

## PROSPETTIVE TEOLOGICHE NELLA TEOSOFIA DI ROSMINI

di ALBERTO BAGGIO  
*Studio Filosofico Domenicano, Bologna*

*Introduzione: il ruolo della teologia nel pensiero teosofico.*

La *Teosofia* di Antonio Rosmini è riconosciuta dalla critica come il vertice ultimo della riflessione del pensatore di Rovereto. Qui infatti egli si lancia in una impresa enorme, nella quale ha modo di ritornare sui temi di una vita: la *Teosofia* - egli dice - è una delle due scienze metafisiche accanto alla *Psicologia*. Alcuni importanti interpreti hanno sottolineato come la riflessione ideologica sull'idea dell'essere trovi qui il proprio compimento in quella teoria dell'essere ideale che ha come vertice di pensiero la descrizione dell'atto creativo<sup>1</sup>. Altri hanno evidenziato che l'opera ha come proprio oggetto di studio non più solo l'essere ideale, bensì le tre forme dell'essere - ideale, reale e morale - nel loro sintesi<sup>2</sup>. Non pochi infine hanno cercato di indagare lo statuto particolare del sapere che viene proposto nell'opera, un "sapere" che mette in vera e propria comunicazione filosofia e teologia o, ancora, filosofia e rivelazione. Si è fatto notare dunque come il nome «teosofia» indichi un piano non identificabile né con la filosofia, né con la teologia, né con la metafisica, né con la *philosophia prima*. È Rosmini stesso a sottolinearlo nella pagine importantissime e fondamentali della prefazione al testo<sup>3</sup>. Nonostante ciò, mi è parso in passato, e continuo a essere convinto di ciò, che non si sia del tutto compreso il metodo nuovo che l'Autore si propone di seguire nel suo teosofare. Se l'opera si chiama *Teosofia* non credo si debba aver timore di affermare che qui Rosmini "teosofa". Siccome poi è lui stesso a decidersi per quel nome<sup>4</sup>, mantenersi all'interno della sua sfera concettuale non solo è un diritto, ma anche un dovere.

Il teosofare di Rosmini ha alla propria base quel «quinto metodo di argomentare» che nelle pagine della *Logica* viene chiamato «circolo solido»<sup>5</sup>. Il circolo solido *come metodo* può essere concepito come svincolato dalla concezione ontologica,

<sup>1</sup> Cfr. C. M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995 e soprattutto N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.

<sup>2</sup> Si vedano: M. F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1960; ID., *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963; ID., *Ontologia triadica e trinitaria*, Sodalitas, Stresa 1972; M. A. RASCHINI, *Il principio dialettico nella filosofia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1961; EAD., *Studi sulla Teosofia*, Marsilio, Venezia 2000; P. P. OTTONELLO, *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1967; ID., *L'ontologia di Rosmini*, Japarte, L'Aquila - Roma 1989.

<sup>3</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, t. I (Opere, 12), a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Stresa - Roma 1998, pp. 43-65.

<sup>4</sup> Ivi, p. 45.

<sup>5</sup> A. ROSMINI, *Logica* (Opere, 8), a cura di V. Sala, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Stresa - Roma 1984, pp. 281-286.

concezione che investe tutte le pagine di Rosmini. Esso è quel movimento del pensiero con cui si va ad attualizzare un particolare partendo da un universale virtuale, e si ritorna attraverso il particolare attuale all'universale da cui si era mosso, ma rivestendolo di una qualche attualità (per cui non è più lo stesso). Il movimento di attualizzazione del particolare avviene attraverso quella particolare «astrazione dal sussistente» che il Roveretano chiama «astrazione teosofica». Questa separa dall'universale alcuni caratteri – quelli che possono essere comunicati – per attualizzare il particolare, insomma, irrorando dall'alto il particolare che sta in basso, lo illumina di luce nuova. Il circolo solido inteso in questo senso mette in moto un rapporto decisivo tra teologia e ontologia, ma ancora si potrebbe dire tra Rivelazione e filosofia<sup>6</sup>. Detto chiaramente fin da subito: l'universale virtuale è dato proprio dalla prima delle scienze, la quale dà modo di attualizzare il contenuto della seconda. Che non abbia senso qui muovere immediatamente una critica di subordinazione dell'ontologia alla teologia è giustificato dal fatto che il sapere che così si produce è un sapere, non due o più; esso è una visione del mondo, una *Weltanschauung*. Rosmini nelle pagine della prefazione chiama questo sapere con il termine «pensiero progressivo», distinguendolo dal «pensiero regressivo». Mentre quest'ultimo si muove in modo «diretto», il primo si muove in modo «circolare», ma non vizioso, bensì solido<sup>7</sup>. Il Roveretano richiama alle pagine schellinghiane della *Filosofia della Rivelazione*, ma vorrei dire che quanto egli stesso va elaborando è ben più di quanto ha scritto Schelling<sup>8</sup>. Il pensiero regressivo di cui Rosmini parla è costituito dagli sforzi eminentemente filosofici – ideologici e psicologici – che lo hanno impegnato per tutta una vita. Questi hanno condotto il filosofo a vedere che “Dio è” e che c'è una triplicità di forme in lui e nella creazione. La filosofia indica a tutti – proprio con l'indice puntato – i risultati dei suoi sforzi più grandi. Il suo è stato un processo all'indietro, alla ricerca dell'origine, del fondamento, del principio. Questo è stato trovato, eppure solo dall'esterno. La filosofia lo indica, ma di ciò che esso è nella sua essenza, non sa. Nessuna possibilità infatti *dalle* creature – perché è da ciò che necessariamente la mente del filosofo muove – di dire l'essenza del Creatore. Impossibile accusare Rosmini di onto-teologia. L'analogia dalle creature non dice nulla del Creatore. Il finito è *essenzialmente altro* dall'infinito, il principiato dal Principio. Eppure quello regressivo è un risultato. Esso dice del Principio: *c'è, anzi, è ed è uno e trino*.

<sup>6</sup> La teologia, d'altra parte, è una prima esplicitazione dell'implicito rivelato. Cfr. TOMMASO AQ., *S. Theol.* 1, q. 1, a. 3. Così interpreta Barzaghi il passo di Tommaso: «C'è la Rivelazione la fede accoglie la Rivelazione il magistero precisa i lineamenti dell'enunciato che indica il contenuto rivelato la teologia cerca di comprendere questo enunciato e nel suo comprenderlo esplicita anche ciò che la definizione non dice e ciò che non apertamente è contenuto nella Rivelazione (se non è apertamente contenuto, è contenuto virtualmente e la teologia lo apre)» (G. BARZAGHI, *La Trinità. Mistero giocato tra i riflessi*, ESD, Bologna 2016, p. 12). In questo modo la teologia per Tommaso «non parte direttamente dalla Rivelazione materialmente assunta dalla Scrittura, ma parte dalle definizioni dogmatiche. Perché? Perché la premessa minore di fede teologica si chiama “articolo di fede”, e un articolo di fede è già presentato dal magistero della Chiesa secondo una stringa enunciativa, e la teologia è la comprensione razionale di quella stringa. Evidentemente le definizioni dogmatiche sono il condensato esplicito e corretto della Rivelazione»; anche la «comprensione razionale dell'articolo di fede trinitaria viene fatta ruotare da san Tommaso sulla nozione di Dio che si ottiene dalla seconda parte della metafisica, cioè dalla teologia razionale» (ivi, pp. 27-28).

<sup>7</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 1, cit., p. 59.

<sup>8</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *Filosofia della rivelazione*. Testo tedesco a fronte, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2002.

Ciò che Rosmini sostiene nella *Teosofia* è che si debba accettare la sfida, forti della Grazia e della Fede, e tentare l'impresa: l'impresa è quella di rivestire l'ontologia a partire dall'universale virtuale comunicato dalla Rivelazione e mostrare che solo con essa è vera, incontrovertibile, certa.

Questo è il tentativo audacissimo del grande Roveretano: il sapere teosofico è quel sapere che riveste l'ontologia con i caratteri propri del Principio. Detto questo, mi propongo qui di fare cenno ad alcuni luoghi teologici presenti nella *Teosofia* di Rosmini per indicare come essi vengano utilizzati al fine di dare avvio al pensiero progressivo. Solo attraverso di essi infatti è possibile sviluppare una lettura autenticamente "teosofica" della *Teosofia*.

### 1. La notizia del «Deus Trinitas» come «universale virtuale».

La *questione prima*, quella che occupa Rosmini come tutti i grandi teologi cristiani, non può non essere quella che verte attorno all'uni-trinità di Dio. Ma per Rosmini non si tratta solo di elaborare un discorso che eviti la contraddizione, quanto piuttosto di fornire un punto di vista teologico che possa essere assunto quale punto di partenza per l'argomentazione circolare. Il momento teologico è quindi decisivo per l'intero impianto teosofico; l'ontologia è su di esso improntata senza che ciò ne comprometta l'autonomia, garantitale dai risultati del pensiero regressivo<sup>9</sup>.

Il Roveretano concentra la propria attenzione sul perfetto sapersi di Dio, ovvero sulla sua perfetta auto-trasparenza. Come testimoniano i diversi passi che analizzerò, è proprio l'assolutezza di questo atto che - secondo Rosmini - costringe il pensiero ad ammettere la generazione del Verbo come sussistente:

Quest'atto intellettivo è perfettissimo e però l'energia sua è pure pienissima. Da questo avviene, che intendendo se stesso, se stesso non resti solo oggetto interno dell'intellezione, ma l'inteso acquisti di più una sussistenza propria e personale, che dicesi Verbo. Poiché infatti avendo l'atto intellettivo per oggetto se stesso, se quest'oggetto dell'intellezione rimanesse solo un termine e ultimo punto dell'intellezione e non sussistesse di sussistenza propria e personale, l'intellezione non sarebbe infinita e perfettissima, poiché l'essenza divina che è la cosa intesa, non sarebbe pienamente intesa, perché l'essenza divina intelligente sussiste, e la cosa intesa non sussisterebbe, e però la cosa intesa come intesa non sarebbe l'essenza divina, ma una sua similitudine o idea<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Vale per le diverse scienze il "destino" del loro oggetto. L'ontologia di partenza è scienza autonoma, proprio come il risultato del pensiero regressivo è autonomo: "Dio è; c'è una triplicità di forme".

<sup>10</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 3 (Opere, 14), a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Stresa - Roma 1999, p. 164. Rosmini insiste sul fatto che l'oggetto può essere considerato in due modi. Ciò si chiarifica nel pensiero di Dio come l'Essere per sé inteso. Con tale espressione il Nostro indica un atto infinito d'intelligenza che sa se stesso come vivente e sussistente, e che, in quanto «sempre compiuto *ab eterno*», «non può essere che un pronunciato di sé cioè un Verbo di tale intelligenza». Ora, sostiene Rosmini sulla scorta di Tommaso, «se quest'atto termina in tutto se stesso come sussistente e vivente in sé, è conseguente di logica necessità che l'inteso sia ad un tempo inteso rispetto al soggetto intelligente, e sussistente in sé come inteso. In quanto è puramente inteso, puramente oggetto nell'intelligente ella è la sapienza essenziale a Dio, perché rimane nell'intelligente come intelligente la cognizione come

Rosmini qui utilizza in parte l'argomentazione tipica della prova ontologica, non per provare però che "Dio è", ma per condurre a pensare teologicamente il Verbo. Proprio perché siamo *in teologia*, l'argomento non cade sotto la critica di "circolo vizioso": la perfezione del sapersi di Dio non è un presupposto, ma una acquisizione necessaria data dalla fede<sup>11</sup>. Pertanto, se si tengono uniti i caratteri della perfetta auto-trasparenza e della perfetta sussistenza, secondo il Roveretano si è condotti a pensare che un simile atto intellettuale esercitato dall'essenza divina su di sé, porta di necessità ad un sussistente. In altre parole, il sapersi di un intelletto perfetto non rimane solo un'idea priva di sussistenza; proprio perché ad essere intesa è la stessa essenza divina sussistente, quest'atto, se perfetto, di necessità sussiste. Così dicendo Rosmini non introduce un secondo Dio: l'atto è sempre lo stesso, uno e semplice, solo che viene considerato in conseguenza della perfetta sussistenza dell'essenza divina. Questo argomento, con il quale Rosmini si propone di *distinguere* senza porre una reale *diversità* in Dio, si rinviene in abbondanza nelle pagine del libro sull'*Essere Trino*. Scrive ancora:

La ragione poi, per la quale l'Oggetto infinito e compiutissimo sussiste, si è, perché riceve la subiettività, a cui appartiene la sussistenza, dal subietto infinito intelligente che intendendo afferma se stesso, e così se stesso pone in sé, come oggetto contenente lui stesso. Il qual atto perfettissimo d'intelligenza non può esser fatto che dall'Essere stesso intelligente, poiché gli atti dell'essere non possono essere altro che essere, e i termini di quest'atto non possono essere che l'essere stesso<sup>12</sup>.

Rosmini afferma che nel perfettissimo atto con cui l'Essere soggetto intelligente sa sé e afferma sé, l'oggetto saputo, non altro da colui che lo sa, acquista la soggettività ovvero la sussistenza. Le nozioni di "soggetto" e "oggetto", attraverso le quali la teologia rosminiana pensa la relazione di Padre e Figlio, non sono certo nozioni rivelate. La teologia dimostra quindi di essere un'attività della ragione,

effetto di ciò che ha pronunciato, e questa cognizione altro non è che lo stesso intelligente nell'atto ultimattissimo; ma in quanto sussiste come inteso è una persona in se stessa, diversa da quella dell'intelligente che intelligente, ed è il *Verbo personale di Dio*» (ivi, pp. 180-181). È la perfezione con cui l'Essere intende o, se vogliamo, *pronuncia*, se stesso che determina di necessità la sussistenza dell'inteso o pronunciato. «Il pronunciato - insiste Rosmini - che è lo stesso pronunciare nella sua ultima compiutezza è in quel subietto personale come cognizione cioè coscienza di sé medesimo, e questa coscienza personale è necessaria alla personalità. Ma poiché il pronunciato è perfetto, anche come pronunciato deve sussistere e avere di conseguente come tale la sua personalità o coscienza personale. Ma la coscienza personale è comunicabile finendo in se stessa. Ci hanno due coscienze personali comunicabili, e di conseguente due persone realmente distinte, l'una delle quali è principio dell'altra come pronunciante, l'altra è termine come pronunciato» (ivi, p. 183).

<sup>11</sup> Scrive Rosmini che «l'unica maniera nella quale possiamo formarci il concetto di Dio Padre, è quella di concepirlo come un atto infinito d'intelligenza che essendo primissimo ed assoluto è in pari tempo *subietto*. Quest'atto infinito d'intelligenza è l'*essere puro*» (ivi, p. 101). A tal riguardo, Piero Coda ha fatto notare che il Roveretano ha saputo cogliere la portata decisiva del concetto di "soggetto" per la corretta ermeneutica del mistero trinitario; cfr. P. CODA, *La Trinità delle persone come attuazione agapica dell'Essere Uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, in K. H. MENKE, A. STAGLIANÒ (a cura di), *Credere pensando. Domande della teologia contemporanea nell'orizzonte del pensiero di Antonio Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 251-272.

<sup>12</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 2 (Opere, 14), a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Stresa - Roma 1998, p. 23. Precisa Rosmini: «All'incontro gli enti finiti, non essendo essere, non possono dare l'essere all'oggetto della loro intelligenza, che ricevono e non producono» (*ibid.*).



la quale fruisce inevitabilmente di un complesso di concetti dell'ordine umano. Anche se il sapere teologico è inevitabilmente razionale non significa che il punto di partenza del circolo solido sia razionalistico. Per Rosmini l'importante è che il processo di "trasposizione" dalla Rivelazione al piano concettuale<sup>13</sup> sia fatto rispettando il canone fondamentale dell'ermeneutica cattolica, che richiede la compresenza di tradizione e magistero nell'interpretazione della Scrittura. Tale processo richiede la massima delicatezza. Si tratta quindi di pensare teologicamente senza alcuna pretesa di inveroamento della teologia, quello che Hegel definiva il passaggio dalla forma della *rappresentazione* alla forma del *concetto*.

Nel primo momento dunque il teosofo teologo attinge dalla Rivelazione e propone una luce sicura sotto cui vedere il particolare ontologico. Così la descrizione teologica della generazione del Verbo e del modo in cui il Padre e lo Spirito inesistono nel Verbo assume per Antonio Rosmini una valenza teosofica fondamentale: è da essa che si potrà passare «alla congiunzione delle tre forme nell'oggetto puro, ovvero nell'essere ideale». Con questa espressione ci si può rendere conto in maniera intuitiva del *modus operandi* della *Teosofia*. Quanto già annunciato può essere pensato così: il *Deus Trinitas* è l'archetipo perfetto che funge da universale virtuale per quell'astrazione teosofica che costituisce il *medium* con cui si attualizza l'ontologia. Ma aggiungiamo contenuti teologici e rimandiamo il passaggio all'ontologia.

Conviene dunque - scrive Rosmini - che l'essenza che il subietto eterno vede nell'eterno oggetto sia la propria essenza, solo a questa maniera verificandosi la condizione ch'egli sia un subietto che conosce eternamente se stesso. Dunque l'eterno obbietto necessario è il subietto stesso eterno e necessario divenuto proprio obbietto mediante l'atto eterno e necessario della sua intelligenza<sup>14</sup>.

Da ciò si evince che l'oggetto infinito può esser considerato in maniera duplice:

Quest'oggetto [...] è la sussistenza del subietto intelligente rivestita della forma dell'oggettività che è una relazione colla stessa mente o subietto intelligente. Ma considerato in se stesso quest'oggetto sussistente è anteriore l'oggettività alla sussistenza, giacché per l'oggettività è un altro dal subietto intelligente. L'oggettività dunque ha ragione di primo e di contenente il subietto: tale è la congiunzione di queste due forme nell'Oggetto; laddove nel subietto considerato in se stesso era primo e contenente il subietto, perché egli è quello che rende se stesso oggetto, e l'atto che lo vede e produce è lui stesso contenente il suo obbietto<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> A tal riguardo Giuseppe Barzagli, riprendendo san Tommaso, afferma che il discorso teologico «corrisponde alla esplicitazione di ciò che virtualmente è rivelato», il che significa a una «attività di spremitura della Rivelazione» (G. BARZAGHI, *La Trinità*, cit., p. 12).

<sup>14</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 2, cit., p. 26.

<sup>15</sup> Ivi, p. 27. L'oggetto puro è, nel soggetto, la sua sapienza, perfettamente coincidente con esso. Ma poiché un tale atto è perfetto, deve ammettersi come sussistente. «È dunque necessario che lo stesso pronunciato abbia due modi, l'un modo che sia pronunciato come *obietto* della scienza del pronunciante (essere inteso per sé), l'altro modo, che sia pronunciato, non puro obbietto, ma obbietto come sussistente in sé obbietto avente come tale l'esistenza subiettiva e personale» (ivi, t. 3, cit., p. 183). Per l'uomo risulta difficile pensare senza distinguere analiticamente i due modi in cui l'oggetto si relaziona al soggetto, tuttavia un tale pensiero si mostra possibile, perlomeno nella sua "virtualità". «In quanto dunque il pronunciato è obbietto del pronunciante in tanto a questo appartiene come termine essenziale dell'atto del pronunciante ed appartiene alla coscienza perso-

È importante osservare quindi che l'Oggetto non è "dipendente" dal Soggetto, quasi fosse un *ché* di "inferiore"; Rosmini infatti dice chiaramente: «in se stesso quest'oggetto sussistente è anteriore l'oggettività alla sussistenza»<sup>16</sup>. Il non aver riconosciuto adeguatamente questi due modi di guardare l'oggetto è, a detta del Roveretano, uno dei maggiori errori dei filosofi tedeschi, i quali non riuscirono a pensare senza contraddizione il rapporto di soggetto-oggetto<sup>17</sup>.

nale e alla personalità di questa, e costituisce la scienza essenziale di Dio perché il pronunciatore la comunica all'altre due persone colla propria essenza. Ma in quanto il pronunciatore oltre essere oggetto, è subiettivamente esistente ed ha una propria incomunicabile, personale coscienza, in tanto è un'altra persona divina, è il Verbo sussistente, la quale è generata dal sussistente che la pronuncia. Così ci ha nelle due persone identità perfetta e numerica di essere, e solo diversità di modi che definiscono le due persone per le coscienze diverse sussistenti» (*ibid.*). Poco oltre Rosmini esplicita nuovamente l'oggetto nella sua relazione al soggetto: «in quanto dunque questa intellesione termina in se stessa sussistente, questo per sé inteso sussistente o si considera come essenziale all'inteltesione stessa o suo termine interno, puro oggetto, e così è sapienza essenziale; in quanto poi questo per sé inteso sussistente, si considera ed è sussistente in sé come inteso e persona, distinguesi dall'intelligente principio dell'inteltesione perché come inteso è lo stesso intelligente e la stessa intellesione compiuta, ma in altro modo, colla relazione d'inteso consapevole d'esser tale, vivente e operante come tale, consapevolezza distinta così unicamente per la relazione d'origine, essendo originato e non originante» (ivi, pp. 188-189). A questa seconda persona, in quanto perfetta, non può mancare nulla rispetto alla prima e tuttavia non è la stessa che la prima. Per Rosmini, è "l'origine" a caratterizzare la distinzione tra le due persone divine: la prima dà e ha sempre dato tutto alla seconda, anzi tale atto di dare è ella stessa; se infatti non avesse sempre dato tutto alla seconda, essa non sarebbe; la seconda riceve e ha sempre restituito tutto alla prima, e tale ricezione e restituzione è essa stessa (cfr. ivi, pp. 183-184). Sulla medesima linea un altro passo, sempre del Libro III: «così noi vedemmo che la mente eterna come principio fontale della Triade dà tutto il proprio essere ponendolo come oggetto personalmente esistente, e in questo e con questo dà tutto se stesso ponendolo come termine del suo amore o intelletto volitivo, amoroso, vivente» (ivi, p. 320). In questo modo possiamo apprezzare come la persona del Padre sia essenzialmente il suo Nome e come lo stesso valga per il Figlio. Il Nome eterno è atto pienissimo: «nella prima [persona] non c'è vera priorità, e nella seconda non c'è posteriorità, ma sono simultanee e coll'atto stesso costituite» (ivi, p. 184).

<sup>16</sup> In un altro passo sulla generazione del Verbo: nell'Essere assoluto l'essenza è un soggetto realissimo che sa sé; tale soggetto sapendosi «rende se stesso oggetto inteso»: in tale atto consiste, dice Rosmini, la «generazione del Verbo». Il Soggetto comunica all'Oggetto (ovvero comunica a sé come conosciuto e affermato) tutta la propria natura, salvo, precisa Rosmini, «la relazione d'affermante e d'affermato». Questo è proprio ciò che distingue l'intelletto divino da quello umano; mentre nell'uomo l'intelletto non è la sua natura, in Dio l'atto dell'intelletto, «non ha bisogno d'intendersi con un'altra forma, ma immediatamente se stesso è il proprio intelligibile e il proprio inteso e il proprio affermato, e quest'inteso è tutto quant'è, intelligente e sussistente, onde l'inteso è la stessa natura divina interissima e semplicissima, sussistente come intesa ed affermata, e però in altro modo, cioè con un'altra relazione» (ivi, t. 2, cit., p. 342). Ancora in un altro luogo così si esprime sulla generazione del Verbo: «dato dunque, che esista una mente è dato con ciò che esista un oggetto: e dato che esista una mente necessaria è dato con ciò, che esista un oggetto necessario. Ora noi abbiamo detto, che nell'oggetto si pensa sempre una entità. Se dunque c'è l'oggetto, c'è l'entità pensata, e se l'oggetto è necessario, anche l'entità pensata in esso dev'essere necessaria». Il Roveretano definisce questa: una «dimostrazione razionale dell'esistenza del Verbo» (cfr. ivi, t. 3, cit., pp. 90-92). In maniera del tutto simile: «non potendo dunque produrre un altro essere perché l'essere è uno senza che nulla resti fuori di lui, egli produce ossia proferisce l'essere subietto come oggetto, e così esiste un'altra persona che dalla prima ripete l'origine, avente la stessa essenza della prima che è l'essere assoluto subietto, ma in altro modo cioè in modo obiettivo, per sé manifesto, per sé inteso, avente in sé la vita e la subiettività del primo» (ivi, p. 102).

<sup>17</sup> Su Rosmini e l'idealismo tedesco si consulti il recente lavoro di C. M. FENU, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2016. In un passo analogo a quelli già citati Rosmini scrive: «solamente in Dio avviene un'identificazione dell'oggetto come oggetto puro che è un'attualità del subietto intelligente essendo questo essenzialmente intelligibile, ma questo

La riflessione sulla generazione e sulla insidenza del Padre nel Verbo conduce ad introdurre il discorso sullo Spirito. Scrive Rosmini:

Se dunque sia dato un subietto, sentimento eterno, che eternamente e immediatamente intenda se stesso, di maniera che sia essenzialmente inteso, ne consegua che sia anche eternamente ed essenzialmente *amato*<sup>18</sup>.

L'argomentazione sin qui utilizzata per pensare il Verbo, consistente nel considerare l'oggetto di pensiero non solo come puro ma anche come dotato della necessaria sussistenza dovuta alla perfezione dell'essenza intesa, viene riproposta dal Roveretano per pensare lo Spirito Santo. Sinteticamente: l'amore perfetto può intendersi sia come il costitutivo dell'essenza divina, sia come sussistente per sé. Anche qui dunque la perfezione dell'amore richiede la sua sussistenza.

Nel per sé inteso c'è di necessità la continua intellesione ultimata che è l'atto di esser per sé inteso. Ma poiché è inteso tutto pienamente, perciò oltre essere intellesione ultimata o inteso, deve come inteso sussistere per sé, come sussiste come intellesione. In quanto dunque è per sé inteso, in tanto è intellesione e sapienza ultimata e completa comune a tutte e tre le divine sussistenze, ma in quanto l'inteso sussiste in sé come inteso, egli si distingue come una seconda persona dall'intellezione che non ha potuto esser perfetta senza far sussistere come se stessa il proprio oggetto così generandolo: e lo stesso è da dire dell'atto d'amore pel quale in quanto è ultimato e amato costituisce l'amore, e la beatitudine essenziale comune alle tre divine sussistenze; ma in quanto quest'atto d'amore non potea esser perfetto, senza che l'amato stesso come amato sussistesse e però il fece sussistere, in tanto è spirata la terza persona sussistente<sup>19</sup>.

C'è per il Roveretano una relazione ineliminabile tra il perfetto saper-si e il perfetto amar-si. Il riconoscimento di sé da parte del soggetto eterno, comporta la generazione di sé come oggetto eterno inteso e, di necessità, quella totale relazione essenziale di soggetto e oggetto che Rosmini chiama Amore. Ogni persona può essere vista a partire dalla sua relazione d'origine con le altre. Ad esempio:

Il subietto amato - scrive Rosmini - [...] è lo stesso *subietto intelligente ed inteso*, poiché l'intelligente e l'inteso, come abbiamo veduto è il subietto medesimo, ma nell'intelligente come intelligente ed amante il subietto è primo e contenente, nell'in-

stesso obbietto oltre essere nell'intelligente come sua attualità o cognizione, è anche sussistente, e però torna la dualità, ma dualità di persone nell'unità d'essenza, e così anche in Dio la cognizione è precisamente come cognizione essenziale non una dualità, suppone però come necessaria sua conseguenza la dualità poiché la persona intelligente intendendo attualmente genera la persona intesa, e l'equazione si fa nell'uguaglianza e identità della natura divina» (A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 3, p. 221). Come oggetto puro dell'atto intellettivo perfetto, il pronunciato è identico al pronunciante, motivo per cui Dio è pura *inseitas*; ma la perfezione di un tale atto implica di necessità che l'oggetto sia sussistente e dunque propriamente persona.

<sup>18</sup> Ivi, t. 2, cit., p. 27.

<sup>19</sup> Ivi, t. 3, cit. p. 177. Dunque, dal pensiero dell'atto perfetto con cui l'essere sa se stesso, atto in cui soggetto e oggetto sono identici, viene di necessità la sussistenza che assume l'inteso per la pienezza e la perfezione dell'intellezione. L'atto perfetto dell'intellezione di sé è comune alle tre persone divine ma in quanto piena intellesione dell'essere, l'inteso prende la forma sussistente ed è così generato come Verbo. Lo stesso deve dirsi dell'atto d'amore: nella perfezione di tale atto, conoscersi significa amarsi; l'atto d'amore totale di sé, è comune alle tre persone ma in quanto totale amore dell'essere, l'amato prende la forma sussistente ed è così spirato come Spirito.

teso, come inteso primo e contenente è l'obbietto contenuto è il subietto ricevuto intelligente e amante<sup>20</sup>.

Il soggetto intelligente, inteso e amato è Uno e purtuttavia, seguendo la dinamica contenente-contenuto è possibile distinguere una trinità di modi. L'unico essere-soggetto si distingue come soggetto in quanto intelligente che intellige e ama, e come oggetto in quanto inteso e amato. Ma i due sono intrinsecamente relati nello stesso soggetto amante<sup>21</sup>. È in questo modo chiuso quel perfetto «sintetismo» delle tre Persone divine con il quale è possibile pensare senza di Tre in Uno<sup>22</sup>.

Il tentativo di aprire una prospettiva congetturale che consenta di pensare senza contraddizione (il che non significa dimostrare) il *mysterium trinitatis* si arricchisce di una ulteriore specificazione a partire dalla distinzione assoluto-relativo:

*Assoluto* è ciò che è in se stesso uno, semplice, senz'alcuna molteplicità. *Relativo* è ciò che una cosa è ad un'altra; il che involge una dualità, e in universale parlando, involge qualche pluralità. [...] Ciò che è in se stesso uno e semplice e però non si riferisce ad un altro quando si pensa è l'essere e però l'assoluto non può esser altro che l'essere

<sup>20</sup> Ivi, t. 2, cit., p. 27.

<sup>21</sup> «Il subietto amante dunque è uno e il medesimo nelle due forme la subiettiva e l'obbiettiva che rende se stesso amato eternamente amandosi, e però quest'amato è ancora l'identico subietto ma il primo in lui e il contenente è il subietto come amato, ed è contenuto come obbietto, e in questo è contenuto come intelligente» (ivi, pp. 27-28).

<sup>22</sup> Tale sintetismo, visto a partire dall'Oggetto assoluto, è così descritto: «Nell'amato dunque c'è l'oggetto, e in questo il subietto, e perciò essendoci nell'amato il subietto stesso, questo medesimo in lui intende ed ama. Ora il subietto inteso amante in quant'è subietto per sé amato eternamente dicesi per sé santo, e quest'è la terza forma contenuta pur essa nell'Oggetto sussistente perché l'Oggetto, essendo il subietto intelligente se stesso come inteso, e questo subietto essendo anche da se stesso amato, consegue che nell'Oggetto sussistente sia contenuto l'intelligente e l'amante e nell'intelligente ed amante il subietto amato altresì. Questa è pertanto l'ammirabile connessione delle tre forme categoriche nell'Obbietto sussistente, che è il Verbo di Dio» (ivi, p. 28). A proposito del rapporto contenente-contenuto: «quando si dice *contenuto* e *contenente* nel caso nostro s'esprime la stessa identica natura e non due nature diverse, ma significata questa natura colla parola *contenente* essa è il principio e il subietto d'una relazione, in cui la relazione sussiste: significata poi la stessa natura colla parola *contenuta*, essa non è più il subietto, ma solamente il termine d'una relazione. Da questo procede che quando si considera quella natura puramente come termine d'una relazione, s'esclude con ciò stesso da essa la qualità di principio e di subietto di una relazione» (ivi, p. 465; cfr. anche p. 265). Per quel che riguarda la relazione di contenente che hanno tra di loro le forme, Rosmini chiarisce che la forma soggettiva come sussistenza è il contenente massimo dei sussistenti e in quanto tale contiene le altre due forme come sussistenti; che la forma oggettiva come intelligibilità è il massimo nell'ordine dello scibile e in quanto tale contiene le due forme come intese; che la forma morale come amabilità è il contenente massimo nell'ordine dei beni e in quanto tale contiene le altre due forme come amabili (cfr. ivi, p. 273). Rosmini, proiettato in prospettiva trinitaria, non manca di definire la congiunzione delle tre forme nel morale in Dio. «L'atto morale di Dio è quell'atto di volontà amorosa pel quale ama infinitamente se stesso. Ora quest'atto è del subietto divino che ama infinitamente se stesso conoscendosi in se stesso come obbietto. Ma nel subietto veduto ed amato nell'obietto è contenuto l'obietto, perché il subietto non sarebbe perfetto se non contenesse l'obietto termine di lui intelligente. Onde il subietto amando infinitamente se stesso dee amare se stesso anche come obbietto da sé generato. E di più il subietto non sarebbe compiuto ancora se non fosse nell'atto dell'amore; perciò il subietto amando se stesso nell'obietto, deve vedere ed amare nell'obietto se stesso intelligente ed amante e però il suo oggetto e il suo atto amoroso nel suo termine, poiché altramente non amerebbe interamente se stesso. L'atto morale dunque di Dio abbraccia necessariamente le tre forme in cui l'essere è. E il termine di quest'atto che è l'amato anch'egli conviene necessariamente che abbracci le tre forme: poiché l'amato è il subietto generante se stesso obbietto ed amantesi» (ivi, p. 211).

stesso. Ma se dopo considerato l'essere, quale è in se stesso nel concetto di essere, si riferisce ad un altro, si ha il relativo. Il relativo in tal caso non può esser altro che un *modo* dell'essere, e non l'essere puro e solo quale è dato nel suo semplice concetto<sup>23</sup>.

A partire da ciò, il Roveretano può anche distinguere una *duplice natura del relativo* o modo d'essere: questo infatti, a seconda del soggetto di cui si predica, acquisisce un valore diverso.

Come il modo relativo consiste nelle determinazioni dell'essere e si dice che l'essere è in modo relativo quando si riferisce colla mente alle sue determinazioni, così il *modo assoluto* consiste in quell'essere che ciascuna delle determinazioni stesse <ha> rispetto all'altra dalla quale effettivamente si distingue, e si dice che ciascuna di queste determinazioni che è un relativo rispetto all'essere, rispetto all'altra è un'entità, il che è quanto dire, si riferisce all'essere in cui è, singolarmente presa con distinzione dall'altre<sup>24</sup>.

Il relativo in cui «è insito l'assoluto», sono «le tre supreme forme personali dell'Essere assoluto»: esse, precisa Rosmini, hanno origine da «un atto» di «quel pensiero che è lo stesso essere, e che è pensiero perfettissimo». Ora, «poiché questo pensiero ossia questa intellesione è l'essere stesso», «l'assoluto e identico essere rimane nei termini relativi di lui che è intellesione perfettissima e pratica»; per questo motivo «i relativi prodotti si dicono *modi relativi dell'essere assoluto*, e sono ancor modi costituiti tali perché pensati»<sup>25</sup>.

Nonostante gli sforzi, la difficoltà di comprendere in modo chiaro la reale distinzione dei modi dell'assoluto permane. Se in Dio la Mente e l'Essere sono lo stesso in che senso sono presenti i tre modi relativi? La domanda chiede con forza una risposta, tanto più che Rosmini giunge a scrivere:

Poiché dunque i tre primi modi relativi sono modi e complimenti dell'assoluto; consegua che l'ordine del pensiero e l'ordine dell'essere s'identifichino; ché lo stesso Essere assoluto non sarebbe assoluto se non sussistesse in que' modi necessari alla perfetta natura intellettiva<sup>26</sup>.

In questa reciproca relazione, l'assoluto non è concepibile senza il suo relativo e il suo relativo senza l'assoluto. Noi riusciamo a dire questo: nell'Essere assoluto che è Dio, la Sua essenza perfettamente *una* «sussiste identica nelle tre persone che sono tre relativi sussistenti, i quali si trovano nell'uno della medesima essenza»<sup>27</sup>: «questi tre relativi dunque sono necessari a costituire l'Essere assoluto»<sup>28</sup>. Nell'Essere assoluto c'è perfetta identità di essere e forme: ogni loro distinzione effettiva viene abolita. Perché vi sia questa *relazione d'identità*, è necessario che l'essere e le forme, che appaiono in separato al pensiero, perdano effettivamente ogni differenza, in modo tale che ciò che si può predicare di uno si possa predicare anche dell'altro.

<sup>23</sup> Ivi, p. 224.

<sup>24</sup> Ivi, p. 225.

<sup>25</sup> Ivi, p. 228.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ivi, p. 231.

<sup>28</sup> Ivi, p. 233.



E così avviene appunto - scrive Rosmini - dell'essere sussistente nelle sue forme. Poiché di tutto l'essere sussistente nella forma subiettiva si può dire che è semplicemente essere, ed egualmente che tutto è subietto. E così il medesimo dell'essere nelle altre due forme, per le quali valgono queste proposizioni: "Tutto l'essere sussistente nella forma obiettiva, è essere", "tutto l'essere sussistente nella forma obiettiva, è obbietto", "tutto l'essere sussistente nella forma morale, è essere", "tutto l'essere sussistente nella forma morale, è morale". In questo modo si vede che l'essere sussistente in una qualunque delle tre forme, non ha alcuna dualità; ma che soltanto la mente umana può considerarlo sotto due aspetti, ossia può applicargli due idee astratte. Ma queste idee astratte predicate che sieno dello stesso tutto, cangiano natura, perché di tutt'e due si predica ciascuna; il che è una perfettissima immedesimazione<sup>29</sup>.

La relazione necessaria tra le forme - «reciproca necessità d'esistere di due cose l'una a canto dell'altra» - viene chiamata dal Roveretano relazione «di puro sintesi e non di dipendenza».

Il puro sintesi - egli spiega - al contrario della dipendenza è cosa che appartiene alla dignità delle cose sintetizzanti: perché è pregio l'averne una tale natura, che includa l'altra con cui sintetizza, venendo ciascuna accresciuta e nobilitata dall'altra che diventa cosa sua propria; e ciò in virtù della propria essenza, che è così ricca: e ciò a quel modo che una natura è nobilitata dalle sue proprie perfezioni<sup>30</sup>.

Come abbiamo già visto, Rosmini a più riprese argomenta dalla relazione di soggetto-oggetto. Essa, nel sintesi assoluto, implica la nozione di perfezione<sup>31</sup>. Nel *sapersi* Rosmini individua la prima perfezione: poiché il sapere sé implica un soggetto che si unisce a un oggetto, la perfezione è possibile solo dalla doppia *relazione* tra due. La relazione tra soggetto e oggetto è una relazione di reciproca contenenza.

La prima di queste due relazioni cioè quella per la quale l'obietto è contenuto nel subietto è quella da cui risulta al subietto la prima perfezione ontologica che è quella dell'intelligenza. La seconda relazione, cioè quella per la quale il subietto esiste nell'obietto, rende l'oggetto contenente e gli procura la denominazione di *verità*<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Ivi, p. 244. A partire da ciò, tornando ancora sulla sussistenza del Verbo, Rosmini scrive: «nell'essere in se stesso sussistente è essenziale l'attualità di tutte le tre forme, di maniera che quand'anco una sola diventasse virtuale ne cesserebbe il concetto, non sarebbe più lui, ma un altro. Anche la forma obbiettiva dunque dev'essere sempre attuale nell'Essere sussistente in sé. Forma obiettiva, ed obbietto d'una mente è il medesimo. È dunque essenziale all'Essere sussistente in sé ch'egli sia sempre attuale obbietto d'una mente: è dunque per la sua stessa essenza dianologico. Se l'essere sussistente in sé è per la sua stessa essenza *obbietto*, egli dev'essere di conseguente, per la sua stessa essenza mente, e però obbietto a se stesso. Poiché essere per se stesso obbietto, è quanto dire essere *per se stesso inteso*. Ma essere per se stesso inteso importa che non si possa mai non essere inteso, anche considerato da sé solo. Se dunque l'essere sussistente considerato da sé solo è per se stesso inteso, egli è necessario che sia ad un tempo intelligente, perché se non fosse intelligente, non sarebbe, preso da sé solo, inteso, contro il supposto. È dunque mente ossia *subietto intelligente* per sé e per sé pure è *oggetto*» (ivi, p. 253).

<sup>30</sup> Ivi, p. 262.

<sup>31</sup> «Un subietto non sarebbe perfetto subietto [...] se non avesse l'intelligenza. L'intelligenza è dunque la prima *perfezione* del subietto. Ma il subietto ha l'intelligenza per la sua unione coll'obbietto, che lo informa. Dall'obbietto dunque come da causa formale viene la prima perfezione del subietto» (ivi, p. 276).

<sup>32</sup> Ivi, p. 277.



Secondo Rosmini questo implica la necessaria ammissione di una terza forma. I due concetti di intelligenza e verità esprimono le relazioni reciproche tra le due forme a seconda del ruolo di contenente e contenuto. Così la forma morale si comprende a partire da questa doppia relazione di contenenza: «il subietto, che conoscendo nell'obietto che contiene l'essere, si compiace dell'essere, giugne con quest'atto al termine della sua perfezione, che è la perfetta unione coll'essere, e qui giace la virtù e la felicità»<sup>33</sup>.

La dinamica delle relazioni di *contenenza* consente alla teologia di pensare, nei limiti del possibile, le relazioni intratrinitarie. *Due* sono necessari, ma questi *due* debbono avere una reciproca contenenza che dice la loro "unità". «I teologi insegnano - scrive Rosmini - che le relazioni effettive in Dio nascono dai due principi di processione, l'intellettuale e il volitivo, onde la personalità s'indua, e s'intrea»<sup>34</sup>. Al medesimo risultato Rosmini perviene fruendo di altre coppie concettuali. Scrive ad esempio:

Il fondamento [...] di quella relazione che dicesi *essenza* è la forma reale, e il termine è la forma oggettiva. Il fondamento di quella relazione che dicesi *verità*, è la forma oggettiva, e il termine è la forma reale<sup>35</sup>.

Tale sintesi di ideale e reale mostra alla mente la forma morale, o *bontà*<sup>36</sup>. L'essere sussistente in quanto realissimo, dice Rosmini, «è un sentimento massimo» e in quanto tale essenzialmente «Vivente». Ora, poiché l'essenza della vita è «essenza di piacere», nell'Essere assoluto un tale piacere perfetto si chiama «Beatitudine». In Dio, soggetto e oggetto, Essere intelligente ed Essere inteso, non si possono pensare separati; proprio per ciò, se «si concepisce un subietto reale infinito sentimento a cui convengono le denominazioni di Vita e di Beatitudine sussistente non si può concepire questo subietto se non come già intelligente se stesso»<sup>37</sup>. L'essere assoluto, dunque, non solo come contemplante e affermante, ma anche come contemplato e affermato, è Vita e Beatitudine. In un atto perfettissimo il soggetto si contempla e afferma come oggetto: in tale atto il soggetto "penetra totalmente" nell'oggetto che dunque lo contiene ma "in forma oggettiva". In questo consiste il  *dono*  di tutto se stesso da parte del Padre al Figlio. Ne viene che come il soggetto contemplante è Vita e Beatitudine così è tale anche il soggetto contemplato. «L'esser Vita e Beatitudine - scrive Rosmini - è un atto d'amore»: si instaura in questo modo quella relazione amorosa fra i due per la quale «l'essere intelligente [...] ama infinitamente se stesso contemplato e affermato: e l'Essere contemplato e affermato ama infinitamente collo stesso atto d'amore l'Essere intelligente ed affermante in sé contemplato ed amato»<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Ivi, p. 279. Per il sintesi delle forme anche questa forma morale, l'essere come amato, deve considerarsi nella prospettiva di contenente-contenuto in relazione alle due forme.

<sup>34</sup> Ivi, p. 284.

<sup>35</sup> Ivi, p. 341. Oppure: «il *manifestante* e il *manifestato* è lo stesso identico Essere: poiché Iddio è l'Essere che manifesta sé a sé. La Verità dunque in Dio, non è una relazione tra due cose diverse, ma una relazione che ha la stessa cosa con sé: e però è verità ultimata, assolutissima: tutto è nell'essere come manifestante, lo stesso tutto è nell'essere manifestato» (ivi, p. 328).

<sup>36</sup> Ivi, p. 341. Anche qui - per ragioni di spazio - non seguò l'esposizione rosmينية della terza forma.

<sup>37</sup> Ivi, p. 343.

<sup>38</sup> Ivi, p. 344.

Questo per il Roveretano è il cuore del mistero trinitario: «l'essere affermatore e l'Essere affermato [...] hanno un identico atto amoroso subiettivo» con il quale «penetrano tutto il loro unico essere, il quale tutto perciò è amato»<sup>39</sup>.

L'amante non potrebbe essere in un atto infinito se non fosse tutto amato: né sarebbe tutto amato, se nell'amato non ci fosse il subietto amante come amato. L'amato stesso dunque dee essere subietto, l'identico subietto amante, ma in altra forma o modo di essere cioè come amato<sup>40</sup>.

A ciò si aggiunga che

sebbene nella processione dell'Essere inteso dall'intelligente, e dell'Essere amato dall'atto amoroso dell'Essere intelligente e dell'Essere inteso, ci sia un ordine, e ci appaia una certa priorità e posteriorità di ragione astrattamente logica, tuttavia non c'è veramente priorità nelle tre forme né effettiva, né di ragione ontologica, pel sintesismo che abbiamo indicato, essendo impossibile concepire l'Amante in atto senza che coesista l'Amato, com'è impossibile concepire l'intelligente in atto senza che coesista l'inteso. Onde la ragione ontologica è una ragione logica anch'essa, ma compiuta e non astratta e unilaterale<sup>41</sup>.

Ciò che importa notare è che, in Dio, l'atto d'amore, atto volontario, "non è successivo" all'atto intellettuale, atto naturale, con cui l'Essere soggetto si conosce e così si pone come oggetto. In questo modo, afferma Rosmini, nell'atto d'amore è compreso lo stesso soggetto generante il Verbo e la stessa generazione del Verbo. La conseguenza è che «questa stessa generazione può dirsi volontaria e libera»<sup>42</sup>. Così Rosmini elimina ogni "necessità estrinseca" nella Trinità stessa e dimostra propriamente errata l'interpretazione hegeliana del *mysterium*. Il movimento trinitario non è guidato da una sorta di "necessità forzata"; è l'amore nella sua essenza di "libertà" che guida le relazioni e costituisce l'essenza più propria del *Deus Trinitas*<sup>43</sup>. Rosmini dunque pensa l'Essere assoluto sussistente come intendente e affermatore sé, un intendere e affermare che è amare sé, dunque, un sé amante. Da ciò consegue che, «essendo infinito l'atto con cui s'intende e afferma, con esso si replica; ed essendo infinito l'atto con cui s'ama inteso e affermato, che è lui stesso replicato, con esso si triplica»<sup>44</sup>.

Riassumendo possiamo affermare che il tentativo rosminiano di congetturare sulla logica intratrinitaria si basa sulla nozione di sintesismo; il sintesismo può

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ivi*, pp. 344-345.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 346-347.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 348. Nell'uomo si distingue un'unione naturale e un'unione volontaria coll'essere: la prima è l'unione coll'essere soggettivo per l'esistenza, con l'essere oggettivo per intuizione, con l'essere morale per una tendenza ad esso, la seconda riguarda l'unione dell'uomo come l'essere morale (*ivi*, p. 369).

<sup>43</sup> «La santità - scrive Rosmini - è in tutta la Trinità e nella stessa processione delle persone, onde il Trisagio angelico» (*ivi*, p. 349).

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 364. «L'essenza [...] dell'essere è ad un tempo per sé subietto agente, per sé affermato, per sé amato, e con altre parole realtà, verità, bene. Ma questi tre modi ciascun de' quali abbraccia gli altri due, in quanto eternamente procedono ed eternamente sono proceduti l'un dall'altro, sono tre persone, nelle quali le tre forme categoriche si contemplan infinite e assolutamente essenti identiche coll'essere stesso» (*ibid.*).

venire specificato in molti modi, ad esempio nella relazione contenente-contenuto coadiuvata dalla specificazione "principio-termine".

Un'entità - scrive Rosmini - può considerarsi contenuta in un'altra in due modi. O come termine della relazione di contenenza, e allora si considera come precisamente contenuta; o come principio ella stessa e soggetto d'un'altra relazione di contenenza, e allora non si considera più precisamente come contenuta, ma come contenente ella stessa. Ora niente vieta che l'*identica entità* che è contenuta e come tale termine della relazione di contenenza, sia ella stessa anche principio e soggetto non della stessa ma d'un'altra relazione di contenenza, cioè sia ella stessa contenente. L'entità è identica, la natura è identica; ma le relazioni sono diverse<sup>45</sup>.

Con queste parole il Roveretano presenta anche, seppur implicitamente, il tema della *processione* dello Spirito dal Padre e dal Figlio. Il Verbo infatti è sia contenuto dal Padre, che contenente col Padre lo Spirito Santo. Dopo aver precisato che le relazioni così trovate si possono e dunque si debbono pensare aventi la stessa natura<sup>46</sup>, Rosmini descrive la Trinità nei termini di un "sommo organismo".

Ciascuna [...] delle tre supreme forme nell'Essere assoluto contiene l'altre due come semplicemente contenute e però come natura identica alla propria natura: in quanto poi queste forme contenute sono esse stesse contenenti, in tanto ciascuna le contiene in sé come altre, cioè come altri principi e soggetti di relazioni; e quest'è quello che i teologi chiamano con proprio nome *circuminsessione* delle tre divine persone. Poiché così inesistono le une nelle altre reciprocamente senza confondersi, anzi distinguendosi<sup>47</sup>.

L'unica differenza tra le forme è quella della «relazione d'origine»: esse «sono nella stessa natura dell'Essere identico, e non differiscono tra loro se non a cagione delle *relazioni*, per le quali ciascuna nella stessa natura ha ragione di principio, di contenente, e però di persona»<sup>48</sup>.

Le tre forme, concettualmente distinte dalla mente, in quanto sono contenute, in tanto costituiscono la stessa natura divina; ma in quanto sono contenenti, importando come tali le relazioni d'origine (cioè la generazione, e la spirazione ecc.), in tanto sono persone distinte<sup>49</sup>.

Così, per concludere col brano più esplicito circa la generazione del Figlio e la processione dello Spirito, leggiamo:

<sup>45</sup> Ivi, p. 466.

<sup>46</sup> «Niente vieta che questa nova relazione sia nella stessa natura, in cui era la relazione precedente; perché una stessa natura può avere più principi di relazione. E questo è quello che sappiamo, per rivelazione, accadere in un modo misteriosissimo nell'Essere assoluto» (ivi, p. 467).

<sup>47</sup> *Ibid.* È l'«essenza terminativa» quella che secondo Rosmini «determina la natura dell'ente». Se l'essenza terminativa è la «subiettività, s'avrà un ente subiettivo, se l'essenza terminativa è l'obbiettività s'avrà un ente oggettivo, quali sono le idee. Se l'essenza terminativa sarà ad un tempo la subiettività, l'oggettività e la moralità s'avrà un ente subiettivo intelligente e morale» (ivi, t. 3, cit., p. 58).

<sup>48</sup> Ivi, t. 2, cit., p. 467.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 467-468.

L'oggetto assoluto contenente come tale è il generato dal subietto [...]; avendo il subietto natura di primo, per la definizione, se stesso resosi obietto deve avere condizione di *secondo* e di generato, il che è quanto dire di subietto contenuto nell'obietto. E quindi il nome di Figlio, perché ha ricevuto tutto dal subietto e il nome di Padre che tutto gli ha dato. La relazione dunque non è di solo concetto, ma effettiva ed in sé, poiché un tale oggetto, è oggetto contenente il subietto per questo appunto che il Padre fa se stesso oggetto coll'atto intellettivo e generativo dell'oggetto, in cui pone tutto se stesso. L'oggetto contenente dunque nell'Essere assoluto è tale per la relazione stessa d'origine, per la quale è generato oggetto contenente. E lo stesso è a dirsi dell'Essere amato, che è il soggetto contenuto nell'oggetto amato e così spirato dal subietto identico contenente e contenuto con un'unica spirazione<sup>50</sup>.

## 2. *La creazione pensata teosoficamente.*

La teologia trinitaria di Rosmini, proprio perché concepita quale punto d'accesso all'argomentare circolare-solido tipico del sapere teosofico, non è scienza fine a se stessa. Lo sforzo teologico di Rosmini entra in dinamica con l'ontologia, mette in moto l'argomentazione, consegna nelle mani del teosofo un primo *universale virtuale* teologico su cui operare *astrattivamente* per *attualizzare* il *particolare* ontologico. La teologia trinitaria ha il ruolo fondamentale di fornire l'universale virtuale di partenza. E siccome nel sapere il punto di partenza è decisivo, si capisce bene che qui è gettata la base su cui si sviluppa in verticale la «spirale avvolgente» della teosofia. È fondamentale dunque che l'universale virtuale sia privo di contraddizioni. Rosmini dichiara apertamente: «Fu già da noi dimostrato che non si potrebbe concepire e intendere Iddio con un pensiero filosofico, senza renderlo un ente pieno d'assurdi, quando si concepisce talmente ente uno, che non fosse ad un tempo trino ne' suoi modi, e propriamente nelle persone»<sup>51</sup>. La teologia trinitaria – che fruisce appieno della Rivelazione cristiana – è, secondo il Roveretano, l'unica via per elaborare un'ontologia che sappia rispondere al pro-

<sup>50</sup> Ivi, p. 468. A proposito della terza Persona della Santissima Trinità, Rosmini scrive: «in quanto [...] l'Essere è riconosciuto e infinitamente amato è amato da se stesso subietto che esiste identico nell'obietto, in tanto si concepisce una processione dell'obietto amante dal subietto amante esistente in sé e esistente identico nell'obietto, la quale nel linguaggio teologico dicesi processione e, comunicando questa, per la sua perfezione all'oggetto come amato lo stesso subietto, dicesi questo persona, che chiamasi con nome comune Spirito Santo». Il Roveretano designa questa come la «dimostrazione razionale dell'esistenza dello Spirito» (ivi, t. 3, cit., pp. 95-96). In un altro passo: l'atto assoluto – dice – non si ferma nell'oggetto generato, «ma continua in questo con questo a produrre ultimandosi» (ivi, p. 103). La perfezione dell'atto assoluto implica una conoscenza amorosa dell'oggetto che si trasmette totalmente all'oggetto stesso. Quest'atto intellettivo «non produce dunque l'oggetto persona come semplicemente intelligibile, ma lo produce insieme come infinitamente amabile ed amato ed amante perché tale è l'essere assoluto comunicantesi» (*ibid.*). Per Rosmini, l'Amore procede da un perfetto riconoscimento di sé. Nella relazione di Padre e Figlio, il Padre dona tutto se stesso ed elegge il proprio Nome, in ciò consiste la generazione del Figlio; l'atto di donazione di sé del Padre è Amore, e come Amore è il riconoscimento del Figlio. Per questo si dice che lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio. Da ciò consegue che l'Amore è un terzo: «il quale amore non sarebbe infinito se non fosse lo stesso essere e lo stesso subietto, ma in un terzo modo, che è quello d'essere amato per sé in atto, ed essere amato per sé importa d'essere insieme atto sussistente amoroso; di che necessariamente una terza persona uguale e coeterna alle due prime, che con un solo atto di compiacenza la spirano; perché sono un solo essere subietto in due modi, e questo medesimo essere subietto è così in un terzo modo o forma la qual dicesi morale, o santo» (*ibid.*).

<sup>51</sup> Ivi, pp. 99-100.

blema dell'uno e dei molti, quel punto nevralgico che per secoli ha attanagliato il pensiero occidentale<sup>52</sup>. Egli scrive in modo esplicito: «la dottrina dell'essere e de' suoi relativi» è a «fondamento di tutte affatto le dottrine ontologiche»<sup>53</sup>. In teosofia dunque non si va dal basso verso l'alto, dagli effetti alla causa, ma si discende dalla causa agli effetti, assumendo la causa connotata e rivestita dei caratteri rivelati. La teologia deve garantire un universale virtuale che sia prima di tutto non auto-contraddittorio e che sia anche in grado di aprire la possibilità metafisica della creazione. «Questa trinità di persone - scrive Rosmini - altresì appare manifestamente necessaria alla mente speculatrice, per ispiegare com'egli potesse esser la causa del mondo: poiché senza tale trinità lo stesso concetto di causa si renderebbe un concetto involto nelle più invincibili contraddizioni»<sup>54</sup>.

È opportuno per la riflessione teologica cercare di affinare sempre più il pensiero e il linguaggio con cui si esprimono le relazioni intratrinitarie<sup>55</sup>. Rosmini ad esempio evidenzia l'errore di concepire il Figlio e lo Spirito Santo quali *effetti* della *causa*-Padre. «L'effetto - egli spiega - ha qualche cosa di essere diverso dall'essere della causa» ma «le tre persone hanno tutto l'essere identico numericamente, e il solo modo in cui tutto l'essere identico è, è diverso: e quell'essere è tutto atto primo identico in modo subiettivo, obiettivo, e santo»<sup>56</sup>. Ne viene allora che impropriamente si applica il nome di *causa* al Padre. Se causa dice «una qualche cosa che esista astrazione fatta dalla sua qualità di causa», ciò evidentemente non può esser detto del Padre, il quale «non esiste se non nella sua [...] relazione di Padre, ed è impossibile pensare alla natura di Dio Padre, senza pensare (almeno implicitamente) ai due suoi termini, il Figliuolo e lo Spirito Santo; e lo stesso è a dirsi del figliuolo che è nel Padre per riguardo allo Spirito Santo»<sup>57</sup>. La dinamica di causa-effetto si rivela quindi impropria nel discorso intratrinitario: per ciò Rosmini ha tentato di ripensare le relazioni fruendo delle nozioni di *principio* e *termine*.

Dicendo Padre ho già detto anche Figliuolo: ho già posto il suo termine: non esiste il Padre avanti e indipendentemente da questo termine: mi manca dunque il subietto a cui possa attribuire posteriormente l'appellazione di causa: non si trova dunque in Dio una natura che si possa concepire, senza i due detti termini, e che perciò si possa chiamare causa di questi<sup>58</sup>.

Ne viene allora che, teologicamente, non c'è il Padre senza il Figlio, e non c'è il Figlio senza il Padre. L'insessione reciproca dei *due* è determinata dalla dialettica di Amore. Ora, è tenendo ferma questa prospettiva trinitaria che, secondo

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, t. 1, cit., p. 173.

<sup>53</sup> *Ivi*, t. 2, cit., p. 233.

<sup>54</sup> *Ivi*, t. 3, cit., pp. 99-100.

<sup>55</sup> Di qui il ruolo fondamentale della teologia per Rosmini. Non deve sorprendere quindi l'insistere del Roveretano sul linguaggio teologico e la presa di distanza radicale da quel razionalismo che, insinuatosi nelle scuole teologiche, ha prodotto danni assai gravi alla dottrina cristiana. Cfr. A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico* (Opere, 43), a cura di G. Lorizio, Istituto di Studi Filosofici - Centro di Studi Rosminiani - Città Nuova Editrice, Stresa - Roma 1992.

<sup>56</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 3, cit., p. 118.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.* Soffermandosi sulla lezione patristica, Rosmini scrive: «di qui avvenne, che alla maniera di parlare de' Padri greci che dicevano il Padre *causa* del Figliuolo, i Padri latini sapientemente sostituirono una maniera di dire più esatta, e ad un tempo più conforme al linguaggio delle divine Scritture, chiamando il Padre *principio* e non *causa* della Trinità» (*ivi*, p. 119).

il teosofo Rosmini, va pensata anche la creazione. Egli ribadisce la non contraddittorietà della Trinità e annuncia la possibilità del finito:

Nella teoria esposta l'ente non esce di sé, e tuttavia produce un altro ente. Il nodo consiste in questo, che la denominazione di ente viene cangiata; perché l'ente che non esce da sé nel caso nostro è l'ente assoluto, e una vera contraddizione ci sarebbe, quando si pretendesse che l'ente assoluto producesse un altro ente assoluto. Ma non c'è più contraddizione a pensare, che l'ente essendo per sua essenza azione, quest'azione abbia un termine reale tale che nell'ente che fa l'azione sia assoluto come è assoluto l'ente, e sia l'ente stesso, come vedremo, ma poiché questo termine può anche considerarsi entro i suoi limiti, dentro a' quali non è più l'ente assoluto, perciò chiuso entro questi limiti abbia un'esistenza relativa a se stesso, com'è certo necessario che l'abbia posto che sia un termine diverso dall'essere (benché nell'essere contenuto). Poiché esser qualche cosa di diverso dall'essere, qual è un termine finito, importa ch'egli sia a se stesso qualche cosa e non sia nulla, altramente né sarebbe finito, né si distinguerebbe dall'essere stesso<sup>59</sup>.

In primo luogo, secondo Rosmini, il triteismo (o la triplicazione degli assoluti) si evita se e solo se le Persone sono pensate come termini reali dell'atto dell'Essere assoluto, il che vuol dire come «relazioni sussistenti»<sup>60</sup>. In secondo luogo l'ente finito viene audacemente pensato a partire da una diversa considerazione del medesimo termine reale (qui indicante il Verbo). La creazione, per l'Essere assoluto, non è altro dal Verbo guardato come limitato. Ma - aggiunge subito Rosmini - questa limitazione importa la relatività dell'ente creato. Ora, se a ciò si aggiunge la volontà da parte dell'Assoluto di compiere questa nuova considerazione (o limitazione), ecco che il finito è *un altro* avente esistenza propria «perché racchiusa entro que' confini in cui Iddio non può essere il subietto»<sup>61</sup>. Rosmini sottolinea a più riprese com'è nel potere dell'intelligenza «operativa e volitiva» volere che il limitato visto nell'oggetto sia anche soggetto. Volere ciò - afferma - è lo stesso che «comunicare l'atto d'essere» ai finiti; quest'atto è «il nesso, [...] il ponte, il tratto d'unione tra Dio creatore e la creatura»<sup>62</sup>. Ecco allora che l'ente finito può pensarsi teologicamente in modo duplice:

È in Dio per l'atto dell'essere che è la volizione divina, e come oggetto della mente divina, e come termine finito di essa volizione che lo vuole nell'infinito oggetto in cui lo vede; ma è anche in se stesso dentro la sua limitazione e in quanto è tale egli ha l'esistenza relativa per la quale non è l'infinito ente, ma un altro, non ha esistenza assoluta, ma relativa ai confini della sua propria consapevolezza o del suo proprio sentimento o dei termini di questo sentimento<sup>63</sup>.

È opportuno notare che secondo tale prospettiva la creazione non è un *fuori da Dio* nel senso di una "posizione bella e fatta". D'altra parte, se Dio è l'Essere assoluto come ci può essere un vero e proprio "fuori"? Gli enti finiti sono da pensarsi dunque dal punto di vista di Dio oppure cambiando sguardo. Nel primo caso,

<sup>59</sup> Ivi, pp. 124-125.

<sup>60</sup> Cfr. ivi, t. 2, cit., pp. 467-468.

<sup>61</sup> Ivi, t. 3, cit., p. 125. Secondo tale prospettiva, com'è ovvio, l'intelligenza divina può pensare il finito limitando liberamente il suo Oggetto infinito senza però che questo ne soffra conseguenze.

<sup>62</sup> Ivi, pp. 125-126.

<sup>63</sup> Ivi, p. 126.



in Dio, non si distinguono da Dio<sup>64</sup>, nel secondo caso, come limitati, saranno *soggetti*, dunque *altri* da Dio. Il principio creante, conclude Rosmini, «non esce di sé creando, ma per una sequela necessaria di ciò che può fare entro se stesso, procede un'esistenza relativa, che in quanto è relativa dicesi ed è veramente diversa essenzialmente da Dio, il che viene a dire fuor di Dio»<sup>65</sup>.

Eppure questo, per Rosmini, non si comprende fino in fondo se non si compie un ulteriore passaggio, quello annunciato dal titolo dell'articolo VI del Libro III, che recita: «come le processioni delle divine persone sieno la causa della creazione degli enti finiti»<sup>66</sup>. Qui mi pare sia in gioco una prospettiva interessante, indicativa dello sforzo speculativo di Rosmini. La nozione di creazione non può essere compresa a prescindere dalla nozione di processione. Questo manifesta l'assunzione nella *Teosofia* dello specifico della Rivelazione cristiana. Già nella *Antropologia Soprannaturale* (1884) il Roveretano aveva evidenziato come il monoteismo ebraico, rimanendo fermo alla sola Unicità di Dio, mancasse di completezza. Nell'opera più matura emerge con maggiore chiarezza che non basta la nozione rivelata di creazione per la comprensione del rapporto Uno-molti, Infinito-finito, Assoluto-relativo, Creatore-creatura, ma è necessaria la fruizione della rivelazione gesuana del *Deus-Trinitas*. Per Rosmini solo mediante la dottrina rivelata delle relazioni intratrinitarie è possibile il superamento delle contraddizioni cui va incontro la filosofia nella risoluzione del problema ontologico.

Si apre qui un fronte di discussione enorme, che coinvolge tutti i grandi pensatori. Per Rosmini «c'è indubitanente una priorità *logica* nel concetto dell'atto pel quale Iddio è, e una posteriorità logica nel concetto dell'atto per cui Iddio crea»; infatti, precisa, «non si può pensare l'atto creativo che fa Iddio, senza pensare che Iddio sia»: il suo «essere» poi è lo stesso che «la processione delle persone»<sup>67</sup>. Ma in Dio, tale priorità e posteriorità non è distinta:

Così accade che lo stesso atto col quale la Mente volitiva sempiterna dice se stessa e genera il Verbo sia lo stesso identico atto con cui dice il Mondo nel suo Verbo, e con cui lo crea; e come con quest'identico atto in quant'è essenzialmente effettivo ama se stessa nel suo Verbo con che spira l'eterno infinito Amore, così ami coll'atto stesso e voglia il mondo ordinandolo all'amore e alla beatitudine<sup>68</sup>.

Da ciò è possibile dedurre come, per Rosmini, la Trinità tutta sia «creatrice»; infatti l'atto divino «è identico in tutte e tre le persone, le quali si distinguono solo pel modo diverso in cui è quell'atto che è quanto dire per le relazioni d'origine»<sup>69</sup>. La «processione» è essenziale: il Padre infatti non potrebbe essere senza il Figlio, il generante è tale se e solo se c'è il generato (e viceversa). Recuperando quella sottile

<sup>64</sup> L'«ente Uno Trino per la sua essenza intellettuale volitiva, può senza uscire di sé pensare e volere tanto se stesso, quanto enti finiti. Pensandoli e volendoli senza uscire di sé, questi enti finiti sono prima di tutto termini interni del detto atto intellettuale volitivo, e come termini interni non si distinguono da lui stesso (*ibid.*).

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Ivi, p. 127.

<sup>68</sup> Ivi, p. 128.

<sup>69</sup> *Ibid.* Continua Rosmini: «sarà facile concludere che l'atto divino che ha per termine il mondo è atto comune a tutte e tre le persone e all'unica essenza che è uguale e identica in esse, non essendovi né processioni né relazioni conseguenti alle processioni, che in Dio permangono, e costituiscono, come dicevamo, le persone» (*ibid.*).

ma fondamentale distinzione tra *principio* e *causa*, Rosmini può scrivere: «Dio Padre dicesi Principio del Figlio, ma non causa del Figlio in senso stretto. All'incontro Iddio uno e trino dicesi veramente e in senso stretto causa del Mondo»<sup>70</sup>.

Ora, uno dei punti chiave della prospettiva teosofica sta, come ho cercato di evidenziare, nella duplicità di relazioni con cui si può considerare l'oggetto della mente divina. Il problema che deve essere chiarito è quello della *limitazione* di tale oggetto. Per Rosmini l'oggetto della mente divina va considerato «o in quant'è personalmente», «o in quanto è puramente oggetto della mente»<sup>71</sup>. In quanto "persona" la sua esistenza non può essere in alcun modo limitata, modificata, moltiplicata. È dunque sull'oggetto come "oggetto puro" che deve fissarsi la nostra attenzione.

L'oggetto così considerato - scrive Rosmini - è l'oggetto in quant'è cognito, in quanto costituisce la cognizione attuale della mente stessa: il cognito, così preso in senso diviso, è un elemento essenziale all'atto intellettivo, senza il quale quest'atto non sarebbe in se stesso completo e però non potrebbe costituire un soggetto e una persona completa<sup>72</sup>.

L'oggetto puro non è "ancora" il Verbo - in un passo Rosmini afferma che affinché sia Verbo è necessario un "atto di completamento" (ovvio che qui si parla dal punto di vista del finito) -, ma è lo stesso che la mente; in questo senso *noi* possiamo pensare Dio come Uno, ovvero come atto perfettissimo che sa sé perfettamente, in quanto in Lui soggetto e oggetto sono *unum et idem*. La Trinità è detta dell'atto perfettissimo nel momento in cui si guarda alle tre relazioni sussistenti che assume come proprie. Inoltre, nel momento in cui il Padre si conosce nel Figlio quale suo Oggetto sussistente, l'oggetto puro non scompare, ma rimane nella mente divina (nel Padre) come appartenente alla personalità del Verbo. Proprio su tale oggetto puro sono pensabili le limitazioni: «lasciando dunque l'oggetto in quanto sussiste in sé personalmente, e considerandolo come precisamente termine della mente e nella mente, [...] questo può essere limitato e moltiplicato senza essere distrutto»<sup>73</sup>. La limitazione non viene posta dunque sull'Oggetto sussistente ma sull'oggetto puro il quale è «nella mente, e per la mente, e alla mente»<sup>74</sup>, quindi non ha un'esistenza soggettiva propria. Poiché inoltre la mente è illimitata e non conosce limiti, la limitazione non è da pensarsi quale un'aggiunta di imperfezioni, ma unicamente come una sottrazione di perfezione dall'oggetto puro. Questa limitazione coincide con ciò che Rosmini chiama «astrazione divina», prima operazione con cui egli «descrive» l'atto cre-

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 139.

<sup>72</sup> *Ibid.* Su questa prospettiva, per aggiungere un ulteriore passo a quelli già citati in precedenza: da una parte «l'essenza è assoluta in quanto è una» ma dall'altra essa «ha un *modo relativo* all'intelletto»; tale modo, che coincide con l'intelligibilità, è «coevo al suo essere assoluto». Più esplicitamente, «questo modo suppone un'intelligenza superiore che sia l'essere stesso (poiché l'essenza è l'essere): suppone cioè che l'essere, che è l'essenza, o ciò da cui per mezzo di limiti l'essenza proviene, abbia sempre avuto un essere in sé assoluto e una forma o un modo obiettivo di quell'essere pel quale sia all'intelletto cioè a se stesso. E questo è quello appunto che l'Ontologia e la Teologia mostrano dover essere»; cfr. *ivi*, t. 2, cit., p. 232.

<sup>73</sup> *Ivi*, t. 3, cit., p. 140.

<sup>74</sup> *Ibid.*

ativo<sup>75</sup>. Con l'astrazione il Verbo come sussistente non subisce modificazione ma viene visto come oggetto puro. L'astrazione divina si può cogliere da parte umana come astrazione teosofica. In se stessa è divina, in quanto vista secondo il procedere circolare solido è teosofica.

Se noi ora consideriamo che cosa abbia fatto la mente in questa operazione, vediamo ch'ella ha eseguito una prima limitazione per mezzo d'una *sottrazione* astrattiva. E veramente ella decapitò per così dire l'essere, togliendogli ogni principio personale e subiettivo. Questa *limitazione* consiste nel togliere all'essere la sua determinazione infinita<sup>76</sup>.

In una nota che ritengo di fondamentale importanza Rosmini scrive che

per ispiegare [...] le creature possibili, ossia le idee, convien ricorrere alla libera intelligenza divina che ha virtù di limitare l'essenza divina in quanto cognita e suo obietto, e di limitarla in modo da averne i tipi degli enti finiti. Dati questi tipi, si scorge tra essi e l'essenza divina qualche modo di *similitudine analogica*, perché essi nacquero dalla limitazione di questa essenza, e da una limitazione operata dietro una regola somministrata alla mente dall'*ente astratto*, che conserva pure una similitudine analogica coll'ente assoluto da cui è astratto, e per loro complesso dietro un'altra regola, quella dell'*ordine*, che li unifica tutti, e che imita così l'unità dello stesso ente assoluto, in quanto può essere imitata da più enti limitati<sup>77</sup>.

Se in ciò consiste l'astrazione divina, ne viene che l'astrazione teosofica - che a detta di Rosmini consiste in una sua "ripetizione" -, dà modo al teosofista di pensare il finito in analogia all'infinito. Non però un'analogia costruita dal basso,

<sup>75</sup> La «descrizione» che Rosmini fa dell'atto creativo nelle pagine del secondo libro della *Teosofia* non è stata qui trattata. Con questa scelta non ho inteso minimamente metterne in discussione la grandezza; piuttosto, ho voluto mantenere il discorso su un piano maggiormente circoscritto, più "direttamente" teologico. La «descrizione» utilizza un'ampia gamma categoriale che rende più particolareggiato, ma forse anche più rischioso, il pensiero teosofico sull'atto creativo. È certo però che l'«astrazione divina» lì descritta consegna al teosofista l'archetipo perfetto dell'astrazione, modello che d'ora in poi potrà imitare, procedendo a suo modo "dall'alto". Per una accurata analisi della descrizione dell'atto creativo rinvio nuovamente a N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, cit.

<sup>76</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 3, cit., p. 144. Il tentativo rosminiano di aprire una via per pensare la creazione si complica sia con l'esposizione dell'immaginazione divina. Con essa il Roveretano conferma la propria volontà di mantenersi su un piano "realista", volontà legata a dare una giustificazione della sussistenza finita degli enti. Scrive: la forma reale si distingue dalle altre due perché «è la sola che possa aver l'atto della sussistenza ed essere limitata in quest'atto». «Se la realtà non potesse essere limitata nello stesso *atto della sussistenza*, non potrebbero esistere enti finiti, perché è quella che costituisce il subietto, che è ciò che v'ha di *primo* in questi: or questi pure sussistono; dunque quella forma dee poter ammettere limitazione ad un tempo ed essere attuale» (ivi, t. 2, cit., p. 245). Perché la forma soggettiva (o reale) non ha la stessa natura infinita di quelle oggettiva e morale? Così risponde: «c'è sicuramente una subiettività infinita che per sua essenza inesiste nell'essere obietto, ma quando la mente considera la subiettività da sé sola, allora pensa un concetto, a cui non è essenziale l'*infinità*. Passa dunque questa differenza tra la forma *subiettiva*, e l'*obiettiva*, che quella si pensa infinita soltanto in questa, laddove l'*obiettiva* si pensa infinita per la natura stessa dell'obiettività, anche separandola colla mente dalla subiettività» (*ibid.*). Nonostante i pregevoli lavori ricordati di Fenu e Ricci, urge, a mio avviso, la necessità di riflettere ulteriormente sulla seconda operazione con cui Rosmini descrive la creazione. A essa è connessa la «realtà» e più in generale il senso complessivo della dottrina del sintesi delle forme.

<sup>77</sup> Ivi, t. 3, cit., pp. 159-160, nota 14.

dall'esperienza per sé presa, bensì dall'universale dell'atto creativo concepito teologicamente. Vi è - scrive Rosmini - un Essere sussistente nelle tre forme «con un atto unico triplice nel suo termine». Se con l'astrazione togliamo tale atto alle forme, ci rimangono nella mente *tre forme categoriche*. «La riflessione dunque può formare i concetti delle forme categoriche mediante l'astrazione dalla sussistenza esercitata sull'essere assoluto»: questa è l'«astrazione teosofica»<sup>78</sup>. Ne viene, di conseguenza, che la corretta ermeneutica delle Relazioni è fondamentale per il corretto esercizio dell'astrazione teosofica. Scrive Rosmini:

Conosciuta che s'abbia la natura della prima ed assoluta Causa, che è quella "d'essere un intelletto", s'ha in mano un principio fecondissimo di conseguenze, pel quale si possono risolvere le più difficili questioni dell'Ontologia<sup>79</sup>.

### Conclusione.

Rosmini nella *Teosofia* segue un movimento che parte dal *mysterium*, elabora concettualmente l'universale virtuale teologico e giunge per astrazione teosofica alla costituzione del particolare ontologico. Il teosofa, capace di astrazione, ha - seppur in un modo finito - la possibilità di vedere il mondo a partire dall'atto creatore. Con questo nuovo punto di vista l'ontologia è dall'alto fondata. I suoi concetti non sono più *astratti comuni*, a partire dall'esperienza e dal linguaggio ordinario, ma *astratti teosofici*, a partire dalla Rivelazione e dal linguaggio teologico. Ma questo «nuovo pensiero»<sup>80</sup> per Rosmini non coincide con un salto nella fede; è piuttosto l'unica soluzione per non pervenire a una ontologia piena di assurdità. Tale posizione è sostenuta in modo chiaro nel Libro I della *Teosofia*, dove si dice che qui viene data una vera e propria dimostrazione *per assurdo*, simile a quella delle scienze matematiche<sup>81</sup>. "Non può non essere così", ecco l'espressione finale cui vorrebbe condurre il pensiero teosofico.

Da tutto ciò risulta che poter pensare, per quanto è possibile all'uomo, l'unitrinità di Dio è fondamentale per esercitare l'astrazione teosofica. Comprendere come si concilia la perfetta identità di soggetto e oggetto nell'atto purissimo con la diversità delle persone divine, significa teosoficamente indicare la ragione *de-ontologica* del fatto che l'essere è uno e tuttavia ci appare in tre modi distinti. Proprio per questo lo sforzo teologico rosminiano non è fine a se stesso o atto a rafforzare intellettivamente la fede, ma molto di più, è la via necessaria per l'entrata in "teosofia".

<sup>78</sup> Ivi, t. 2, cit., p. 270. Scrive anche: «da Dio per astrazione teosofica, si potrebbero cavare tutti gli astratti indicanti cosa di qualche pregio» (ivi, t. 3, cit., p. 106). Cfr. anche ivi, pp. 24; 31.

<sup>79</sup> A. ROSMINI, *Teosofia*, t. 3, cit., p. 224.

<sup>80</sup> Con questa espressione intendo indicare una possibile convergenza tra il sapere teosofico rosminiano e l'idea di fondo che anima lo scritto *Das neue Denken* (1925) del grande filosofo ebreo Franz Rosenzweig.

<sup>81</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, t. I, cit., p. 201.

**Riassunto** - Il saggio si propone di mostrare la portata delle prospettive teologiche presenti nella *Teosofia* di Antonio Rosmini. Nella sua opera maggiore il filosofo di Rovereto propone un nuovo metodo di argomentare che, utilizzando un tipo particolare di «astrazione», mette in moto una circolarità feconda tra teologia e ontologia. Il punto di partenza del pensare teosofico è la notizia rivelata del *Deus Trinitas*. Seguendo il nuovo metodo si muoverà in ontologia e si cercherà di *pensare la creazione* in una prospettiva in cui tutto risulta *fondato in alto*.

**Summary** - This essay proposes to demonstrate the range of theological perspectives present in Antonio Rosmini's *Teosofia*. In his major work, the Roveretian philosopher proposes a new method of argument which, using a particular type of «abstraction», puts into motion a fecund circularity between theology and ontology. The point of departure of theosophical thought is the revealed news of the *Deus Trinitas*. Following the new method, it will move through ontology and will seek to *think the creation* from a perspective in which everything proves *founded on high*.

## PUBBLICAZIONI A CURA DEL CENTRO STUDI BONAVENTURIANI

1. «Doctor Seraphicus». Bollettino d'informazioni del Centro Studi Bonaventuriani, Bagnoregio 1954-.
2. F. MACCHIONI, *Storia di Bagnoregio dai tempi antichi al 1503*, presentazione di B. Tecchi, Viterbo 1956.
3. A. GADDI, *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di san Bonaventura*, prefazione di B. Tecchi, Viterbo 1958.
4. F. PETRANGELI PAPINI, *San Bonaventura da Bagnoregio (Vita, glorificazione, culto)*, Presentazione di B. Tecchi, Viterbo 1962.
5. S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura (nel VII centenario della morte)*, presentazione di M. Cagiano de Azevedo, Milano 1974.
6. «Quaderni Bagnoresi», n. 1: *Archivio Vescovile di Bagnoregio. Catasti della mensa vescovile*, a cura di G. Monceli, presentazione di M. Cagiano de Azevedo, Bagnoregio 1979.
7. «Quaderni Bagnoresi», n. 2: *Le pergamene dell'Archivio Comunale di Bagnoregio*, a cura di G. Monceli, presentazione di M. Cagiano de Azevedo, Bagnoregio 1981.
8. SAN BONAVENTURA, *Itinerario della mente a Dio. Le scienze ricondotte alla teologia*. Testo latino con introduzione, traduzione in lingua italiana e commento di E. Mariani (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1984.
9. SAN BONAVENTURA, *I sette doni dello Spirito santo*. Testo latino con introduzione, traduzione in lingua italiana e commento di E. Mariani (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1985.
10. SAN BONAVENTURA, *La conoscenza in Cristo*. Testo latino con introduzione, traduzione in lingua italiana e commento di L. Mauro (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1987.
11. SAN BONAVENTURA, *Soliloquio dell'anima. L'albero della vita. Le cinque feste di Gesù Bambino*. Testo latino con introduzione, traduzione in lingua italiana e commento di A. Calufetti (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1988.
12. SAN BONAVENTURA, *Apologia dei poveri contro il calunniatore*. Testo latino con introduzione di A. Pompei, traduzione in lingua italiana e commento di E. Piacentini (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1988.
13. J. G. BOUGEROL, *Introduzione a san Bonaventura*, versione italiana di A. Calufetti (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1988 [*nuova edizione riveduta, corretta e aggiornata in preparazione*].
14. SAN BONAVENTURA, *Breviloquium I*. Testo latino con introduzione di A. Pompei, traduzione in lingua italiana e commento di L. Iammarrone (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1991.
15. SAN BONAVENTURA, *Breviloquium II*. Testo latino con introduzione di A. Pompei, traduzione in lingua italiana e commento di L. Iammarrone (Collana di testi bonaventuriani diretta da P. Prini), Vicenza 1993.

Tutte le pubblicazioni sono consultabili presso la Biblioteca del Centro:  
Viale F.lli Agosti 11, 01022 Bagnoregio (Viterbo) - Tel. 0761 793068