogni nostra parola, ogni parziale trattazione lo domanda necessariamente come un presupposto, acciocché o possa essere da noi detta, o dagli altri intesa¹¹⁸.

¹¹⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, n. 25, p. 58.

¹¹⁷ Véase Pagani, P., «La forma dell'*élenchos*», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* CXII/4 (2021), en https://doi.org/10.26350/001050_000227 [19-8-2024], pp. 969-994.

¹¹⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, I^{er} Libro, n. 96, vol. 12, p. 117.

IVº Capítulo: *el no-ser relativo según Rosmini*

En este capítulo intentamos investigar las formas de no-ser relativo que Rosmini presenta y en qué medida según nuestro autor estas afectan a los entes finitos. Nuestro objetivo es aclarar si, según el Roveretano, la relación de participación en el ser trascendental se mantiene en estas ocasiones, y cómo lo hace¹.

En el IIIº Libro de la *Teosofia*, Rosmini presenta cinco posibles formas de negación del ente.

1º. Se si nega dell'ente il genere dell'entità, cioè ogni entità, rimane ancora il concetto del nulla [...]. 2º. Se gli si nega il genere dell'attualità, cioè ogni attualità, rimane il concetto dell'assoluta potenzialità. 3º. Se gli si nega la forma categorica della subiettività, rimane il concetto dell'ente puramente obiettivo, dell'idea, e in questo concetto rimane anche esclusa la forma di moralità. 4º. Se gli si nega la forma categorica dell'obiettività, rimane il concetto del reale finito privo d'intelligenza, e in questo concetto rimane anche esclusa la forma di moralità. 5º. Se gli si nega la forma categorica della moralità rimangono questi tre concetti a) il concetto di puro oggetto b) il concetto di puro reale c) il concetto di ente malvagio. Sono dunque generi di concetti negativi 1º. il nulla; 2º. la potenza, 3º. l'idea, 4º. il reale finito 5º. il malvagio².

El tema de la nada ya lo hemos presentado en el capítulo precedente, por lo tanto, no nos referimos a ello en este capítulo. Tampoco examinaremos de manera específica el mal en sus consecuencias éticas, políticas o sociales, ya que estas temáticas no alejarían de la perspectiva metafísica que hemos elegido.

Sin embargo, el trabajo de análisis e interpretación que aquí presentamos se ocupará del estatuto ontológico de los entes, para ver si y en qué medida el mal se manifiesta en la esencia misma de los entes. En otros términos, buscaremos cuál es el origen ontológico del mal a partir de la participación de los entes en el ser. Por eso nos centraremos en el ente posible y en la limitación y privación de los entes finitos. Para cada figura del no-ser relativo empezaremos siempre a partir del texto de la *Teosofia* y después ampliaremos considerando otras obras rosminianas de la madurez.

¹ Por lo tanto, en este capítulo no analizamos y comparamos entre ellos determinados entes finitos (perspectiva que Rosmini llamaría "pensamiento parcial"), sino queremos entender cómo algunos entes marcados por la negatividad se relacionan con el ser inicial-virtual (un punto de vista que nuestro autor llamaría "pensamiento total". Véase Rosmini, A., *Teosofia*, Prefazione, n. 14, p. 51).

² Rosmini, A., *Teosofia*, IIIº Libro, n. 1230, vol. 14, p. 73.

1. El ente finito posible

Una primera forma de negatividad relativa es la figura del ente finito posible o virtual. Hemos ya analizado el tema de la virtualidad y de la posibilidad con referencia al ser absoluto e inicial, y hemos demostrado que esta virtualidad no lleva a ninguna negatividad ni desvalora el valor plenamente positivo del ser, al contrario, manifiesta su continua posibilidad a generar nuevos entes y nuevas formas³. En cuanto a las entidades finitas, la situación es diferente o por lo menos más compleja. En general, estos entes posibles, son imperfectos, al no ser subsistentes o existentes en acto sino un término que «puede recibir el acto de ser»⁴, y por esa misma razón son un ejemplo de no-ser relativo⁵.

1.1 Si la posibilidad del ente sea positiva o negativa

En este punto puede surgir la pregunta sobre si la posibilidad de un ente es positiva o negativa. Rosmini aborda esta cuestión varias veces en su vida, escribiendo sobre el tema tanto en la V^o sección del *Nuovo Saggio*, como en la II^o Parte del II^o Libro de la *Psicologia*, en el I^{er} Libro de la *Logica* y en la *Teosofia* (en particular el II^o y el IV^o Libro). Al leer estas obras, nos parece que la motivación detrás de esta insistencia sea doble. Por un lado, Rosmini quiere enfatizar que el ente posible es una consecuencia de la virtualidad del ser, entonces si se aniquilase el ente posible, se afirmaría una visión nihilista del ser (que, recordamos, nuestro autor llama “*nullismo*” al haber heredado el término de Gioberti).

³ «Si può prendere il possibile come una qualità dell'essere virtuale, ed altro non esprime, che la sua stessa virtualità, e così per essere possibile s'intende “l'essere interminato, che ha la suscettività di ricevere i termini”» (Rosmini, A., *Teosofia*, II^o Libro, n. 403, vol. 12, p. 374). «La virtualità poi dell'essere rispetto ai termini impropri e finiti, non è una sua limitazione, perché questi non sono necessari a far che l'essere sussista nella sua perfezione assoluta, ed è una perfezione poi l'averli tutti eminentemente compresi ne' suoi termini propri ed assoluti» (Rosmini, A., *Teosofia*, II^o Libro, n. 414, vol. 12, p. 382).

⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, II^o Libro n. 418, vol. 12, p. 384.

⁵ Más en el detalle, nuestro autor afirma que existen varias modalidades de posibilidad, una por cada forma de ser. Escribe Rosmini en el II Libro de la *Teosofia*. «Questa suscettività de' termini, per la quale l'essere si chiama possibile è di tre categorie. Nell'essere dunque così considerato si ravvisano tre modi categorici di possibilità, cioè a) possibilità de' concetti, o degli obbietti; b) possibilità de' reali; c) possibilità de' morali» (Rosmini, A., *Teosofia*, II Libro, n. 403, vol. 12, p. 374). Por cada una de ellas, hay que distinguir si nos estamos refiriendo a las dimensiones infinitas de Ser (el ser indeterminado o Dios) o a un simple ente posible. Véase Rosmini, A., *Teosofia*, II^o Libro, nn. 403-407, vol. 12, p. 374-377.

Nullismo si chiama quel sistema di Filosofia che suppone che l'ente si annulli quando si riduce ad una mera possibilità; e che tuttavia da questo annullamento in cui si sommerge di continuo, di continuo altresì egli emerga; facendo così che tutto l'essere proceda dal nulla come da suo principio, e nel nulla ritorni come in suo fine per un circolo sempiterno. Questo sistema si fonda adunque sulla supposizione che l'ente possibile, che è l'ente manifestante sia nulla⁶.

La relazione corre sempre tra due entità; ma l'origine, ond'ella nasce, talora è in una sola di esse, la quale si suol chiamare il fondamento o il principio della relazione, l'altra poi a cui la relazione è ordinata, si suol chiamare semplicemente il termine della relazione stessa. Il subietto poi in cui esiste il fondamento, dicesi subietto della relazione. [...] Così il principio della relazione tra la causa e l'effetto è nella causa; la causalità stessa è la qualità essenziale o accidentale d'una entità, che da essa si denomina causa: l'effetto all'incontro, quand'ha un'esistenza diversa da quella della causa, propria e indipendente, non è che il termine della relazione⁷.

Por otro lado, el tema del ente posible permite a Rosmini poner a prueba su “sintetismo” del ser y ahondar su teoría de la participación de los entes al ser. Por lo tanto, no debe sorprender que en el *Nuovo Saggio* Rosmini afirma que la posibilidad de un ente, en sí misma, no es nada positivo, en cuanto que el ente al cual la posibilidad se refiere simplemente no subsiste⁸. Al contrario, se puede hablar de esta posibilidad en términos positivos si y solo si la comparamos con el ser inicial-virtual y en particular con el ser ideal, que es la forma del ser más involucrada cuando se examina el ente posible.

L'ente possibile non è mai un reale, ma sempre un ideale, cioè è l'essenza che s'intuisce nell'idea e si scorge atta ad essere realizzata⁹.

Laonde «un reale possibile», non vuol dir altro se non che questo reale ha come sua condizione necessaria un'essenza ideale e necessaria, nella quale giace la sua possibilità logica, e altresì metafisica nel senso di sopra spiegato. Di che è a conchiudersi che la *possibilità* come predicato degli enti reali finiti, non è nulla di positivo che ad essi appartenga, ma solamente una condizione antecedente ad essi¹⁰.

Al compararlo con ser ideal, se entiende que el ente posible es antes que nada un término pensable, lo que significa que no puede caer en contradicción, como ya hemos

⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1536, vol. 15, p. 52.

⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 425, vol. 12, pp. 389-390.

⁸ «La possibilità dunque di una cosa, è nulla di positivo in se stessa, e fuori della cosa, è un'entità mentale, come suol dirsi; cioè un'osservazione che fa la mente sull'essenza, nella quale osserva che non si riscontra alcun'intrinseca ripugnanza. Questa mancanza di ripugnanza ideale noi la esprimiamo col vocabolo di possibilità, e così ci pare che sia qualche cosa di separato dall'entità concepita, quando non è». (Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, V sezione, n. 544, vol. 4, p. 121).

⁹ Rosmini A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1548, vol. 15, p. 63.

¹⁰ Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro, n. 428, vol. 12, pp. 392-393.

visto en el III capítulo. Solo en un segundo momento, un ente posible es algo que podría ser puesto en acto por una causa ya existente¹¹.

Se i contraddittori nell'ordine della possibilità non sono possibili, dunque la contraddizione non cade ne' giudizi possibili, ché la contraddizione è l'impossibilità stessa. Non si danno dunque giudizi possibili contraddittori, benché l'uomo per un errore possa credere e affermare di concepirli¹².

El individuo puede caer en contradicciones performativas; sin embargo, no puede en ningún modo concebir un posible contradictorio en sí mismo, en cuanto que equivalente a cualquier otra forma de contradicción. Esto significa que el ente posible como juicio lógico, a pesar de referirse a un ente o a una situación no subsistente, ya está sometido a las condiciones del ser. Por lo tanto, hasta ahora, confirmamos el carácter insuperable del ser también en el caso del ser negativo posible¹³.

Además, observamos rápidamente que Rosmini se confirma muy cercano a la tradición clásica que le antecede, al poner el concepto de posible en correlación con aquello de no contradicción. De hecho, está repitiendo la misma tesis de Francisco Suárez¹⁴ que de

¹¹ Si distinguano due maniere di concepire la possibilità di chechessia 1°. la prima è quella in cui si concepisce la semplice ed assoluta possibilità, senza che il pensiero s'incarichi di determinare a quali condizioni la cosa possibile possa veramente passare all'esistenza attuale: il pensiero né nega, né afferma tali condizioni: ma implicitamente sa che ci possono essere, appunto perché sa che la tal cosa è assolutamente possibile, il qual concetto implicitamente contiene l'assoluta possibilità di tutte le condizioni, senza le quali quell'assoluta possibilità non sarebbe; 2°. la seconda maniera di concepire la possibilità è quella di concepire non solo che la cosa è assolutamente possibile, ma di concepire e pensare ad un tempo l'esistenza delle condizioni, e, sopra tutto della causa atta a produrla. Quindi gli Scolastici distinsero i possibili in negativi definendoli: «quelli che non involgono contraddizione», e in positivi: «quelli che possono esser prodotti da una causa che si conosce esistente» (Rosmini, A., *Teosofia*, II° Libro n. 420, nota 2, vol. 12, p. 386).

¹² Rosmini, A., *Logica*, I° Libro, n. 114.

¹³ Rosmini afirmaba la misma tesis ya cuando escribía el *Nuovo Saggio*, y por la misma razón invitaba a distinguir el posible de la simple probabilidad: «Da prima si noti, che qui si parla di possibilità logica, che non va confusa colla probabilità; queste due cose sono affatto disparate tra loro. Che cosa è dunque la possibilità logica? Un'entità possibile vuol dire un'entità che può sussistere, che si può pensare sussistente. Tutto ciò che non involge contraddizione, si dice possibile: la mente può sempre pensare che esista, può immaginarlosi come esistente quante volte le aggrada. Acciocché una cosa sia dichiarata impossibile, è bisogno che la mente possieda una ragion necessaria, colla quale non possa stare la esistenza di quella cosa; sicché o quella ragione deva dichiararsi falsa, o pure la cosa deva dichiararsi impossibile. Riconosciuta necessaria quella ragione, essa non si può più dichiarar falsa; dunque si dichiara impossibile la cosa di che si parla. Il contrario dell'impossibile è il possibile» (Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, Sezione V, n. 543, vol. 4, p. 118).

¹⁴ Para ahondar el tema de la posibilidad y su conexión con la no-contradicción en Suárez véase Sanz, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Colección filosófica 57, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, Pamplona 1989, p. 166. Véase además Suárez, F., *Disputationes Metaphysicae*, Lyceum Institute, New York 2024, vol. III, d. XXXI.

manera explícita cita en el IIº Libro de la *Teosofia* cuando analiza la dimensión de posibilidad del ente¹⁵.

1.2 El ente posible no es el ente mental y tampoco el ente hipotético.

Un lector podría objetar que el Roveretano no pone una verdadera distinción entre el ser posible y el ser mental o el ser hipotético, y que, por lo tanto, el ser posible dependería del solo pensamiento humano. Al confirmar esa objeción, la reconducción del posible al ser ideal llevada a cabo por Rosmini resultaría del todo arbitraria.

A esta objeción dialéctica, nuestro autor contesta que es necesario considerar las dos características juntas del ente posible para distinguirlo del ente mental y del ente hipotético. En otros términos, la sola no-contradicción de un ente “p” es condición necesaria para que aquel ente “p” sea posible, pero no suficiente para garantizarnos que el ente “p” sea de manera efectiva posible. Como ya hemos visto, se pueden pensar entes mentales no contradictorios que, sin embargo, están presentes solo en la mente y en ningún caso podrían subsistir (es el caso por ejemplo del concepto de no-ente). El ente hipotético es «un reale che si suppone esistere, a fine d’istituire su tale supposizione qualche ragionamento»¹⁶. En la base de un ente hipotético hay una voluntaria suposición. En otros términos, cuando el ser humano formula un juicio hipotético es consciente en cualquier momento de que su afirmación no es verdadera, es decir, que no es fruto de un análisis de la realidad a su alrededor, sino procedente de su voluntad. Entonces, en fundamento del ente hipotético y del ente mental subyace la facultad del juicio vinculada a la afirmación y negación del lenguaje individual.

¹⁵ Véase Rosmini, A., *Teosofia*, IIº Libro, n. 420, nota 1, vol. 12, p. 385. Rosmini cita a Suárez para sostener que Aristóteles, según el filósofo español, no había sido capaz de analizar la facultad creadora. Suárez, F., *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* V, 12 en Id. *Disputationes Metaphysicae*, vol. I: «Primo quaeri solet de definitione potentiae activae, scilicet: Est principium transmutandi aliud, aut quatenus aliud est; habet enim plures difficultates. Prima, quia non comprehendit potentiam creandi: de hac vide disp. 20, sect. 1. Breviter dicatur, Aristotelem notioribus verbis usum fuisse, posse tamen accommodari vel extendi, si nomine *mutationis* non rigorose, sed late utamur, pro quavis eluacione de non esse ad esse, et consequenter *per aliud* non intelligamus solum subjectum, sed etiam terminum effectationis». Rosmini en el texto de la *Teosofia* parece leer la obra de la *Metafísica* de Aristóteles por medio de la interpretación suareciana. A menudo, de hecho, el Roveretano menciona a Suárez criticando al filósofo griego.

¹⁶ Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1550, vol. 15, p. 66.

Al contrario, el ente posible es aquel objeto que el hombre no posee y que, sin embargo, es el fin de sus facultades cognoscitivas y por eso él se esfuerza por hacerlo inteligible¹⁷. Así que entre las diversas facultades cognitivas solo la intuición del ser influye cuando un ser humano afirma que un ente es posible.

A produrre l'ente ipotetico entra di necessità l'atto dell'affermazione benché disdetto e così cangiato in supposizione; laddove nella colonna meramente possibile altra operazione non interviene che l'intuizione, colla quale si conosce la colonna di bronzo nella sua pura essenza non realizzata, ma puramente realizzabile¹⁸.

En síntesis, un ente posible se distingue de un ente mental y, sobre todo, de uno hipotético en cuanto que he sugerido a la mente por un estado de cosas en el ser real y no por una simple suposición del sujeto pensante.

Nel concetto di ente possibile si contiene l'essere, il quale non è possibile, ma assolutamente è, e perciò [...] l'ente possibile ha per sua base ciò che non è meramente possibile, ma che assolutamente è, con che cade l'antinomia che si fondava sul nudo concetto di possibilità escludente l'esistenza¹⁹.

Entonces, para terminar a esta sección, a pesar de que el ser posible no sea subsistente, pertenece al ser trascendental plenamente manifiesto, no a la nada, y de él se puede hablar solo en cuanto ente. Además, observamos que, para Rosmini, el “ente posible” es otra forma de expresar la contingencia de un ente.

Ahora bien, esa coincidencia tiene un doble valor. De hecho, puede recordar la contingencia diacrónica o contingencia débil, de memoria aviceniana, por la cual el ente contingente mismo antes de subsistir era solo posible, en el sentido que no era para nada necesario que existiera antes que se manifestara²⁰. Sin embargo, Rosmini teoriza la contingencia también en un sentido fuerte, es decir como “sincrónica”. Para él el ente contingente subsistente en acto siempre se manifiesta como fruto de una causa externa,

¹⁷ Véase las reflexiones de Rosmini a propósito de la analogía entre sentimiento (que para el Roveretano es el sentir de sentir, no la esfera de la emotividad o de la afectividad), intelecto y razón, las tres facultades que están a fundamento de la conciencia individual. La conciencia de sí mismo nace no solo cuando el hombre analiza a sí mismo, y a sus sentimientos, sino también cuando se compara con el ser inicial-virtual Rosmini, A., *Psicologia*, IIº Libro, nn. 1018-1026, vol. 9A, pp. 250-254.

¹⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1550, vol. 15, p. 66.

¹⁹ Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1552, vol. 15, p. 67.

²⁰ Por esa misma razón, Rosmini distingue entre la cognoscibilidad de un ente, que depende de la sola esencia, y su subsistencia. Véase Rosmini, A., *Teosofia*, IVº Libro, n. 1516, vol. 15, pp. 27-28.

lo que significa que esencialmente cualquier ente ya existente no existe de manera autorreferencial.

1.3 Distinción entre las diferentes categorías de entes posibles

Concluimos esta sección sobre el ente posible recordando los diferentes grados de posibilidad que Rosmini presenta en su *Teosofia*. La primera posibilidad para Rosmini es la mente que capta la plena virtualidad del ser virtual y los conceptos en su interior. Por esa razón nuestro autor la llama “posibilidad psicológica”²¹.

A nivel de la “posibilidad segunda”, es decir la posibilidad de los entes, nuestro autor distingue tres grados de posibilidad: 1) posibilidad lógica; 2) posibilidad física; por último 3) posibilidad metafísica o absoluta²². El primer grado expresa el momento en que la mente individual pensando en el ser, capta los conceptos puros colocados en el ser ideal. Rosmini subraya que esta posibilidad depende de la precedente posibilidad de captar el ser ideal, y que

La possibilità logica viene a dire, che si può pensare l'ente reale sussistente, senza che il pensiero trovi in ciò niuna opposizione alle sue leggi²³.

La segunda posibilidad de un ente es aquella de subsistir físicamente gracias a la acción de una causa prima ya existente, que ya hemos recordado a propósito del ser contingente y posible.

Alla possibilità fisica non basta questo, ma si richiede di più che esista una potenza atta a produrre quell'ente, di cui si ha il concetto, cioè a farlo sussistere²⁴.

²¹ En verdad, Rosmini en la *Teosofia* distingue inicialmente entre la posibilidad pura (el ser virtual en cuanto está presente a la mente humana) y la posibilidad de los conceptos (todos los posibles determinables que se podrían encontrar en el horizonte virtual del ser) Advertimos sin embargo que esa es de nuevo una “distinción dialéctica”, es decir una diferenciación que Rosmini propone para expresar el desarrollo de la mente en relación al ser. Sin embargo no hay a nivel ontológico esta distinción en el ser ideal «I concetti dunque possibili compresi nell'essere ideale, altro non significano, se non che l'essere ideale è suscettivo d'essere intuito dalla mente umana con certe sue determinazioni. L'esser dunque tali concetti attuali, o non attuali cioè meramente possibili dipende unicamente dall'atto del subietto intelligente, e non dall'essere, che non cangia la sua natura per esser veduto o solo, o in compagnia delle sue determinazioni» (Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1554, vol. 15, p. 69).

²² Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1554, vol. 15, p. 69.

²³ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1554, vol. 15, p. 69.

²⁴ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1554, vol. 15, p. 69.

Hasta aquí, el Roveretano nos presenta de nuevo los dos elementos que hemos visto estar a fundamento de la posibilidad de un ente. Por último, Rosmini declara un aspecto de no inmediata lectura es decir “la posibilidad metafísica”.

E questa è la possibilità assoluta, non relativa al pensiero (possibilità psicologica), o ad una potenza produttrice dell'ente (possibilità fisica, in generale), e neppure riguardo l'assenza di contraddizione di un concetto (possibilità logica), ma è una possibilità assoluta ed incondizionata. Questa possibilità metafisica è annessa alla possibilità logica di maniera che data quella c'è questa, cioè la mente appena che intuisce un'idea o un concetto il quale è naturalmente immune da contraddizione [...] dice [...]: «il tal ente è possibile»²⁵.

Rosmini utiliza varias veces la expresión “posibilidad absoluta” o “posibilidad metafísica” y siempre en referencia al ser inicial-virtual. En otros términos, como Dios mirando en el ser es capaz de crear, así el ser humano tomando consciencia de la presencia de la totalidad del ser inicial-virtual, se vuelve capaz de captar la realidad, no solo como suma de entes finitos, sino también como una totalidad. Así gracias a la visión del ser en su totalidad el ser humano puede desarrollar un particular descubrimiento, yendo más allá de lo que se presenta a los sentidos. Hay que precisar que el ser humano realiza toda esta sobreabundancia no en base a sus expectativas, sino al contrario abriéndose a reconocer el ser en su complejidad²⁶.

De modo que, la posibilidad para Rosmini es en realidad una consecuencia de la necesidad del ser. Esa necesidad, como el PDNC²⁷, no tiene que ser justificada por medio de otra prueba, en cuanto que no se trata de un teorema, sino de una verdad primera, basada en la absoluta manifestación del ser. Por lo tanto, ella es objeto de observación y no de demostración por el ser humano.

La possibilità assoluta dunque è una verità necessaria, e però una verità primitiva che non si dimostra con un'altra antecedente, perché è una di quelle notizie elementari che l'essere ideale indeterminato (idea) o determinato (concetti) produce colla stessa sua luce allo spirito che l'intuisce, tosto che la riflessione giunga ad osservare queste elementari notizie, ch'ella poi formula in proposizioni componenti la scienza²⁸.

²⁵ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1554, vol. 15, p. 69.

²⁶ Sobre este aspecto, véase también el tema ya mencionado de la fe racional en Rosmini A., *Psicologia*, II° Parte, II° Libro, nn. 1046-1048, vol. 9A, pp. 259-260.

²⁷ «Questa possibilità assoluta si presenti subito alla mente non si può provare con dimostrazione, ma è cosa d'osservazione: la coscienza lo dice: il discorso e il senso comune degli uomini attesta questa coscienza, contro la quale attestazione invano un individuo si farebbe a negarla». Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1555, vol. 15, p. 69.

²⁸ Rosmini, A., *Teosofia*, IV° Libro, n. 1555, vol. 15, p. 70.

Subrayamos estas palabras de Rosmini en cuanto que nos dan una visión interesante que en parte confirma y ahonda la conclusión del tercer capítulo a propósito de la necesidad del ser. Rosmini no presenta el tema del élenchos y no ofrece siempre una teorización temática del PDNC a nivel ontológico, sin embargo, reconoce en el ser inicial-virtual el lugar de la no-contradicción.

2. Los efectos de la limitación y privación

En el III^{er} Libro de la *Teosofía*, Rosmini pone la limitación y la privación, después de la contradicción y oposición entre contrarios. Limitación y privación indican una falta o un defecto que concierne a un ente finito y por lo tanto son otro ejemplo de no-ser relativo. Además, ambas tienen un vínculo con la cuestión del origen del mal. Sin embargo, para Rosmini, los efectos de la limitación y aquellos de la privación son del todo diferentes sobre los entes y por eso en el II^o Libro las distingue.

2.1. Distinción entre negación, limitación y privación²⁹

Rosmini presenta esta distinción entre negación, limitación y privación en varias obras, tanto juveniles como de su madurez. En particular hay que hacer referencia al II^o Libro de *Teosofía* y al II^o Libro de la *Teodicea*³⁰. Al comparar las dos obras, notamos que la reflexión de nuestro autor se ha modificado parcialmente en el tiempo, ahondándose paulatinamente.

2.1.1 La negación entre *Teodicea* y *Teosofía*

Empezamos a partir del II^o Libro de la *Teodicea*.

²⁹ En esta parte de la tesis ahondamos cuanto hemos ya afirmado en dos precedentes artículos: Bissoli, L., «La dignidad del hombre como entidad finita: limitación y error», *Rosmini Studies* (2022), en <https://teseo.unitn.it/rosministudies/article/view/2195> [20-8-2024], pp. 71-84; Bissoli, L., «El hombre limitado. La experiencia del sufrimiento del mal y la consciencia de sí mismo», *SCIO: Revista de Filosofía* 24 (2023), en <https://revistas.ucv.es/scio/index.php/scio/article/view/1109> [28-5-2024], pp. 53-76.

³⁰ Recordamos que Rosmini en esta obra aborda la cuestión del origen del mal en el mundo creado por el Dios bueno y omnipotente. El Roveretano escribió el I^{er} y el II^o Libro entre el 1823 y el 1827, y terminó añadiendo un tercer Libro y publicando toda la obra casi veinte años después, en el 1845.

Negazione ha un significato più esteso degli altri due, adoperandosi a significare la mancanza o non esistenza di checchessia. [...] Pensando ad un uomo che non è e che solo potrebbe essere, si pensa ad una negazione³¹.

En esta primera obra, el concepto de negación es todavía muy genérico. Parece que todavía Rosmini tuviera desarrollar su distinción entre relaciones dialécticas y relaciones ontológicas –que siempre hemos encontrado en los textos hasta aquí analizados– en cuanto que todo el párrafo no las distingue. En general, no solo las líneas mencionadas sino todo el párrafo de la *Teodicea* que estamos examinando es construido sin considerar la distinción entre dialéctica y ontología. En cambio, el Roveretano enfatiza a esta distinción dos veces en el IIº Libro de la *Teosofía*:

Negazione è l'operazione della mente contraria all'affermazione. Con questa operazione si nega l'esistenza di qualche entità. La negazione dunque non pone cosa alcuna, ma toglie via la cosa posta ipoteticamente dalla mente. [...] L'effetto mentale dunque della negazione è l'annullamento³².

Ya sabemos que el concepto de anulación, mencionado en este pasaje, es diferente de la nada. Mientras la nada no subsiste, ni como relación dialéctica ni como ente ontológico, la anulación, aunque no tenga ningún valor ontológico, tiene una efectiva relación con un ente determinado que, pero, se encuentra negado por la mente (Rosmini escribe que «nella negazione si pone dalla mente un'entità solo ipoteticamente per annullarla tosto»). Por tanto, la anulación se manifiesta, aunque solo como ente mental.

2.1.2 La comparación entre limitación y privación en la *Teodicea*

Al pasar a la comparación entre limitación y privación se puede observar un cambio del lenguaje del Roveretano entre la *Teodicea* y la *Teosofía*. Empezamos examinando el tema en la *Teodicea*. En esta obra Rosmini describe la limitación como un “defecto natural”, es decir una falta que no destruye el ente, sino al contrario lo define. En el mismo texto, nuestro autor llama la privación “limitación contra la naturaleza del ente”.

Limitazione ha un significato più esteso di privazione, indicando la negazione di qualche entità considerata come parte di un'altra la quale se non è alla cosa necessaria, anzi esclusa dalla natura della medesima, si chiama *limitazione naturale*. Privazione finalmente indica la *limitazione contro natura*, la mancanza cioè di un'entità dalla natura della cosa richiesta. [...] Pensando a ciò che manca ad un uomo, che è, anche quando egli ha tutto ciò che dee

³¹ Rosmini, A., *Teodicea*, Iº Libro, n. 193, nota 10.

³² Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 683, vol. 12, p. 655.

avere, pensando cioè ciò que supera quella misura o quel grado di forza, che è possibile che abbia l'umana natura si pensa ad una limitazione naturale; pensando finalmente ad una mano di cui l'uomo fu privato, o a qualunque altra cosa que potrebbe e que dovrebbe avere secondo la natura sua, si pensa ad una privazione, e perciò ad un male dell'uomo³³.

La creatura per esser limitata non la si può dire ancora guasta; essa può esser limitata insieme e, nel genere suo, perfetta, cioè priva interamente del male a cui può soggiacere³⁴.

Entonces, en una primera lectura apresurada, un lector podría afirmar que la limitación no tiene un verdadero fin negativo, sino positivo en cuanto que determina la esencia única e irrepetible de un ente. Al contrario, si una entidad sufre por algo, es porque está afectada por una privación que daña su modo de ser. A favor de esta lectura se puede en efecto notar que Rosmini se adhiere a aquella tradición creacionista que tiene parte de sus raíces filosóficas en el estoicismo y según la cual el mal no tiene ninguna naturaleza positiva, es solo privación de bien³⁵.

Sin embargo, en los párrafos precedentes, Rosmini precisa que la limitación que marca cada entidad incluye la posibilidad de que el ente viva un conflicto o sea herido por otros³⁶. Por lo tanto,

Dio adunque non potea togliere la *possibilità* che questa natura sensitiva venisse afflitta ed attristata: che è quanto dire, non potea fare che l'operazione di questa natura non fosse manchevole³⁷.

Entonces, los efectos del mal se manifiestan con evidencia en el caso de una privación, pero la posibilidad del sufrimiento ya está latente en la misma finitud de los entes. Además, a medida que el joven Rosmini de la *Teodicea* incluye la libertad, a pesar de ser

³³ Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 193, nota 10, p. 146. Las cursivas son nuestros.

³⁴ Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 196, p. 147.

³⁵ Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 184-186, pp. 141-144.

³⁶ Véase Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, nn. 191-192, p. 146; Bissoli, L., «El hombre limitado», pp. 63-64. Cabe notar que Rosmini precisa, en el Iº Libro de la *Teodicea*, cuatro limitaciones naturales que afectan a la inteligencia humana. Para un primer análisis de estos cuatro límites véase Bissoli, L., «La dignidad del hombre como entidad finita», pp. 74-79. En seguida mencionamos estas cuatro limitaciones. «Le intelligenze create e limitate non possono avere il concetto positivo dell'essere divino, né mediante la cognizione di sé stesse, né mediante la cognizione di altri esseri limitati, perché in nessun essere limitato si trova l'identità dell'essere e della perfezione dell'essere e perciò manca la necessaria similitudine con Dio» Rosmini, A., *Teodicea*, Iº Libro, n. 62, p. 70. «L'intelligenza finita non può perfettamente conoscere l'infinito assoluto» (ibi, Iº Libro, n. 76, p. 78). «[L'uomo] non può rilevare il rapporto fra la forza del suo pensare e le difficoltà de' quesiti che egli si presentano da sciorre» (ibi, Iº Libro, n. 79, p. 79) «la mente non può produrre a sé medesima veruna scienza, senza che gliene venga da straniera cagione proposta la materia», es decir, «cada nuestra ciencia supone un objeto» (ibi, Iº Libro, n. 87, p. 83).

³⁷ Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 192, p. 146.

la manifestación de la máxima excelencia posible del ser humano, puede volverse en una posibilidad de sufrimiento. De hecho, el hombre al ser libre puede elegir rechazar bienes concretos que Dios le ofrece³⁸.

2.1.3 Dos observaciones críticas

Para evitar tergiversaciones, aclaramos que Rosmini nunca denigra a los entes finitos; al contrario, los avalora e insiste sobre la dignidad de las entidades y su posibilidad de participar en el infinito, como hemos demostrado en nuestro recorrido³⁹. Sin embargo, estos pasajes de la *Teodicea* y también otros pasajes del mismo texto, podrían provocar dos observaciones críticas sobre el tema de la predestinación divina y la libertad de los entes. Antes que nada, para el Rosmini de la *Teodicea* la creación de los entes finitos, en cuanto determinación de una entidad a partir del ser inicial-virtual, parece de cualquier manera una forma de negación, como lo era la determinación en la dialéctica hegeliana. En consecuencia, por tanto, se podría objetar al Roveretano que la acción creativa de Dios resultaría así nada más que un cálculo del menor mal posible, al partir de la esencia finita de las criaturas.

La segunda posible objeción empieza a partir de lo que acabamos de escribir. Parece que Rosmini estuviera proponiendo una visión pre-determinada y fija de la esencia de los entes⁴⁰. Si eso resultara verdadero, nos podríamos preguntar si al recibir sus esencias todos los entes toman una marca indeleble a la que su existencia no añade nada. En consecuencia, resultaría, sin embargo, del todo inútil que los entes existieran o no. En otros términos, hay que averiguar si para Rosmini los entes y, en particular, los hombres libres pueden participar de manera activa en el proyecto de Dios con su existencia o solo reciben pasivamente el ser por el Creador.

³⁸ Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 192, p. 146.

³⁹ Rosmini, A., *Teodicea*, IIº Libro, n. 293, p. 200.

⁴⁰ Es el riesgo hermenéutico que Rosmini corre al utilizar expresiones como el “orden pre-establecido de las cosas. «Coll’esigere adunque una mutazione nell’ordine prestabilito delle cose, sia questa mutazione naturale o miracolosa, si esige da Dio un universo nuovo, una nuova concorrenza o abbattimento di fatti fra quelle infinite concorrenze o posizioni che possono dare gl’innumerevoli termini, cioè gli esseri, e i movimenti possibili degli esseri che sono nell’universo, scambiati i loro posti per tutte le maniere. [...] O uomini! non I sapete quello vi domandate. Come potrebbe Dio secondare i vostri indiscreti e contraddittorj voleri? Sventurato il mondo, se la sorte sua, se il suo governo dipendesse dalle menti umane! Verrebbe diviso e straziato in mille brani da una perpetua pugna di desideri e di deboli opinioni, sparirebbe ogni ordine in esso, ed in breve tempo tutto diverrebbe confusione e caos» (Rosmini, *Teodicea*, IIº Libro, n. 241, p. 170)

Estas observaciones tienen una evidente naturaleza teológica, sin embargo, son en definitiva una re-modulación de las dudas expresadas por Pietro Prini en su texto *Rosmini Postumo*⁴¹. Por lo tanto, nos detendemos un momento a considerarlas a partir de nuestro conocimiento actual. Nuestro autor pone ya el *Teodicea* una primera respuesta a las dos interrogaciones que hemos recogido en una nota. En breve, existe para Rosmini un orden ya establecido del universo, querido por Dios; sin embargo, ese orden no se limita a ser un cálculo del menor mal o del mejor equilibrio entre las varias fuerzas del mundo. Dios quiere asegurar a todos los entes del universo la mayor virtud y felicidad por medio de ese orden.

Il sistema di Pope, Shaftesbury e Bolingbroke [...] è ben diverso dal sistema da noi seguito. Anch'essi dicevano: "i mali sono necessari o all'ordine dell'universo" ma si fermavano a considerare quest'ordine nella sua materialità ed esterna apparenza, quasi come si parlerebbe d'uno spettacolo contemplato dall'intelletto: parlavano in somma di un ordine fisico e lo trovavano eccellentissimo, perché governato da leggi generali e costanti, a cui il più piccolo atomo come il più grand'astro ubbidisce, e vedevano risultare da ciò un'ammirabile regolarità. Ma basta egli questo a difendere la Provvidenza? Che importa all'uomo la conservazione delle leggi dell'universo, e quell'ordine impreteribile che all'intelletto presenta, se queste leggi, se quest'ordine non è volto alla sua felicità? [...] Io parlo di un ordine morale: dico che i mali sono necessari o per occasionare il maggior grado di virtù nell'umanità, ed il maggior grado di felicità. Dal sistema de' citati scrittori, che considerano l'ordine fisico, e dimenticano la relazione delle cose create colla virtù e colla felicità degli esseri intelligenti [...], viene il loro detto famigliare che tutto è bene. Nel nostro sistema non vien negata l'esistenza del male: vien anzi ammessa come un fatto evidente, innegabile; ed ammesso che «il detto tutto è bene preso in un senso assoluto e senza la speranza di un avvenire», come dice Voltaire, «non è che un insulto agli affanni della nostra vita»⁴².

Entonces, Dios predetermina el ser humano y el universo todo solo a su gracia y salvación. El hombre, por su parte, puede en su existencia elegir ser virtuoso –lo que implica para el ser humano vivir a la altura de la beatitud futura que él gozará de manera completa en el paraíso y que en parte puede experimentar en su existencia terrena– o ser

⁴¹ Véase I^{er} capítulo, pp. 24-29.

⁴² Rosmini, *Teodicea*, II^o Libro, n. 242, nota 21, pp. 170-171. La mención de Rosmini a la *Préface* del *Poème sur le désastre de Lisbonne* es auténtica, a pesar de ser traducida al italiano. En su idioma original el texto de Voltaire es como sigue: «L'auteur du poème sur le Désastre de Lisbonne ne combat point l'illustre Pope, qu'il a toujours admiré et aimé : il pense comme lui sur presque tous les points ; mais, pénétré des malheurs des hommes, il s'élève contre les abus qu'on peut faire de cet ancien axiome *Tout est bien*. Il adapte cette triste et plus ancienne vérité, reconnue de tous les hommes, qu'il y a du mal sur la terre; il avoue que le mot *Tout est bien*, pris dans un sens absolu et sans l'espérance d'un avenir, n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie».

malo, rechazando el bien que el Creador le ofrece⁴³. Para concluir a esta sección, nos parece que por lo menos en este texto Rosmini afirma que por supuesto hay un orden pre-establecido y sin embargo este es para el bien de los entes. Además, a causa de sus limitaciones no parece de manera explícita que las criaturas puedan ser co-creadores con Dios en sus acciones. Sin embargo, sería un error deducir que para Rosmini la existencia terrena de los vivientes no tenga algún valor y que los seres humanos vivan solo en espera de la felicidad eterna. En la *Teodicea* no hemos encontrado una reflexión explícita a este propósito –en cuanto que la atención del autor en esta obra es principalmente sobre el origen del mal en el mundo y la presencia de una Providencia– pero Rosmini lo afirma de manera explícita en la *Antropologia Soprannaturale*⁴⁴. De hecho, hablando de las facultades cognitivas humanas, nuestro autor afirma que

Or non ripugna, egli è vero, alla nazione della divina potenza, che Iddio si comunicasse all'uomo pienamente di prima giunta; ma ciò non converrebbe bene né colla natura umana, né colla stessa bontà e sapienza di Dio. Non colla natura umana, perocché in tal caso tutte le altri parti dell'uomo fuori della pura intelligenza sarebbero state perdute e niun bene usate: e non era in mano di Dio il formare l'uomo senza queste parti all'uomo essenziali. Né il tralasciare di creare uomini per questo, e crear solo angeli, possiamo dire che fosse migliore. [...] Il non crear [gli uomini] null'altro sarebbe stato, che l'avervi una natura di meno nell'università delle cose, e però di meno tutti que' beni, che questa natura rinserra, e che da essa provengono⁴⁵.

Nuestro autor muestra en este pasaje una profunda confianza tanto en la humanidad, como en la creación divina. A pesar de todo el mal que algunos hombres causaron en el pasado y podrán causar a sus pares y al mundo a su alrededor, según Rosmini valió la

⁴³ A este propósito habría que ahondar varios aspectos. El primero es la distinción entre la virtud natural y la virtud sobrenatural a la que Rosmini alude siempre en el IIº Libro de la *Teodicea* con la distinción entre placer, satisfacción, felicidad y beatitud en el IIº Libro de Rosmini, A., *La Società e il suo fine* en Rosmini, A., *Filosofia della Politica*, M. D'Addio (ed.), vol. 33, Città Nuova, Roma 1997. Otro aspecto de interés es la relación entre mérito generado por la virtud y el premio por parte la sociedad humana. En el sentido común los dos términos equivalen, pero en la filosofía rosminianas son distintos, en cuanto que el hombre virtuoso merece en el sentido en que se muestra digno del premio y vive al nivel de su deseo de infinitud, pero su premio puede no ser inmediata. Sobre este aspecto véase Pagani, P., *La felicità secondo Rosmini* en Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes Editrice, Napoli 2012 y Peratoner, A., «La persona umana e la sua felicità. Linee di riflessione sui fondamenti filosofici della prospettiva eudaimonistica dell'esistenza», en *Antonianum*, LXXXIII/3 (2008), pp. 508-509.

⁴⁴ En el *corpus* de las obras rosminianas, la *Antropologia Soprannaturale* es un texto a carácter marcadamente teológico. Se trata de una obra que Rosmini empieza a escribir en el 1832 y que dejará incompleta en el 27 abril del 1836. De los seis Libros que había planeado, él completó los primeros tres, el cuarto está inacabado, mientras que el quinto (sobre el Redentor) y el sexto (sobre la Madre del Redentor) ni los comenzó.

⁴⁵ Rosmini, A., *Antropologia soprannaturale*, vol. 40, pp. 15-16.

pena que la humanidad existiera. Por todo el bien que la humanidad contribuyó a crear en el plan divino y que no habría existido sin los hombres. Por tanto, concluyamos esta sección sobre la *Teodicea* afirmando que en el Rosmini de la primera madurez se ve al mismo tiempo un profundo respeto por la dignidad de la naturaleza humana y una evidente constatación de los límites humanos. La existencia humana –intuimos a partir del texto Rosminiano– no es una simple espera de la ultratumba, sino al contrario una posibilidad para que el ser humano pueda ponerse a prueba y ofrecer una contribución positiva en su libertad⁴⁶.

Terminada esta cuestión, volvemos en este punto al texto de la *Teosofia*, para averiguar si hay cambios en comparación al texto de la *Teodicea*.

2.2. La limitación como fruto de la relación creadora

2.2.1. La doble naturaleza de la limitación en la *Teosofia*

Empezamos a partir de la definición de limitación que Rosmini ofrece en el IIº Libro de la *Teosofia*.

Limitazione è un'operazione, colla quale non si nega un'entità, ma si fa che qualche cosa non si trovi in una data entità. Ella involge dunque una relazione con una entità che rimane dopo la stessa limitazione come subietto della limitazione eseguita. La parola limitazione dunque prende due significati, poichè 1) significa l'operazione limitante, 2) e il limite posto dalla detta operazione che rimane, come suo effetto. [...] Nella limitazione l'entità si pone veramente e solo si fa, che qualche cosa non si trovi in essa⁴⁷.

En esta definición general observamos que hay al mismo tiempo una continuidad y un elemento nuevo en comparación con el texto de la *Teodicea*. El elemento de continuidad es que, también en esta obra, por supuesto la limitación priva el ente finito⁴⁸ de lo que no

⁴⁶ Para ahondar a este aspecto de la relación entre gracia y naturaleza y salvación humana, aconsejamos la lectura de Peratoner, P., *Per un'enciclopedia del vissuto personale umano tra ragione, sapienza e cultura* en Colagè I. (ed.), *Allargare gli orizzonti del pensiero. Scommettere sulla cultura tra specializzazione e interdisciplinarietà*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2020, pp. 11-39.

⁴⁷ Rosmini, A., *Teosofia*, IIº Libro, n. 683, vol. 12, p. 655.

⁴⁸ En realidad Rosmini en el IIº Libro de la *Teosofia* presenta también los “límites de relaciones” que pueden también influir sobre el ser indeterminado. Sin embargo, se trata de limitaciones dialécticas en cuanto que la mente refiere al ser todas las limitaciones de los entes finitos. Al final, estas limitaciones confirman que el ser es analógico, trascendental y capaz de acoger cualquier particularidad. Véase Rosmini, A., *Teosofia*, IIº Libro, n. 688, vol. 12, p. 659.

le pertenece⁴⁹. Sin embargo, Rosmini enfatiza que con ese término se refiere tanto al límite como a la operación que está en el origen de aquella limitación. Ahora bien, esta particularidad, que podría parecer fútil, es en realidad significativa porque conecta el tema de la limitación no solo con sus efectos evidentes sino además con la acción del sujeto limitante. En otros términos, según Rosmini, hay un vínculo positivo que se mantiene entre lo limitado y lo limitante también después de que haya terminado el acto de limitación.

A esta primera novedad en comparación a la *Teodicea*, hay que sumar un segundo aspecto que emerge al examinar el tema de la limitación con referencia específica a los entes finitos reales.

2.2.2. Operaciones afirmativas en el origen de las limitaciones de clase primera

Antes pondremos una breve premisa: notamos que en el IIº Libro de la *Teosofía* nuestro autor enumera una variedad compleja de límites. Para el fin de nuestra investigación nos interesan solo los límites que Rosmini define como “límites de la clase primera” o “límites reales necesarios a la constitución de los entes finitos”⁵⁰. Todos estos límites tienen una primera condición significativa. Su origen no está en una operación limitante genérica, un simple quitar de algo, sino al contrario en acciones sumamente afirmativas

I limiti che sono essenziali all'ente non s'impongono all'ente per una operazione limitante, ma per la stessa operazione con cui si produce l'ente sia questa vegetazione, o generazione, o creazione⁵¹.

De hecho, por medio de la generación los padres comunican el ser a los hijos, llevando a culminación la potencialidad que era connatural a ellos⁵². Esta afirmación de ser es aún

⁴⁹ Por esa razón Rosmini llama esta tipología de limitación “limitazione naturale” también en el IIIº Libro de la *Teosofía*. Véase Rosmini, A., *Teosofía*, IIIº Libro, n. 1231, vol. 14, p. 73.

⁵⁰ Rosmini, A., *Teosofía*, IIº Libro, n. 689, vol. 12, p. 661. En el siguiente párrafo, n. 690, Rosmini precisa que por el término “ente” se pueden indicar distintas categorías ontológicas “ente abstracto” (es decir el ser indeterminado), “individuo vago” (el sujeto dialéctico que se refiere a cualquier entidad), “ente determinadamente determinado” (el ente sujeto a sus propias limitaciones, puede ser tanto infinito (Dios), como finito (todos los entes que existen en el mundo). Nos consideramos solo la parte relativa a los entes determinados finitos.

⁵¹ Rosmini, A., *Teosofía*, IIº Libro, n. 708, vol. 12, p. 677.

⁵² «L'ente reale in quest'azione [la generazione] comunica bensì l'essere, che ha in sé, ma non fa che sviluppare ciò che tiene in sé potenzialmente, a cui pure, come a tutto il resto del reale, è già unito l'essere con vincoli indissolubili» (Rosmini, A., *Teosofía*, IIº Libro, n. 358, vol. 12, p. 328). Para ahondar el tema

más evidente en la creación divina (que Rosmini denomina también “operación productora”), en cuanto formación de un ente sin alguna materia o concepto mental inicial.

L'origine degli enti finiti, abbiám detto, dee riferirsi ad un atto della libera intelligenza di Dio. Ma poiché dell'intelligenza sono propri due atti che abbiám (chiamato) l'intuizione, e l'affermazione, rimane a cercare se la limitazione della realtà nasce dall'intuire o dall'affermare divino. Diciám intuire in Dio «quell'atto con cui la mente divina vede ciò che è». Ora la realtà finita non è, ma egli la fa essere coll'aggiungere alla realtà infinita la limitazione. Dunque l'origine della limitazione non è un atto intuitivo, ma affermativo. E questo conviene con ciò che dicevám, che la creazione appartiene all'intelligenza libera di Dio.⁵³

Con las siguientes palabras Rosmini distingue la creación de los entes de la intuición humana. Dios mientras mira a los entes en el ser trascendental ya elige y ama con total libertad aquellos entes. Por eso, su acción es un total decir sí a aquellas nuevas existencias que lleva a ser de su nada.

2.2.3. Las tres categorías de la clase I^a de límites

Por tanto, en la *Teosofía* Rosmini declara que la limitación es sinónimo de una relación afirmativa entre los entes y una relación entre el ser absoluto y sus criaturas. Sin embargo, hay que averiguar los efectos de una limitación de I^a clase para el mismo ente limitado. En esta última sección comparamos algunos pasajes del II^o Libro con otros párrafos del III^{er} Libro de la *Teosofía*, donde nuestro autor precisa las consecuencias de los límites de primera clase. Esa abarca tres ulteriores distintas categorías de límites: los “entitativos”, los “trascendentes” y, por último, los “esenciales”.

Los primeros son aquellos que distinguen la “base del ente”, la substancia en la que se arraigan los apéndices, los caracteres secundarios de un ente.

Dato un ente qualunque, non potendo egli avere che una sola base, perché l'unità è necessaria all'ente, tutte le altre basi possibili d'enti, prese insieme sono tante mancanze e altrettanti limiti di quell'ente. Ora questi limiti si dicono *limiti entitativi*, perché ciò che escludono dall'ente sono altri enti.⁵⁴

de las relaciones familiares y de su importancia no solo política y social sino también esencialmente humana y religiosa, véase Rosmini, A., *Del matrimonio*, ed. Belti R.B., vol. 30, Città Nuova editrice, Roma 1977.

⁵³ Rosmini, A., *Teosofía*, II^o Libro, n. 681, vol. 12, p. 652-653.

⁵⁴ Rosmini, A., *Teosofía*, II^o Libro, n. 691, vol. 12, p. 662.

El razonamiento que Rosmini expone en este párrafo es de manera evidente antitético en sus conclusiones a las teorías del sensismo en el ámbito antropológico, en particular las expresadas por Hume⁵⁵. De hecho, para Rosmini un ente no subsiste sin una identidad precisa dada por su “base”, es decir su substancia. Por la misma razón mucho menos se pueden manifestar sus caracteres secundarios. Entonces, todas las otras bases que un determinado ente no tiene son sus límites entitativos, es decir negaciones que refuerzan su identidad y su unicidad irrepetible.

A continuación de este razonamiento sobre la base de un ente, Rosmini nombra el “límite trascendente”, es decir cuando un ente se encuentra privado de todas las bases posibles y de todos los apéndices. En este caso específico el límite coincide con una negación, en cuanto que la limitación no determina un ente sino que lo priva o de su carácter subjetivo (en el caso del «límite trascendente subietivo») o lo aniquila quitándole

⁵⁵ Sabemos que el Roveretano conocía la obra mayor del filósofo escóces y que la critica en sus textos. «Si osservi qui una progressione di errori che si ravvisa nei sensisti: 1) Cominciarono dallo stabilire, che tutti gli oggetti de' nostri pensieri si riducono alle sensazioni acquisite. 2) Posto questo principio, Condillac ne tirò giustamente la conseguenza che dunque Locke avea detto poco dicendo che non vi erano idee innate di sorte; si dovea dire di più, che non vi erano né anco facoltà innate. 3) Ma l'osservazione di Condillac non faceva andare avanti il sistema che d'un passo: il sensismo, se volea esser conseguente, non dovea restringersi a negare le idee e le facoltà innate: di più dovea dire che non vi era né pure lo stesso spirito innato nell'uomo. [...] 4) Lo spirito dunque, l'anima umana è un'acquisizione. Ma s'ella non è altro che un complesso di sensazioni acquisite, chi le darà unità? Perché non si dirà più tosto che vi sono tante anime, quante sensazioni, o come le chiamano i sensisti, quante idee? Non poteva sfuggire questa necessità di conseguenza alla dialettica di Hume, il quale sciolse appunto lo spirito umano in tante idee sconnesse senza soggetto, come si può vedere nel suo trattato della *Natura Umana*. Questo veramente è l'ultimo sviluppo della teoria sensistica, abolire il *soggetto umano*, e non lasciare che delle idee acquisite natanti, a caso in non so qual mare di essere indefinito! La dottrina di Hume che converte l'anima nell'idee, è precisamente l'estremo opposto dell'errore dei Platonici, che convertirono le idee in anime. [...] Considerando tutta questa serie di errori, si può avvertire 1) la solita veduta parziale del sensismo, che non ha occhi per osservare altro che la parte sensitiva o animale dell'uomo; 2) la imperfezione di questa osservazione stessa limitata all'animalità, perocché questa osservazione non bada che alle *sensazioni acquisite* e molteplici, senza ascendere al *sentimento fondamentale* unico, del quale le sensazioni acquisite non sono che modificazioni. Fino a principio, noi diciamo, l'animale sente l'unità del proprio sentimento, e in questo sentimento sente passività e attività, e sente quella prima energia dove si racchiudono virtualmente tutte le sensazioni e tutte le azioni posteriori di lui, sensazioni e passioni procedenti dall'unico principio attivo, che le produce e governa con imperio armonico ed uno» (Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 796, nota 17, pp. 442-444). Véase también Rosmini, A., *Psicologia*, Appendice, vol. 9A, nn. 132, 134, 135, pp. 79-81). Para ahondar los estudios de Rosmini sobre el sensismo de la filosofía anglosajona véase Buganza, J., «La ética de David Hume desde una perspectiva rosminiana», *The Rosmini Society*, I (2020), pp. 321-450; Caro Plaza, R., «Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* LIV/2 (2021), pp. 447-469; Tadini, S.F., *John Locke: dispositivo teoretico e ricezione filosofica in Italia*, La nuova rosminiana, Sezione Teoresi, Mimesis, Milano 2022. Para ahondar la polémica rosminiana en contra del sensismo y del utilitarismo, a nivel moral-antropológico y político, véase Rosmini A., *Filosofía del Derecho*, vol. 27, pp. 174-177; Rosmini A., *La Società e il suo fine*, IVº Libro, pp. 404-408; Traniello, F., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 25-35, pp. 51-54, pp. 87-91 e D'Addio, M., *Libertà e appagamento*, pp. 16-31.

cualquier elemento vinculado al ser (es el caso del «límite trascendente objetivo»)⁵⁶. En el primer caso de limitación un individuo se convierte en un ente mental; en el segundo caso no se manifiesta en alguna manera, tampoco se puede pensarlo.

Por último, Rosmini recuerda los límites que marcan la distinción entre finito e infinito, es decir las limitaciones esenciales.

La differenza massima è tra la base dell'ente infinito e degli enti finiti. Poiché la base dell'ente infinito è l'essere stesso, la base degli enti finiti non è l'essere, ma un termine dell'essere cioè il reale. Noi chiamiamo questa sorte di limite: limite essenziale⁵⁷.

Ellas son el reflejo de la «diferencia esencial y total» que Rosmini pone entre infinito y finito. Por lo tanto, esta tercera categoría de limitación afirma la identidad indeleble e inmodificable de un ente.

La finitezza, o l'infinitezza è qualità ontologica cioè così propria dell'ente, che non si può da essolui distaccare senza che se ne perda l'identità⁵⁸.

Además, en el III^{er} Libro de la *Teosofía*, Rosmini recuerda que la limitación involucra el ente en tres oposiciones.

Le opposizioni dunque che risultano dalla limitazione sono tre: 1^o. quella di causa e d'effetto 2^o. quella dell'ente finito coll'infinito, e 3^o. quella degli enti finiti tra loro. Essendo dunque anche «l'opposizione di causa e d'effetto» una di quelle che risultano dalla limitazione, scorgesi qual sia la ragione ontologica di questi due principi universali 1^o. l'effetto non può esser maggiore della causa, 2^o. l'effetto come tale è sempre, sotto qualche rispetto, minore della sua causa.

Desde el momento en que el ente finito es menor en comparación con el ente infinito (Dios), es inevitable que el hombre padece por un término que afecta a todas sus facultades. Hemos visto que es evidente a nivel gnoseológico este aspecto, en cuanto que el saber humano no es una visión actual de todos los contenidos del ser virtual⁵⁹. La misma evidencia la notamos sobre la necesidad de la muerte y del envejecimiento. Al tener una existencia finita, el ser humano puede además estar expuesto a varias formas de sufrimiento, y enfermedades. En este punto vuelve aquel tema que ya habíamos

⁵⁶ Rosmini, A., *Teosofía*, II^o Libro, n. 692, vol. 12, pp. 663-664.

⁵⁷ Rosmini, A., *Teosofía*, II^o Libro, n. 691, vol. 12, p. 662.

⁵⁸ Rosmini, A., *Psicología*, II Parte, IV^o Libro, n. 1382, vol. 10, pp. 64-65.

⁵⁹ Véase el II^o capítulo y Rosmini, A., *Teosofía*, III^{er} Libro, nn. 1191-1194, vol. 14, p. 33-36.

encontrado en la *Teodicea*, la posibilidad del sufrimiento causada por la misma finitud del ente.

Como conclusión de esta sección relativa a la limitación en la *Teosofía*, podemos afirmar que Rosmini en sus últimos años de vida signó considerando la limitación como una forma de negación a nivel lógico-dialéctico. El ser humano para expresar una limitación puede utilizar solo la forma de la negación. Sin embargo, Rosmini ahonda y clarifica su pensamiento reconociendo que una limitación puede determinar (excluido el caso de los límites trascendentes) varios efectos reales a nivel ontológico. Entre ellos hay que subrayar el aspecto de las relaciones entre los entes y las características que definen la particularidad de una entidad. Además, hay que notar que también en este caso Rosmini enfatiza la distinción entre nuestra forma de expresar con el lenguaje el ser y la efectiva naturaleza del ser.

Convieni dunque riflettere che la forma d'affermazione e di negazione sono forme che ricevono i concetti dalla libera intelligenza; ed essendo questa padrona delle sue forme può rivestirne ogni entità ch'ella voglia. [...] Oltracciò è da considerarsi che il subietto della negazione può escludere una data essenza in due modi, 1) in modo che non gli sia necessaria al compimento della propria natura, ma senza che ripugni che questa natura l'avesse come cosa straniera sì ma che avendola le aggiunge un pregio, come, a ragion d'esempio, la ricchezza esterna è esclusa dal concetto della natura umana, e nulla aggiunge a questa natura, pure avendola l'uomo n'è vantaggiato [...]; 2) in modo che non solo non sia necessaria al compimento della natura del subietto, ma né pure le possa essere aggiunta. L'una e l'altra è *limitazione naturale*, ma la prima è *limitazione naturale removibile*, perché nella natura stessa c'è la potenza di ricevere, la seconda è *limitazione naturale irremovibile*, perché nella natura dei subietti non c'è la potenza di ricevere⁶⁰.

2.3. Privación y origen del del mal

2.3.1. Definición general

Tenemos ahora que precisar qué es la privación y por esa razón volvemos al IIº Libro de la *Teosofía*.

Privazione è un'operazione, che toglie da un'entità, ciò che dovrebbe avere secondo la sua natura, sia che questo si faccia colla mente negando che la detta entità abbia ciò che dovrebbe avere, sia che si faccia col produrre la detta entità mancante di ciò che dovrebbe avere secondo la legge della sua natura⁶¹.

⁶⁰ Rosmini, A, *Teosofía*, IIIº Libro, n. 1231, vol. 14, p. 75.

⁶¹ Rosmini, A, *Teosofía*, IIº Libro, n. 683, vol. 12, p. 655.

En este pasaje vemos por supuesto una línea de continuidad con el texto de la *Teodicea*, en cuanto que la privación es definida como privar a un ente de algo que le sería connatural. Sin embargo, notamos dos diferencias en esta definición que son análogas a cuanto ya hemos observado en merito a la limitación. Antes que nada, al haber ahondado su definición de negación, Rosmini precisa que se puede dar una privación como ente mental sin que al ente de referimiento le quiten efectivamente algo. Por esa razón, Rosmini subraya que la privación puede tener una esencia doble a la misma manera de la limitación: ella denota tanto la operación que priva, como la falta de lo que es esencial a un ente.

Anche la privazione è voce che riceve due significati [...] poichè ora significa l'operazione che priva, ora l'effetto di questa operazione che rimane dopo di essa, cioè la mancanza permanente di quello che l'entità dovrebbe avere secondo la sua natura⁶².

2.3.2. La privación como subcategoría de la limitación

Otro elemento evidente de novedad en comparación con la *Teodicea* es que, en la *Teosofía*, la privación es al final una forma particular de limitación. Por eso, Rosmini considera la primera como una subcategoría de la segunda.

La privazione è una specie di limitazione, ma differisce in questo, che non ogni limitazione toglie a un'entità ciò che dovrebbe avere secondo la sua natura, ma solo una certa limitazione, e dicesi appunto perciò privazione⁶³.

Así que también la privación es distinta de la negación, al ser la primera reconducida a la limitación.

Differisce dalla negazione per quello stesso carattere pel quale differisce la limitazione, cioè che c'è un vero subietto della privazione: cioè un'entità che non è posta ipoteticamente dalla mente per levarsi poi via, ma c'è o si produce un'entità che rimane insieme colla privazione cioè colla mancanza di ciò che dovrebbe avere secondo natura⁶⁴.

2.3.3. Distinción entre privación y limitación

Por lo tanto, un lector podría preguntarse por qué en la *Teosofía* nuestro autor sigue distinguiendo entre privación y limitación, ya que la primera parece casi derivar de la

⁶² Rosmini, A, *Teosofía*, IIº Libro, n. 683, vol. 12, pp. 655-656.

⁶³ Rosmini, A, *Teosofía*, IIº Libro, n. 683, vol. 12, p. 656.

⁶⁴ Rosmini, A, *Teosofía*, IIº Libro, n. 683, vol. 12, p. 656.

segunda. A nuestro modo de ver, Rosmini parece ofrecer dos respuestas a propósito de esta cuestión en el III^{er} Libro de la *Teosofía*. En primer lugar, los efectos de la limitación sobre el ente no son del todo equivalentes con aquellos causados por la privación. Rosmini distingue diferentes formas de privación en base a sus efectos sobre un ente.

La primera es la «privación por causa de limitación» y recuerda los límites entitativos, aunque esa se refiere a las características accidentales y no a la base del ente.

Ci ha una privazione, che nasce dalla limitazione dell'ente, ed è quando l'ente ha la potenza ad avere diverse attualità, ma avendone una non può aver l'altra contemporaneamente, così un corpo ha pur la potenza di ricevere diversi colori, ma quando ne ha uno, nello stesso tempo non può avere gli altri, chiameremo questa «privazione per causa di limitazione»⁶⁵.

La segunda forma de privación marca un defecto en el desarrollo secundario de una facultad de un ente, como es el astigmatismo para una persona vidente. En este caso el ente todavía mantiene todas sus facultades y todas sus potencialidades, aunque pueda necesitar de un soporte, como las gafas, para ver.

Ci ha una privazione che non è se non la semplice mancanza degli atti accidentali d'una qualche potenza, e la chiameremo: «privazione di sviluppo» o «imperfezione semplice»⁶⁶.

Por último, la tercera que Rosmini llama “privación de orden de ser”.

Ci ha una privazione che consiste in un disordine e in una lotta, sia che una potenza lotti per fare il suo atto e non possa per qualche ostacolo, sia che gli atti delle potenze non vadano in armonia tra loro, ma lottino insieme e s'impediscano reciprocamente, sia che gli atti delle potenze supreme che hanno un termine trascendente come la verità, o il bene assoluto, vadano ritroso al proprio termine e lottino con esso. [...] In quest'ultima privazione sta propriamente il male, il quale definito in generale altro non è che «una privazione nell'ente dell'ordine dell'essere», ossia «una privazione di quella attualità che nasce dall'atto di quella potenza suprema che presiede all'ordine nell'ente»⁶⁷.

Esta última forma es relevante en cuanto que nos ayuda a captar cuál es la efectiva distinción entre limitación y privación. La limitación impone al ente tener una determinada base y forma de actualidad entre todas las que serían posibles; en otros términos, el efecto de la limitación es que el ente se manifiesta coherentemente con su determinación. Al contrario, en el caso de la privación vemos un conflicto entre las

⁶⁵ Rosmini, A, *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1158, vol. 13, p. 481.

⁶⁶ Rosmini, A, *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1158, vol. 13, p. 481.

⁶⁷ Rosmini, A, *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1158, vol. 13, pp. 481-482.

entidades o dentro de un determinado ente, hasta llegar a estar en contradicción consigo mismo, saliendo así de su “orden en el ser”.

Llegamos, por tanto, a la segunda de las razones por las cuales Rosmini distingue entre limitación y privación. La limitación provoca una relación y oposición entre dos elementos subsistentes, el limitante y el limitado, mientras que la privación contrapone un elemento positivo existente a un ente mental contrario al primero. Por esta misma razón, la privación en cuanto tal no se manifiesta, como es en el caso de la contradicción. Solo se pueden dar los extremos de esa oposición.

Un'altra opposizione che nasce dalla potenzialità dell'ente finito è quella che si disse contrarietà, che Aristotele in qualche luogo confonde colla privazione. La differenza è questa, i due estremi dell'opposizione privativa sono l'abito da una parte, e la mancanza dell'abito dall'altra. I due estremi all'incontro dell'opposizione contraria sono due entità, l'una delle quali impedisce l'esistenza dell'altra. Nell'opposizione privativa l'un estremo è positivo, l'altro negativo, nell'opposizione contraria i due estremi sono positivi o come tali si pensano⁶⁸.

En la nota relativa a este pasaje Rosmini hace referencia al I^{er} Libro de la *Física* de Aristóteles, como ejemplo de un clásico que no supo distinguir entre las dos formas de no-ser relativos, llegando en consecuencia a no distinguir entre contradicción y oposición.

Aristotele (Phys. I) dice, che la privazione, cioè la mancanza dell'abito, e l'abito fanno la contrarietà. Ma questo non ci sembra esatto come noi diciamo nel testo. Gli Scolastici bene distinsero la privazione e la contrarietà, e cercarono di giustificare Aristotele, anche di questa inesattezza di parlare, che non è costante nel filosofo, perché in altri luoghi la evita. Il citato opuscolo *De quatuor oppositis* dice con sottigliezza e profondità: Privatio enim et habitus faciunt contrarietatem ut dicitur primo Physicorum, et ideo omnes contrarietates reducuntur in habitum et privationem tamquam in primam oppositionem quae est in genere, sed in oppositionem contradictionis reducitur omnis contrarietas, ut in primam oppositionem simpliciter⁶⁹.

No tenemos la posibilidad de hacer un estudio intenso sobre el análisis rosminiano del I^{er} Libro de la *Física* de Aristóteles. Limitándonos a nuestro tema presente y leyendo el texto del filósofo griego, observamos que para este la privación, junto con la forma, era la razón efectiva de la generación de los entes. Se nota este aspecto cuando, en el I^{er} Libro, Aristóteles crítica las teorías de los platónicos. Para estos últimos, la generación de los entes se da a partir del principio del “Uno” y gracias a la dialéctica entre la diade grande-

⁶⁸ Rosmini, A, *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1158, vol. 13, p. 482.

⁶⁹ Rosmini, A., *Teosofía*, III^{er} Libro, n. 1158, vol. 13, p. 482.

pequeño. Para Aristóteles, la generación se da respetivamente a partir de la forma, y de la materia distinta bajo dos aspectos: la materia como principio y la materia como privación.

Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὄν σεῖναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὐτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγύς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τὴν δὲ οὐδαμῶς⁷⁰.

Según Aristóteles, exactamente gracias a la privación la forma deviene, en cuanto que esta en sí misma no necesitaría nada y por lo tanto nunca se modificaría. La modificación, así, no es un aniquilamiento del ente, sino un volverse otra cosa pasando al extremo opuesto.

Ὅντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφეთου, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. Τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς αὐτοῦ φθορᾶς. καίτοι οὔτε αὐτὸ αὐτοῦ οἷόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη⁷¹.

Estos son pasajes significativos de la *Física*, porque aquí Aristóteles nota que los Platónicos siguen idealizando a los entes, a pesar de haber rechazado la metafísica parmenídea (del solo ser no se generan los entes) y haber reconocido el devenir y la multiplicidad de las entidades. Rosmini no critica Aristóteles porque este se haya alejado de la física de los platónicos; al contrario, también para el Roveretano la materia natural deviene según reglas propias y por eso es distinta del ser infinito, que es inmóvil. Nuestro autor hace al filósofo griego la misma objeción, aunque en otra forma, que ya había puesto en contra del devenir en Hegel. El ente que deviene no se vuelve en un objeto del todo distinto, no cambia ni su base ni sus hábitos y tampoco asume otras características del todo distintas de su esencia inicial. En su devenir el ente solo llega a expresar las potencialidades que estaban ínsitas en él. Por lo tanto, una entidad se mueve orientándose según sus características actuales y sus potencialidades (positivas o negativas), es decir, gracias a sus limitaciones, no por medios de algo que no posee o que la lleva a contradecirse; en otros términos, gracias a sus privaciones.

Añadimos otra observación de carácter más teológico, pero que confirma la observación ontológica que acabamos de escribir. Cabe notar que si en la visión creacionista rosminiana la privación fuera lo mismo que la limitación, como lo es en

⁷⁰ Aristoteles, *Física*, 192 a 3-6.

⁷¹ Aristoteles, *Física*, 192 a 16-22.

Aristóteles, se podría deducir que Dios es la causa del mal, conclusión que para nuestro autor es inamisible. En primer lugar en cuanto que estaría en contradicción con la existencia de un Dios bueno creador del ser. Recordamos de forma breve que Rosmini considera esa afirmación verdadera por fe y en parte demostrable. En su *Teodicea* y en la *Teosofia* nuestro autor no presupone esta noción, sino que la asume como hipótesis al tener como destinatarios de sus reflexiones a otros creyentes⁷².

2.3.4. El “orden del ser”

En el análisis de la privación, hemos encontrado de nuevo la expresión “orden del ser” que hemos visto ser clave en la *Teodicea* y que ahora precisamos teniendo en cuenta también el texto de la *Psicologia*, donde Rosmini utiliza también esta expresión.

Antes que nada, para el Roveretano, este orden no es la misma esencia divina. Si fuera así Rosmini hubiera caído en una perspectiva panteísta. Este orden tampoco es un supuesto plan providencial que impone a cada ente su futuro, de modo fatalista. Por último, este orden no se impone a través de influencias sociales o tradiciones pedagógicas humanas. En definitiva, se trata del propio ser universal, tal y como se presenta a toda la humanidad, independientemente de la educación individual o el trasfondo cultural. Es el carácter trascendental que antes hemos mencionado con referencia al PDNC y a su defensa, el *élenchos*. Por un lado, Rosmini no captó el valor ontológico del PDNC, como ya se ha demostrado. Por otro, él por supuesto reconoció el acto de ser como acto primero que caracteriza la inmensa variedad de los entes, en medida análoga al concepto de *entis communis* de la Escolástica.

La considerazione adunque della materia fatta sotto la guida dell'esperienza, cioè della percezione, colla quale il nostro intendimento è posto in comunicazione con essa e quindi n'ha il concetto, ci dimostra qual sia l'ordine intrinseco dell'essere nell'entità corporea. Noi vediamo, che in tale entità, che corpo e materia si dice, vi ha un atto anteriore agli altri, sul quale si fondano gli altri, un atto senza il quale non ci è possibile pensare gli altri; e il quale noi possiamo ben pensare senza gli altri; benché dobbiamo insieme sottintendere, che venendo realizzato, egli s'accompagna con altri, e questi in parte variabili. Ora quest'atto primo concepito è la sostanza, e gli altri che hanno quel primo come loro subbietto noi li pensiamo di poi e gli chiamiamo sostanziali in quanto sono al tutto necessari alla sussistenza di quel primo.⁷³

⁷² Rosmini, A., *Teodicea*, I^o Libro, n. 47, p. 62.

⁷³ Rosmini A., *Psicologia*, II^o Parte, I^o Libro, n. 840, p. 180.

En consecuencia toda la complejidad e inmensidad de la realidad resulta así reconducida a un principio unificador, es decir a la relación circular entre las tres formas del ser (ideal, real, moral).

3. Lo finito como inicio de la metafísica

Como conclusión de todo el recorrido realizado en este capítulo resulta evidente que Rosmini consideró todos los aspectos de la finitud, no solo la efectiva dignidad de los entes subsistentes, sino también en sus aspectos oscuros. A pesar del tema, que habría podido llevar a nuestro autor a despreciar la naturaleza finita por ser defectuosa de manera esencial, hemos constado también en este caso un profundo respeto por parte de Rosmini por la dignidad de la entidad finita, puesta en sus límites. El análisis rosminiano de lo negativo, del no-ente y de la privación nos ha permitido confirmar el elemento de la positividad de la finitud, avalando además la distinción precedente que ya hemos desarrollado entre la dialéctica rosminiana y la hegeliana.

Al afirmar esto, no estamos negando o sublimando el evidente dolor psicológico o sufrimiento físico de quien vive una invalidez o una enfermedad. Por supuesto que la sociedad humana tiene que sustentar y proponer soluciones médicas y sociales que ayuden a las personas a superar las consecuencias negativas o vivirlas con dignidad hasta el fin de su existencia. Estamos declarando que la forma de ser de la humanidad está marcada por limitaciones, la cuales son inevitables, pero tienen también aspectos positivos por la dignidad de las personas, como a continuación enumeraremos.

Gracias a sus limitaciones, la entidad individual reconoce su propia identidad. En efecto, un hombre individual específico se hace consciente de que es de manera completa él mismo y no otro hombre u otro ente cuando se reconoce dentro de sus límites, en su cuerpo, en su historia personal, en su arraigo familiar y social.

Siempre gracias a sus límites, el hombre individual puede admitir que no puede subsistir de modo autorreferencial, se reconoce como dado por el deseo de otro, como criatura en relación con un Creador. Así sus necesidades se vuelven ocasión de relaciones con otros seres humanos y con Dios⁷⁴.

⁷⁴ Véase además de los textos ya citados, también Rosmini, A., *Introduzione alla filosofia, Sistema Filosofico*, nn. 76-78.

En tercer lugar, como conclusión del recorrido realizado hasta este punto, nos parece que, al distinguir entre las privaciones y las limitaciones, el hombre aprende también a dirigir sus acciones y a distinguir lo posible de lo imposible. Él, de hecho, aprende a diferenciar lo que es connatural y coherente con la realidad a su alrededor de los elementos impropios. De esta manera aplica el principio de no contradicción a la realidad. Otros estudiosos han evidenciado en esta reflexión de Rosmini la influencia de Duns Scoto sobre la metafísica rosminiana⁷⁵. En cambio, es improbable que en este punto Rosmini hubiera estado influido por Locke. De hecho, lo posible en Locke no lo determina la luz del intelecto, lo establece el propio hombre cognoscente. Más allá de la cuestión histórica, lo que por supuesto resulta de esta reflexión rosminiana, es que tener límites no impide al hombre abrirse a la verdad en toda su infinitud y a mejorarse paulatinamente.

De hecho, el ser humano, experimentando sus límites y simultáneamente teniendo en común con el Ser infinito la percepción del ser inicial y virtual, se perfecciona a sí mismo: su camino de vida y de investigación se convierte en un continuo descubrimiento, en una continua experimentación. A partir de esa reflexión Rosmini formula la tesis de la “perfectibilidad indefinida del hombre” que hemos analizado en su nivel metafísico pero que el Roveretano aplicó también en su método educativo⁷⁶.

Además, durante nuestro estudio, nos hemos dado cuenta de que Rosmini mira al ente finito como punto de partida para desarrollar su metafísica. De hecho, a nivel metodológico, Rosmini declara partir de mover del “razonamiento natural”, para redactar la *Teosofía*.

S'intendono alcuni limiti essenziali della dottrina che intendiamo esporre, cioè che le conviene lasciar da parte tutto quello a cui non giunge il naturale raziocinio, benché si conosca per divina rivelazione, benché della rivelazione il raziocinio stesso si giovi per avvalorarsi e ingrandirsi; e che, del pari, essendo pura scienza, non presume e non può presumere di essere pratica attività.⁷⁷

⁷⁵ Véase en particular Soliani, G. P., *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova, 2012.

⁷⁶ Rosmini, A., *Del Principio della Metodica* en Id., *Scritti Pedagogici*, ed. F. Bellelli, vol. 32, Città Nuova Editrice, Roma, 2019, pp. 80-88; Rosmini, A., *Nuovo Saggio*, Prefazione, n. 14; ibi, I Sezione, n. 47.

⁷⁷ Rosmini, A., *Teosofía*, Prefazione, n. 7, vol. 12, p. 48.

Esta elección implica que los datos revelados no pueden simplemente ser asumidos, sino que tienen que ser considerados como hipótesis y ser sometidos a un análisis. Al mismo tiempo, al considerar la razón natural, Rosmini analiza también todos los condicionamientos y limitaciones que condicionan el inicio de la búsqueda de la verdad y la apertura humana al infinito ser.

En su nivel más profundo, cuando nuestro autor declara que el ente finito es el inicio de su metafísica, nos parece que intenta afirmar el valor simbólico de los entes. En otros términos, los entes finitos no manifiestan solo sus privaciones y limitaciones, sino sobre todo su pertenencia al ser⁷⁸. De esta manera, Rosmini está convencido de que en los entes se pueden revelar las esencias y su arraigo en el ser.

Si deducimos las consecuencias de las reflexiones de Rosmini y de Raschini, podemos decir que la filosofía surge tanto por el asombro, como por el drama que la finitud puede suscitar. De hecho, el filósofo es quien se da cuenta de que ninguna entidad es banal, sino una posibilidad realizada, que encuentra su destino fuera de sí misma y que no era obvio que existiera. Al mismo tiempo, el filósofo es el que, al reconocer la dignidad de todos los entes reales y su caducidad, se pregunta cómo los entes pueden ser salvados y mantenidos en el ser.

⁷⁸ De aquí el valor paradójico de la finitud ya declarado por Raschini, M.A., *Dialettica e poesia*, pp. 163-165.

Conclusioni

Nella presente tesi si è mostrato che non vi è nel pensiero rosminiano alcuna meontologia incline al nichilismo, ossia orientata ad una semantizzazione positiva del nulla. Infatti, secondo Rosmini, il nulla è nulla, ossia non può manifestarsi né a livello del pensiero universale, né a livello del pensiero individuale. Infatti, esso non si può dare né come limite dell'essere trascendentale, né come ipotetico elemento fondativo della dialettica del pensiero e del linguaggio umano. Tra l'altro, si è notato che il Roveretano utilizza continuamente argomentazioni di tipo elenctico nei confronti di tutti coloro – Hegel *in primis*– che tentano di affermare il contrario. Pertanto, il nulla per Rosmini non è in nessun modo un principio originario al pari dell'essere iniziale-virtuale, in quanto il nulla per il nostro autore semplicemente non è; il più umile tra gli enti lo supera per mezzo della sua sola presenza.

Tuttavia, si è anche evidenziato che Rosmini non si è limitato a presupporre la propria concezione unitaria e triadica delle forme dell'essere, senza considerare la complessità del rapporto tra essere ed enti. Tesi sostenuta, a diverso titolo, da Donato Jaja, Italo Mancini e Pietro Prini. Al contrario, esaminando i testi rosminiani e considerando anche altri interpreti che ci hanno preceduto, si è dato prova del fatto che per il Roveretano i singoli enti finiti differiscono dall'infinito essere, di cui pure partecipano, a causa delle loro limitazioni e privazioni, vale a dire a causa del non-essere relativo. Non solo, abbiamo anche evidenziato –sempre in sintonia con molti altri autori– che per Rosmini l'unità dell'essere non impedisce che in essa si manifestino molteplici opposizioni e, in particolar modo, la disimmertia tra reale e ideale, più volte evidenziata nel corso di questa tesi. Infine, si è anche mostrato come il nostro autore consideri ampiamente il pensiero di Hegel, sia criticandolo sia riconoscendo la profondità della sua dialettica tra essere e pensiero.

Ci pare dunque che, per tutte le ragioni fin qui evidenziate, si possa parlare di una meontologia in Rosmini nel senso di una tematizzazione del non-essere, funzionale ad un competente ritorno all'essere, e in particolare all'evidenziazione dell'intrascendibilità di quest'ultimo. Il ritorno all'essere non è per il nostro autore banale giustificazione della propria posizione iniziale, ma un cammino di ricerca dell'assoluto a partire dalla sua manifestazione negli enti. Dunque, una prima importante conclusione a cui si è giunti è

che Rosmini nello sviluppo del suo pensiero ha certamente una visione organica e non un approccio meramente sistematico. Per evitare fraintendimenti, precisiamo che non stiamo asserendo che il Roveretano si sia posto al di là dei primi principi logici -vale a dire il principio di non contraddizione, il principio del terzo escluso, e il principio di identità- o che il suo pensiero sia totalmente asistematico. Al contrario, Rosmini è profondamente legato al pensiero classico nel ribadire la priorità di questi principi. Stiamo solo affermando che emerge questo suo continuo sforzo di affermare in modo sempre più determinato l'essere iniziale-virtuale nella sua sovrabbondanza di significati e di possibilità. Non a caso, il Roveretano insiste che di fronte all'essere occorre, prima di tutto, una profonda capacità di ascolto e di osservazione. L'essere è per Rosmini infinitamente sovrabbondante rispetto alla prima impressione che l'individuo può averne tramite l'intuizione della sua manifestazione iniziale e dalla percezione e dalla riflessione sugli enti finiti. Per mezzo di questo suo procedimento circolare e di perenne approfondimento, Rosmini riesce sia a tener conto del dramma della caducità dei finiti, sia a proseguire nella sua appassionata ricerca della verità ultima. Una verità che non è esclusione dei limiti dei finiti, ma che li ricomprende a partire da una prospettiva più ampia.

Ciò è possibile in quanto non vi è in Rosmini alcun dualismo aprioristico tra essere trascendentale infinito ed enti finiti, né tra Creatore e creature. Questa è la seconda importante conclusione che abbiamo ottenuto per mezzo della nostra ricerca sui testi rosminiani. Finito ed infinito si danno come appartenenti ad un unico ordine di essere, pur mantenendo la loro differenza ontologica. Dunque, certamente il finito non potrà mai cambiare la propria essenza e assumere quella dell'infinito, per quanto possa crescere e maturare. Eppure, come già è stato osservato in particolare da Maria Adelaide Raschini, per il Roveretano ogni ente finito, determinato dai propri limiti, non rivela solo se stesso. Secondo Rosmini ogni finito con la propria presenza testimonia la propria appartenenza all'essere, seppur limitatamente alla propria esistenza. La dissimmetria tra ente reale ed essere ideale non viene meno; infatti, l'ente reale non può comunque esaurire nella propria eccellenza tutta la ricchezza di significati e di varietà possibili che sono proprie dell'essere virtuale e, in particolare, della dimensione ideale di quest'ultimo. Ciò nonostante, nell'ente reale eccellente –ossia quello che esiste in modo corrispondente alla propria essenza, e possiede tutti i caratteri trascendentali dell'essere, per cui è vero, buono

e bello— non solo si rende manifesto l'ideale, ma anche la forma morale dell'essere, dunque l'essere nella sua completezza.

La dignità dell'ente finito —terza conclusione della presente tesi— non la si può ricavare dall'ente stesso, non essendo quest'ultimo un principio primo. Il principio da cui deriva la dignità dei finiti è lo stesso essere iniziale-virtuale. Qualora, al contrario, si assumesse una prospettiva autoreferenziale sul finito, che coincida con le prime riflessioni particolari ancora profondamente legate alle percezioni dei sensi, i limiti e le privazioni di ogni entità risulterebbero insanabili. Non solo, si perderebbe anche la distinzione tra gli effetti di una limitazione e quelli propri di una privazione, rischiando così di svilire gli enti come essenzialmente difettosi.

Per questa ragione, ci siamo soffermati sulla distinzione che Rosmini propone tra privazione e limitazione, aspetto quest'ultimo che ancora non ci è sembrato pienamente risolto nella bibliografia secondaria sul Roveretano. Abbiamo perciò cercato di individuare non solo gli effetti sull'ente di entrambe queste figure del negativo, ma anche di comprendere in che senso né le limitazioni né le privazioni spezzano la comunanza tra essere ed enti. La conclusione a cui siamo giunti è che un limite obbliga un ente ad essere in coerenza con se stesso, pur determinandolo e impedendogli di assumere altre possibili determinazioni. Un limite è, dunque, un bisogno che, se riconosciuto, può spingere un essere umano, in quanto ente finito, sia ad una maggiore consapevolezza personale, sia a riconoscere la necessità di relazionarsi a tutta una vastità che lo supera. Al contrario, la privazione si manifesta quando un ente «esce dall'ordine dell'essere», ossia quando è in contraddizione con se stesso o con la totalità degli enti intorno a sé. Questa lacerazione interiore o esteriore dell'ente è l'origine del male, nelle sue varie espressioni, e dei suoi effetti devastanti per gli enti finiti. Eppure, finché ogni ente si manifesta, continua ad appartenere all'essere e dunque continua ad avere la possibilità di tornare al bene. Non solo, il male, proprio perché frutto di una privazione di bene e di essere, alla fine dipende proprio da ciò che vorrebbe opprimere. Ciò è evidente non solo nel senso che quando la privazione consuma l'intero cui inerisce anch'essa sì, ma anche nel senso che, per diffondersi, anche il male attacca solo ciò che è e dunque implicitamente afferma la propria dipendenza del positivo. Ne segue che l'*élenchos* è applicabile persino nei confronti del male, e dunque che anch'esso è da sempre sottomesso rispetto alle leggi dell'essere, *in primis* al principio di non contraddizione.

Approfondendo il tema del non-essere assoluto e relativo sono emerse, da una parte, la relazione essenziale tra pensiero universale ed essere iniziale in Rosmini, dall'altra, la necessità di una fondamentale distinzione tra il pensiero individuale e il pensiero universale. Solo il pensiero universale può coincidere con la vastità infinita dell'essere; al contrario, il nostro pensiero è certamente aperto su quell'orizzonte, ma non è in grado di eguagliarlo, non conoscendone tutti i contenuti e muovendo da oggetti limitati. L'analisi, dunque, del tema del non-essere nella filosofia rosminiana ci ha permesso di distinguere tra l'orizzonte dell'esperienza individuale e il *logos* universale. Inoltre, questa relazione essenziale, da lui affermata, tra essere e pensiero ci ha permesso di toccare con mano, ancora una volta, la profonda classicità del pensiero di Rosmini; in altre parole, vi è su questo aspetto una forte comunanza del Roveretano con Parmenide (e, al di là delle esplicite critiche del nostro autore, anche con Plotino e Hegel). Per questa ragione ci è sembrato naturale avvicinare Rosmini al pensiero del primo Bontadini e di chi, dopo di lui, ha voluto portare avanti la scuola neoclassica in Italia.

[Bontadini] lasciava intendere, senza insistere troppo però, che nella metafisica classica da parte di qualcuno non si vedeva che i due orizzonti dell'essere e del *logos* sono originariamente lo stesso (identità originaria di idealismo e realismo, secondo una importante formula bontadiniana di eco parmenidea). A questo punto, le responsabilità in negativo delle due posizioni finivano quasi per pareggiarsi: il realista diffidava del *logos*, trascendentalmente preso, e diventava dogmatico e oggettivante (peccava di naturalismo); l'idealista diffidava dell'essere, trascendentalmente preso, e diventava scettico (cioè presupposizionista e problematicista). E invece, sosteneva Bontadini, il trascendere originario deve essere pensato interno al *logos* tanto quanto interno all'essere¹.

L'unità dell'esperienza è una realtà dove reciprocamente, l'essere e il *logos*, nell'immediato, si trascendono, finitizzandosi. Ma l'essere in totalità non può esser questo gioco. Lo vieta il principio di non contraddizione: finito e infinito non possono essere predicati dello stesso. [...] Necessario, quindi, il passo innanzi che dirime la contraddizione in cui tanto l'essere quanto il *logos* permangono nel reciproco limitarsi: il passo, appunto, dell'inferenza «metafisica», cioè la posizione dell'assolutezza dell'essere e dell'assolutezza del *logos* al di là dell'orizzonte dell'esperienza. Essere e *logos*, infatti, non possono non essere pensati come lo stesso, se pensati come assoluti (ancora Parmenide)².

Inoltre, Rosmini, in totale accordo con la posizione di Bontadini, afferma che i limiti al nostro conoscere non vanificano l'immane sforzo della ricerca ontologica che mira all'estremo assoluto ontologico. Questi continui sforzi sono, al contrario, la conferma

¹ Vigna, C., *Vedute. Al seguito di Sofia*, pp. 165-166.

² Vigna, C., *Vedute*, pp. 168-169.

dell'infinita dignità del conoscere umano e della sua appartenenza all'essere infinito. Il filosofo, per entrambi i pensatori, è infatti colui che, conscio dei propri limiti, riconosce che l'essere lo supera infinitamente e perciò è un mistero che sfugge ad ogni superficiale concettualizzazione. Perciò egli persiste nella propria ricerca ma aborrendo ogni banalizzazione del mistero.

La mente umana non può essere fatta oggetto d'indagine, se non in quanto essa si riveli nella sua operazione, cioè nella costruzione del sapere. [...] In questo uso dei suoi principi [...] la mente rivela la sua essenza e misura la sua possanza. Possanza che si fa presumere infinita [...] finché la mente procede diritta sino alla scienza dell'infinito o dell'assoluto ontologico: possanza che riduce le sue pretese, non appena senta che l'essenza dell'infinito rilutta a lasciarsi rappresentare nel concetto. È solo in questo ideale momento di ritrattazione che il problema dell'essere cede il primato al problema del conoscere, e cioè al problema del problema³.

Un discorso a parte lo richiede la critica di effettivi presupposti alla base della concezione metafisica rosminiana, vale a dire le osservazioni critiche che in parte abbiamo trovato condivisibili procedendo nella nostra analisi. Una prima obiezione è quella ricordata da Carlo Maria Fenu, secondo la quale Rosmini sarebbe stato condizionato dal proprio pensiero teologico. Leggendo i testi rosminiani abbiamo notato che questa critica -di origine neoidealista e che Fenu menziona nel suo testo *Rosmini e l'idealismo tedesco*⁴- può trovare una conferma nel fatto che non vi è nella *Teosofia* una dimostrazione filosofica sull'origine della distinzione tra il genere finito e quello infinito. Infatti, pur indicando una razionalizzazione del processo di creazione e quindi dell'emergere del finito a partire dall'infinito, Rosmini non dice perché necessariamente si deve dare questa distinzione. In altri termini, egli propone delle ipotesi, con un evidente riferimento alla teologia cristiana, da cui poi egli muove con argomenti assolutamente razionali. In parte, dunque, ci sentiamo di dare ragione alle osservazioni di Fenu già citate nel II capitolo. D'altra parte, non si può non tener conto del fatto che la *Teosofia* è arrivata a noi incompiuta e che la parte che ci è giunta, ossia l'Ontologia, è quella dove Rosmini intendeva dare una visione introduttiva della metafisica e non voleva ancora presentare una versione della propria inferenza metafisica.

La critica di Emanuele Severino al carattere innato dell'essere indeterminato rosminiano va nella stessa direzione. Fermo restando che il filosofo bresciano mostra di

³ Bontadini, G., *Idealismo e immanentismo in Conversazioni di Metafisica*, p. 25.

⁴ Fenu, C.M., *Rosmini e l'idealismo tedesco*, p. 168.

leggere Rosmini a partire dalle proprie categorie e che non considera l'aspetto della circolarità virtuosa che qui abbiamo trattato, è vero che non c'è in Rosmini una dimostrazione che l'essere sia il fondamento intrascendibile. Nel fare questa affermazione non stiamo asserendo che l'essere necessiti di essere fondato o giustificato come principio primo. Infatti, se così fosse, il primo principio non sarebbe veramente tale, pertanto si cadrebbe in una contraddizione e in un *regressus ad infinitum*.

Quest'è quello che deve risultare con tutta evidenza nella stessa Ontologia, che si difende e stabilisce a sé, poiché questo è proprio della scienza teosofica insistere in se stessa, e giustificarsi da sé medesima⁵.

Inoltre, Rosmini chiaramente insiste nel ribadire che non vi è coincidenza tra il pensiero individuale e il manifestarsi dell'essere. Pertanto, quest'ultimo certamente è il «punto luminoso» iniziale da cui tutta la metafisica prende respiro, ma rimane un mistero per la mente umana. Ora, ci pare che il nostro autore non abbia colto il valore ontologico dell'*élenchos*, proprio insistendo a più riprese sulla misteriosità dell'essere e perché influenzato dalla particolare interpretazione dei testi aristotelici a lui contemporanea. Più precisamente, ha ridotto quest'ultimo a una movenza dialettica, come ha già notato Paolo Pagani. Questo aspetto, più di altre critiche che sono state mosse al nostro autore, ci sembra l'effettivo ed oggettivo punto di debolezza del pensiero rosminiano. L'*élenchos* nella sua accezione appropriata, infatti, non si limita a riaffermare la validità del principio di non contraddizione, ma evidenzia che l'essere stesso non può essere contraddetto e che un'alternativa all'essere, il nulla, semplicemente non si può dare. Sorprende, dunque, che Rosmini non abbia visto nell'*élenchos* questo aspetto, avendo più volte affermato sia l'impossibilità che il nulla si dia, sia l'esistenza di un ordine dell'essere da cui gli enti non potrebbero uscire se non annullandosi. Il Roveretano era dunque consapevole dell'intrascendibilità dell'essere e della sua semplicità, ossia dell'impossibilità che si dia un elemento medio tra il nulla e l'essere. Eppure, non ha visto nell'*élenchos* la possibilità di giustificare e teorizzare adeguatamente questi aspetti fondamentali della sua ontologia.

⁵ Rosmini, *Teosofia*, Prefazione, § 37, vol. 12, p. 75.

Note per un possibile approfondimento

Diversi sono gli aspetti che avremmo voluto approfondire nella presente tesi e che rimandiamo a future occasioni di lavoro.

Il tema della finitudine e della limitazione ha sollevato varie questioni a carattere teologico, e non solo filosofico: si pensi al tema della predestinazione divina e il suo rapporto con il libero arbitrio umano. Potrebbe dunque essere interessante provare ad approfondire la conoscenza che Rosmini aveva della *controversia de auxiliis*, a partire dall'*Antropologia soprannaturale* e dalla *Teodicea*. Questa ricerca permetterebbe di cogliere, più di quanto si è potuto fare in quest'occasione, il valore effettivo che ha l'impegno umano ai fini della salvezza e sia il significato della salvezza stessa.

Un'altra questione che abbiamo riscontrato, ma che non ci è stato possibile approfondire è la mediazione del pensiero di Suarez tra Rosmini e le opere aristoteliche. Rosmini sembra leggere i testi aristotelici per mezzo di vari autori Scolastici ma Suárez in particolare sembra aver particolarmente influito su di lui. Il nostro autore, infatti, utilizza diversi concetti suareziani nei suoi testi: primo tra tutti, il suo concetto di *ek-sistentia*, e in varie opere della maturità insiste nel riferirsi a questo autore spagnolo.

Rimarrebbero anche da approfondire ulteriormente anche alcuni aspetti della gnoseologia rosminiana, considerando nello specifico i limiti del pensiero individuale e il ruolo delle sue diverse facoltà per la costruzione della coscienza individuale.

Ancora, occorrerebbe approfondire ulteriormente la teoria del divenire e il concetto di opposizione nella filosofia rosminiana, confrontando quest'ultimo con il IX° Libro della *Metafisica* di Aristotele e il *De quatuor oppositis* di Thomas of Sutton.

Infine, nel presente percorso di tesi si è accennato alla lettura che Rosmini fa alle *Enneadi* di Plotino, ma la questione andrebbe precisata in modo da approfondire ulteriormente il rapporto di co-essenzialità tra essere e pensiero¹.

¹ A proposito di questo aspetto si segnalano le riflessioni Pagani, P., «Il punto di partenza del sapere. Rosmini erede critico di Hegel» in Bissoli, L. (ed.) *Luz a las mentes, Razón y fe*, 289/1465 (2024) di imminente pubblicazione.

Bibliografia

Fuentes primarias: textos de Antonio Rosmini premessa ordine delle opere pubblicata dalla edizione nazionale critica delle opere curata da Sciacca.

- Rosmini, A., *Del matrimonio*, ed. Bessero Belti R., vol. 30 ENC, Città Nuova editrice, Roma 1977. [1847]
- , *Teodicea*, ed. U. Muratore, voll. 21-22 ENC, Città Nuova, Roma, 1977. [1845]
- , *Introduzione alla filosofia*, ed. P. P. Ottonello, vol. 11 ENC, Città Nuova Editrice, Roma, 1979. [1850]
- , *Antropologia in servizio della scienza morale*, ed. F. Evain, vol. 24 ENC, Città Nuova editrice, Roma 1981. [1838]
- , *Antropologia soprannaturale*, ed. Muratore U., voll. 39-40 ENC, Città Nuova Editrice, Roma, 1983. [la primera parte se publica en el 1838, la obra entera será publicada póstuma en el 1884]
- , *Logica*, ed. V. Sala, vol. 8 ENC, Città Nuova editrice, Roma, 1984. [1853]
- , *Psicologia*, ed. V. Sala, voll. 9-10/A ENC, Città Nuova editrice, Roma, 1988. [1846-1848]
- , *Principi della scienza morale*, ed. U. Muratore, vol. 23 ENC, Città Nuova editrice, Roma 1990. [1831]
- , *Del divino nella natura*, ed. P.P., Ottonello, vol. 20 ENC, Città Nuova editrice, Roma 1991. [(1850-1855), primera publicación en el 1869, come parte de la *Teosofia*, en seguida publicada a parte in esta edición del 1991]
- , *Sull'Unità dell'educazione* en Id., *Dell'educazione cristiana*, ed. L. Prenna, vol. 31 ENC, Città Nuova Editrice, Roma, 1994. [1825]
- , *Aristotele esposto ed esaminato*, ed. G. Messina, vol. 18 ENC, Città Nuova Editrice, Roma, 1995. [1852 – 1853]
- , *La Società e il suo fine* en Rosmini, A., *Filosofia della Politica*, ed. M. D'Addio, vol. 33 ENC, Città Nuova, Roma 1997 [1836-1839]

- , *Saggio storico critico sulle categorie*, ed. Ottonello P.P., vol. 19 ENC, Città Nuova editrice, Roma, 1997. [escrito en el 1846 y publicado postumo en el 1883]
- , *Teosofia*, edd. Raschini M.A. y Ottonello P.P., voll. 12-17 ENC, Città Nuova editrice, Roma, 1998-2002. [escrita entre el 1846 y el 1855 – primera publicación en el 1869]
- , *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, ed. G. Messina, voll. 3-5 ENC, Città Nuova Editrice, Roma, 2003-2005. [1830]
- , *Filosofia del diritto*, edd. Nicoletti M. y Ghia F., voll. 27–28/A ENC, Città Nuova editrice, Roma 2013–2015. [1841-1845]
- , *Edizione annotata degli scritti matematici di Antonio Rosmini*, ed. M. Ugaglia, Ecclesia Mater. Studi 10, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016
- , *Del principio supremo della Metodica* en A. Rosmini, *Scritti Pedagogici*, ed. F. Bellelli, vol. 32 ENC, Città Nuova Editrice, Roma, 2019.
- , *L'equazione dell'appagamento: manoscritti inediti di scienze matematiche*, edd. P. Tessaroli - S. Tessaroli, La nuova rosminiana. Sezione opere di Rosmini n. 1, Mimesis, Milano 2021
- , *Teosofia*, ed. S. F. Tadini, Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano, 2011.
- , *The Philosophical System of Antonio Rosmini-Serbati*, ed. T. Davidson, Kegan Paul, Trench & CO. Paternoster square, London 1882.

Otras fuentes clásicas mencionadas

- Adorno T.G., *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966.
- Aristotele, *Fisica*, ed. Radice R., Il pensiero occidentale, Bompiani, Milano, 2011.
- , *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele: testo greco a fronte*, ed. G. Reale, Bompiani, Milano, 2004.
- , *Organon. Volume I: categorie, dell'interpretazione, analitici primi*, ed. M. Zanatta, Volume I, Classici della filosofia, UTET, Torino, 1996.

- Augustinus, *Contra Felicem Manichaeum liber duo*, en Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia post Lovaniensium theologorum recensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc., nec non ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri, Paris, 1877.
- , *De Trinitate*, J.P. Migne Patrologiae cursus completus, series latina, 42.
- , *Epistolae*, CXX, 1. 3, J. P. Migne Patrologiae cursus completus, series latina, 33.
- , *De vera religione*, J. P. Migne Patrologiae cursus completus, series latina, 34.
- Bonaventura, *Obras de San Buenaventura: edición bilingüe edición dirigida, anotada y con introducciones por los Padres Fr. León Amorós, O.F.M., Fr. Bernardo Aperribay, O.F.M., Fr. Miguel Oromí, O.F.M.* La Editorial Católica, Madrid, 1945.
- Bontadini, G., *Appunti di filosofia*, Vita e pensiero, Milano, 1996.
- , «Idealismo E Immanentismo», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 30/3 (1938), 270-304.
- , *Conversazioni di metafisica*, Vita e pensiero, Milano, 1971.
- , *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e pensiero, Milano, 1996.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- Gentile, G., *Rosmini e Gioberti: saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, His Opere complete, Sansoni, Firenze 1958.
- Gioberti, V., *Della protologia di Vincenzo Gioberti*, ed. G. Massari, eredi Botta, Torino, 1857.
- Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke, Vollständige Ausgabe durch den Verein der Freunden des Verewigten*, 18 volumes, Berlin, 1832-1845.
- , *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio: (1830)*, ed. V. Cicero, Rusconi libri, Milano, 1996.
- , *Scienza della logica*, 2 voll., ed. Cesa C., trad. it. Moni A., Biblioteca universale Laterza, Roma-Bari, 1994⁴.^{ed.}

- , *Ciencia de la lógica*, ed. Mondolfo R., trad. es. Mondolfo A. y Mondolfo R., Solar / Hachette, Buenos Aires, 1976.
- Habermas, J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1983.
- Heidegger, M., *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* en (Id.) Heidegger, M., *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann, Gesamtausgabe / Martin Heidegger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; trad. es. Heidegger, M., *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en Id., *Caminos de bosque*, ed. H. Cortés y A. Leyte, Filosofía y pensamiento el libro universitario, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Kant, I., *Critica della Ragion Pura*, ed. V. Mathieu, trad. it. G. Gentile & G. Lombardo-Radice, Editori Laterza, Bari, 2007; tit. orig. *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage.
- Mariás, J., *San Anselmo y el insensato en Idi*, *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1982, vol. 4.
- Platone, *Sofista*, ed. Fronterotta, F., trad. it. Fronterotta, F., BUR, Milano, 2007.
- , *Sofista*, ed. Centrone, B., trad. it. Centrone, B., Piccola biblioteca Einaudi Classici, Torino, 2008.
- Quine, W. V., «On What There Is», *The Review of Metaphysics*, 2 (5), pp. 21–38, 1948.
- Severino, E., *Heidegger e la metafisica*, Scritti di Emanuele Severino vol. 4, Adelphi, Milano, 1994.
- , *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995
- , *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 2011.
- Spaventa, B., *Opere*, ed. F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2009.
- Suárez, F., *Disputaciones Metafísicas*, bilingüe (latín y español), voll. 1-6, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, Madrid, 1960.
- , *Disputationes Metaphysicae*, Lyceum Institute, New York, 2024.

Thomas Aquinatis *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Card. Caietani*, [vol. 4, p. VII-VIII: *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus III*], Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma, 1888-1906.

— *Quaestiones Disputatae De Potentia* Textum Taurini, Marietti, Torino 1953.

— *Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta, cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*, [*Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*], Typis Riccardi Garroni, Romae, 1918, LIX,

—, *Quaestiones disputatae de veritate: cura et studio fratrum praedicatorum*, [*Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XXII*] Typographia poliglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1970.

Fuentes secundarias

Aguti, A. - Loffi, A. - Minella, W. - Sandrini, G. (edd.), *La coscienza divisa: da Antonio Rosmini a Pietro Prini*, Studi e ricerche/Università degli studi di Trento, Dipartimento di lettere e filosofia, Trento, 2021.

Aertsen, J.A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden-New York-Koln, 1996.

—, «Is Truth not a Transcendental for Aquinas?» in *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.*, Catholic University of America Press, Washington, DC, 2007.

Bagni, G.T., «Un'intuizione dell'infinitesimo attuale: *De nihilo geometrico* (1758) di Giuseppe Torelli», *Didattica delle scienze* (1998) XXIII, 193, pp. 52-56.

Baldinotti, C., *Caesaris Baldinotti De metaphysica generali liber singularis. Editio Romana novis curis emendata et expolita*, 1856.

Bellelli, F. - Pili, E. (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo: Rosmini rigenerativo: atti del Convegno «Rosmini per la nostra epoca. Elementi di rigenerazione»*, Modena, 13/14 novembre 2014, CnX/Filosofia, Città nuova editrice, Roma 2016.

- Bellelli, F. (ed.), *Nuzialità trinitaria: relazione e identità: Rosmini e il fondamento simbolico dell'umano*, Teorie n. 25, Edizioni Feeria: Comunità di San Leolino, Panzano in Chianti (Firenze) 2017.
- Belti, R.B., «Antonio Rosmini per lo studio di San Tommaso» *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, LXVI/ 2-4, (1974), pp. 761–75.
- Berti, E., *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Centro internazionale di studi rosminiani; Città Nuova, Stresa (NO); Roma 1978.
- , «Nuovi studi aristotelici, IV/2 L'influenza di Aristotele, Morcelliana, Brescia, 2009.
- Bettineschi, P., *L'oggetto buono dell'Io: etica e filosofia delle relazioni oggettuali*, Morcelliana, Brescia, 2022^{seconda edizione}.
- Bettineschi, P., Fanciullacci R., Zanardo S. (edd.), *Essere in relazione. Scritti in onore di Carmelo Vigna*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2022.
- Bissoli, L., «La dignidad del hombre como entidad finita: limitación y error», *Rosmini Studies IX* (2022), pp. 71-84, DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/2195>.
- , «El hombre limitado. La experiencia del sufrimiento del mal y la consciencia de sí mismo», *SCIO: Revista de Filosofía XXIV* (2023), pp. 53-76, DOI: [10.46583/scio_2023.24.1109](https://doi.org/10.46583/scio_2023.24.1109)
- , «An Organic System Open to an Intelligible Reality: The Concept of Method in Antonio Rosmini», *Religions* 15/5 (2024), en <https://www.mdpi.com/2077-1444/15/5/535> [20-8-2024], 535.
- Bonafede, P., *L'altra pedagogia di Rosmini. Dilemmi, occultamenti, traduzioni*, Università degli studi di Trento, Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali, Trento 2019, <https://iris.unitn.it/handle/11572/249526>, DOI: 10.15168/11572_249526.
- Brancaforte, A., *La portata metapolitica dell'assoluto realismo; Vincenzo La Via essenzializza Rosmini* (P. Cat, A c. Di), Mimesis Edizioni, 2020.
- Brugiatelli, V., *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*, EDB, Bologna 2000.

- Brunello, B. *La dimostrazione dell'esistenza di Dio dall'idea dell'essere e la scuola della sapienza secondo il Rosmini*, «Rivista Rosminiana», LVI (1962), 2, pp. 135-138.
- Buganza, J., «The distinction between matter and form in Rosmini's gnoseology and ethics» in *Rosmini Studies*, 4 (2017), pp. 65-90. DOI: <https://doi.org/10.15168/rs.v0i4.58>
- , «El rosminianismo en México (parte I)» *Rosminianesimo Filosofico: Anno I, 2017*, Rosminianesimo filosofico 1, Mimesis, Milano, Udine 2017.
- , «El rosminianismo en México (parte II)» *Rosminianesimo Filosofico: Anno I, 2018*, Rosminianesimo filosofico 1, Mimesis, Milano, Udine 2018.
- , «El rosminianismo en México (parte III)» *Rosminianesimo Filosofico: Anno I, 2019*, Rosminianesimo filosofico 1, Mimesis, Milano, Udine 2019.
- , «La ética de David Hume desde una perspectiva rosminiana», *The Rosmini Society*, I (2020), pp. 321-450.
- Buroni, G., *Dell'essere e del conoscere: studi su Parmenide, Platone e Rosmini*. Stamperia Reale, 1877.
- Buroni, G., *Nozioni di ontologia per introduzione allo studio della teologia: Confronti tra la teosofia del Rosmini e le somme di S. Tommaso*, Stamp. reale della ditta G.B. Paravia, Torino 1878.
- Capelli, S., *Una scuola francescana di confine: un Bonaventura platonizzante ispiratore di Rosmini*, Bibliotheca Seraphico-Cappuccina 111, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2022.
- Carannante, S., «Far divenire pazzo l'essere», *Rosmini Studies* (2024), pp. 65-76. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/3025>
- Caro Plaza, R., «Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (2), 447-469, 2021.
- Caviglione, C., *In margine alla prova a priori dell'esistenza di Dio*, «Rivista Rosminiana», LV (1961), 2, pp. 112-134.

- Cifariello, A., «Cultura russa e religione del rifiuto: dal nichilismo allo scontro generazionale», Rutigliano, S. (ed.), *La somma dei giorni: generazioni a confronto nella letteratura moderna e contemporanea*, Universitaria, Stilo editrice, Bari 2013.
- Contri S., *Parallelo fra Hegel e Rosmini*, Edizioni Mori, Palermo-Roma 1970.
- Cristaldi, G., *Prospettive Rosminiane*, Marzorati, Milano 1965.
- Croci, F., «*Absurdissima res*. Antonio Rosmini e la semantizzazione del nulla», *Rivista Rosmini Studies* V (2018), pp. 133-140. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/145>
- , *Deus terribilis: quattro studi su onnipotenza e me-ontologia nel Medioevo*. Inschibboleth 2018.
- Cropp, J. B. jr., Griffin, D. R., *Teologia del Processo. Una esposizione introduttiva*, Queriniana, Brescia 1978.
- Cuadrado, G. J. Á., «¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?», *Acta Philosophica*, VIII/2 (1999), pp. 279-288.
- Daros, W., «El ser (del conocer) y los entes en la filosofía de A. Rosmini. Confrontación con la concepción de M. Heidegger», *Estudios filosóficos*, 119 (1993), pp. 63-100.
- , «La herencia de Platón en Rosmini», *Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana*, Santiago del Chile-Buenos Aires, III (2000), pp. 67-81.
- , «Acerca del concepto de “inteligencia” o “razón” y de su fundamento», en Idi, *Razón e inteligencia*, Studio Editoriale di Cultura, Genova 1984.
- , «To Feel and to Know: Two Sides of the Same Coin?», *Rosmini Studies*, VI, 2019, pp. 231-243.
- D'Addio, M. *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*, Studium, Roma 2000.
- Dauben, J. W., *Georg Cantor: his mathematics and philosophy of the infinite*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1979.
- Davidson, T., *The philosophical system of Antonio Rosmini-Serbati, with a Sketch of the author's life, bibliography, introduction, and notes by Thomas Davidson*, K. Paul, Trench & Co., London 1882.

- De Lucia, P., «Antropologia e metafisica negli studi rosminiani degli ultimi cinquant'anni», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* XC/1-2 (1998), en <https://www.jstor.org/stable/43063382>, pp. 215-231.
- , «Gemelli, Rosmini e l'accusa di fenomenismo», *Divus Thomas* CXIV/1 (2011), in <https://www.jstor.org/stable/45075885>, pp. 111-131.
- Déchet, F., «Il limite ontologico come condizione della libertà in Rosmini», *Rivista Rosminiana*, LXII (1968), pp. 238-246.
- Dewan, L., «Is truth a transcendental for St. Thomas Aquinas?», *Nova et Vetera* [eng. ed.] 2 (2004), pp. 1-20.
- Donà, M., «Essere e totalità. Severino-Rosmini: critica di una critica». *Rosmini Studies*, IX (2022), pp. 131-141. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/2284>
- Dossi, M., *Tra compimento dell'essere e brivido del nulla. Il problema della libertà nell'ontologia triforme di Antonio Rosmini* in Autiero, A. - Genovese, A. (edd.), *Antonio Rosmini e l'idea della libertà: atti del VII Convegno Internazionale di Studi Rosminiani, Rovereto, 8-10 marzo 1999*, EDB, Bologna 2001.
- Dossi, M. – Buganza, J., *Antonio Rosmini (1797 – 1855)*, Ediciones Clásicas, Madrid 2024.
- Evain, F., «La preuve a priori de l'existence de Dieu dans le “Nuovo Saggio” comme passage de la gnoséologie à l'ontologie», *Rivista Rosminiana*, LV/2 (1961), pp. 90-99.
- Facoltà di Filosofia Università Cattolica (ed.), *Antonio Rosmini nel centenario della morte: saggi vari*, Vita e pensiero, Milano 1955.
- Fabbianelli, F., «Soggettività e oggettività dell'idea. Rosmini e la filosofia classica tedesca», *Divus Thomas* CXXIII/2 (2020), en <https://www.jstor.org/stable/48615278> [12-8-2024], pp. 143-164.
- Fedrizzi, U., *Hegel, Marx e il calcolo infinitesimale*, XXIX, Studi e Ricerche, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2022.
- Fenu, C.M., *Il problema della creazione nella filosofia de Rosmini*. Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995.

- , *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Sodalitas, Stresa 2016.
- Ferroni L., *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Sodalitas, Stresa, 1987.
- Finelli, R., «Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso», *Post-filosofie* (2017), pp. 143-165.
- Franck, J. F., «El problema del innatismo en Antonio Rosmini I», *Sapientia*, LXII/221 (2006).
- Franck, J. F., «El problema del innatismo en Antonio Rosmini II», *Sapientia*, LXII/222, (2007).
- Gillespie, M., «Nihilism in the Nineteenth Century: From Absolute Subjectivity to Superhumanity» en A. Stone (ed.), *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*, Edinburgh University Press, 2011.
- Givone, S., *Storia del nulla*, (1. ed), Ed. Laterza & Figli, Roma-Bari 1995.
- Girelli, L., *Privazione (privatio)*, Rivista Bruniana & Campanelliana XVI/1 (2010), pp. 215-225.
- Goggi, G., *Aristotele, Rosmini e la struttura del nous*, Cafoscarina, Venezia 2006.
- , «Rosmini e l'idealismo tedesco: sull'intuito dell'essere», *Per la filosofia: filosofia e insegnamento*, XXV/ 73-74 (2008), DOI: <https://doi.org/10.1400/109505>.
- , «Rosmini interprete di Aristotele. Il fondamento dell'ideologia e la struttura originaria della mente in atto: alcune riflessioni critiche», *Rivista Rosminiana di Filosofia e Cultura*, XCII/3-4 (1998), pp. 341-361.
- Gonella, G., *La filosofia del diritto secondo Antonio Rosmini*, Studium, Roma 1934.
- Guzón Nestar, J. L., *Dios y devenir: la Teología del proceso según Lewis Stanley Ford*, Síndéresis, Madrid 2016.
- Hartshorne C., *Anselm's discovery. A re-examination of the Ontological Proof for God's existence*, Chicago: Illinois, Open Court La Salle, 1991.
- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1992.

- Illetterati, L., «Sujeto y libertad. A partir de la filosofía de la naturaleza de Hegel», *Taula: quaderns de pensament* 45 (2013), pp. 103-130.
- Imbraguglia, G., *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1988.
- Jaja, D., *Studio critico sulle categorie e forme dell'essere di A. Rosmini*, ed. P. P. Ottonello, Sodalitas, Stresa (NO), 1999.
- James, W., *Rosmini's Psychology*, Science, Agosto 1885, VIII/6, p. 13, 1885.
- , *The varieties of Religious Experience: A study on human Nature*, ed. M. E. Marty, Penguin Books, New York 1982.
- Karczmarczyk, P., «Wittgenstein, la filosofía del concepto y la estrategia de su filosofía», *Tópicos* XXXIII (2017), pp. 77-111.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2017000100004&lng=es&nrm=iso.
- Krienke, M., *Sulla ragione: Rosmini e la filosofía tedesca*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008.
- La Via, V., *Coscienza e libertà, I: Rosmini e l'assoluto realismo: saggi rosminiani e altri scritti*, ed. B. G. Muscherà, Mimesis, Milano – Udine 2020.
- Loffi, A., «The Silence of the Idea. Pietro Prini reads Rosmini», *Rosmini Studies*, VII (2020), pp. 115-129. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/217>
- Lucchetta, G. A. (2015), «“Tuphlòs perì chromáton” parlare di natura a partire dal movimento: cause e privazione (Phys. I e II)», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* CVII/4, pp. 735-753.
- Mancini, F. - Saccardi, F. - Soliani, G. P. (edd.), *Rosmini e il pensiero italiano del Novecento: atti della giornata di studio al Sacro Monte Calvario di Domodossola (11 ottobre 2014)*, Antonio Rosmini, maestro per il terzo millennio, Studi 18, Edizioni rosminiane, Stresa 2016.
- Mancini, I., «Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano», *Rivista di filosofia neoscolastica*, XLVII/4, 464, 1955.

- Manferdini, T., *Essere e verità in Rosmini*, XV, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994² edizione riv. e aumentata.
- Mastracchio, F., «The Thalamus of Being Investigations on the Nuptial Character of Rosmini's Anthropology», *Rosmini Studies*, V (2018), pp. 91-106; <https://doi.org/10.15168/2385-216X/159>
- Messina, G., *I presocratici nel pensiero di Rosmini*, Ed. Rosminiane Sodalitas, Stresa, 1999.
- Messinese, L., *L'apparire del mondo: dialogo con Emanuele Severino sulla «struttura originaria» del sapere*, Itinerari filosofici, Mimesis, Milano 2008.
- Milbank, J., «Trinitarian ontology and the division of being: a rosminianan reflection», *Sophia - Ricerche su i fondamentali e la correlazione dei saperi*, XIII/2 (2021), pp. 189-231.
- Muratore U. (ed.), *Perché il mondo piuttosto che il nulla: atti del I corso straordinario della «Cattedra Rosmini» nel secondo centenario della nascita di A. Rosmini (1797-1997): Stresa, 22-26 agosto 1995*, ed. Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1996.
- Muratore, Umberto. «Tommaso e Rosmini. analogie. ansia di abbracciare tutto l'essere», *Divus Thomas*, CXIV/1 (2011), pp. 19–41.
- Muscherà, B.G., «Oltre l'interiorità. Rosmini e l'invenzione del linguaggio», in Bonicalzi F., Facioni S. (eds.), *L'intrico dell'io*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 211-226.
- Officium libri catholici (ed.), *De Deo in Philosophia S. Thomae et in odierna philosophia, Acta VI Congressus Thomistici Internationalis*, Roma 1965.
- Olgiate, F., «Antonio Rosmini e la filosofia classica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, XLVII/4, p. 330 (1955).
- Ottonello, P.P., *L'ontologia di Rosmini*, Japadre Editore, L'Aquila – Roma 1989.
- , *L'enciclopedia di Rosmini*, Categorie europee; Sezione II, Studi critici 29, Japadre, L'Aquila ; Roma 1992.
- , «Ancora su Rosmini, Tommaso, il Neotomismo», *Divus Thomas*, vol. CXIV/1 (2011), pp. 91–110.
- , *L'ontologia di Rosmini*, Marsilio, Venezia 2013³. edizione.

- Paoli, F., *Della scuola di Antonio Rosmini*, ed. P. P. Ottonello, Biblioteca di studi rosminiani 31, Edizioni rosminiane sodalitas, Stresa (VB) 2006
- Pagani, G., *Vita di Antonio Rosmini scritta da un Sacerdote dell'Istituto della Carità*, edd. G. Rossi-Comitato roveretano par le onoranze ad Antonio Rosmini nel primo centenario della morte, 1855-1955, R. Manfrini, Rovereto 1959.
- Pagani, P., *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- , «Essere e persona: un destino solidale», *Rivista Rosminiana*, 96/2–3 (2002), pp. 333–357.
- , «Dialettica e meontologia», *Filosofia Oggi*, XXXIV (2011), pp. 35–46.
- , *Ricerche di antropologia filosofica*, Ethica v. 12, Orthotes, Napoli 2012.
- , *Studi di filosofia morale*, Aracne editore, Roma 2012.
- , «Ex Nihilo», *Divus Thomas*, CXVIII/2 (2015), pp. 152-191.
- , *L'essere è persona: riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Italiana Volume VI, Orthotes, Napoli 2016.
- , *Rosmini e l'organismo delle scienze*, en Belleli, F. y Gabbi G. (edd.) *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*. Edizioni Rosminiane, Stresa, 2016, pp. 123–266.
- , «Libertà di scelta e di elezione», *Annali della Fondazione Sciacca*, VII (2018), ed. P.P. Ottonello e di P. Suozzo, 113-138.
- , «Rosmini e Manzoni: ontologia e linguaggio», *Rosminianesimo Filosofico*, III (2019), pp. 315 – 340.
- , «L'essere iniziale nella *Teosofia* di Rosmini», *Divus Thomas: Antonio Rosmini e la filosofia*, *Giornale di metafisica*, XLII/2, (2020), Morcelliana, Brescia, pp. 505 – 523.
- , «La forma dell'èlenchos», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 4 (2021), pp. 969-994.
https://doi.org/10.26350/001050_000227
- , «Rosmini e l'èlenchos tra pratica e teoria», *The Rosmini Society*, III/1–2, (2022), pp. 243–256, Mimesis Edizioni, Milano - Udine.
- , «Libertà e infinito in Antonio Rosmini», *Rosmini Studies* (2024), pp. 27-46. DOI:
<https://doi.org/10.15168/2385-216X/3290>

- , «Il punto di partenza del sapere. Rosmini erede critico di Hegel», *Razón y fe*, 289/1465 (2024) de próxima publicación.
- Parpinelli, V., «Being as Beauty. Lines of an Art Theory in Antonio Rosmini», *Rosmini Studies* V (2018), pp. 119-132. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/154>
- Peratoner A., «La persona umana e la sua felicità. Linee di riflessione sui fondamenti filosofici della prospettiva eudaimonistica dell'esistenza», en *Antonianum*, LXXXIII/3, (2008), pp. 491-509.
- , «Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi», en *Marcianum*, IV/1 (2008), pp. 13–62.
- , *Il radicamento ontologico-metafisico della teodicea rosminiana. La ripresa del trascendentale Bonum nel sintesismo delle forme dell'essere*, en *Rosmini e le due città*, Krienke M. y Tadini S.F. (eds.), Milano – Udine, Mimesis, 2019, pp. 187-198.
- , «L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra Assoluto e finito», *Divus Thomas*, CXXIII/2, (2020), pp. 82–105.
- , *Per un'enciclopedia del vissuto personale umano tra ragione, sapienza e cultura en Colagè I. (ed.), Allargare gli orizzonti del pensiero. Scommettere sulla cultura tra specializzazione e interdisciplinarietà*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2020, pp. 11-39.
- , «Reescrituras del negativo. Variaciones en las modernas teodiceas, entre Leibniz y Rosmini», *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, XVIII (2023), pp. 461–580.
- Pérez Haro, E., *El misterio del ser: una mediación entre filosofía y teología en Hans Urs von Balthasar*, 1994.
- Percivale, F., *Rosmini, San Tommaso e l'“Aeterni Patris”*, Libreria Editoriale Sodalitas, Stresa 1983.
- , «L'innatismo creazionistico e nozionale in san Tommaso e in Rosmini», *Divus Thomas* CXIV/1, (2011), pp. 135-149.
- , *Illuminazione e astrazione nel pensiero di Rosmini*, Biblioteca di studi rosminiani 43, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa (VB) 2013.

- , *Da Tommaso a Rosmini: indagine sull'innatismo con l'ausilio dell'esplorazione elettronica dei testi*, Marsilio, Venezia 2021.
- Pili, E., «“Vivacissima quiete”. Rosmini e il brivido dell'inaltrarsi: un'ipotesi sul negativo», in *Rosminianesimo filosofico*, I (2017), Mimesis, Milano.
- , «La Trinità è laica: Rosmini e il rapporto tra filosofia e rivelazione», *Quaderni di Inschibboleth* XII (2019), in <https://doi.org/10.1400/272498>.
- Caro Plaza, R., «Del ser al deber ser. La ética ontológica de Antonio Rosmini», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* LIV/2 (2021), pp. 447-469.
- , «Rosmini on Kant's Foundation of Ethics», *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* XVI (2022), pp. 128–151.
- Pons, Jaume, «Rosmini, una alternativa teològica. Causalitat i gràcia en l'Antropologia Soprannaturale», *Revista Catalana de Teologia*, XX/1, (1995), pp. 55-102.
- Prini, P., *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma, 1963² edizione.
- , *Itinerari Del Platonismo Perenne: Saggio*, vol. 7. Torino, S.E.I., 1950.
- , «Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini», *Les Etudes Philosophiques* 10 (2), pp. 315-316, 195.
- , *Introduzione a Rosmini*, I filosofi 71, Laterza, Roma 1997¹. ed
- Prini, P.(ed.), *Le stesiane. Dialoghi tra Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni raccolti a Stresa da Ruggero Bonghi*, Casale Monferrato, 1997.
- Rametta, G., «Non-Essere E Negazione Nella Logica Di Hegel», *Divus Thomas* 118/2 (2015), en <https://www.jstor.org/stable/48503712> [11-8-2024], pp. 43-73.
- Raschini, M.A., *Dialettica e poiesi nel pensiero di Rosmini*, Collana del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo «Michele Federico Sciacca,» Università di Genova 5, Marsilio, Venezia 1996.
- , *Rosmini oggi e domani*, ed. Ottonello P.P., Collana del Dipartimento di studi sulla storia del pensiero europeo «Michele Federico Sciacca,» Università di Genova 12, Marsilio, Venezia, 1999.

- , *Concretezza e astrazione*, ed. Ottonello P.P., Marsilio - Ricerche, Venezia, 2000.
- , *Prospettive rosminiane*, Scritti di Maria Adelaide Raschini 12, Marsilio, Venezia 2000.
- , *Studi sulla «Teosofia»*, Ricerche, Marsilio, Venezia 2000.
- Raspa, V., *Origine e significato delle categorie di Aristotele: il dibattito nell'Ottocento*, Quodlibet, Macerata, 2020.
- Riva, C., *Il problema dell'origine dell'anima intellettuale secondo Antonio Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1956.
- Roncaglia, G., «*An Relatio Realis Possit Terminari Ad Non Ens: una quaestio di Martinus Smiglecius, S.J. (1564-1618)*» in Lenzi M. and Maierú A. (eds.), *Discussioni sul nulla tra medioevo ed età moderna*, Lessico Intellettuale Europeo 104, Olschki, Firenze 2008, pp. 211-226.
- Rovighi, S.V., *Il problema morale nella filosofia italiana della prima metà del secolo XIX*, Vita e Pensiero, Milano 1951.
- Rossi, G.F. «*Gli opuscoli di san Tommaso d'Aquino: criteri per conoscerne l'autenticità*», *Divus Thomas*, LVI (1953), pp. 211–36.
- Rossi, R., *Hegel e Rosmini*, Biblioteca di studi rosminiani 46, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa (VB) 2015.
- Saccardi, F., *Metafisica e parmenidismo: il contributo della filosofia neoclassica*, Italiana Volume IV, Orthotes, Napoli 2018.
- Sanz, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*, Colección filosófica 57, Ediciones Universidad de Navarra, S.A, Pamplona 1989.
- Sasso, G., *Il logo, la morte*, Loica, Bibliopolis, Napoli 2010.
- Sciacca, M.F., «*Temas del pensamiento filosófico de Antonio Rosmini*», *Diánoia* 3/3, 1957.
- , *Interpretazioni rosminiane*, L'Epos, Palermo, 1997.
- , *La libertà e il tempo*, Collana delle Opere Complete di Sciacca, Opet, 1999.

- Sciacca, M.F. (ed.), *Atti del Congresso internazionale di filosofia Antonio Rosmini*, Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955, G.C. Sansoni, Firenze 1957.
- Sáez Rueda, L., Higuera, J. de la, y Zúñiga García, J. F. (eds.), *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- Sandrin, C. (ed.), *Segni e metafore dell'Infinito nell'epoca classicistico-romantica*, Accademia University Press 2019.
- Severino, E., y Basti, G., *Le radici del nichilismo: una questione aperta tra metafisica cristiana e modernità*, en *Divus Thomas*, 1997, 100, 3, Le radici del nichilismo: Assenza di Dio, nichilismo culturale e crisi epistemologica (Settembre Dicembre 1997), pp. 89-108, 1997.
- Simionato, M., *Nulla e negazione: l'aporia del nulla dopo Emanuele Severino*, Didattica e ricerca. Saggi e studi, PLUS-Pisa University Press, Pisa 2011.
- Soliani, G. P., *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova, 2012.
- , *Trascendentalità del principio di non contraddizione. Rosmini tra tradizione e modernità* in Bellelli, F. - Pili, E. (edd.), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo: «Rosmini ri-generativo: atti del Convegno «Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione», Modena, 13/14 novembre 2014, CnX/Filosofia*, Città nuova editrice, Roma 2016.
- , *Essere, libertà, moralità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.
- , «Esperienza e metafisica. Rosmini (e Bontadini) oltre Kant», in F. Bellelli (ed.) *Rosminianesimo teologico. Pedagogia del sapere di Dio. Una prospettiva storico-culturale*, Mimesis edizioni 2019.
- , «Space, Time and Sensation. A Dialogue between Rosmini, Husserl and Lévinas», *Rosmini Studies*, VI (2019), pp. 84-98. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/187>.
- , «Le fonti medievali del principio di cognizione rosminiano», *Divus Thomas*, CXXIII/2 (2020), pp. 58-81.

- , «L'oggetto primo e adeguato dell'intelletto. Ludwig Babenstuber, I tomisti dell'età moderna e il principio di cognizione rosminiano», *Rosmini Studies*, IX (2022), pp. 85–99. DOI: <https://doi.org/10.15168/2385-216X/2089>
- Soto, J.A., *Antonio Rosmini, critico del idealismo trascendental (Kant-Fichte-Schelling-Hegel)*, Editorial Universidad Estatal a Distancia, San José, Costa Rica 1982.
- Spiri, S., *Essere e sentimento: la persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, IDEE/antropologia nuova ser., 141, Città nuova, Roma 2004.
- Tadini, S.F., *Il Platone di Rosmini: l'essenzialità del platonismo rosminiano*, La Rosminiana 3, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- , *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Filosofia. Ricerche, VP Vita e pensiero, Milano 2015.
- , *Thomas Davidson e la filosofia rosminiana*, Antonio Rosmini, maestro per il terzo millennio. La scuola 3, Edizioni rosminiane, Stresa 2016.
- , *Il rosminianesimo filosofico in Italia. "Gli anni di Rosmini"*, «Rosminianesimo Filosofico», III (2019), pp. 33-90.
- , *John Locke: dispositivo teoretico e ricezione filosofica in Italia*, La nuova rosminiana, Sezione Teoresi, Mimesis, Milano 2022.
- Täljedal, I.B., «The idea of being is not uniquely innate», *Principia: an international journal of epistemology*, XX/3 (2016), pp. 343-359.
- Testi C.A., «L'infinito numerico in S. Tommaso d'Aquino e Georg Cantor», *Discipline Filosofiche*, n. XCV/2, Vallecchi, Firenze, 1996, pp. 207-237.
- Torelli, G., *Josephi Torellii Veronensis De nihilo geometrico*, II volumen, Carattoni, Agostino, Verona 1758.
- , «La questione rosminiana nella storia della cultura cattolica in Italia», *Aevum* XXXVII/1 (1963), pp. 63-104.
- Traniello, F., *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- Trendelenburg, F.A. - Cicero, V., *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero 1994.

- Ugaglia, M., «Rosmini and mathematics», *Rosmini Studies* VIII (2021), pp. 155-166.
- Vanni Rovighi, S., *Il problema morale nella filosofia italiana della prima metà del secolo XIX*, Vita e Pensiero, Milano 1951.
- Vattimo, G., y Rovatti, P. A. (eds), *Il pensiero debole*, Feltrinelli Milano, 1995.
- Vattimo, G., y Verra, V., *Il nichilismo nel pensiero contemporaneo*, Terzo Programma, 1973, 1, ERI, Torino, 1973.
- Vecchiet, C., «Sappiamo che Dio esiste. Rosmini, Tommaso D'Aquino e la prova ontologica», *Divus Thomas*, CXIV/1, (2011), pp. 271–305.
- Vigna, C., *Vedute. Al seguito di Sofia*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2024.
- Vollrath, E., «Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis», *Zeitschrift für philosophische Forschung* XVI/2, 1962.
- Volpi, F., *Il nichilismo*, GLF editori Laterza, Roma 1999.
- Zama, R., *La persona e la libertà in Rosmini*, Edizioni rosminiane Sodalitas, Stresa 2006.
- , *Pensare con le parole: saggio su Alessandro Manzoni poeta e filosofo*, Quaderni Manzoni 11, Centro nazionale studi manzoniani, Milano 2013.