



La pubblicazione del volume
è stata resa possibile grazie
al contributo della

Parrocchia
S. Maria Nascente e S. Giorgio
di Bodio Lomnago



In ricordo dell'amico

FRANCESCO PIERO MACCHI

che ha fatto del lavoro
una nuova Cultura
dei rapporti umani
che ci richiama
la carità del Beato Antonio Rosmini

Si ringrazia Giovanna Gabbi per la revisione editoriale

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *La Nuova Rosminiana/Rosminianesimo Teologico.*

Pedagogia del sapere di Dio. Una prospettiva storico-culturale, n. 2

Isbn: 9788857556536

© 2019 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

GLI AUTORI	9
ABSTRACT	13
INTRODUZIONE. TEOLOGIA SPIRITUALE E PEDAGOGIA: PROLEGOMENI A UNA (TEORIA DELLA) COMPARAZIONE STORICO-CULTURALE DELLE BIOGRAFIE INTELLETTUALI <i>di Fernando Bellelli</i>	19

PARTE PRIMA

«IN QUESTA GRAN PAROLA STA OGNI COSA». LA NEGAZIONE NELLA MISTICA DI ANTONIO ROSMINI <i>di Emanuele Pili</i>	35
1. Capire con la vita	35
2. «Explicatio terminorum» e testi di riferimento	37
3. Sulle fonti principali	39
4. Luoghi della negazione	43
4.1 La carità	43
4.2 Il sacrificio	45
4.3 La contraddizione	47
4.4 Attività-passività del negarsi, anche nel pensare	50
5. L'annichilimento	53
6. Essere, non essendo	56
ROSMINI: «UNA CHIESA LIBERA PER UNA SOCIETÀ LIBERA». IL CONTRIBUTO DELLA CHIESA AL RINNOVAMENTO DELLA SOCIETÀ <i>di Antonio Staglianò</i>	61
1. Restauratio christiana “e” renovatio Ecclesiae	62
2. Un Chiesa libera “da”, “per”	64
3. Continuità discontinuità tra cristianesimo e civiltà	69

4. Il cristianesimo: «questo grande mediatore»	71
5. Transito: ripresa valutativa	74
6. Prospettive attualizzanti	77
7. Per concludere: sull'influsso della religione sulla società	80
8. Rosmini come Benedetto da Norcia	84

LA VISIONE ANTROPOLOGICA ROSMINIANA DI FRONTE ALLA SFIDA EDUCATIVA 87
di Antonio Staglianò

1. L'educazione tra "emergenza" e "sfida": explicatio terminorum	88
2. L'educazione come "pensiero concreto"	91
3. L'educazione compromessa da libri inadeguati	92
4. Il filosofico "sviscerato" dal teologico	94
5. L'educazione dovrà essere unicamente religiosa	96
6. L'uomo-persona fondamento di ogni educazione	98
7. L'educazione fondata su una visione integrale dell'uomo	100
8. I principi fondamentali del Rosmini circa l'umana educazione	103
9. Conclusione	108

L'INFLUENZA DI ROSMINI NELLA PEDAGOGIA ITALIANA DEL XX SECOLO FINO A
VERITATIS GAUDIUM 111
di Fernando Bellelli

1. Introduzione	111
2. Una breve sintesi dell'Ottocento: la "modernità" di Rosmini ed il discriminante delle 40 proposizioni e il "confronto" con la spiritualità gesuitica	114
3. L'inevitabile scivolamento "laico" del pensiero pedagogico di Rosmini, fatta salva l'intenzione dei PP. Rosminiani e delle Figlie della Provvidenza-Rosminiane di mantenere la collocazione ecclesiale del pensiero del Roveretano	117
4. Giovanni Gentile: valorizzazione e "sequestro" del pensiero di Rosmini fino al suo fraintendimento kantiano-hegeliano, idealistico e di inveramento della modernità; la sua precisa collocazione lo pone, invece, nell'ottica del superamento della modernità: la questione del soggetto	120
5. Descrizione degli sviluppi della pedagogia cattolica e della pedagogia laica prima delle due guerre mondiali e dopo le due guerre mondiali: la questione del rosminianesimo	122

6. Il Concilio Ecumenico Vaticano II e la modulazione italiana della pedagogia personalista: preparativi e sviluppi nei principali Atenei di riferimento, fino al Convegno alla Cattolica di Brescia del 1997	123
---	-----

PARTE SECONDA
ROSMINI E I FILOSOFI E TEOLOGI DEL NOVECENTO

«NON V'HA COSA CHE ABBA A CHE FARE COLL'UOMO, CHE NON SI ASSOCI CON LA SUA MORALITÀ».	
L'ANTROPOLOGIA MORALE SECONDO ANTONIO ROSMINI E MAURICE BLONDEL	133
<i>di Martina Galvani</i>	
1. Premessa	133
2. Antropologia e moralità: la dinamica del conflitto espressa nell'azione	134
3. Dalla volontà alla libertà dell'elezione	139
4. Il compimento dell'identità personale, «στέρησις» e «inoggettivazione»	144
ANTONIO ROSMINI E BERNARD LONERGAN: UN'INDAGINE PRELIMINARE	153
<i>di Lorena Catuogno</i>	
1. Premessa introduttiva e obiettivo della ricerca	153
2. Antonio Rosmini: l'oggettività tra gnoseologia e ontologia	154
2.1 La restaurazione della vera filosofia	155
2.2 Il principio ideo-ontologico della soggettività razionale	158
2.3 Dal pensiero regressivo al pensiero progressivo	161
2.4 Il sistema della verità: la Teosofia	163
3. Bernard Lonergan: l'oggettività nella soggettività autentica	164
3.1 Un innovatore tra due mondi	165
3.2 Un nuovo organon per il XX secolo	168
3.3 Insight: l'intellezione come conoscenza	170
3.4 Method in Theology: dalla teoria del comprendere al metodo teologico	173
3.5 Il dinamismo intenzionale della coscienza	175
4. Conclusioni	178
ANTONIO ROSMINI ED EDITH STEIN O DELLA "FEDELTA' CREATRICE"	181
<i>di Nicola Ricci</i>	

NELLA TRASPARENZA DELL'ESSERE:
UN PERCORSO METAFISICO IN EDITH STEIN, CON SPUNTI PER UNA CONVERGENZA
TEMATICA NELLA FILOSOFIA DI ANTONIO ROSMINI 189

di Raffaella Pozzi

1. Premessa: la presenza-assenza di Antonio Rosmini nel pensiero di Edith Stein 189
2. Edmund Husserl e il problema di Dio 192
 - a) Fenomenologia e fede 192
 - b) Husserl e l'indagine su Dio 194
3. L'apertura al religioso e la conversione di Edith Stein 197
4. Edith Stein e la metafisica 199
5. Pensare l'essere secondo Edith Stein: un percorso fra ontologia e metafisica 203
6. Suggestioni conclusive 210

ESPERIENZA E METAFISICA.

ROSMINI (E BONTADINI) OLTRE KANT 215

di Gian Pietro Soliani

1. Premessa 215
2. L'esperienza come presenza 215
3. Il concetto di esperienza nel Nuovo Saggio 218
4. Il senso come unità di senziente e sentito 223
5. Intelletto ed essere ideale 228
 - 5.1 Le due formulazioni del principio di cognizione nella Teosofia 234
 - 5.2 Universalità e necessità dell'essere ideale 237
 - 5.3 Note sulla possibilità in Kant, Karpe e Rosmini 241
6. Note conclusive: l'apertura verso la metafisica 247

L'IMMANENZA DELL'ESSERE AL PENSIERO.

BONTADINI E LA METAFISICA DEL "CIRCOLO DI POTENZA E COSCIENZA" 249

di Francesco Saccardi

BIBLIOGRAFIA 275

GIAN PIETRO SOLIANI

ESPERIENZA E METAFISICA

Rosmini (e Bontadini) oltre Kant

1. *Premessa*

Se dovessimo enucleare alcuni punti di contatto tra il pensiero di Antonio Rosmini e quello di Gustavo Bontadini, potremmo senz'altro evidenziarne principalmente due: 1) la risoluzione dello gnoseologismo moderno; e 2) l'affermazione della possibilità di una metafisica dell'essere dopo Kant¹. Nel seguente contributo cercheremo di segnalare quali sono i possibili punti di vicinanza tra i due autori, anche se riteniamo vi siano elementi evidenti di differenza, quanto meno in una certa impostazione del discorso metafisico e riguardo al tema tipicamente rosminiano del *sintesismo*. Ci concentreremo soprattutto sul tema dell'esperienza perché ci pare che iniziare a chiarire il modo di rapportarsi di Rosmini e Bontadini con la modernità filosofica sia il punto di partenza privilegiato per comprendere anche gli altri aspetti del pensiero dei due autori ed avviare ulteriori approfondimenti.

2. *L'esperienza come presenza*

Della *Critica della Ragion pura* di Kant, nella quale avviene quella che Bontadini chiama «esplosione del gnoseologismo»², il filosofo milanese ci fornisce il seguente riassunto: «dato che l'essere trascende il conoscere (umano), la scienza dell'essere (o metafisica) è impossibile (è invece pos-

-
- 1 Il termine metafisica è, come è noto, presente anche in Kant, sebbene con declinazioni diverse rispetto alla metafisica intesa come scienza dell'essere. Per questo non farò mai riferimento alla metafisica in senso classico senza la specificazione "dell'essere".
- 2 G. BONTADINI, *L'“esplosione” del gnoseologismo*, in ID., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 283-383.

sibile la fisica in quanto il suo oggetto è *tenuto vicino*)»³. Non potremmo trovare una sintesi migliore del legame tra gnoseologismo e impossibilità di una metafisica dell'essere. Se lo gnoseologismo è la persuasione, presupposta e non dimostrata, secondo la quale l'essere è altro dal conoscere, e dunque l'atto conoscitivo non termina mai alle cose stesse, ma sempre alle apparenze delle cose – i *fenomeni* kantiani –, è chiaro che la scienza dell'essere in quanto essere non sarà mai possibile all'uomo.

Gnoseologismo e impossibilità di una metafisica dell'essere sono aspetti a tal punto connessi che nel momento in cui avviene la risoluzione del primo cade anche il secondo. È questo ciò che avviene nel pensiero di Rosmini e Bontadini. È pur vero, però, che quando Bontadini, già nella prima metà del Novecento, riproporrà la sua metafisica dell'essere, ne parlerà come di una «metafisica dell'esperienza»⁴, il cui punto di partenza è la cosiddetta «Unità dell'Esperienza»; concetto alla formazione del quale, Kant avrebbe lavorato più di tutti, sebbene egli non lo abbia posto nel modo più esatto. Il filosofo prussiano, infatti, avrebbe tralasciato l'«originarietà gnoseologica» dell'esperienza, trattando quest'ultima come una «sintesi che si produce per l'investimento, da parte della coscienza, della molteplicità estrinsecamente data»⁵. In altri termini, l'inventore della sintesi a priori non avrebbe trattato l'esperienza come una sintesi a priori, ma come una composizione tra le forme trascendentali del conoscere e l'oggetto dato nell'intuizione sensibile, presupposto come altro dal soggetto⁶. Per Bonta-

3 *Ivi*, p. 288.

4 Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979² (1^a ed. 1938). Sul concetto di esperienza in Bontadini segnaliamo due volumi importanti piuttosto recenti. P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, capp. I-IV; F. SACCARDI, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, cap. I.

5 Cfr. G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 110.

6 Cfr. *ibid.* Si potrebbe far notare che anche quella di Kant è una metafisica dell'esperienza. Si pensi all'opera di H.J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der Reinen Vernunft*, 2 voll., George Allen and Unwin Ltd, London 1936. Scrive Costantino Esposito: «Non si tratterebbe [per Kant] di identificare semplicemente l'esperienza come una sorgente per la conoscenza metafisica (la quale continuerebbe indisturbata nelle sue pretese dogmatiche), ma piuttosto di identificare quest'ultima come una metafisica dell'esperienza. Solo questo genitivo – che è insieme *oggettivo*, in quanto l'esperienza viene assunta come il tema principale della metafisica, ma è anche *soggettivo*, in quanto la metafisica consiste in definitiva nell'auto-determinazione dell'esperienza – permetterà di individuare il passaggio dalla visio-narietà onirica alla ritrovata (anzi all'unica possibile) scientificità della metafi-

dini, è pacifico che l'esperienza sia una sintesi a priori, come vuole Kant, mentre risulta da dimostrare la trascendenza dell'essere rispetto al pensare umano⁷.

Nel saggio intitolato *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza* (1946), Bontadini ritorna sul significato corretto del termine esperienza e su quale sia l'esperienza che può davvero costituirsi come punto di partenza del sapere. Egli contesta a Kant e, in fondo, alla tradizione empiristica, l'utilizzo di un concetto di esperienza come recettività dell'azione di una cosa esterna sul soggetto senziente, dalla quale scaturirebbe il peculiare concetto kantiano di esperienza come *costruzione o organizzazione*⁸. Bontadini, invece, ritiene che questo modo di intendere l'esperienza debba essere dimostrato e non sia, dunque, originario⁹. Tale è, in-

sica». Cfr. C. ESPOSITO, *Introduzione a I. KANT, Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2012, p. VIII. L'espressione *Unità dell'Esperienza* è di origine kantiana. Cfr. I. KANT, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 327: «unità sintetica dell'esperienza in generale (*synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt*)». Sull'esperienza in Kant, si veda H.-J. DE VLEESCHAUWER, *L'évolution de la pensée kantienne* (1939), traduzione italiana di A. Fadini, *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Bari 1976, in part. pp. 75-80; A. FABRIS, *Kant e il problema dell'esperienza*, «Theoria», 8 (1988), pp. 91-124.

- 7 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 110: «Ora che tale sia la natura dell'esperienza, di risultare cioè dal concorso di due elementi (il soggetto, l'a priori, e il dato, l'a posteriori) non è qui in discussione: certo è però – e ormai troppo manifesto – che siffatta concezione dell'esperienza non può essere semplicemente presupposta».
- 8 G. BONTADINI, *La funzione metodologica dell'Unità dell'Esperienza*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, 2 tt., t. I, p. 33: «Affermare che l'esperienza è il cominciamento o il punto di partenza del sapere è appunto rilevarne la posizione metodologica: e, con ciò, abbiamo constatato che questo tema sta sulla soglia della più grande opera della filosofia moderna. Senonché propria la esperienza, di cui, in quel luogo particolarmente in vista, Kant parla, è intesa appunto in un determinato modo [...]. È intesa, si sa, come recettività, come stimolazione dall'esterno, come azione di un oggetto sulla nostra sensibilità. *Muovendo* da tale concezione dell'esperienza (= *partendo* da tale concezione del punto di partenza) e sviluppando la riserva fatta fin dal principio che, se tutto, nel campo conoscitivo, con l'esperienza comincia, non tutto ne procede, Kant *arriverà* poi al suo tipico, originale concetto dell'esperienza come costruzione o organizzazione».
- 9 *Ivi*, p. 34: «Illegittimo è il punto di partenza kantiano, precisamente in quanto punto di partenza, perché vi si assume immediatamente (cioè proprio nel punto di partenza!) un concetto di esperienza il quale è bisognoso, nel migliore dei casi, di mediazione, di introduzione o come altrimenti si voglia dire. Non è, infatti, immediatamente o per sé noto che l'esperienza si costituisca per quella azione esteriore, o procedente dall'esterno, della realtà (in generale, o, propriamente, della realtà naturale) sul soggetto sperimentante».

vece, l'esperienza come *presenza*. L'esperienza nella sua originarietà è la presenza a me di qualcosa e non la ricezione o costruzione di qualcosa. L'“a me” e il “qualcosa”, distinto dal suo essere sperimentato, dovrebbero comunque essere introdotti in seconda battuta, per non pregiudicare l'esperienza che rimane, in questo senso, pura constatazione della realtà attualmente presente¹⁰.

Tornando all'esperienza come ricezione, se con ciò si intende la presupposizione di una «*preesistenza*» della realtà come altra dal pensiero, tale preesistenza andrebbe inferita, non costituendosi come un'immediatezza constatabile¹¹. In qualche modo, come vedremo, Rosmini si era già mosso su questa stessa linea nel momento in cui avvia il proprio confronto con Kant.

3. Il concetto di esperienza nel Nuovo Saggio

Il problema della conoscenza è il problema di quella modernità filosofica che si svolge prevalentemente al di fuori delle aule universitarie tra XVII e XVIII secolo. Lo gnoseologismo attraversa questa modernità filosofica¹² come qualcosa di presupposto che verrà teorizzato pienamente sol-

10 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., cap. III.

11 G. BONTADINI, *La funzione metodologica*, cit., p. 33: «Quella che è immediatamente nota è l'esperienza già costituita nella ragione di esperienza, ossia di constatazione o presentazione di qualche cosa. [...] Dei tre concetti di esperienza che qui abbiamo incontrati – esperienza come *recezione*, come *presenza*, come *costruzione* – soltanto il secondo può essere preso come punto di partenza, ossia come immediatamente fondato e significativo, mentre gli altri due debbono essere ulteriormente giustificati. Ciò significa [...] che io *non vedo* o *non sperimento* l'esperienza né come recezione, né come costruzione. Va da sé che per intendere questa duplice esclusione, occorre precisare il significato dei termini esclusi; giacché esistono dei significati affini, i quali non sono punto estranei al concetto dell'esperienza come presenza. Così, ad esempio, constatiamo che i contenuti dell'esperienza *sopravvengono* in essa, o, come si può anche dire, *entrano* in essa, e, in questo senso, sono *ricevuti*. Ma solo, appunto, in questo senso, nel quale, cioè, non è ancora data o contenuta la *preesistenza* della realtà, che si dice *entrare* nella esperienza, a questo suo entrare o comparire. Ora, senza tale preesistenza non si costituisce il significato proprio della esperienza come recettività, al quale noi intendiamo riferirci»; G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 288: «Ora l'esperienza di cui tali categorie [kantiane] sono le condizioni di possibilità, non è l'esperienza intesa come *presenza* – la quale non ha per nulla bisogno di siffatte condizioni – ma l'esperienza come recettività, o comunque come conoscenza ordinata ad un oggetto trascendente».

12 Bontadini riteneva che il problema gnoseologico fosse il problema fondamentale della modernità filosofica e Rosmini, in fondo, inizia anch'egli da questa persuas-

tanto sul finire del Settecento con la prima edizione della *Critica della Ragion pura* di Kant.

Rosmini riceve la sua prima formazione filosofica, agli inizi dell'Ottocento, alla scuola di don Pietro Orsi¹³, studiando sulle *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua kantianae disciplinae ratione habita* (1804) di Franz Samuel Karpe¹⁴. Si tratta di un manuale di filosofia nel quale Kant è presente come obiettivo polemico di un pensiero ispirato all'empirismo e alla metafisica leibniziano-wolffiana, ossia a quella filosofia dogmatica contro la quale Kant aveva polemizzato¹⁵. Da questo punto di vista, il titolo è assai emblematico. Il manuale di Karpe è suddiviso in tre volumi, dedicati rispettivamente alla psicologia empirica (*psychologia empirica*) – preceduta da alcuni *prolegomena* alla filosofia –, alla logica e alla metafisica. Esso costituisce il primo approccio di Rosmini – seppur fugace e indiretto – con il criticismo kantiano.

Il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* di Rosmini è la testimonianza di una presa di distanza dal pensiero kantiano e del primo tentativo compiuto, del filosofo di Rovereto, di smarcarsi dal dualismo gnoseologico moderno. A ben vedere, i concetti di esperienza e di sintesi a priori sono parte del campo nel quale avviene il confronto di Rosmini con Kant. Innanzitutto, Rosmini polemizza con il principio di ascendenza empiristica secondo il quale tutte le nostre conoscenze proverrebbero dall'esperienza. Kant trarrebbe questa supposizione, con la quale inizia la *Critica della Ragion pura*, dall'empirismo di Locke¹⁶. Rosmini annota immediatamente che questa

sione. Riguardo allo gnoseologismo, G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 35: «Il gnoseologismo si pone come caratteristica della filosofia moderna, della sua problematica».

- 13 Cfr. A. ROSMINI, *Degli studi dell'autore*, in ID., *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, ENC, vol. 2, Città Nuova, Roma 1979, p. 100.
- 14 F.S. KARPE, *Institutiones philosophiae dogmaticae perpetua kantianae disciplinae ratione habita*, 3 tt., sumptibus Christian Friedrich Wappler et Beck, Viennae 1804. Franz Samuel Karpe nasce a Kranj in Carniola il 17 novembre 1747. Si laurea nel 1773 e un anno dopo assume l'incarico di professore di logica, metafisica e filosofia morale all'università di Olomouc, nella quale diverrà anche direttore della facoltà di filosofia nel 1777. Nel 1778 l'università venne trasferita a Brno fino al 1782 e nel 1781 il filosofo sloveno ne divenne rettore. Nel 1786, Karpe divenne professore all'università di Vienna, dove rimase fino alla morte, avvenuta il 4 settembre 1806. Il suo manuale di filosofia fu uno dei pochi a ottenere la concessione di stampa dalla commissione di studio dei censori della corte di Vienna.
- 15 Come fa notare anche Igor Grdina in O. LUTHAR (a cura di), *The Land between. A History of Slovenia*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2013², p. 251.
- 16 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, ENC, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2004, t. I, n. 302, p. 381: «Per cominciare la breve

massima è introdotta da Kant dogmaticamente e non criticamente, costituendo, in modo contraddittorio, il fondamento del criticismo stesso¹⁷. Tuttavia, Rosmini si avvede del fatto che, nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, Kant aggiunge che «sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non per questo essa deriva tutta quanta dall'esperienza. Potrebbe darsi benissimo, infatti, che la nostra stessa conoscenza empirica sia un composto di ciò che riceviamo mediante le impressioni e di ciò che la nostra facoltà conoscitiva (semplicemente provocata dalle impressioni sensibili) apporta da se stessa»¹⁸. In questo modo, secondo Rosmini, Kant ha aperto – contro l'empirismo – la possibilità che la nostra conoscenza non sia riducibile alla sensazione, ma possieda una componente a priori, ossia derivante dal soggetto stesso.

Rosmini segnala anche che l'utilizzo da parte di Kant del termine *esperienza* non è sempre univoco. Quando Kant dice, ad esempio, che ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza, ma non deriva tutta dall'esperienza, egli sembra fare riferimento all'esperienza sensibile. Al contrario, quando Kant si chiede come sia possibile l'esperienza, egli sembra intendere l'esperienza in un senso che travalica la semplice sensazione, ed è questo il senso di esperienza che interessa a Rosmini e che egli trova più coerente con l'intrapresa kantiana¹⁹.

esposizione che io sono tenuto di fare del suo sistema, osserverò primieramente, ch'egli accordò al Locke, senza esame, il principio, che tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza». Cfr. I. KANT, *Kritik der Reinen Vernunft* (1787²), traduzione italiana di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, cit., p. 69.

- 17 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 302, cit., t. I, nota 91, p. 381: «In tutta l'opera del Kant non si rinviene addotta altra ragione di questo principio fondamentale, che quella che immantinentemente segue alle citate parole, che, come ognuno vede, sono tutt'altro che *critiche*, ma bensì *dogmatiche*».
- 18 Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 69. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 303, cit., t. I, p. 384: «In tal modo il Kant veniva facendo osservare che è ben altro il dire: "Tutte le nostre cognizioni vengono dall'esperienza"; ed altro è il dire: "Tutte le nostre cognizioni vengono dai sensi". Non c'è dubbio, egli dice, che innanzi che noi facciamo esperienza, cioè innanzi che usiamo le facoltà nostre, noi non abbiamo alcuna cognizione; ma ciò vuol forse egli dire, che l'esperienza nostra si faccia mediante la sola nostra sensitività?».
- 19 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 303, cit., t. I, p. 384: «Il Kant non pare sempre coerente a se stesso nel valore che attribuisce alla parola *sperienza*. Quand'egli dice: "Ogni nostra cognizione incomincia colla sperienza, ma non ogni nostra cognizione nasce *dalla* sperienza", egli prende la parola *sperienza* per l'uso de' nostri sensi. All'incontro quando egli domanda: "Come sia possibile l'esperienza", pare ch'egli prenda la *sperienza* come il fonte di tutte le nostre cognizioni, e che la distingua da' sensi: egli allora prende la parola *sperienza* per gli atti del nostro spi-

Se non che, rimane da spiegare la vera natura dell'esperienza. Rosmini precisa che l'esperienza è costituita dai *fatti conosciuti da me*, poiché i puri fatti, se non sono conosciuti, è come se non esistessero. L'esperienza non è il puro fatto, come vuole l'empirismo, e il conoscere di cui parla Rosmini non è la sensazione, poiché la pura sensazione non è in grado di manifestare i fatti. La stessa necessità di articolare linguisticamente il puro sentito ci costringerebbe a una qualche riflessione sul fatto, facendoci uscire dall'esperienza intesa come mera sensazione. Dunque, la manifestazione dei fatti può avvenire soltanto in un orizzonte universale – sarebbe meglio dire trascendentale – che Rosmini chiama *essere*, di modo che i fatti siano conosciuti secondo verità, ossia con l'intelligenza. Nasce qui la domanda sulla natura dell'intelligenza e su quali siano le condizioni che rendono possibile un'esperienza come presenza al pensiero di qualche cosa²⁰. Potremmo dire che l'esperienza per il filosofo di Rovereto è il presente, ossia lo sperimentato. L'esperienza è il fatto in quanto appare, in quanto è manifesto.

rito, che sono misti di sensitività e d'intelligenza. Generalmente però è il primo significato ch'egli attribuisce alla parola *sperienza*; ma io amo meglio prenderla nel secondo, perché mi sembra che ciò faccia sentir meglio il fondo della riflessione kantiana». Per l'espressione "possibilità dell'esperienza" (*Möglichkeit der Erfahrung*), cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 75.

- 20 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 303, cit., t. I, pp. 384-385: «L'esperienza sono forse i fatti? I fatti soli non possono formare l'esperienza; perché fino che i *fatti* non sono da me conosciuti, essi sono rispetto al mio sapere come se non esistessero. Per *esperienza* s'intendono dunque i *fatti da me conosciuti*? Se questo è il valore della parola *esperienza*, convien cercare inoltre di qual *cognizione* di fatti si parli. Intendasi che l'esperienza sieno i fatti *conosciuti* col solo *senso*? Domanda assurda; col solo senso non posso essere *conosciuti*. Quando io dico che un fatto lo conosco pel solo senso, io ho rimosso da questo fatto ogni mio pensiero sopra di lui: in tale stato i fatti sono sensazioni, e non più; nessun confronto tra loro, nessuna relazione di sorte. Questi fatti *conosciuti*, come tanto impropriamente si dice, dal solo senso, non possono essere né scritti, né parlati, perché la lingua non ha parole individuali atte ad esprimerli, e perché se io li unissi a qualche segno sensibile, col quale renderli parlabili, io dovrei far sopra di essi qualche riflessione, il che è contro l'ipotesi ch'essi mi sieno noti pel solo senso e nulla più. L'*esperienza* dunque saranno i fatti conosciuti veramente; or qui entra necessariamente l'*intelligenza*; la qual mette in essi una qualche universalità, considerando i fatti individuali in relazione coll'essere, e nell'essere in relazione tra loro, e quindi formanti delle classi, delle specie; questa è certamente quella esperienza che può produrre e produce le nostre cognizioni. [...] si dee prima di tutto cercare che cosa sia la *cognizione intellettuale de' fatti*; che sia questo *intelletto*, col quale formiamo o almeno completiamo questa esperienza [...] e il cercare come questa facoltà sia fatta, è il medesimo che cercare se, e che cosa ella deve aver seco d'innato; e questo di novo è il medesimo che cercare quali sieno le *condizioni*, date le quali, sia possibile l'esperienza di che parliamo».

Ora, se, come si esprime Rosmini, seguendo Kant, conoscere è giudicare, l'esperienza consisterà nel rilevare anzitutto la presenza di qualche cosa mediante un giudizio sintetico a priori che dica "x esiste". Quello dei giudizi sintetici a priori è il problema della filosofia, secondo il Rosmini del *Nuovo Saggio*, e si risolve con l'introduzione della *percezione intellettuale*. Si tratta di un atto spirituale mediante il quale il sentito entra, grazie all'intelletto, nell'orizzonte dell'essere. Il sentito nella sua particolarità viene confrontato dalla ragione con l'*essere universale* o idea di esistenza, che costituisce l'orizzonte stesso dell'intelletto, e può, così, essere detto *ente*²¹, cioè giudicato come sussistente²². Nella percezione intellettuale sono dunque coinvolte tre facoltà: il senso; l'intelletto e la ragione. Quest'ultima è la facoltà che pone la sintesi, nell'Io, del sentimento e dell'idea di esistenza; della modificazione che l'agente esterno compie sul senso e dell'idea di esistenza²³. La ragione è la «virtù» che consente di rivolgere la propria attenzione sul sentito e sull'idea dell'essere, mettendoli a confronto e notando che il sentito è soltanto una realizzazione particolare di quella possibilità sterminata che è l'essere stesso. Si tratta, quindi, di tre operazioni che avvengono nell'unico soggetto razionale, l'Io, e che costituiscono la facoltà di giudicare, «funzione della ragione»²⁴.

21 Cfr. *ivi*, n. 358, t. I, pp. 442-443.

22 Cfr. *ivi*, n. 338, t. I, p. 422: «La percezione intellettuale [...] è un giudizio, mediante il quale lo spirito afferma sussistente qualche cosa percepita dai sensi».

23 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 338, cit., t. I, p. 423: «La *sensitività* e l'*intelletto* sono due facoltà d'uno stesso soggetto perfettamente semplice (l'anima razionale). Questo soggetto unisce, nella semplicità dell'intimo suo sentimento, quei due elementi distinti, che quelle sue due distinte facoltà a lui somministrano. Cioè quell'*Io*, che da una parte vengo modificato dalla *sensitività*, e sento per essa il sensibile agente sopra di me, sono quel medesimo che dall'altra parte possiedo l'*idea di esistenza* nel mio intelletto. Questo però ancora non basterebbe; ché queste due cose, cioè l'agente esterno e l'idea di esistenza, potrebbero esister in un soggetto semplice l'una accanto all'altra senza unirsi, senza che si rendesse noto all'anima il loro nesso. Egli è dunque necessario di più, che questo soggetto semplice, che possiede in sé questi elementi del suo giudizio, cioè il sensibile (materia) e l'idea di esistenza (forma del giudizio), abbia una virtù od efficacia per la quale possa rivolgere la sua attenzione sopra ciò che patisce e che ha in se stesso».

24 *Ibid.*: «Questo soggetto dunque: 1° riflette d'avere contemporaneamente ciò che prova nella sensitività, e ciò che luce nell'intelletto, cioè l'idea di esistenza; 2° paragona il sensibile all'esistenza; 3° e ravvisa in esso una esistenza, che non è se non una *realizzazione* particolare di quella esistenza ideale ch'egli prima concepiva solo come possibile. Queste tre operazioni, che noi distinguiamo per chiarezza maggiore, ma che vengono fatte rapidamente, ed anzi istantaneamente, nel fondo dell'infimo sentimento di un ente sensitivo e ad un tempo intelligente, sono quel-

4. *Il senso come unità di senziente e sentito*

La sensazione, nel *Nuovo Saggio* è spesso presentata come la modificazione che un oggetto esterno produce sul corpo umano, come una sorta di passività per la quale si percepisce sensibilmente un oggetto²⁵. Rosmini sembra riprendere qui un concetto di sensazione come recettività che è tipico dell'empirismo, probabilmente con l'intento di mettere in luce l'insufficienza dell'empirismo stesso, incapace di elevarsi davvero sopra un tale tipo di sensazione. È pur vero, però, che Rosmini, in polemica con Hume²⁶ e con il materialismo empiristico, ha inteso distinguere in modo molto netto l'*impressione* di un oggetto materiale sul nostro corpo dalla *sensazione*. L'impressione è dovuta a una cosa percepita come un «*agente esterno*», mentre la sensazione è dovuta a una cosa percepita da noi come «*oggetto, in noi*». Mentre l'impressione riguarda la materialità del corpo umano che viene modificato dall'agente esterno, la sensazione è un «*sentimento interiore dell'anima*», quindi consiste in una passività del tutto spirituale, seb-

le che costituiscono la terza delle facoltà enunciate, cioè la facoltà di giudicare, che è una funzione della ragione».

- 25 *Ivi*, n. 338, p. 422: «La *sensitività* percepisce l'azione del corpo sensibilmente e passivamente (sensazioni)». Sul sentimento, ossia sul reale, in Rosmini, si veda C. GRAY, *Rosmini, la realtà pura e i principi corporei*, «Rivista rosminiana», 1936, pp. 197-208; 1937, [continuazione] pp. 22-30, 124-130; 1938, [continuazione] pp. 20-29, 260-268; E. PIGNOLONI, *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Sodalitas, Domodossola 1953; S. SPIRI, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2004; ci permettiamo di rimandare anche a G.P. SOLIANI, *Essere, libertà, moralità. Studi su Antonio Rosmini*, Ortheses, Salerno 2018, pp. 199-220.
- 26 Hume, infatti, aveva considerato la sensazione come una forma di impressione. Rosmini, al contrario ritiene che la sensazione sia qualcosa di radicalmente diverso dalla sensazione. D. HUME, *Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739); traduzione italiana di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 19: «Le impressioni possono dividersi in due specie: di *SENSAZIONE* e di *RIFLESSIONE*». Bontadini valorizzerà l'impressione umana, poiché in essa sembra annunciarsi, anche se non in modo sempre coerente, il concetto di esperienza come presenza o apparizione pura di un contenuto. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 13: «Le percezioni che si presentano con maggior forza e violenza, possiamo chiamarle *impressioni*: e sotto questa denominazione io comprendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima apparizione nella nostra anima». Cfr. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 227.

bene scaturita da una impressione²⁷. La sensazione, dunque, non esiste senza un soggetto senziente, mentre l'impressione non ha alcuna relazione con il corpo soggettivo, contro il quale il corpo esterno agisce, sebbene si offra alla vista e al tatto. Solo così può essere constatabile. Tuttavia, il vedere e il toccare quella impressione è già sensazione²⁸.

Se la sensazione è interna al senziente, significa che la sensazione è soggetto, ma è pur vero che essa riguarda un contenuto sentito. Il senziente è la condizione di possibilità di ogni sentito, il quale si staglia sullo sfondo di un sentimento primitivo e originario che Rosmini chiama *sentimento fondamentale*, ossia il sentimento *abituale*, non attuale, che l'io ha di sé e del quale ogni sentimento particolare costituisce una determinazione²⁹.

Ciò significa che nella sensazione la contrapposizione tra senziente e sentito è tutta interna al sentito, in quanto il sentito costituisce una modificazione di quel sentito originario che è l'io, ma tale contrapposizione è anche tutta interna al senziente, perché il sentito è, come si è detto, del tutto

27 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 986, cit., t. II, p. 413: «Colla parola impressione significhiamo una cosa percepita da noi siccome agente esterno: colla parola sensazione significhiamo una cosa percepita da noi come soggetto, in noi. Riprendiamo l'esperimento della palla. In che modo si percepisce l'impressione (astrazione fatta dalla sensazione) fatta nel braccio dalla palla? Al modo stesso come si percepisce la palla, che nulla sente. L'uomo guarda la parte offesa del suo braccio, mette il suo dito in quella fossetta scavata dalla palla: in tal modo egli vede e tocca l'impressione fatta dalla palla nel suo braccio. Ora toccando egli e vedendo con gli occhi suoi quella fossetta, tocca forse egli e vede altresì la sensazione che in conseguenza di essa ha provato o prova nel suo braccio? Nulla di ciò. La sensazione che accompagna quella impressione non è visibile né tangibile: è solo sensibile per un sentimento interiore dell'anima, è sensibile per se stessa».

28 *Ivi*, n. 987, t. II, p. 414: «Ora impressione si chiama quella cavità in quanto è offerta all'occhio e al tatto esterno. Ella dunque non ha nulla di sensitivo in sé, ma è perfettamente straniera alla sensazione del tatto e dell'occhio: è appunto il contrario della sensazione: non si dà dunque tra la sensazione in quanto è soggettiva, e l'impressione nessuna similitudine, anzi una perfetta opposizione».

29 *Ivi*, n. 696, t. II, pp. 237-238: «un sentimento fondamentale [...] pel quale sentimento noi sentiamo abitualmente tutte le parti nostre materiali sensitive». Anche, *ivi*, n. 699, t. II, p. 240: «Ora questo corpo umano, fatto tutto e implicato di tali funicelle mirabili [i nervi], è il corpo sensitivo, col quale noi sentiamo, quando ci è aggiunto vitalmente, e cui pure per mio avviso noi abitualmente ed uniformemente percepiamo con un sentimento fondamentale e innato, sebbene, per esser continuo e sempre il medesimo, non è tale di che noi ci possiamo accorgere agevolmente, accorgendoci bensì delle mutazioni che in esso avvengono al tocco dell'uno o dell'altro di que' nerviccioli [...]. All'incontro quel primo e stabile sentimento in tutte le vie de' nervi diffuso, connaturale e permanente, ai filosofi stessi rimano sovente inosservato, siccome non fosse».

interno all'interiorità dell'Io senziente. Come rileva Rosmini, quest'ultimo punto contraddistingue la sensazione di cui parla la psicologia rispetto alla fisiologia e alla medicina. Lo psicologo, infatti, basa le sue ricerche sull'«osservazione interna», ossia sui «fatti della coscienza». Egli si concentra sull'Io senziente e studia gli oggetti in tanto in quanto si trovano «in relazione con l'Io»³⁰. È facile comprendere che, se la sensazione è oggetto di studio da parte della psicologia, l'impressione sarà oggetto di studio della fisiologia e della medicina.

Questa unità originaria di senziente e sentito che Rosmini afferma, sebbene attraverso un armamentario concettuale legato ai dibattiti del XVII e XVIII secolo, è rintracciabile anche in Bontadini, laddove egli spiega che «il senziente si presenta come un contenuto del sentito tutt'affatto singolare e preminente sugli altri; appare come condizione dell'essere, gli altri, sentiti, appare come *condizione del sentito*: infatti, per quel tanto per cui sopprime l'attività senziente, per quel tanto sparisce la realtà sentita: punto sentire, punto sentito»³¹. Vi è, dunque, anche nel pensiero bontadiniano la consapevolezza che l'esperienza sensibile è l'unità di senziente e sentito, non la loro contrapposizione. Ora, occorre precisare che il senziente è qui da intendere come l'attività stessa del sentire e non come un ente particolare dotato della capacità di sentire. Solo così si può dire che il senziente sia forma del sentito³².

Rosmini parla, invece, di un «puro sentimento semplicissimo», «un sentimento unico, fondamento di tutti gli altri, che cogli altri tutti si mescola, e fa di tutti un incognito indistinto, pel quale sentiamo lo spirito col suo corpo»³³. Potremmo parlare qui di una soggettività trascendentale, come del resto fa Bontadini, intendendo con ciò l'esperienza pura che trascende ogni partico-

30 *Ivi*, n. 996, t. II, p. 422: «Il Psicologo [...] ha un'altra specie d'osservazione, cioè l'osservazione interna: i fatti della coscienza sono gli oggetti ne' quali si ferma la sua osservazione: considera l'Io, il soggetto: e se ha riguardo al corpo come *oggetto*, ciò non fa se non per la relazione che questo ha col soggetto: non finisce in esso, la coscienza dello spirito è lo scopo e l'argomento proprio della scienza». Al contrario, la fisiologia e la medicina si servono dell'osservazione esterna. Trattano, infatti, il corpo e gli oggetti che si offrono ai sensi come cose esterne e oggettive, senza relazione con l'Io. Cfr. *ivi*, nn. 995-996, t. II, p. 422.

31 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 156.

32 *Ivi*, p. 157: «Il senziente è forma del sentito non in quanto sia “un ente che sente”, ma puramente in quanto senziente, cioè in quanto sentire: infatti solo in quanto sentire è coestensivo al sentito; in quanto è “quell'ente” è invece un particolare; e sia pure un particolare privilegiato, cioè *dotato* di quell'attività – il sentire appunto – per cui può *assimilarsi*, cioè assumere la forma di tanti altri enti particolari».

33 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 716, cit., t. II, p. 256.

larità³⁴. Anche il sentimento fondamentale trascende ogni particolarità e ogni particolarità ne è una parziale realizzazione. Senonché, a nostro modo di vedere, riguardo alla questione del senso vi è una differenza essenziale tra Rosmini e Bontadini; e lo stesso si dirà riguardo all'intelletto. Si tratta della dottrina rosminiana del sintesiismo, secondo la quale ogni principio deve possedere un termine originario con il quale entrare in sintesi, pena l'autocontraddizione³⁵. Nel caso del sentimento, il principio senziente deve possedere un proprio termine originario di modo che sia sempre in atto e possa eventualmente sentire anche sentiti diversi da esso. Questo termine originario è il composto di anima e corpo, ossia l'Io stesso, e il sentimento che scaturisce dalla sintesi di Io-senziente e Io-sentito è il sentimento fondamentale³⁶. Al contrario, Bontadini ritiene, come si è visto, che l'Io sia certamente un sentito privilegiato, sebbene non possa essere considerato come il termine originario del sentire, poiché ciò andrebbe a intaccare la purezza del sentire stesso. È pur vero che, anche per Rosmini, la rilevazione del sentimento fondamentale avviene soltanto per mezzo di un'inferenza. Tale sentimento non è, infatti, immediatamente constatabile – è abituale e non attuale, come si diceva –, tanto è vero che Rosmini ne fornisce alcune dimostrazioni³⁷.

34 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 156: «La soggettività pura si chiama soggettività trascendentale, in quanto, mentre è la forma di tutta l'esperienza, non può considerarsi come un termine, un particolare contenuto dell'esperienza, e trascende quindi ogni particolarità empirica. La soggettività trascendentale è l'esperienza stessa come tale, l'esperienza pura: concretamente (giacché essa è forma di un contenuto) l'U[nità] d[ell'] E[sperienza]».

35 A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 2046, a cura di M.A. Raschini, P.P. Ottonello, ENC, voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2002, t. V, p. 12: «Questa legge [del sintesiismo] dichiara che "l'essere ha un cotale organismo ontologico, e che la mente divellendo un organo dall'intero organismo ne ha un tal ente che, se si prende come ente completo, nasconde in sé un assurdo, di cui quando la mente s'accorge conchiude che quell'organo divelto non può stare così solo, è nulla, e neppure si può pensare quando vi s'abbia vista dentro la contraddizione, ma si pensa finattanto che questa vi giace nascosa in istato, come abbiamo detto altrove, virtuale».

36 Nella *Psicologia* Rosmini scrive: «Le prove dell'esistenza del sentimento fondamentale costituente l'uomo, che abbiám date nel *N. Saggio* tolgono a provare quella parte di esso che ha per suo termine il corpo e lo spazio: le prove esposte nel capitolo precedente dimostrano l'esistenza d'un sentimento che si estende a tutto ciò a cui significare s'estende il monosillabo IO» (A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 104, a cura di V. Sala, ENC, voll. 9, 9/A, 10, 10/A, Città Nuova, Roma 1988, t. I, p. 83). Ciò significa che il sentimento fondamentale coinvolge l'Io in entrambe le dimensioni. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 692-748, cit., t. II, pp. 233-271; A. ROSMINI, *Psicologia*, nn. 96-103, cit., t. I, 78-82.

37 Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 692-748, cit., t. II, pp. 233-271; Id., *Psicologia*, nn. 96-103, cit., t. I, 78-82.

Troviamo testimonianza della legge del sintesiismo applicata al sentimento in diverse opere di Rosmini, ma forse il testo più chiaro è probabilmente quello della lettera a Michelangelo Manzi del 1846. Qui leggiamo che la legge del sintesiismo è «la chiave di tutta la filosofia». Essa si presenta quando due entità assolutamente opposte e differenti fra loro sono tuttavia condizione l'una dell'altra. Secondo Rosmini, ciò avviene in modo evidente nel caso del principio senziente e del corpo sentito. Il senziente è semplice ed è un principio, mentre il sentito è esteso ed è termine del principio. Tuttavia, tra loro vi è una relazione essenziale, per la quale il principio è forma di quella materia che è il sentito³⁸. Ora, ogni potenza o facoltà, per Rosmini, deve essere in *atto primo*, come condizione degli *atti secondi*, ossia delle diverse operazioni. La potenza è in atto primo quando si realizza una sintesi di principio e termine. Nel caso del principio senziente, quindi, occorre indicare quale ne sia il termine, tenendo conto del fatto che quest'ultimo deve essere stabile e non accidentale, affinché la potenza sussista³⁹. Rosmini individua nell'io, il composto di anima e corpo, il termine stabile del principio senziente⁴⁰.

38 A. ROSMINI, *Lettera a Michelangelo Manzi* (Stresa, 15 dicembre 1846), in *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbatì*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1892, vol. IX, lettera 5759, p. 693: «Quella legge che io chiamo sintesiismo [...] consiste in questo, che due entità differenziatissime ed oppostissime fra di loro sono tuttavia condizionate l'una all'altra per modo, che l'una non può stare né si può concepir senza l'altra. Un caso di questo sintesiismo, a mio parere, si trova nelle due entità oppostissime, che sono il principio sensitivo e il corpo da lui sentito. La prima di queste due entità è semplice ed ha natura di principio, la seconda è estesa ed ha natura di termine: sono due sostanze, ma legate da una relazione essenziale fra loro. Mai adunque si avvera, che la materia bruta e il sentimento sieno comprese sotto un'unica specie [...]. Ma bensì può dirsi, che il principio sensitivo [...] sia unito alla materia, e così la avvivi qual anima che informa ed avviva il corpo».

39 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1008, cit., t. III, p. 426: «Ogni potenza è un *atto primo*, il qual atto poi, date le condizioni necessarie, ne produce degli altri, variati secondo la varietà delle condizioni. E quest'atto primo e costante si dice potenza rispettivamente agli atti secondi e passeggeri. Ogni potenza dunque dee essere una certa attività quasi direi infrenata, la quale, tolto via il freno, come arco incordato, scocca e ferisce. Tenendosi bene in capo questa nozione della *potenza*, si vedrà, che come ogni *atto secondo* ha bisogno di un termine acciocché sia fatto, così la *potenza*, o l'*atto primo*, ha pure bisogno del suo termine interno, senza il quale non può essere, né pensarsi. E come la *potenza* è qualche cosa di stabile, mentre l'operazione della potenza è passeggera; così la potenza dee avere a termine cosa stabile, che col suo termine essa rimane e perisce. Tolto dunque il termine dell'*operazione*, la potenza rimane; ma tolto il termine della *potenza*, questa non riman più».

40 E.g. A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 97, cit., t. I, p. 79: «Quest'io [...] non è le sensazioni e i pensieri, perché quelli sono diversi, e l'io è uno; ma l'io è bensì il sogget-

L'operazione rosminiana vuole superare ad ogni costo ogni empirismo che presenti la soggettività come assolutamente *pura*. Secondo Rosmini, ipotizzare una tale soggettività significherebbe ammettere l'esistenza di una potenza priva di un qualunque atto primo e, quindi, incapace di qualsiasi operazione.

5. *Intelletto ed essere ideale*

Ciò che andiamo dicendo emerge in modo evidente riguardo all'intelletto, la cui forma, come noto, è, per Rosmini, l'idea dell'essere, o essere in universale, o essere ideale. Esso non è nessuno degli enti particolari e non ne esclude nessuno, essendo la condizione di possibilità e il principio di ogni conoscenza intellettuale. Tutto ciò che l'intelletto conosce, è conosciuto innanzitutto in quanto *non è un nulla*. Dove c'è il pensare ci sarà l'essere, poiché un pensiero di nulla è un nulla di pensiero⁴¹.

Si potrebbe anche dire che l'idea dell'essere è destinata, già dal *Nuovo Saggio*, a essere identificata con la stessa intenzionalità o con il conoscere stesso come capacità attiva. Non si tratta, dunque, di parlare dell'essere

to che possiede le sensazioni ed i pensieri. Dunque l'io considerato nella sua propria natura è indipendente dalle sensazioni e da' pensieri, poiché questi sono accidentali e variano di continuo, senza che possano far variare giammai l'io. Se dunque incomincio a levar via colla mente qualche mio pensiero particolare o qualche particolar sensazione, io ben m'accorgo di non distruggere perciò l'io, sento che l'io rimane. [...] L'io dunque resta anche privo d'ogni acquisita modificazione. E in tal modo appunto io ascendo a formarmi l'idea del sentimento che coll'io s'esprime, puro e primitivo».

- 41 A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 17, in ID., *Nuovo Saggio*, cit., t. I, p. 74: «Noi abbiamo incominciata la filosofia dall'*osservare*, e questa osservazione interna che in pari tempo è una riflessione, ci condusse a renderci accorti, che la notizia dell'essere senza modi e senza determinazioni è quel punto luminoso e semplicissimo che non può essere negato, onde incominciano tutti i nostri pensieri, onde viene a tutti la luce e la certezza: di che ancora si dimostra, che quell'*osservazione* stessa che avevamo adoperata, quasi prendendola a credenza, non ci poteva ingannare perché ci mostrava esser quello che non poteva non essere»; *ivi*, n. 26, t. I, p. 83: «Il principio della filosofia come scienza dell'uomo è l'essere, ma l'*essere* ancora *indeterminato*, e datane questa ragione manifesta e innegabile che antecede logicamente l'essere indeterminato a tutte le cognizioni umane e ne è la forma»; ID., *Nuovo Saggio*, n. 602, cit., t. II, p. 161: «il concepire affatto niente, e il non concepire, sono due espressioni sinonime. E se il nostro intendimento, per concepire e per operare, dee avere un oggetto, convien dire ch'egli dee concepire qualche ente [...], o un qualche cosa: ché queste sono parole universalissime di tutte, in contrario alle quali sta solo il nulla».

come di un concetto innato, razionalisticamente inteso, la cui conoscenza dovrebbe precedere ogni altra conoscenza, e, quindi, l'esperienza stessa. Questo modo di esprimersi, che pure è presente nel giovane Rosmini, patisce l'influenza del linguaggio dell'epoca, ma non veicola contenuti analoghi a quelli degli autori con i quali il filosofo di Rovereto polemizza. In Rosmini l'intuito dell'essere è un retaggio della tradizione platonico-agostiniana veicolato nel Medioevo da Duns Scoto⁴²; tuttavia occorre segnalare anche che, nell'*Aristotele esposto ed esaminato*, Rosmini vede nell'intelletto agente aristotelico la sua idea dell'essere, detta anche «mente oggettiva»⁴³.

Per Rosmini, l'essere è la presenza stessa dei presenti – senza la quale non si dà esperienza –, ossia la “forma” o anche la “causa formale” di ogni nostra conoscenza che è sempre conoscenza vera, diversamente non sarebbe conoscenza⁴⁴. A questo proposito, occorre precisare che la relazione tra l'essere (presenza) e gli enti (presenti) non va intesa hegelianamente come la relazione rispettivamente dell'astratto con i concreti; poiché la presenza, come si dirà tra poco, è radicalmente diversa dai presenti. I presenti non la adeguano e possiedono proprietà opposte ad essa. La presenza, inoltre, non risulta autocontraddittoria senza i singoli presenti. Sarebbe autocontraddittoria soltanto nell'ipotesi che non vi fosse un termine reale, cioè sussistente, che la adegua in tutta la sua possibile e virtuale ricchezza.

42 Ci permettiamo di rimandare a G.P. SOLIANI, *Trascendenza di Dio, immanenza del divino. Note sull'essere in Duns Scoto e Rosmini*, «Rosmini studies», 5 (2018), in corso di pubblicazione.

43 A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, n. 125, a cura di G. Messina, ENC, vol. 18, Città Nuova, Roma 1995, p. 193: «Se dunque, come vedemmo, 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 di Aristotele. [...] Tale risulta l'Ideologia di Aristotele, se si mettono insieme, colla maggior coerenza possibile, i vari luoghi delle sue opere [...]. Tutto il principio di questo sistema è l'essere, la mente oggettiva, sempre in atto, che l'uomo ha, e perciò è detto “abito”».

44 A. ROSMINI, *Logica*, n. 1047, a cura di V. Sala, ENC, vol. 8, Città Nuova, Roma 1984, p. 442: «L'ideologia mostra che l'essere ideale è la forma d'ogni cognizione, ossia è quell'elemento, pel quale ciò che lo spirito apprende, è, e dicesi cognizione»; *ibid.*: «Se dunque l'essere ideale è la causa formale della cognizione, e quest'essere è la verità, consegue ch'egli sia anche il *supremo criterio*»; *ivi*, n. 1048, p. 442: «L'essere è il criterio della verità, e il criterio supremo, perché è immediato; essendo esso stesso la verità, e causa formale ad un tempo d'ogni cognizione».

Tornando al nostro discorso, come si diceva, si dice ente soltanto ciò che è entrato nell'orizzonte del pensiero, cioè nell'essere. Solo così si può parlare di verità. Scrive Rosmini che «la verità è una qualità della cognizione. La cognizione è vera quando ciò che si conosce, è. Si consideri bene questa definizione della verità. Se la cosa che si conosce, è, ella è vera; dunque la verità si riduce all'essere della cosa che si conosce. L'essere dunque che si conosce, è la verità della cognizione. Ma la forma dell'intelligenza è l'essere»⁴⁵.

È evidente l'emergere in Rosmini della dottrina tradizionale della convertibilità dei trascendentali *ens* e *verum*⁴⁶, dove il *verum* cui si allude nel testo appena citato è il vero psicologico tipico dell'intelletto umano. Ogni volta che il pensiero umano giunge a una certa verità trova implicato l'essere, secondo una certa forma di realizzazione che chiamiamo *ente*. Scrive ancora Rosmini: «per me, niuna mente può intendere mai altro che essere, non può ragionare d'altro che di essere, non può affermare altro che essere, sicché l'essere è essenzialmente l'oggetto intuibile, e perciò il lume dell'intelligenza, tolto il quale essa non può più né intendere, né affermare, né giudicar cosa alcuna, e però ella stessa non esiste oggimai più. L'intuizione dell'essere dunque non forma solo l'intelligenza umana, ma tutte le intelligenze che sono o sono possibili»⁴⁷.

L'intuizione dell'essere è il modo in cui Rosmini applica la dottrina del sintesiismo al problema della costituzione ontologica dell'intelletto umano. Secondo Rosmini, infatti, non è sufficiente ammettere la facoltà di pensare, come fecero Locke e i sensisti, ma è necessario chiedersi, come timidamente iniziò a fare Aristotele nel *De anima*, di che natura sia la potenza di pensare⁴⁸. Nel passo di una lettera al padre Giacomo Mazio, datata 3 giugno 1840, Rosmini esprime nel modo più chiaro il proprio intento. Facendo riferimento a Pasquale Galluppi, Rosmini scrive che la filosofia dell'autore di Tropea «si volge in circolo perpetuo dentro al soggetto-uomo; e nel soggetto-uomo non vi ha nulla di immutabile»⁴⁹. Se, infatti, il conoscere umano è l'azione di

45 Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, n. 56, cit., p. 244.

46 Cfr. e.g. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 621, nota 107, cit., t. II, p. 185; *ivi*, t. III, nn. 1123-1124, pp. 79-80. Sul rapporto essere e verità in Rosmini, si veda l'ormai classico T. MANFREDINI, *Essere e verità in Rosmini*, ESD, Bologna 1994.

47 Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, p. 307.

48 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 260, cit., t. I, p. 333: «[Aristotele] fece un passo più innanzi del Locke, e de' moderni sensisti educati alla scuola lockiana. Codesti, ammessa una facoltà di pensare nell'uomo, non toccarono né pure coll'estremo lor pensiero la ricerca spinosa della natura di questa potenza, contentandosi di supporla tale che basti al suo fine».

49 Cfr. A. ROSMINI, *Lettera a Giacomo Mazio*, in *Epistolario completo*, cit., vol. VII, lettera 4043, p. 382.

un soggetto che termina nel soggetto stesso, questa potrà essere sempre qualcosa di relativo, «un'apparenza» o anche «un'illusione trascendentale»⁵⁰. Occorre, dunque, ammettere che l'uomo porti in sé qualcosa di «immutabile» ed «eterno», «fuori della terra» e «fuori del tempo», che possa servire come «punto fermo a cui appoggiare la leva»⁵¹. A testimonianza di questo, Rosmini cita il terzo capitolo dell'*Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio, laddove si dice che la mente umana è congiunta con la verità eterna, senza la quale non può conoscere con certezza alcuna verità⁵².

Quando l'intuizione dell'essere è saputa si realizza l'identità di certezza e verità, poiché il coglimento dell'essere ha la forma dell'evidenza ed è, quindi, protetto dall'*élenchos*. «Dubitare che ci sia la concezione dell'essere suppone la concezione dell'essere che è l'oggetto a cui si riferisce quella credenza. L'illusione adunque che si obietta non è possibile, giacché non si può favellare della illusorietà della concezione dell'essere senza ammettere già questa concezione di cui si disputa. Tale è la natura delle semplici concezioni, che si hanno o non si hanno; e se non si hanno, non si può credere d'averle, poiché col credere d'averle già si hanno»⁵³. In altro luogo, Rosmini spiega che la relazione essenziale di pensiero ed essere non può in alcun modo essere negata, poiché, per negarla, occorrerebbe preliminarmente pensare l'essere, qualunque cosa esso sia. Per riuscire a porre una frattura incompatibile tra pensiero ed essere bisognerebbe escludere anche la semplice possibilità che questo essere venga pensato da una mente, poiché anche solo la possibilità che una mente lo pensi è già una relazione essenziale di pensiero ed essere. Ora, una tale frattura tra pensiero ed essere andrebbe dimostrata. Andrebbe, cioè, dimostrato che pensiero ed essere sono tra loro contraddittori, il che è impossibile⁵⁴.

Ciò che Rosmini sta dicendo, in realtà, deve essere integrato, facendo notare che, certamente l'intuizione dell'essere è la *sintesi ontologica* del principio conoscente con il proprio termine e oggetto originario, ma occor-

50 Cfr. *ibid.*

51 Cfr. *ibid.*

52 *Ibid.*: «La dottrina che *intellectus noster conjunctus sit ipsi aeternae veritati* per servirmi delle parole d'un Dottore della Chiesa, e che *nisi per illam (aeternam veritatem) docentem nihil verum potest certitudinaliter capere*, è per quanto a me sembra tradizionale nella Chiesa, e come dice lo stesso Santo Dottore: *super verba philosophica et catholica fundata*. Si veda anche lo stesso testo citato in A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1321, cit., t. III, p. 215. Cfr. S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 3, in *Opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a. S. Bonaventura*, 10 voll., Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, vol. 5, p. 197.

53 Cfr. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, n. 58, cit., p. 246.

54 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 775, cit., t. II, p. 58.

re subito aggiungere che, dal punto di vista psicologico, il punto di partenza del sapere è, anche per Rosmini, l'esperienza dell'ente e il cominciamento della filosofia è una *fenomenologia* di ciò che è immediatamente presente. All'essere intuito, l'uomo arriva attraverso la percezione dell'ente⁵⁵.

Nell'*Introduzione alla filosofia*, Rosmini propone una fenomenologia delle nostre conoscenze, notando, in primo luogo, che convengono tutte nel fatto di esser conoscenze. Si tratterà, quindi, di approfondire quale sia la natura della conoscenza e il loro tratto comune. Secondo Rosmini, fedele all'idea che conoscere in senso proprio significhi giudicare, moltissime nostre conoscenze, o almeno quelle iniziali, consistono nell'affermare l'esistenza di qualche cosa. Tutto ciò che sappiamo, infatti, ha implicitamente o esplicitamente la forma di un giudizio esistenziale affermativo del tipo *aliquid est*, ossia "qualcosa è"⁵⁶; che potrebbe essere anche ritradotto con "qualcosa è presente".

Per Bontadini è questa l'evidenza o anche l'immediatezza prima da cui la filosofia deve partire. «L'immediatezza – scrive Bontadini – è criterio di verità – della verità del pensiero che afferma la realtà immediatamente presente. Non è essa sola il criterio di verità: complessivamente il criterio di verità è l'evidenza: ma poi si vedrà che di evidenza ve ne sono due sorte ben diverse: una che investe nel principio di non contraddizione, e che, perciò

55 Rosmini utilizza il termine *osservazione* o parla anche di una «osservazione interna che in pari tempo è una riflessione». E.g. A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, n. 13, cit., p. 228: «Osserviamo adunque attentamente le cognizioni umane»; ID., *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 17, cit., p. 74: «Quindi noi abbiamo incominciata la filosofia dall'*osservare*, e questa osservazione interna che in pari tempo è una riflessione, ci condusse a renderci accorti, che la notizia dell'essere senza modi e senza determinazioni è quel punto luminoso e semplicissimo che non può esser negato, onde incominciamo tutti i nostri pensieri, onde viene a tutti la luce e la certezza: di che ancora si dimostra, che quell'*osservazione* stessa che avevamo adoperata, quasi prendendola a credenza, non ci poteva ingannare perché ci mostrava esser quello che non poteva non essere»; ID., *Teosofia*, n. 1566, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, ENC, voll. 12-17, Città Nuova, Roma, 1998-2002, t. IV, p. 80: «Nell'Ideologia colla quale abbiamo cominciato il nostro discorso filosofico dichiarammo di prendere a punto di partenza l'*osservazione*».

56 A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, n. 14, cit., p. 228: «Io vedo, intanto che, per lo meno rispetto ad un numero grandissimo di cognizioni, si avvera che non le ho se non mediante un atto, col quale io *affermo* qualche cosa. [...] Non cerco ora se questo mio sapere m'inganni o no; io intanto so tutto questo e cerco di sapere come lo so. Ora io veggio che io non saprei che esiste un solo ente, se io non dicesi, se non avessi mai detto a me stesso, che quell'ente esiste. [...] La mia cognizione adunque degli enti reali non è che un'*affermazione* interna, un *giudizio*».

appunto, si può tradurre nella impensabilità del contraddittorio; e un'altra, che è questa dell'immediatezza»⁵⁷. Ora, questa evidenza che si sdoppia a innervare l'immediatezza fenomenologica e la necessità logica è ciò che Rosmini chiama *essere*, e lo fa intendendolo come quel «punto, in cui conviene il testimonio dell'esperienza coll'evidenza razionale a costituire una sola e medesima necessità logica»⁵⁸. Anche l'immediatezza fenomenologica è per Bontadini una necessità. Infatti, se anche la realtà fosse ritenuta come sogno o semplice rappresentazione, rimarrebbe vero che vi è qualcosa di presente e «*se qualcosa è presente* (anche un'ombra), *qualcosa di reale è presente*. Assegna, distribuisci, incentra, interpreta questa realtà come vuoi, di certo essa è *presente*: non soltanto è (come presupposto della presenza), ma è *presente*»⁵⁹. Negare questa realtà del presente significherebbe comunque ammettere che un'altra realtà è presente, diversa e davvero reale rispetto alla prima⁶⁰. La realtà presente è quella che Bontadini chiama Unità dell'Esperienza come punto di partenza dell'ontologia⁶¹.

Il punto saldo da cui parte Rosmini sembra essere piuttosto simile: «dall'istante che noi pensiamo l'essere – scrive il filosofo di Rovereto – (e lo stesso si può dire del pensiero di ogni altra cosa), sia anche apparente e illusorio questo pensiero, l'essere non può mancare, abbracciando esso tutto anche l'illusorio e l'apparente, appunto perché l'essere di cui si parla è l'essere virtuale e iniziale, e non si dice ancora in che modo sia, e però non si disputa ancora della sua apparenza o della sua illusorietà: ma solo si dice, che è, non può dunque accadere apparenza alcuna o inganno, nel dire che l'*essere*, o apparente o in altro modo è: c'è dunque qui un punto fermo, sicuro da ogni contraddizione, evidente»⁶². Rosmini viene così a dire che qualunque cosa si pensi, in quanto la si pensa, è, cioè è *presente* come *reale* in senso bontadiano. Che sia o meno apparenza o illusione, rimarrà vero che nell'immediatezza è, senza possibilità di negare il contenuto che appare. Certo, il testo rosminiano è caricato del riferimento all'essere virtuale e iniziale, ma è un testo – l'inciso tra parentesi lo dimostra – che può essere applicato a qualunque contenuto presente. Scrive, infatti, Rosmini che «il vero si è che gli oggetti sono presenti immediatamente all'intelligenza, sieno essi ideali, o reali (sen-

57 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 134.

58 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 295, cit., t. I, p. 273.

59 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., pp. 135-136.

60 *Ivi*, pp. 136-137: «se si nega la realtà a qualcosa presente lo si fa in quanto si crede di constatare che il titolo di realtà è da attribuire a qualcos'altro, pure presente».

61 Cfr. *ivi*, p. 137.

62 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 295, cit., t. I, p. 273

titi) perocché l'ente è il proprio ed immediato termine dell'anima intellettiva»⁶³.

5.1 *Le due formulazioni del principio di cognizione nella Teosofia*

Come è noto, la relazione necessaria di pensiero ed essere viene detta da Rosmini "principio di cognizione". Egli distingue una formulazione ontologica del principio e una formulazione psicologica. Questo ci permette di approfondire quanto si stava dicendo sul punto di partenza della filosofia. In particolare, nella *Teosofia*, Rosmini si chiede se l'essere ideale, che egli chiama anche lume della ragione, si possa chiamare *cognizione*. Non si tratta soltanto di una questione linguistica, ma che tocca la natura stessa del conoscere. Infatti, prosegue Rosmini, l'atto del conoscere, come di ogni altra potenza intenzionale è duplice. Si può parlare di *atto primo* e di *atto secondo*. «L'atto primo ha per suo termine l'essere indeterminato» e costituisce ontologicamente l'intelligenza. Ciò avviene perché l'essere è per essenza presente a una mente e la mente non può che ricevere questa presentazione irresistibile⁶⁴. Nell'atto primo o «atto immanente», il soggetto non agisce ancora come intelligente, ma viene costituito intelligente dal presentarsi dell'essere. Soltanto gli atti secondi sono propri di un soggetto intelligente già costituito come tale⁶⁵. In questo senso, se si utilizza il termine *cognizione* soltanto per indicare gli atti secondi, il presentarsi dell'essere al soggetto, ossia l'intuizione

63 Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 135, cit., t. II, p. 82.

64 A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1557, cit., t. IV, p. 72: «Se il lume che ha l'uomo per natura possa chiamarsi cognizione – 1557. Se questa questione fosse di sole parole non la tratteremmo. Ma, come si vedrà, quello che diremo intorno ad essa tende a dichiarare meglio la natura di quel lume che è forma della mente umana onde è la potenza del conoscere e quindi la mente stessa. [...] Ora l'atto dell'intelligenza è duplice, cioè l'*atto primo* che ha per suo termine l'essere indeterminato, e gli *atti secondi*. Coll'atto primo, col quale è costituita l'intelligenza, il soggetto non fa che ricevere irresistibilmente cioè aver presente l'essere».

65 *Ibid.*: «Egli non opera ancora come intelligente, perché come tale non è costituito, ma si costituisce in quell'atto medesimo»; A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1009, cit., t. II, p. 248: «Ora posciaché l'intelletto ha per oggetto essenziale l'essere ideale [...] ha natura più tosto di *atto immanente* che di potenza»; ID, *Nuovo Saggio*, n. 521, cit., p. 99: «L'attività dunque primitiva del nostro spirito, è un atto immanente, egli non si move accidentalmente, è una visione ferma, uniforme, continua dell'essere, e nulla più: quest'atto immobile, e diretto, non dà dunque spiegazione alcuna di quell'attività colla quale lo spirito s'applica agli enti particolari, e ai modi (astratti) di questi».

dell'essere, non è un atto di conoscenza in senso proprio⁶⁶. Nell'intuizione dell'essere, siamo di fronte a una *presenza ontologica* e non semplicemente intenzionale, tanto che il soggetto non è ancora in grado di avere coscienza di sé, di riflettere sull'essere stesso e di acquisire coscienza di quella intuizione⁶⁷. Affinché vi sia movimento intellettuale, l'intelligenza necessita di un altro termine che non può più essere *ideale*, come l'essere intuito, ma *reale*, ossia l'ente sentito e percepito intellettivamente. È quest'ultima, infatti, «la funzione prima della ragione»⁶⁸. Nella percezione intellettuale, all'uomo è presente l'ente⁶⁹, ossia una certa determinazione dell'essere, e non l'essere indeterminato. Questo è il primo vero atto intenzionale che l'uomo compie e dal quale procedono tutti gli altri atti secondi. Ne deriva che, dal punto di vista psicologico, è la presenza dell'ente nella percezione intellettuale ad essere la condizione di tutte le altre operazioni⁷⁰.

Da ciò che si è fin qui detto, Rosmini deriva la duplice formulazione del principio di cognizione. Secondo la prima formulazione, ontologica, l'«essere è l'oggetto dell'intuizione naturale»; mentre, la seconda formulazione afferma che è l'ente ad essere «l'oggetto delle operazioni intellettive». Senza l'esperienza dell'ente finito, ossia senza la percezione intel-

66 A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1557, cit., t. IV, p. 72: «Se dunque per *cognizione* s'intendono quelle notizie che gli vengono dalle sue proprie operazioni mentali non si può dare il nome di cognizione alla notizia dell'essere indeterminato quale sta presente all'intuito».

67 *Ivi*, n. 1558, t. IV, p. 72: «Se ci riduciamo all'intuito e mettiamo da parte tutto il resto, il soggetto intuente rimane privo d'ogni modo intellettuale: egli non può né ripiegarsi sopra se stesso e avere la coscienza di sé, né riflettere sull'essere che gli sta davanti per analizzarlo ed esercitarsi sopra qualunque altra operazione, né pensare al nesso tra l'essere e lui e così acquistare la consapevolezza della sua intuizione».

68 *Ivi*, p. 73: «Ci vuole adunque un altro termine perché si mova all'atto un'altra delle facoltà intellettive che sono quiescenti nell'anima; e non c'è altro termine, oltre l'ideale, che il *reale* [...]. Il reale eccita la percezione che è la funzione prima della ragione». Rosmini rimanda a *Psicologia*, nn. 1012 e ss. dove si tratta appunto della percezione come funzione della ragione. Si veda anche *supra*, p. 216.

69 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 410, cit., t. II, nota 277, pp. 410-411: «il corpo non è *oggetto*, che relativamente alla *percezione intellettuale*, dove il corpo è appreso come un *ente*; la *percezione sensitiva* all'incontro non percepisce che un'azione estranea al soggetto. L'*oggetto* di una percezione intellettuale non si può dire rigorosamente *attivo*, ma *presente*».

70 A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1558, cit., t. IV, p. 73: «Ora in questa funzione l'uomo trova l'ente, cioè l'essere fornito di termine e però compiuto. Di che procede che il primo degli atti secondi ha per suo termine non l'essere indeterminato ma l'ente. E poiché gli atti vengono appreso che son quelli della riflessione non possono stare senza il primo degli atti secondi, procede che l'*ente* posto davanti alla mente sia la condizione di tutti gli atti secondi».

lettiva, non è possibile riflettere sull'essere come oggetto dell'intelletto e condizione di possibilità dell'esperienza, ma nemmeno sulle diverse dimensioni dell'ente finito⁷¹. L'intuizione dell'essere è del tutto diversa dall'intuizione di qualunque altra idea, poiché soltanto l'essere è per sé manifesto e capace di manifestarsi per sua stessa essenza. L'essere è e «collo stesso atto con cui è, è anche manifesto»⁷². Con l'intuizione dell'essere si costituisce la soggettività trascendentale, come capacità di oltrepassare la particolarità.

In un passo piuttosto sintetico e mai veramente approfondito del *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Bontadini faceva notare, in linea, a nostro parere, con le indicazioni rosminiane, che l'essere immediatamente presente come totalità delle realtà immediatamente presenti (*totum integrale*) «implica però l'apprendimento dell'essere come tale, e dell'essere come *totum universale*»⁷³. Quindi, anche Bontadini sembrerebbe essere concorde nel dire che affinché si dia esperienza occorre una qualche relazione originaria del pensiero con l'essere in quanto tale, che Rosmini chiama intuizione, negando che l'essere sia il prodotto di un'astrazione psicologica a partire dai singoli enti. L'astrazione è soltanto la via mediante la quale l'essere intuito viene messo a tema⁷⁴.

71 *Ivi*, n. 1559, t. IV, p. 73: «Quindi il principio di cognizione riceve due forme secondo che si riferisce alla prima intelligenza che la naturale intuizione, o alle seconde intellezioni colle quali opera l'intelligenza; e queste due forme sono le seguenti.

I. L'essere è l'oggetto dell'intuizione naturale

II. L'ente è l'oggetto delle operazioni intellettive.

Questa seconda formula viene a dire, che niuna operazione (atto secondo) può fare l'intelligenza umana avendo solo presente l'essere e non ancora l'ente. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo di riflettere non solo sull'ente, ma ancora sugli elementi di esso, e di considerare astrattamente ciascuno di questi elementi, e però può allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato che è un'antecedenza dell'ente reale e del suo concetto, alla realtà dell'ente e al suo concetto determinato, alle appendici dell'ente, e a tutto ciò in una parola che coll'astrazione si può distinguere in esso preso da sé o nelle sue relazioni ad un altro»; *ivi*, n. 1721, t. IV, nota 1, p. 252: «L'esperienza ha per base la percezione, e la percezione fu da noi provata infallibile».

72 Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1509, cit., t. IV, p. 21.

73 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 162.

74 A. ROSMINI, *Logica*, n. 1056, cit., p. 446: «L'essere oggetto dell'intuizione primitiva non è un'astrazione: ma la riflessione non lo coglie se non dopo che è sviluppato nell'uomo l'intendimento, e allora si attiva per la via appunto dell'astrazione».

5.2. *Universalità e necessità dell'essere ideale*

Secondo Rosmini, «l'errore fondamentale» della filosofica kantiana, cioè del criticismo, «consiste nell'aver fatto subiettivi gli oggetti del pensiero»⁷⁵. Ciò significa che gli oggetti del pensiero vengono attribuiti esclusivamente alle forme possedute dal soggetto. Per Kant, gli oggetti del pensiero sono costituiti dalla sintesi di una materia, data dalle sensazioni, e di una forma o più forme che «emanano dal nostro spirito». Nell'interpretazione di Kant data da Rosmini, ogni elemento della conoscenza o proviene da fuori del soggetto o proviene dal nostro spirito. Non ci sono vie alternative, che pure, precisa il filosofo di Rovereto, sarebbero logicamente ipotizzabili e da considerare⁷⁶. Quest'ultima mossa kantiana sarebbe una presupposizione, secondo la quale tutto ciò che non proviene dalle sensazioni deve provenire dal soggetto intelligente. La radice di questa persuasione, che Rosmini vede come il fondamento del criticismo, consisterebbe nel non aver «posto attenzione» alla differenza tra forma *obbiettiva* e forma *subbiettiva* dell'essere, nelle quali forme l'essere si trova identicamente, sebbene secondo due modi diversi⁷⁷: rispettivamente quello della idealità e quello della realtà.

Il modo obbiettivo è l'intelligibilità della cosa, mentre il modo subbiettivo è il sentimento con il quale la cosa è sentita. Ora, non vi può essere conoscenza del sentito senza l'intelletto, quindi occorre che la subbiettività della cosa sia *oggettivizzata* – secondo il linguaggio rosminiano⁷⁸ –; ma,

75 Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 331, cit., t. I, p. 415.

76 *Ibid.*: «Questi oggetti risultano da sensazioni (materia) e da forme intellettive. [...] le altre forme, che non vengono dalle sensazioni, emanano dal nostro spirito; e da esso emanano, dice il Kant, appunto perché non vengono dalle sensazioni. Il Kant dunque non trova nulla di mezzo tra il venire una cognizione o qualche suo elemento dalle sensazioni, e il venire dal nostro spirito; ma un argomento per esclusione così fatto, è manifestamente arbitrario e falso, perché è imperfetta l'enumerazione dei casi possibili. Tale è l'errore fondamentale di questa scuola, ed il peccato originale di tutte le filosofie tedesche che comparvero dopo la kantiana, prendendo da questa l'avviamento»; cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, a cura di P.P. Ottonello, ENC, vol. 19, Città Nuova, Roma 1997, pp. 156-157.

77 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 331, cit., t. I, p. 415: «La supposizione, su cui fabbrica Kant, e di cui non dà la menoma prova, la supposizione, dico, che ciò che c'è nell'intendimento nostro di straniero alle sensazioni deva di necessità venire dal soggetto intelligente, procedeva dal non aver egli posto attenzione che l'essere ha due modi: l'uno *subbiettivo*, e l'altro *obbiettivo*, che nell'uno e nell'altro modo l'essere è identico».

78 A. ROSMINI, *Saggio storico-critico*, cit., p. 159: «Solo l'intelligenza è quella che vede i fenomeni e le entità sensibili nel vero oggetto intelligibile l'ente da lei in-

poiché l'essere rimane identico nelle due forme, l'oggettivizzazione non modifica in alcun modo la subbiettività della cosa, la fa soltanto apparire. In questo modo, «la cognizione è efficace e vera»⁷⁹. Nella conoscenza viene dunque riprodotta la sintesi originaria delle due forme dell'essere: l'ideale e la reale, dette qui rispettivamente obbiettiva e subbiettiva.

L'oggettivizzazione di cui parla Rosmini potrebbe essere accostata all'Unità dell'Esperienza bontadiniana, come unità del Senso e del Pensiero. Il Senso per Bontadini è «il semplice *questo*», mentre «il Pensiero esprime il *questo* secondo le sue diverse determinazioni, lo qualifica, e poi lo filosofa anche»⁸⁰. In entrambi i casi non si tratta di un processo di soggettivizzazione del dato o di modificazione del dato⁸¹, così come non si tratta di un processo di modificazione del soggetto conoscente. Siamo di fronte piuttosto a una sintesi o identità intenzionale di conoscente e conosciuto che, in Rosmini, ha per mediatore l'essere stesso⁸². Per il filosofo di Rovereto, conoscere significa *riconoscere* l'esistenza di qualcosa, ponendo

tuito fuori di tutti i sensi corporei, e così li oggettivizza, ossia li conosce come enti, come oggetti distinti dalla facoltà».

- 79 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 331, cit., t. I, p. 416: «L'essere nel modo obbiettivo è l'essere che si fa conoscere e si fa conoscere com'è, anche come subbiettivo. Essendo l'essere identico, la cognizione è efficace e vera. La cosa esterna ha una esistenza subbiettiva (a cui si riduce anche l'extrasubbiettiva): per conoscerla dobbiamo unirle l'esistenza obbiettiva che è la sua intelligibilità. Questa esistenza obbiettiva è la parte che non viene dal senso: la subbiettiva viene dal senso, ma non è conosciuta senza di quella, perché niente può essere conosciuto se non ha intelligibilità. Ma per questa la cosa non si cambia, perché l'essere è identico nel due modo, solo s'illumina, si conosce».
- 80 G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, cit., p. 161.
- 81 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1088, t. III, pp. 52-53: «L'idea dell'essere [...] non ha modo o forma particolare; dunque il nostro spirito (in quanto è puramente intellettuale) non aggiunge nessun modo o forma alle cose da lui percepite. Dunque le cose da lui percepite non sono contraffatte da lui, perché egli nulla v'aggiunge né muta, ma quali gli si *presentano*, tali egli le percepisce. Dunque l'intelligenza non è una facoltà fallace o ingannevole»; *ivi*, nota 35, p. 53: «Dissi che l'*intelligenza* percepisce le cose tali quali le si *presentano*, senza alterarle né contraffarle [...] lo *spirito intelligente* non ha nessuna forma ristretta, colla quale alteri e contraffaccia le cose che egli percepisce, ma ch'egli ha una sola forma, illimitata *forma di tutte le forme* possibili, non determinata a nulla, indifferente, perciò perfettamente atta ad ammetterle tutte imparziale, e quasi direi senza frode od inganno; questa forma così universale, così genuina, è la VERITÀ stessa».
- 82 Rosmini parla di questa identità intenzionale con riferimenti testuali a Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino. Cfr. *ivi*, nn. 1180-1185, t. III, pp. 118-122.

l'esistente particolare (subbiettivo) nell'esistenza universale (obbiettività)⁸³. Conoscere è un «ravvisare», ossia un riconoscere, nel senso di un lasciare apparire la subbiettività stessa mediante l'obbiettività propria dell'intelletto⁸⁴. Con ciò non si sta dicendo che vi sia una trascendenza presupposta dell'esistenza subbiettiva rispetto al conoscere. Si sta soltanto facendo notare che l'esistenza subbiettiva non può essere conosciuta e constatata senza la mediazione dell'esistenza obbiettiva.

Dire che quest'ultima esistenza è universale, potrebbe sembrare scorretto. In effetti, quando Rosmini parla dell'universalità dell'essere intende la trascendentalità. Lo si capisce, ad esempio, da un passo fondamentale del *Nuovo Saggio*: «dall'essere in universale non solo è esclusa la sussistenza, ma ben anco ogni differenza e determinazione di *specie* e di *genere*: di guisa che se l'altre idee sono universali perché rispondono ad un numero infinito d'individui possibili, uguali; l'essere in universale è universale di più, perché s'estende a tutti i *generi* e a tutte le *specie* possibili, non essendo limitato da veruna di queste determinazioni»⁸⁵.

L'essere così inteso, ossia l'essere trascendentale, è ciò che permette al soggetto di pensare, cioè di avere presenti le cose *in sé*, cioè oggettivamente o, che è lo stesso, intenzionalmente. L'essere, per usare una metafora che Rosmini accoglie con molta prudenza è il «*ponte* di comunicazione» tra soggetto e oggetto, ma in realtà è ciò che fa da fondamento di entrambi ed è per questo che l'identità intenzionale di conoscente e conosciuto è possibile⁸⁶. L'idea dell'essere è l'intenzionalità stessa, ossia la capacità di stare

83 *Ivi*, n. 332, t. I, p. 416: «Vero è che noi percepiamo la cosa esterna quasi con uno strumento acconcio a ciò, coll'idea di esistenza: ché, quando formiamo questo: "Il tal reale esiste", allora noi applichiamo il predicato universale d'*esistenza* al subbietto particolare, cioè all'azione sensibile da noi sperimentata; ma non ne viene mica di ciò, che con questa nostra operazione noi poniamo nella cosa percepita l'*esistenza sua particolare*: mette questa, non punto creata da noi, ma riconosciuta, nell'esistenza universale, cioè metter la cosa nella classe universale degli enti esistenti, il che è conoscerli».

84 *Ibid.*: «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 subbiettiva sua propria».

85 Cfr. *ivi*, n. 435, t. II, p. 39.

86 *Ivi*, n. 1082, cit., p. 48: «L'uomo pensa alle cose siccome stanno in sé: questo è il fatto: sia ch'egli s'inganni in questi suoi pensieri, o non s'inganni, il suo pensiero però è tale, che ha presenti gli oggetti in sé, cioè, come oggetti, e non come sog-

presso le cose, senza la quale il soggetto non potrebbe conoscere alcunché. Bontadini aveva dato questa stessa interpretazione dell'idea dell'essere rosminiana vedendo in essa «l'*idealità* in generale, ossia *lo stesso conoscere*, oggettivamente considerato»⁸⁷.

In effetti, nella *Psicologia*, Rosmini scrive dell'essere ideale in termini che sono accostabili all'apparire in quanto tale: «Se l'idea dell'essere per quantunque la leghiamo nella percezione, tuttavia ci rimane nello stesso tempo libera a poterla usare nuovamente, applicarla di nuovo alla percezione che la contiene; convien dire che ella è affatto immune da ogni *passività*, e che il vedere in lei qualche cosa, non la lega propriamente, non la coarta a quella cosa sì che ella non ci sia pronta come prima, a' nostri bisogni, a' nostri usi. [...] [I]denticamente la stessa è sempre presente a tutti gli atti del nostro spirito, agli atti di percezione, di riflessione, ecc...»⁸⁸. L'idea dell'essere, dunque, non soltanto non modifica gli oggetti che permette di conoscere, ma non ne è nemmeno modificata a sua volta. In quanto è il conoscere nella sua dimensione attiva e oggettiva essa lascia soltanto apparire le cose, senza subire da esse alcuna limitazione o mutamento. In questo senso si può parlare di forma delle nostre conoscenze, in grado di diventare ciascuno dei suoi possibili contenuti senza esserne determinata una volta per tutte.

In quanto non muta al variare dei presenti, l'idea dell'essere è immutabile, semplice e sempre identica: «l'essere presente nella sua identità a molti atti successivi dello spirito, dimostra ch'ella non soggiace al tempo, ch'ella è *eterna* [...]. In fatti questa è la proprietà di ciò che è eterno che "esso identico sia presente a molte entità successive"»⁸⁹. Questa eternità dell'essere è dovuta al fatto che l'essere è e non può non essere; principio parmenideo che Rosmini identifica con lo stesso principio di cognizione⁹⁰.

getti. Or questo come si può spiegare? Rispondiamo: coll'idea innata dell'essere in universale, che è ciò che forma la sua intelligenza. L'aver egli questa idea, equivale ad avere la possibilità di vedere le cose in sé. L'uomo ha dunque, in certo modo, innato in medesimo questo *ponte* di comunicazione, se si vuol pure usare di tali metafore, poiché percepisce l'ente in sé, e l'ente è la qualità comune e più essenziale di tutte le cose, che le fa essere ciò che sono, indipendenti da noi e divise da noi soggetti. Lo spirito intelligente dunque fino dalla sua prima esistenza ha l'attitudine di pensare le cose in quanto in sé stanno, e non noi: egli ha il concetto di questa diversità, esteriorità, o a meglio dire, *oggettività* delle cose».

87 Cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, in Id., *Conversazioni di metafisica*, cit., t. I, nota 2, p. 17.

88 Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, nn. 1182-1183, cit., t. II, p. 316.

89 Cfr. *ivi*, n. 1183, p. 316.

90 *Ivi*, n. 1186, p. 318: «sapendo per natura che cosa è essere, io so che non può mai contrariare a se stesso, cioè l'essere non può esser *non essere* pel principio di co-

Nel *Nuovo Saggio*, l'immutabilità ed eternità dell'essere erano state guadagnate a partire dal possibile. Chiunque concepisca l'essere o anche solo un ente possibile determinato – così ragiona Rosmini – non può pensarlo mutabile nella sua possibilità e sarà dunque costretto a pensarlo come sempre possibile in qualunque tempo. Questo significa che l'essere e ogni ente possibile determinato, in quanto possibile, saranno eterni e immutabili⁹¹.

In questi due modi, Rosmini guadagna la necessità dell'essere come *essere possibile* o anche come la *possibilità* stessa. L'universalità o, meglio, la trascendentalità, è invece stata guadagnata nel modo visto sopra. I due caratteri della necessità e della universalità erano ciò che contraddistingueva l'*a priori*, secondo Kant, ossia tutto ciò che non provenendo dai sensi deve precedere l'atto della sensazione, ma in realtà si tratta, per Rosmini, di proprietà che appartengono all'essere stesso, il quale si configura come l'unico vero *a priori*⁹². Si tratta di una precedenza logica, ma anche cronologica, relativamente al fatto che l'essere che sempre è non può che precedere l'atto della sensazione temporalmente collocato e ogni atto di conoscenza.

5.3. Note sulla possibilità in Kant, Karpe e Rosmini

Sono molti i luoghi in cui Rosmini presenta l'idea dell'essere come essere possibile o come la possibilità stessa. Uno degli errori kantiani, secondo Rosmini, fu quello di aver fornito il soggetto di troppe forme a priori. Sarebbe stato sufficiente, invece, cercare «quel *minimo* di cognizione», ossia quella «*luce*» che rende l'anima intelligente⁹³. Sarebbe bastato, quindi,

gnizione».

- 91 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 433, cit., t. II, p. 38: «La mente che contempla l'essere o un *ente possibile* qualsiasi, non può pensarlo in altro modo, quasi egli si potesse mutare, ma può solo torre la sua attenzione ad un ente possibile, e darla ad un altro: perciò ogni ente possibile si presenta alla mente come del tutto *immutabile*. Conseguenza di un tale fatto si è quest'altro, che la mente non può pensare alcun tempo, in cui un ente possibile non fosse ciò che è al presente e sempre sarà. Questa impossibilità che ha la mente di pensare mutazione o limitazione di tempo in un ente possibile, è ciò che si chiama l'*immutabilità*, e l'*eternità* dell'*ente possibile*». Occorrerà poi intendersi su questa immutabilità ed eternità, ma ciò comporterebbe un discorso ulteriore che esula dal tema di questo contributo.
- 92 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 430, cit., t. II, p. 36: «Quindi i due caratteri dell'*universalità* e della *necessità*, stabiliti da Kant, e prima di lui dagli antichi, come i criteri della cognizione *a priori*, cioè di quella cognizione che non può scaturire dai nostri sensi, non sono i criteri ultimi di detta cognizione, ma de' criteri parziali, e derivati con una esatta analisi dall'*idea dell'essere*, forma unica della cognizione, e sorgente di ogni cognizione *a priori*».
- 93 Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 395, cit., t. II, p. 18.

ridurre le forme a priori a una sola: la «*possibilità*» o «*idealità*», dalla quale possono derivare tutte le altre conoscenze. Questa unica forma è *oggettiva*, poiché, come si è detto, l'essere è per sé manifesto: questo il senso dell'oggettività rosminiana⁹⁴.

In Kant sono presenti due nozioni di possibilità. La prima è quella mutuata dalla metafisica razionalistica di Wolff che identifica il possibile con il non contraddittorio (*possibile logico*), mentre la seconda riguarda «ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e secondo i concetti)» (*possibile reale*)⁹⁵. Rosmini discute della categoria kantiana di possibilità soltanto nei termini della possibilità logica, senza la quale non è possibile alcun atto dell'intelletto, e ciò è dovuto al fatto che le *condizioni formali dell'esperienza* che dovrebbero essere rispettate per ottenere il concetto kantiano di possibilità reale sono considerate da Rosmini inutili o comunque ridicibili alla possibilità logica⁹⁶, che è la stessa «pensabilità delle cose»⁹⁷. Per questo motivo, «tutto si può oggettivizzare, ossia idealizzare; perché tutto ciò che non è necessario e che non involge contraddizione si concepisce come possibile»⁹⁸. Dunque, la possibilità è un altro nome dell'idealità o dell'intenzionalità o del conoscere in senso oggettivo.

Come si è visto, il concetto di esperienza kantiano è ben diverso da quello rosminiano. Non ci dilungheremo sul modo in cui Rosmini attua la riduzione delle categorie kantiane a quell'unica forma originaria che è l'idea dell'essere o essere possibile. Ci soffermiamo soltanto sulla riduzione della categoria di necessità alla categoria di possibilità. Se, spiega Rosmini, si intende per necessità il fatto che la cosa pensata esista necessariamente nella

94 *Ivi*, n. 395, p. 19: «[Kant] non s'avvide, che [...] tutte le forme da lui attribuite all'intelletto e alla ragione, si riducono ad una sola e semplicissima, cioè a quella di *possibilità* e d'*idealità*, che è il medesimo; dalla quale le altre germinano agevolmente; di maniera che era superfluo il porne tante [...]. E dal non esser pervenuto a questa grande semplificazione, accadde al pensatore di Königsberg un gravissimo danno; ché egli fu privato di conoscere la natura dell'unica vera forma, la quale è *oggettiva*, eccelsa, indipendente dall'anima umana, immune in ogni modo, e perciò da ogni contraffazione».

95 I. KANT, *Critica della Ragion pura*, cit., p. 417.

96 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 377, cit., t. I, p. 462: «L'idea di una cosa qualunque (in quanto non ha ripugnanza interna) è ciò che si chiama la *possibilità* logica della cosa. Ora certo è impossibile fare un atto qualunque dell'intendimento senza la forma della possibilità».

97 A. ROSMINI, *Psicologica*, n. 1340, cit., t. III, p. 40: «La possibilità logica è la pensabilità delle cose».

98 *Ivi*, *Psicologia*, n. 1345, cit., t. III, p. 42.

realtà, allora occorre dire che questa necessità non è una forma originaria. Quando, infatti, si pensa qualcosa di possibile, non è necessario pensarlo anche come necessariamente esistente nella realtà. Dunque, la possibilità precede la necessità, è più originaria, sebbene si possa e si debba dire che la possibilità in quanto possibilità è necessaria. Ciò che è possibile, infatti, non può divenire impossibile ed è, quindi, *necessariamente possibile*⁹⁹.

La possibilità come categoria originaria dell'intelletto è sempre possibilità-di-qualcosa, relazione intenzionale e necessaria con un contenuto qualsiasi, con un ente originariamente non pregiudicato da alcuna determinazione. Questo la rende capace di essere forma di ogni conoscenza determinata¹⁰⁰. L'idea dell'essere di cui parla Rosmini è la possibilità stessa: «L'essere a cui io penso, non è particolare, anzi sommamente universale: in una parola, non è che la possibilità degli enti diversi, la possibilità degli infiniti modi e gradi della reale esistenza, senza che io m'innoltri punto a questi, e vadali meco medesimo enumerando o fermandomi in alcuno, ma io penso semplicemente alla possibilità di tutti in monte, anzi penso all'*esistenza senza darmi pensiero de' suoi modi*»¹⁰¹.

È pur vero, tuttavia, che questa possibilità è insieme *atto*, cioè attualità, poiché è l'esistenza stessa presa, non come esistenza effettiva della cosa, ossia come *sussistenza*, ma come quell'attualità che spetta al possibile in

99 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 380, t. I, p. 463: «La *necessità* si trova analizzando la *possibilità*; ché ciò che è *possibile*, è tale *necessariamente*. In questo senso la necessità è compresa pure nell'*idea di ente universale*»; *ivi*, n. 429, t. II, p. 35: «Ciò che io contemplo come possibile, intendo assai bene che è *necessario* ché non c'è via né verso da pensare che il possibile sia mai stato impossibile».

100 *Ivi*, n. 379, t. I, p. 463: «Abbiamo detto che la *possibilità* di cui parliamo è l'*idea* di una cosa qualunque. In vero la possibilità dee esser sempre pensata di una qualche cosa, ché non si pensa la possibilità di un nulla. La *possibilità* dunque è indugiabile da un qualche cosa; sebbene però ella trovar si possa unita a un qualche cosa qualunque. Affinché dunque noi pensiamo la *possibilità*, non è necessario che questo qualche cosa sia determinato ad un genere, ad una specie, o ad un individuo; ma basta che sia un qualche cosa, un ente anche indeterminato perfettamente. L'*idea* dunque (la possibilità) dell'*ente indeterminato* è l'unica forma dell'umano intelletto originaria ed essenziale»; *ivi*, n. 424, t. II, p. 34: «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* d'un *qualche cosa*: come è impossibile pensa un *qualche cosa*, che non sia logicamente *possibile*».

101 Cfr. *ivi*, n. 435, t. II, p. 40.

quanto non può mai cadere in quel nulla che è l'impossibile¹⁰². Secondo Rosmini, quando Kant parla della possibilità come categoria dell'intelletto non si avvede del fatto che questa, presa di per sé, è soltanto un «concetto negativo», che esprime la semplice non contraddittorietà, ossia la possibilità che la cosa esista realmente¹⁰³. Kant, invece, avrebbe confuso la possibilità con «il pericolo in cui talora siamo di giudicare tortamente della medesima»¹⁰⁴. Rosmini allude al fatto che, secondo Kant, non è sufficiente riferire la possibilità della cosa alla sua in contraddittorietà logica, ma è necessario fare riferimento anche alle condizioni formali per le quali qualcosa può essere esperito, ossia a tutte quelle intuizioni e concetti puri di cui Kant dota il soggetto cosciente al fine di costituire un'esperienza limitata a ciò che può essere sentito. Perché questo avvenga la possibilità deve essere sempre riferita a una sintesi a priori, affinché il concetto di una cosa sia *empirico*, cioè poggi sull'esperienza, ma sia anche *puro* perché fondato sulla forma dell'esperienza in generale. Soltanto così sarà possibile giungere alla realtà oggettiva di un concetto. Diversamente, il concetto sarà vuoto, cioè privo di un contenuto realmente sperimentabile o sperimentato¹⁰⁵.

102 *Ivi*, n. 530, t. II, p. 109: «Dicendo *esistenza*, dico *attualità*, ché il concetto di esistenza non è che il concetto di una *prima azione*. È impossibile dunque che io concepisca l'esistenza, senza concepire un *atto d'esistere*, poiché le due espressioni significano perfettamente lo stesso. Ma quest'*atto d'esistere* può esser pensato in due modi, non applicandolo a niun reale, o applicandolo a un reale. Se penso l'*attualità* dell'esistenza senza ch'ella sia applicata a un reale, io penso la *possibilità* di enti, e nulla più: ed è questa l'idea che ci è data dalla natura. Se penso l'*attualità* dell'esistenza in un reale, penso ciò che soglio chiamare la *sussistenza* o l'ente reale: e questo è appunto il giudizio [...] che produce la *percezione intellettuale*».

103 Cfr. *ivi*, n. 544, t. II, p. 121.

104 Cfr. *ivi*, n. 543, nota 69, p. 120. Come si può notare da questo luogo testuale, Rosmini fa riferimento alle pagine della *Critica della Ragion pura* riguardanti *I postulati del pensiero empirico in generale*.

105 I. KANT, *Critica della Ragion pura*, cit., pp. 419-421: «il postulato della possibilità delle cose richiede dunque che il loro concetto si accordi con le condizioni formali di un'esperienza generale. Questa, ossia la forma oggettiva dell'esperienza in generale, contiene però ogni sintesi che venga richiesta per la conoscenza degli oggetti. Un concetto che abbraccia in sé una sintesi è da considerarsi vuoto, e non si riferisce ad alcun oggetto, se tale sintesi non rientra nell'esperienza, o in quanto mutuata da essa, e allora si chiama un concetto empirico, oppure tale che su quella sintesi – intesa come condizione a priori – poggi l'esperienza in generale (la sua forma), e allora si tratta di un concetto puro che tuttavia appartiene all'esperienza perché il suo oggetto può essere incontrato soltanto in essa. Infatti, da dove si vuole desumere il carattere della possibilità di un oggetto, che è stato pensato tramite un concetto sintetico a priori, se non a partire dalla sintesi che costituisce la forma della conoscenza empirica degli

Secondo Rosmini, Kant ha esagerato nel voler arricchire con ulteriori condizioni la possibilità di esistenza reale della cosa, non vedendo che la possibilità ha già il suo saldo fondamento nell'essere ideale¹⁰⁶, senza necessità di un vincolo in quell'esperienza limitata a ciò che è oggetto di intuizione sensibile¹⁰⁷. Porre dei limiti formali alla ragione e all'intelligenza umane è per Rosmini impossibile a causa dell'intrascendibilità della stessa ragione. Una filosofia che faccia la critica della ragione, ipotizzando di poter uscire dalla ragione per giudicarla dall'esterno è un assurdo. In che modo, infatti, si potrebbe giudicare la ragione se non con la ragione stessa? Rosmini ravvisa nella filosofia kantiana un fondamento immaginifico e non speculativo. L'immaginazione, infatti, ha dei limiti, mentre «la ragione abbraccia tutto il possibile»¹⁰⁸. Questo possibile è precisamente quel trascendentale, ossia quell'orizzonte infinito intrascendibile che costituisce

oggetti? Che in un tale concetto non debba essere contenuta alcuna contraddizione, è certamente una condizione logica necessaria; ma per la realtà oggettiva del concetto – cioè la possibilità d'un oggetto in quanto viene pensato tramite il concetto – essa risulta di gran lunga insufficiente».

106 *Ivi*, n. 543, nota 69, t. II, p. 121: «se [Kant] non avesse confuso la *possibilità* col pericolo in cui talora siamo di giudicare tortamente della medesima, egli non avrebbe negato, che, per poter noi giudicare che una cosa sia possibile, basti dimostrare non avervi in essa (nella sua idea) ripugnanza, né avrebbe domandato qualche cosa di più pel concetto della possibilità, siccome fa nella *Critica della Ragion pura*, il che dilungò via più dal cogliere il vero. Tuttavia c'è una verità in questo, che il fondamento positivo della possibilità è nello stesso essere ideale, ché tutto ciò che si concepisce ha questo di proprio in sé, che lo concepiamo come possibile, sicché il *concepirlo* e il *concepirlo possibile* è il medesimo».

107 Si pensi a I. KANT, *Critica della Ragion pura*, cit., B146-B156.

108 A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1089, cit., t. III, p. 53-54: «La ragione, o per dir meglio l'*intelligenza* col ragionamento non si può trascendente: quindi una *filosofia trascendentale*, in questo senso, è intrinsecamente assurda e ripugnante. Il dire: sopra la ragione, ci può essere il dubbio che la ragione s'inganni, perché la ragione può essere limitata a qualche forma particolare, è una contraddizione manifesta. Con quale facoltà pensate voi la possibilità di un'altra forma diversa da quella della ragione? Con una ragione superiore, la quale ha la forma più estesa, che abbraccia la forma della ragione e anche qualche altra forma. La ragione dunque è nello stesso tempo più e meno estesa di quel che è. Ma una è la ragione: dunque ella è nello stesso tempo estesa, e più estesa. Per le quali cose il kantismo s'appoggia tutto sopra un gioco d'immaginazione: la quale prima si crea una ragione limitata, e poi la giudica e critica. Quella dunque che giudica o mette in dubbio, non è la ragione completa; ché la ragione completa abbraccia non solo la pretesa facoltà criticata, ma la facoltà criticante: la ragione abbraccia tutto il possibile».

l'intelletto. In fondo, Rosmini sembra aver compreso il fondamento umano del criticismo¹⁰⁹.

Universalità e necessità dell'idea dell'essere sono caratteristiche strettamente legate alla possibilità. «L'*universalità* della cosa – decreta Rosmini – non è altro che la *possibilità* della cosa» e dal possibile deriva anche il necessario, poiché «si dice *necessario* ciò che unisce in sé tutta la possibilità, sicché una cosa a lui contraria sia impossibile»¹¹⁰. Nel manuale del Karpe, con il quale Rosmini ebbe uno dei primi approcci alla filosofia, il possibile era sinonimo di essere (*ens*) nel suo senso più largo, ad abbracciare tutto ciò che è pensabile (*cogitabile*) – seppur non sussistente – in contrapposizione a quel nulla che è l'impossibile¹¹¹. Ora, che l'universalità sia la possibilità stessa non è un'affermazione così scontata. Qui Rosmini sembra intendere l'universalità come quella capacità propria del possibile di essere realizzato in un numero infinito di individui. Riguardo alla necessità del possibile, invece, essa è dedotta dal fatto che l'alternativa tra i possibili A e non-A satura il campo trascendentale ed è dunque necessaria, in quanto non lascia fuori di sé alcunché, tanto che pone un'alternativa tra due situazioni, una delle quali sarà necessariamente destinata a realizzarsi¹¹².

109 Si pensi a questo testo: D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, cit., pp. 17-18: «Nulla a prima vista può sembrare più illimitato del pensiero dell'uomo [...]. Quello che non fu mai visto o udito, può tuttavia essere concepito; né v'è cosa alcuna che sia al di là del potere del pensiero, all'infuori di ciò che implica assoluta contraddizione. Ma sebbene il nostro pensiero sembri possedere questa illimitata libertà, troveremo, con un esame più stringente, che esso è realmente confinato entro limiti molto ristretti e che tutto questo potere creativo della mente si riduce a niente di più che alla facoltà di comporre, trasportare, aumentare o diminuire i materiali fornitici dall'esperienza». Su Kant e Hume, si veda L.W. BECK, *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven-London 1978; M. MALHERBE, *Kant ou Hume*, Vrin, Paris 1980.

110 Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1104, t. III, p. 64.

111 F.S. KARPE, *Institutiones philosophiae dogmaticae (Logica)*, cit., t. II, p. 9: «Quidquid entis nomine quocunque sensu veniat, id aliquid et possibile esse debere [...]. Quare entis in genere character in positus est, quod sit Aliquid et Possibile, mero nihilo et impossibili oppositum»; *ivi*, p. 10: «Quod entis nomine veniat, aliquid, adeoque representabile, cogitabile, saltem sensu negante, hinc repugnantia et contradictione vacuum esse debet»; *ibid.*: «Entis nomen latissime sumtum ad omnia pertinet, quae non sunt ex irrepresentabilium et repugnantium, adeoque nonentium proprie dictorum numero»; *ivi*, p. 11: «Quod ens sit et dicatur e possibile numero esse debet, impossibile enim quod est, id nonens et nihilum est, scilicet negationis seu repugnantiae, atque intellectus necessitate per tali habetur et repudiatur»; *ibid.*: «Possibile impossibili oppositum, est, quod nullam repugnantiam involvit, adeoque per vim aliquam ejusque leges esse potest».

112 Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1105, cit., t. III, p. 64.

6. *Note conclusive: l'apertura verso la metafisica*

La comunicazione all'uomo dell'essere per sé manifesto in una forma indeterminata è la condizione di possibilità della metafisica come scienza dell'essere in quanto essere. Nell'*Aristotele esposto ed esaminato* Rosmini lega esplicitamente l'essere indeterminato, come termine e oggetto dell'intelletto umano, alla fondazione, da parte di Aristotele della *filosofia prima*¹¹³. Si tratta di un sapere che studia tutto ciò che esiste, non in quanto appartenente a una certa categoria, ma in quanto è, in quanto si trova nell'essere. La condizione umana, per Rosmini, è quella di essere un animale metafisico¹¹⁴. Egli sperimenta, da un lato, la presenza degli enti concreti e determinati e, dall'altro lato, trova in sé un'apertura infinita che non coincide con nessuno degli enti determinati, ma li include potenzialmente tutti e ne è la ragione sufficiente. L'indagine metafisica ha il proprio avvio dallo squilibrio tra questi due aspetti della condizione umana. Il polo dell'esperienza, che è sempre esperienza del finito, e il polo della riflessione razionale (del *logos*) che colloca ogni ente nell'orizzonte infinito dell'essere, trovando il reale come sempre inadeguato rispetto all'essere ideale.

Il confronto di Rosmini con Bontadini potrebbe procedere andando a toccare altri punti quali la semantizzazione dell'essere e la struttura della dialettica. Lo stesso si potrebbe dire del confronto di Rosmini con Kant. Per ora, ci siamo limitati al tentativo di svolgere un compito che ci è sembrato necessario e del tutto preliminare all'avvio di qualsiasi altro approfondimento.

113 Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, nn. 126-126, cit., pp. 193-194.

114 La tesi della metafisicità dell'uomo, secondo Rosmini, è sostenuta da tempo anche da N. RICCI, *Ispirazione sapienziale e metafisicità dell'uomo. Differenza teologica e differenza ontologica nel pensiero metafisico di Rosmini*, in F. BELLELLI, E. PILI (a cura di), *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 169-185.