

# Introduzione alla Filosofia

EDIZIONE NAZIONALE DELLE OPERE EDITE ED INEDITE DI  
ANTONIO ROSMINI-SERBATI

ANONIMA ROMANA EDITORIALE – ROMA 1934.

## Introduzione

A CURA DI U. REDANÒ

Quando, nella primavera del 1850, Antonio Rosmini imprendeva a stendere l'*Introduzione alla filosofia* come proemio alla raccolta integrale delle sue opere filosofiche (che non andò oltre però, come collezione, di questo primo volume) toccava ormai il vertice della sua vita e del suo pensiero. Doveva egli sentire nella sua riflessa coscienza, sempre così trasparente, questa compiuta maturità del suo compito, e per gli eventi che nell'ultimo decennio si erano addensati, colpendolo da vicino, e per la raggiunta «c messa a fuoco» del suo pensiero di fronte a empiristi e razionalisti, kantiani e idealisti, tomisti e giobertiani, con quali tutti la sua filosofia, sempre interamente fedele a se stessa, aveva combattuto la sua buona battaglia, uscendone rafforzata e definita in linee che appartengono ormai solo a se stessa.

E poteva quindi, nella pace della sua Stresa che aveva tanto influito col suo bel paesaggio, secondo egli stesso riconosce, nella limpida formazione del suo pensiero, ripensare con calma alla movimentata storia di quegli ultimi anni, in quel periodo così tempestoso per l'Italia tutta: ai suoi rapporti con Gregorio XVI in un primo momento, e poi, dal '46, con Pio IX; alle passionate lotte per la parrocchia di S. Zeno a Verona (1847), forzatamente lasciata infine per volontà di Vienna; alla missione a Roma, presso il Pontefice, affidatagli da Carlo Alberto in guerra con l'Austria, alla fuga della Corte pontificia a Gaeta il 24 novembre del '48. ai vani suoi consigli (e pur così chiaro-veggenti!) a Pio IX, poi all'ostilità crescente contrapposta al suo franco linguaggio da tutto l'ambiente della Curia, ostilità che avrà come primo frutto la perdita del favore del Pontefice, poi del promesso cappello cardinalizio, infine la messa all'indice delle due operette politiche, cui egli prontamente si sottomette con quella austera disciplina e quella fede profonda nella Provvidenza che mai in vita ebbe ad abbandonarlo.

A Stresa riprende Egli subito, nel novembre 1849, il suo posto di milizia, di preghiera e di lavoro, attendendo con animo più che mai tranquillo alla sua attività di scrittore e di religioso, proseguendo, instancabile, nell'opera di educazione e di beneficenza, sempre egualmente fervida ed illuminata.

Come studioso, la sua attività, già nello stesso '49, è più che mai intensa: oltre alle «*Memorie*» concernenti appunto la sua missione a Roma, ricche di interessanti documenti, all'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni* con commento, attendeva Egli alle *Operette spirituali*, a uno scritto sul *Comunismo e Socialismo*, ad un vasto carteggio proseguito con le figure più illuminate del tempo, e intanto meditava quell'*Introduzione alla filosofia* che nel 1850, in soli tre mesi, viene stesa, ultimata e pubblicata.

Questo l'ambiente e questo l'animo in cui il libro sorge, intimamente connesso col suo suolo storico, col clima spirituale così appassionatamente in quegli anni vissuto. Sentiva, il Rosmini, ormai, di toccare il culmine della sua maturazione, come la sua stessa esistenza definisse ormai il suo significato, presaga forse della fine non lontana (morì cinque anni dopo, il 1° luglio 1855), e voleva perciò consegnare, Egli, spirito così lucido, ordinato e completo, nel documento durevole di una

raccolta il meglio del suo pensiero, inaugurando la collezione delle sue opere con questa *Introduzione*, il cui precipuo fine è di dare un valore a tutta l'attività del suo pensiero, cioè della sua vita.

Atteggiamento e bisogno che può rilevarsi dall'epistolario intorno a quegli anni<sup>1</sup>, ma traspariva già, da tempo, dalle sue opere stesse, per esempio da quel *Rinnovamento della filosofia*, in risposta al Mamiani (1836) e da quella *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1837) che possiamo considerare come naturali precedenti, e quasi battute d'aspetto dell'inquadramento generale di tutto il suo pensiero, che nell'*Introduzione alla filosofia* appunto si compie.

II. – Due sono i caratteri che fondamentalmente contraddistinguono il significato di quest'opera: definire in primo luogo con nettezza i confini del proprio sistema in confronto a tutti gli altri in cui il pensiero italiano si agitava intorno al principio del XIX secolo, fortemente influenzato dall'azione delle grandi correnti straniere, e poi cogliere, rappresentare, come egli fa con commosso animo, l'intimo valore, il significato etico, e non teoretico o conoscitivo soltanto, della speculazione filosofica che Egli bada a connettere col vivente processo dello spirito etico e religioso, per cui la filosofia non può restare fine a se stessa, ma deve costituirsi e riconoscersi come mezzo, modo, strumento di quella più concreta vita in cui si realizza il destino spirituale dell'uomo.

Perciò lo vediamo entrare, contrario com'è a ogni patteggiamento o compromesso, anche e soprattutto nel campo del pensiero, che è il terreno della Verità, in netto e risoluto contrasto, con quell'empirismo che, venuto originariamente dall'Inghilterra con l'opera del Locke, era poi in Francia diventato più conseguente sensismo col Condillac, e illuminismo con quegli Enciclopedisti che, al lume di una fredda e illuminata *raison* divelta dalla sua concreta radice spirituale e riportata (con evidente contraddizione) tutta al senso, pretendeva risolvere nella fisica, nella chimica o nella fisiologia il fatto spirituale, soppiantando per intero la vivente coscienza: sociale, politica, etica e religiosa, con una meccanica o istintiva attività di natura, beffarda rinnegatrice di ogni più santo ideale. D'Holbach e La Mettrie, Voltaire, Diderot, Helvétius erano stati in Francia gli iniziatori e i propagatori di queste correnti rinnegatrici dei valori spirituali, della concreta realtà del soggetto vivente, del mondo della coscienza; correnti che avevano trovato purtroppo in Italia, tutta attenta e disposta allora verso l'estero, pronte simpatie e sensibili riflessi in quegli spiriti specialmente che dalle idee rivoluzionarie o comunque riformatrici della Francia si ripromettevano un rinnovamento politico e scientifico della coscienza italiana. Il Risorgimento venne, poi, ma non da quelle vie, da quelle dottrine: fu una sorgente intima e nostra, un fuoco spirituale acceso, attivato e poi per ogni dove diffuso da quei pensatori appunto che, come il Rosmini, rovesciando e reagendo alla critica beffarda e demolitrice d'oltr'Alpe, provvidero innanzi tutto a restaurare e consolidare nella coscienza della Nazione quei valori che stanno a fondamento dell'attività creatrice dello Spirito.

Ma intanto, in un primo momento almeno, l'ondata sensistica, materialistica, scettica, aveva varcato le Alpi e acceso una vasta rete di entusiasmi nei due massimi centri della Lombardia e del Napolitano; il Condillac stesso insegnava a Parma, il P. Soave moltiplicava nelle scuole le edizioni di una psicologia all'acqua di rose che il sensismo cercava di conciliare coi postulati fondamentali della fede; il Genovesi, il Gioia, il Romagnosi riecheggiavano dalle cattedre e nei loro volumi, appena rimaneggiandolo, l'empirismo di moda; politica e letteratura erano tutte variamente, ma fedelmente improntate al pensiero materialistico, democratico, scettico ed ateo portato dai venti della Rivoluzione.

Accanto a questa corrente, altre se ne delineano, specialmente sul declino del secolo, con la caduta della Rivoluzione e il sorgere degli anni nuovi; e sempre più validamente resistono o si contrappongono all'empirismo man mano che lo spirito italiano si stacca dal gran giro europeo e co-

---

1. *Epistolario completo di A. Rosmini Serbati*, in 13 voll.; Casal Monferrato, per i tipi della tipografia G. Pane. 1905.

mincia a fare le sue esperienze; è il tempo, questo, che vede la crisi più grande, forse, la svolta più decisiva che lo spirito italiano, così mutevole, abbia fatto dalle sue origini: quella per cui dal nostro Settecento si passa al nostro Ottocento. Trapasso rapido, agitatissimo, tutto attraversato da correnti e da riflessi, da iniziative, reazioni e ritorni che tra loro si incontrano, rendendo estremamente difficile allo storico di fissare entro una sintesi precisa il volto di un fermento profondo, che prepara un'età nuova.

Da una parte coloro che si appoggiano saldamente alla tradizione e alle organizzazioni ufficiali, dando, specialmente attraverso l'azione dei gesuiti e della «Civiltà Cattolica», non poco da fare al Nostro; i kantiani (come il Colecchi, il Borrelli, il Testa, sopra tutti il Galluppi) per quanto ancora incerti e sotto l'influsso di altre e diverse correnti; poi, il gruppetto battagliero degli idealisti del centro napoletano, col Vera, il De Santis, l'Aiello, il De Luca, l'Ardito e altri, caposcuola lo Spaventa, i quali cercano, servendosi dello stesso kantismo, di capeggiare l'ondata di reazione che, sempre più sicura, sale ormai contro il sensismo delle origini. I primi saggi del Genovesi sono intorno al 1750, del Gioia dei primi dell'800; le lettere del Galluppi del 1827, e già nel 1840 circolano a Napoli le prime idee hegeliane, portate attraverso gli scritti dal Cousin; la *Teorica del soprannaturale* di Gioberti è del 1838. Nel vivo confluire di tutte queste correnti, di destra e di sinistra, di natura e di spirito, di vecchio e di nuovo in cui un mondo si muta, sta il Rosmini, e rivolge il suo occhio attento, la sua mente equilibrata, il suo spirito forte e sereno all'agitato pelago che lo circonda, per trarne un significato, fissare le nuove linee di sviluppo, stabilire i principi in cui il pensiero italiano deve muoversi, riscattandosi, insieme, dalle parziali affermazioni di empiristi e di aprioristi, di scettici e di tradizionalisti, forte del suo ritrovato fondamento religioso, della ristabilita coscienza dei valori spirituali.

I motivi essenziali della speculazione rosminiana sono tutti qui; vanno inquadrati in questo ambiente, riportati a questo spirito che si concretava, nel Rosmini, in un profondo bisogno di rinnovamento, non soltanto speculativo, ma soprattutto di ordine etico e religioso: qui il segreto e la forza della sua contrapposizione al sensismo e al secolo dei lumi, alle stesse correnti criticiste e idealiste, che quei valori col loro scetticismo o col loro razionalismo non potevano abbracciare. La filosofia, come esercizio della ragione, non può essere fine a se stessa; «una filosofia che non tenda al miglioramento dell'uomo è vana - osserva Egli -; oseremo dire di più, essa è falsa: perché la verità migliora sempre l'uomo».

Su questa linea fondamentale si orienta tutta l'Introduzione, la quale mira a distinguere innanzi tutto la sapienza dalla scienza, per arrivare così all'affermazione che la stessa scienza, quando alla sapienza non s'innalzi, non vale neppure come scienza. Perché il fine ultimo della sapienza è appunto questo: il possesso vivente della verità, che non consiste semplicemente nella pura apprensione mentale, di un intelletto vale a dire che indifferentemente si applichi a questo o a quell'oggetto per sete o per curiosità di nozioni; si tratta qui di conoscere, nella sua semplice e profonda essenza, l'unica verità che è la luce stessa dello spirito, e lo impegna tutto come potenza etica, non semplicemente razionale, che è, dunque, un principio di valore. Donde, l'aspetto anche etico del problema, da cui non possiamo prescindere senza perdere perciò, insieme, quella stessa verità di cui andavamo in cerca. Questo il motivo in cui s'impenna l'ossatura del *Discorso degli studi*, scritto nel 1850 e preposto dal R., per questo suo significato, a tutti gli scritti che compongono l'opera.

La quale fu stesa interamente in tre mesi, dal maggio al luglio 1850. Come si rileva dall'Archivio di Stresa (Teca XXX), il paragrafo 16 (13 sul ms.) porta infatti la data del 16 maggio 1850, e il paragrafo 112, ultimo del *Discorso*, quella del 13 luglio. Il 12 giugno, come risulta dalla data apposta di mano del R. stesso, veniva iniziata la III parte del *Discorso (Idea della sapienza)*.

Il lavoro, quasi tutto autografo (tranne alcuni passi di mano del Paoli) si presenta, quanto alla sua stesura, come uno de' suoi scritti più tormentati; probabilmente nel timore di dare appiglio, in

tempi così difficili, alla censura ecclesiastica. La redazione definitiva che segue al ms. non è, però, di mano dell'autore.

Va rilevato come, nella medesima teca dell'Archivio, esiste ancora un fascicoletto di appunti di mano del Manzoni (circa 40 facciate di piccolo formato) contenenti numerosi rilievi e proposte di correzioni linguistiche che nella maggior parte furono accolti, secondo risulta dai relativi riscontri, dal R. stesso<sup>2</sup>. Possiamo da questo rilevare l'intimità di animo, di pensiero, di operosità quanto mai intensa in questo periodo tra i due scrittori, la quale avrà presto i suoi riflessi nell'indiscutibile influenza del Nostro esercitata sulla formazione del pensiero manzoniano, bene evidente, con caratteri espliciti, nel *Dialogo dell'invenzione* composto in quegli anni. (Cfr. anche il carteggio di A. Manzoni e A. Rosmini, raccolto e annotato da C. Bonola, Milano, 1901, ed. Cogliati).

Il *Discorso degli studi* tende ad assicurare al pensiero rosminiano il valore che abbiamo sopra indicato, mentre il *Sistema filosofico* e gli altri scritti minori che immediatamente lo seguono, fermando le prime nozioni, e chiarendo punti particolari, si pongono come una prima propedeutica, come la naturale porta d'accesso all'ampissimo regno della speculazione filosofica. Essi sono:

*I caratteri della filosofia*, che comprende due prefazioni dal Rosmini premesse già a due suoi opuscoli filosofici, pubblicati nel 1827-28 (*Galateo de' letterati*, *Breve esposizione della filosofia di Melchiorre Gioia*) e trattano dei caratteri che distinguono la filosofia da ogni altra forma di sapere;

Il *Sistema filosofico*, scritto nel 1844, su richiesta del Cantù, per inserirlo nella sua Storia universale (e ivi pubblicato fra i Documenti, nel 1845), in cui è abbozzato uno schizzo di tutta l'enciclopedia filosofica del Rosmini. Nel 1846 fu ristampato a Montepulciano, a cura del Fiumi; e poi, ancora, nel 1853, a Lucca, a cura di P. Paganini, con prefazione e note marginali. Altre edizioni sono quella di Torino, 1885, a cura dello stesso, nei tipi dell'U. T. E. T., e un'altra della stessa U. T. E. T., del 1911;

*Come si possano condurre gli studi della filosofia*, scritto contenuto originariamente in una lettera diretta il 24 giugno 1833 ad A. Fontana, e da questi poi pubblicata a Milano nel 1834 nel suo «Manuale per l'educazione», con un carattere metodico-sistematico;

Infine, un complesso di lettere su diversi argomenti in date dal 1825 al 1846, di cui sarà detto a parte a suo luogo.

III. – Il *Discorso degli studi dell'autore*, tutto diretto a mostrare il valore degli studi filosofici nel concreto mondo spirituale, è distinto dal R. in tre parti. Nella prima egli tratta dei fini che la sua attività filosofica si è proposta, e cioè: combattere gli errori delle dottrine in corso, riprendendo antichi motivi di verità alla luce del nuovo pensiero; ridurre la verità a sistema come sintesi di veri particolari; dare una filosofia alla teologia.

Posizione nuova quest'ultima, nel delicato problema dei rapporti tra filosofia e religione rivelata (sviluppato più ampiamente nella accennata lettera al Fontana: *Come si possono condurre gli studi della filosofia*) e impostata dal R. nei rapporti tra ordine naturale e ordine soprannaturale, con ispirazione manifestamente tradizionale; organo del primo è l'intelletto e del secondo la fede, veicolo alla Grazia, che è anch'essa, a sua volta, verità.

La seconda parte del *Discorso* illustra la via battuta dall'autore per raggiungere i fini che la filosofia si propone. Si potrebbe chiamare il «discorso del metodo» del Rosmini. Il primo problema

---

2. Le varianti proposte sono 262, e risulta evidente dalla variante n. 138 che il R. teneva, in modo particolare, alla revisione del Manzoni. La variante dice testualmente così: «Senza talor accorgersi = senza avvedersi qualche volta. Noto qui due inversioni, e aggiungo, per ubbidienza, che non ne vorrei nessuna che non sia richiesta dal senso».

La lettera con la quale D. Fr. Paoli accompagnava le schedine di appunti inviandole a Stresa al Perez il 25 sett. 1864, dichiara che le variazioni proposte dal Manzoni, furono da questi redatte sul ms. del *Discorso degli studi*, mentre risulta evidente dalla variante n. 195 che esse furono redatte sulle bozze di stampa.

che egli affronta è quello dei rapporti tra teoria e pratica, tra verità e valore; la verità come puro concetto viene qui connessa con quella teoria dell'assenso che costituisce senza dubbio uno dei più importanti e originali motivi della speculazione rosminiana, nel rapporto intrinseco che essa viene a stabilire tra la forma gnoseologica e quella etica dell'attività spirituale. È nell'*assenso*, infatti, che si realizza l'approvazione dell'intera coscienza del soggetto, il quale concretamente si orienta col proprio volere nel contenuto di ciò che logicamente pensa per affermarlo, per approvarlo, esso si impegna per tal modo in un'attività che già trascende il puro pensiero (logico) in quanto attività volontaria, oltrepassa ed impegna la necessitazione della coscienza nella libertà della coscienza morale.

E rifacendosi all'etimologia stessa della parola «filosofia» come amore del vero, il R. trova che «quando questo amore è puro e vivace, quando colui che si dedica alla investigazione filosofica sente che c'è un altro bene nella verità (nella verità dico d'un ordine sublime e morale) che a nessun altro è comparabile, e lo stima di tale valore che per acquistarlo è disposto a gettar via tutte le altre cose, e pure vi pare di averla in dono gratuito; ... quando egli soggiace a quella potentissima debolezza, per la quale non può resistere, per così dire, alle sue attrattive immortali e a lei cede senza difese e senza pentimenti ... questo è quello che rivendica la filosofia alla sua naturale libertà, onde, senza lasciarsi arrestare dagli intoppi, s'incammina con celerità alla scoperta del vero». È su tale fondamento, dunque, che il concetto di libertà va riposto come libertà vera, in tutta antitesi a quell'equivoca figura del «libero pensatore» che il «secolo dei lumi» aveva foggato; altra libertà non è intrinsecamente ammissibile se non quella del vero, onde bene può parlarsi di «servitù» della libertà alla verità, il solo luogo cioè dove l'uomo pensante può farsi libero; libertà è la verità stessa per cui è fatta e a cui tende l'umana natura. Perciò essa costituisce la condizione prima e la regola di ogni filosofico pensare.

Attraverso questa concezione di valore, il R. si apre agevolmente il passaggio nel delicato terreno della realtà religiosa, che si concreta nella coscienza cristiana e cattolica. Tra *verità e fede* – osserva Egli – non può darsi conflitto, essendo l'una e l'altra espressione di un solo assoluto principio: la fede non è cieca e la verità, da parte sua, importa l'*assenso*, secondo quanto già trovammo al principio del discorso. È la religione cattolica stessa a chiedere, attraverso la sua dottrina, che siano discussi i suoi motivi di credibilità, mentre la filosofia, in quanto accetta questi principi dopo averli discussi, dimostra con ciò la sua libertà.

Fede e ragione dunque si presuppongono a vicenda; il conflitto non è ammissibile né in fatto né in diritto: di fatto, esso nella storia del pensiero, della vera filosofia, non c'è mai stato; di diritto è la voce dello stesso Tommaso a riconoscere come la fede, dopo aver ricevuto dalla ragione i suoi preamboli, la stimola e la chiama al suo uso legittimo; né diversamente in questo campo la pensava Agostino. Accordo dei due elementi che non perciò significa confusione di essi, giacché esso si attua tenendoli sempre distinti. E la fede è infatti definita dal R. nei termini di un «volontario assenso prestato all'autorità di Dio rivelante» e la filosofia come «scienza la quale investiga le ragioni ultime delle cose»; di modo che «è necessario ad essa il ragionamento esplicito, il quale non è necessario, come abbiamo veduto, alla fede».

Fermati così, con armonia mirabile in cui si riflette l'armonia stessa del duo spirito, i rapporti tra filosofia e religione, il R. passa alla seconda difficoltà fondamentale che si fa innanzi a colui che comincia a filosofare: il problema della molteplicità dei sistemi, i quali non possono certamente essere dichiarati tutti falsi ad eccezione del proprio, né, tanto meno, ammettersi tutti in un eclettismo che importerebbe (contro il Cousin) la distruzione di quella verità la quale altro non può essere che una e semplice. La verità è condizione fondamentale del pensare filosofico, nel quale non può avere ospitalità altro che il «sistema vero». E allora la «conciliazione» dovrà attuarli nella ricerca di quelle verità fondamentali in cui i filosofi universalmente di incontrano là dove il pensiero stesso sperimenta che veramente si unifica, e non dove esso si divide in una irriducibile molteplicità. Bi-

sogna avere il coraggio di, essere intransigente allorché si comprende di essere nel vero; il che non si può far altro che col ragionamento; perciò il R. è recisamente avverso ad ogni soluzione storica, o eclettica (particolarmente contro il Cousin) in cui la filosofia dimostra coree molteplicità; perché la filosofia non è rassegna di particolari avvenuti, ma «ragionamento» che soltanto su una base di ragione si edifica e richiede come tale una soluzione sistematica. Altro sistema non v'ha se non quello del vero; soltanto «nell'unità del sistema può ... trovarsi la conciliazione degli ingegni e la perfezione e la pace della filosofia, dunque nella verità, perché la verità sola è una, e l'errore molteplice».

Qui il R. prendendo occasione della molteplicità delle scuole e dei sistemi che laceravano il pensiero del tempo, rivolge il suo vigoroso appello a tutti gli italiani tormentati nella discordia della vita e del pensiero chiedendo concordia di menti e di cuori su quella che, sola, può assicurare l'unità, la verità, la libertà: «E tu lo sai, povera Italia, che più lungamente e più atrocemente di ogni altra regione esperimentasti i funesti effetti della discordia, e ne fosti vittima!».

Su questa ritrovata concordia tra verità e valore, tra la filosofia e la vita, il R. ha già gettato i fondamenti necessari per definire la sua idea della sapienza in cui il Discorso degli studi si corona e si conclude. Ad essa è destinata la terza ed ultima parte.

È l'antica stessa sapienza, comincia Egli, ad avvertirci, con Platone e con Seneca, che non c'è vera sapienza se non dove concorrano i suoi due termini integranti: la cognizione e l'azione, la verità e il bene. Giacché la scienza appartiene soltanto alla mente come attività ordinatrice, di riflessione, e l'azione all'iniziativa, al volere che, senza saggezza, è stolto, così come vano il sapere senza l'agire. La sapienza è dunque azione consapevole, azione per eccellenza, «quasi come la stessa scienza, discesa dalla mente, trasfusa nella realtà del sentimento, penetrata nella vita, dove con pieno e beneficentissimo imperio governa».

Forte di questa ritrovata concretezza spirituale, Egli può ormai scagliarsi contro quell'astratta filosofia del puro pensiero nata in Germania, la quale minaccia di dividere l'uomo dai suoi sentimenti e dai suoi doveri, facendone «un essere disseccato e inaridito di fronte ai più nobili affetti umani. I quali non possono esser nobili se non sono nobilitati dai doveri morali». Assiso sul suo astrattissimo trono ideale, il filosofo hegeliano finisce per considerare sentimenti e doveri «come cose inferiori a sé, che non gli appartengono più, ma gli stanno davanti come uno spettacolo artistico, nel quale lo spettatore non ha a fare alcuna parte attiva». Perniciose dottrine che si sono poi riflesse, infiltrandosi attraverso il pensiero, nella politica, nella famiglia, nella letteratura, nella società, portando ovunque un corrotto modo di agire, e «tiranneggiando in tal modo per un po' di tempo la scienza, finché i filosofi che sopravvengono li spossessano poi dal campo usurpato con violenza».

L'essere nella sua concretezza - come vedremo tra poco - è sì, idea dice il R., ma non idea soltanto, in quanto realtà esistente, e, in più, azione morale, i quali momenti se appaiono tra loro l'uno dall'altro distinti, si presuppongono poi e di necessità si richiamano in quella reale concretezza in cui nessuno potendo stare senza l'altro, tutti costituiscono l'essere indivisibile in cui il reale s'incarna. In questi rapporti tra reale e ideale, in questo concretissimo ritmo dovremo cercare il segreto ultimo della sapienza; la quale, infine, è dal R. definita nei termini di una piena conformazione dell'uomo esistente e reale, alle idee (secondo l'imperativo supremo della legge) e nella corrispondenza delle idee con tutto l'ordine delle cose reali; «conformazione che nessuno gli può dare se egli non la dà a se medesimo colla propria attività, cioè colla libera potenza del volere; la quale sola rende pratico, cioè operativo, lo stesso pensiero».

Di qui la necessità, la indispensabile premessa di ogni filosofare: che il filosofo sia prima ancora uomo virtuoso; perché la filosofia, se pensata veramente dall'uomo, ci impegna in un concreto problema di vita, vuole che l'anima del filosofo si orienti tutta ad essa. «Può il filosofo pervenire al

possesto e alla sublime cognizione della verità se non l'ami?». E se il comune sapere nell'integrità della vita s'avvalora nell'atto stesso in cui illumina la vita, la filosofia, che ne costituisce la forma più alta, costituirà dunque la forma più alta della sapienza, in quanto sapienza riflessa e consapevole. Essa allora si attua quando, amando il soggetto tutto quello che sa di vero, lo sappia in una o nell'altra forma, cerca di realizzarlo tutto, e di rendere quasi sussistente e vivente in sé medesimo quella verità che conosce. E tutto ciò in forza di una «volontà riflessa e consapevole», la quale «sorge come nuova potenza in seno alla scienza, e che, nel vero, di cui fruisce, rinviene una gioia sua propria, che anch'essa è cognizione, e amore, e nuovo ossequio del vero»; tanto sono intime, necessarie e preziose le relazioni tra la scienza filosofica e la sapienza.

Donde, la conclusione che, essendo indissolubile il vincolo che lega scienza e virtù, dunque «la disposizione più necessaria allo studio della filosofia consiste in questo: che l'uomo pratici la virtù; come, nell'ordine di una scienza e di una sapienza più elevata sta scritto: "Figliuolo che desideri la sapienza, conserva la giustizia, e Iddio te la darà"».

IV. - Il *Sistema filosofico*, di cui tra breve sarà detto, e che costituisce il nucleo scientifico dell'Introduzione, è preceduto da un breve scritto: *I caratteri della filosofia*, che è quasi un preliminare a quella dottrina che nel *Sistema* sarà tracciata. I caratteri essenziali del pensiero filosofico, sono dal R. qui indicati nell'*unità* e nella *totalità*, in quanto solo a questa forma di sapere convengono, e lo distinguono dall'ordine delle scienze minori; il cui oggetto è sempre un particolare empiricamente appreso. Unità e totalità sono, oltre che il segno, la condizione stessa di ogni filosofare, il che si ricava dalla osservazione di noi stessi, la quale ci mostra come attraverso questi caratteri «gli esseri tutti si collegano tra di loro e col Creatore, sia che si consideri la verità del conoscere, ovvero il bisogno del cuore, la retta volontà che con la luce del vero, è guida dell'uomo».

Il secondo saggio è diretto contro il sensismo, l'avversario cioè contro cui più duramente e recisamente combatté durante tutta la sua vita il R. Prendendo occasione da una pubblicazione del Gioia improntata a quell'indirizzo, il R. mostra come l'unità e la totalità della filosofia non possono salvarsi se non si distingue l'idea dalla sensazione, e la legge morale dall'inclinazione; distinzione che di necessità sfugge a quelle premesse materialistiche e sensistiche le quali non arrivano a scorgere «i più intimi e spirituali legami delle cose che dall'immenso loro numero ne fanno riuscire mirabilmente una sola». La contraddizione interna del sensismo è quella di tentare una sola dottrina di ciò che egli tende a dividere e sparpagliare; il che avviene tanto nel campo del conoscere ridotto a sensazione, come in quello della morale ridotta alle naturali inclinazioni dell'animale. Ora l'unità e totalità si rivelano perciò come «il bisogno più profondo del secolo, che ancora ne manca», sia nel campo dell'educazione individuale e sociale, sia in quello del sistema delle scienze o delle arti. Non si mostra forse universalmente una l'azione della Provvidenza nello sviluppo della natura e della storia civile? Su questo fondamento, ancora, dell'unitotalità del pensiero, auspica il R. e mostra come si renda possibile la concezione di quell'unione sociale e universale, il cui fondamento più saldo egli ritrova, almeno fin'ora, incarnato nella realtà dell'esperienza religiosa.

V. - Su queste premesse, il *Sistema filosofico* ci appare, chiusa la parte propedeutica, come la prima presa di posizione, un primo disegno il quale ci dà, nei suoi tratti essenziali, il nucleo stesso di tutta la filosofia rosminiana. Cogliamo con esso, finalmente, la direzione precisa in cui il suo pensiero si orienta; ma per chi studia la genesi di questo stesso pensiero, il «Sistema» presenta un altro carattere di speciale interesse per la maturazione delle idee rosminiane. Esso fu composto, come già accennammo, su richiesta del Cantù, da inserire nella sua Storia universale, nel 1844; un periodo intermedio dunque tra il 1829-1830, anni in cui fu composto il primo *Saggio sull'origine delle idee*, e quell'altro periodo intorno al 1855, estremo della sua vita, in cui il R. lavorò alla *Teosofia*,

uscita postuma nel 1859, opere che segnano il punto d'arrivo di tutta la sua speculazione<sup>3</sup>. Il Sistema rappresenta dunque un periodo centrale nella storia della formazione del pensiero rosminiano, e di qui il suo interesse storico; l'unità spirituale del soggetto è stata accentuata, e così dicasi per quella dell'Ente, di cui si delinea la vita interiore nella trinità dei suoi momenti, ciò che prelude a quel «sintetismo ontologico» che troverà tra poco la sua più forte affermazione nella *Teosofia*. Qui però, a questo punto, il nostro compito è di esaminare la concezione del R. come appare nel *Sistema*, dove egli imposta e delinea, con sintesi vigorosa, il mondo intellettuale della sua enciclopedia, giacché provvede anche a tracciare, oltre alla sua precisa posizione ontologica, una distribuzione sistematico di tutto lo scibile, così come egli lo concepisce.

Principio fondamentale di tutta la sua filosofia è, com'è noto, l'Idea dell'essere. Il R. era pervenuto a questa movendo, inizialmente, dall'orbita tradizionale, in cui si era aggirato nella prima giovinezza, ma sentendo anche molto i motivi diretti della Scrittura, di Paolo e di Agostino, e persuaso, con convinzione profonda, della continuità che lega tutto il pensiero cattolico, in cui egli esplicitamente e ripetutamente afferma di restare (Cfr. per es. *I caratteri della filosofia*, I).

È su questo fondamento, come egli stesso racconta (vedi biografia del Paoli) come un giorno, certamente diversi anni prima del 1825 (giacché è di quest'anno la testimonianza del Tommaseo, aver il R. già formato e svolto completamente nella sua mente il concetto del *Nuovo Saggio*) abbia improvvisamente intuito il principio fondamentale di tutta la sua filosofia: «Quand'io studiavo filosofia a Rovereto, andavo un giorno tutto solo e raccolto nei miei pensieri ... speculando tutto quello che mi veniva in mente; fermavo la mia attenzione or sull'uno ed or sull'altro degli oggetti del mio pensiero; e subitamente vedevo, che ciascuno di essi era tutt'altro che semplice, ma sì mi appariva come un gruppo di molti oggetti. Guardando però meglio vedevo, che questi, anzi che molti oggetti, si avrebbero dovuto dire molte determinazioni di un oggetto più universale e meno determinato, quale maggior contenente di quelli. Rinnovando su questo la medesima analisi, che avevo fatto sugli antecedenti, mi accorgevo, che anch'esso era nella medesima condizione, e che svestendolo per astrazione di quelle determinazioni meno definite che gli restavano ancora, mi si presentava un nuovo oggetto ancor più universale e meno determinato di quello. Dico nuovo al mio intuito perché sotto quel nuovo aspetto io non lo avevo ancor riflesso, ma non nuovo in se stesso, perché esso era il contenente, non soltanto di quell'oggetto sul quale facevo la detta operazione, ma anche degli altri, sui quali l'avevo fatta precedentemente. Continuando di questo passo, qualunque fosse il punto di partenza, io mi trovavo sempre giunto all'universalissimo oggetto dell'Essere ideale, svestito di ogni qualunque determinazione, sicché da lui non mi era possibile astrarre nulla senza annullare il pensiero, e lui vedevo come contenente massimo di tutti gli oggetti già prima contemplati. Facevo poi la verifica. E questa consisteva nel cercare quali fossero le prime possibili determinazioni dell'Essere indeterminato, e poi quali le ulteriori, e quali le ultime, con che venivo per via di sintesi a trovare di nuovo a me presenti tutti gli oggetti che per via di analisi ero venuto a fare scomparire un po' alla volta dalla mia attenzione intellettuale. Allora fu che io mi persuasi dover essere l'Essere ideale indeterminato la verità prima, naturalmente conosciuta, il primo noto per immediata intuizione, e il gran mezzo d'ogni conoscenza percettiva o intuitiva che sia».

Documento questo psicologico e logico che getta viva luce sull'originaria impostazione di tutto il pensiero rosminiano. La cui «idea dell'essere» ha punti di coincidenza con l'*a priori* di Kant, in quanto in nessun modo può ricondursi all'esperienza sensibile, di cui rappresenta, fino a un certo

---

3. Il Cantù aveva già una prima volta, nel 1838 (lettera del 6 maggio, esistente al Calvario di Domodossola) invitato il R. a scrivere un discorso introduttivo e una Storia della filosofia; la richiesta, nel 1844, di un sunto del suo sistema fu fatta con lettera 11 luglio 1844, motivata con la considerazione che questo «potesse giovare alla retta conoscenza del ... sistema e in conseguenza del suo trionfo». Il R. accetta con lettera del 16 stesso mese, scritta dal Santuario di Piova (Diocesi di Ivrea) e con lettera del 16 agosto spediva già pronto il lavoro al Cantù, che lo ringraziava con lettera del 28 dello stesso mese.

punto, la condizione; ma non è puro condizionante e nemmeno pura funzione, spontanea attività della coscienza trascendentale, alla maniera di Kant: per il R. infatti essa, oltre a rappresentare una condizione, anzi la condizione prima e originaria di ogni esperienza, vale altresì come un'intuizione assolutamente immediata dell'intelletto cui è presente, immanente l'essere nella sua universalità, e perciò nella sua idealità. Ond'è che l'*idea dell'essere* si converte nell'*essere ideale*, con assoluta reciprocità, nell'estensione e nella comprensione, costituendo, come più tardi dirà il Gioberti, ma in un senso ben diverso, un primo gnoseologico e ontologico insieme. L'intelletto possibile di San Tommaso, luogo ideale della specie che dà mezzo al pensiero di riconoscere la *quiddità* delle cose, ha anch'esso ben poco a fare con l'idea indeterminatissima dell'essere, e lo stesso quello «agente» che è funzione della mente, e non principio di ogni determinazione: dell'essere e del pensiero, come per R. Un avvicinamento forse potrebbe tentarsi con l'agostiniano «lume» interiore, e difatti più di una volta il R. si compiace di questa espressione, ma in Agostino si tratta di un principio di luce interiore, tutto a priori e con valore - direbbe Kant - regolativo e non costitutivo, mentre in R. l'essere ideale è senza esitazioni affermato elemento comune alle cose e al pensiero (il che favorirà, ai giobertiani, l'accusa di panteismo).

Ciò che di più caratteristico ha questa rosminiana «idea dell'essere» è il suo essere soggettivo e oggettivo insieme; giacché l'oggettività di cui parla il R. non ha nulla a vedere né con l'extrasoggettività delle cose al pensiero della posizione realistica, perché all'essere l'attività del soggetto pensante partecipa immediatamente; e nemmeno ha da vedere con la soggettività universale dell'idealismo trascendentale, in quanto i soggetti di R. sono, appunto, soggetti particolari, «reali», come egli dice, cioè sussistenti e contingenti. L'universalità sola non risolverebbe l'essenziale dell'essere rosminiano, in quanto si tratta, ripetiamo, non di un puro concetto gnoseologico, ma di un vero modo dell'essere, di quell'unico essere che nell'intellezione si manifesta come essere ideale e nella sensazione come reale esistente. Il R. attribuisce all'idea dell'essere o essere ideale, i caratteri dell'*oggettività*, della *possibilità* e dell'*indeterminatezza*, perché possa entrare come momento costitutivo di qualsiasi particolare esperienza, di ogni reale oggetto dell'esperienza su cui la ragione giudicante può ogni volta pronunziare, istituendolo come soggetto del giudizio, il suo giudizio di esistenza, in cui l'essere funziona dunque da predicato.

Del giudizio percettivo e dell'essere reale diremo tra poco. Qui va notato intanto come quest'originale posizione per cui l'intuito dell'intelletto coglie immediatamente l'essere che gli si presenta nel suo aspetto ideale come elemento immanente, consustanziale e medesimo, consente al R. di oltrepassare la tipica difficoltà kantiana circa la conoscenza dell'oggetto, perché Kant aveva fatto del pensiero conoscente una pura forma soggettiva, che sta di qua dal reale, mentre su questo terreno di identità dell'essere col pensiero nell'idea dell'essere, più agevolmente si muove il R. cui non è difficile individuare il difetto di tutto il criticismo, al quale egli rivolge infatti l'accusa di esser soggettivista e formalista. Perché pensiero ed essere si identificano sì nell'essere ideale del R., ma non nel senso dell'idealismo trascendentale per cui il pensiero, come attività logica, razionale, inghiotte in sé il reale e ogni altra determinazione del soggetto (ciò che il R. chiama «sentimento», cioè tutto il sentire, e inoltre il volere, l'essere morale del soggetto stesso), ma piuttosto nel senso che essi sono modi, momenti necessari di una superiore concretezza in cui pensiero e realtà esistente, (così come il momento morale), si unificano come termini inseparabili di una inscindibile, originaria unità: quella dell'Ente in sé, che può essere, secondo il R., relativo o Assoluto.

Su questo terreno egli oltrepassa effettivamente il timido formalismo kantiano circa il problema dell'essere (diremmo oggi il reale); vedremo ora se e come l'oltrepassi in quello gnoseologico, con la sua dottrina della «percezione intellettiva». Anche se c'è, e bisogna riconoscerlo, una zona che gli rimane oscura e in cui vide con assai maggior chiarezza il filosofo di Königsberg: il problema del fenomeno; quella soggettiva realtà della sensazione in rapporto al suo determinante, in cui il R. pur dopo avere così coraggiosamente introdotto nella filosofia italiana quel metodo «psicologico»,

che muove cioè dalla saldistima e ineliminabile esperienza del soggetto (che è poi la scoperta di Cartesio), dopo aver col suo essere ideale, gettato come un ponte tra il pensiero e l'essere, tra il soggetto e l'oggetto (nell'oggettività dell'essere ideale), torna, ora, con la sua dottrina della sensazione, nel campo dell'«essere reale», a riecheggiare posizioni precritiche, le quali minacciano di introdurre una scissura dualistica in quell'unità che, se non erriamo, constitui il più profondo bisogno, e nel campo gnoseologico e in quello ontologico, di tutto il pensiero rosminiano. Qui la critica kantiana aveva posto in altra e più consapevole sede la dottrina della sensazione come fenomeno.

Per R. la sensazione, (o, come Egli la chiama, il «sentimento»), è quella modificazione del *sentimento fondamentale* della coscienza psichica in cui il soggetto coglie il «reale», cioè l'esistente. In questo sentire il soggetto è passivo, ed è attraverso questa passività intesa come modificazione del sentimento fondamentale, che egli può mettersi in relazione con gli oggetti esterni, con le cose, con ciò che il R. chiama l'«extrasoggettivo», per riprodurlo. Che è la posizione del realismo comune. Donde i due termini della relazione sensibile: il soggettivo e l'extrasoggettivo, posti sopra uno stesso piano in un rapporto di rispecchiamento (Sist. Filos., n. 170). I corpi esterni, dice il R., «non per altro si percepiscono, se non perché agiscono sul nostro sentimento; onde ancora essi si conoscono unicamente per la relazione che hanno col sentimento, cadono dunque nel sentimento come agenti di esso. Ogni ente reale, dunque, a noi cognito per esperienza si riduce alla fine al sentimento, o al principio del sentimento, o certe virtù che agiscono sul sentimento» (Ivi, n. 22). Dove, la relazione tra sentiente e sentito non è spinta più oltre, e il problema del fenomeno resta evitato. Questo il punto prekantiano; ma c'è altro in cui il Nostro di molto l'oltrepassa. Perché in Kant sensazione e giudizio, com'è noto, son rimasti uno fuori dell'altro, termini irriducibili come particolare l'uno e contingente dato; *a priori* l'altro, universale e necessario, che fa capo alle categorie. Orbene, questo dualismo nel R. non c'è più; è stato sorpassato e risolto in quella unità dei due termini che la sua oggettività, il saldo fondamento di ragione ritrova nella «sintesi percettiva», in quella scoperta cioè che segna senza dubbio il più grande e indiscutibile progresso del Nostro sulla difficoltà fondamentale della moderna critica gnoseologica.

La pura idea dell'essere – dice egli – anteriore a qualsiasi altra determinazione di coscienza, non può, nella sua indeterminatezza, costituire conoscenza alcuna, chiusa restando in sé e «taciturna», e lo stesso si dica della sola sensazione, in quanto puro sentito, non ancora percepito che non si sa, non si accorge di essere, non è dalla coscienza avvertita come proprio contenuto. Perché questo avvenga, perché la conoscenza incominci, occorre che l'attività razionale intervenga col suo giudizio, attribuendo l'essere dell'intuito alla realtà della sensazione, cioè affermando l'«essere reale». Questo atto, questa funzione per cui il soggetto conoscente afferma l'essere dell'oggetto sentito è la *sintesi primitiva*, quella unificazione vale a dire che si realizza nella percezione, e sta come tale alla base di tutto il conoscere. Il quale è dunque sintesi di sentimento e d'idea, giudizio *a posteriori* e insieme *a priori*; ciò che il R. chiama *giudizio costruttivo*, quel concreto giudizio cioè che sta tanto oltre al puro *a priori* kantiano, quanto l'unità concreta della coscienza percepiente può stare oltre una forma astratta permanentemente condannata a non raggiungere la realtà, nascosta dietro lo schermo di un fenomeno irriducibile, eterogeneo com'è all'altro elemento: quello spontaneo, universale, della ragion conoscente. Laddove in R. l'oggetto è trovato, «affermato», egli dice, entro la stessa sintesi percettiva. «Conoscere adunque l'esistenza di un ente reale, è il medesimo che affermare una specie d'identità fra l'essenza dell'ente e l'attività che nel sentimento si manifesta ... Di ciascun reale affermiamo che esiste, che è un ente: di ciascuno affermiamo la stessa cosa, in ciascuno riconosciamo l'essenza dell'ente». (Ivi, n. 23)

Il quale «essere» o «ente» è sempre un universale concettuale, ciò che determina l'essenza della cosa come complesso dei suoi caratteri intelligibili; perciò l'essenza sola, in quanto universale, non può in sé esaurire l'individualità dell'oggetto esistente, che si realizza nella sua particolarità: «Intanto, dal sapere che in tutta la realtà degli enti reali che noi affermiamo, troviamo realizzata

l'essenza dell'ente, possiamo meglio intendere in che senso abbiamo detto che l'essenza dell'ente è universale; è universale perché è atta a realizzarsi, in tanti enti particolari, quindi perché con essa sola noi conosciamo tutti gli enti reali questa universalità non è in essa, è una relazione cogli enti reali». Perciò le cose sono molte, «altre tra loro», differiscono tra loro nella loro particolarità, e dal soggetto senziente che è pure un particolare, come tante entità reali: «l'essenza dell'ente è identica, le sue realizzazioni sono molte e varie», e in esse tutte l'ente si realizza rimanendo in sé identico, semplice come è indivisibile, «allo stesso modo come l'essenza del vino vi è tutta in una goccia di vino, e tutta egualmente in una gran botte. Ciò vuol dire che abbiamo bisogno di tutta l'essenza dell'ente, o del vino, per conoscere anche una piccola parte dell'ente reale, per l'esempio del vino» (Ivi, n. 26).

Gnoseologia e ontologia trovano qui perfetta corrispondenza, l'una trapassando nell'altra; l'ente ideale ha in sé il principio della specificazione, che però in tanto si attua in quanto si moltiplica nella pluralità delle cose finite. Donde, in corrispondenza con queste, la molteplicità, nell'origine mentale, dei concetti in cui l'ente unico e semplicissimo si dirompe: «il fondamento della cognizione di tutti questi esseri è sempre l'essenza dell'ente; le idee dunque degli enti particolari sono sempre l'idea dell'ente considerato in rapporto con un certo dato grado e modo di realizzazione, onde, a propriamente parlare, non si dà che una idea sola, la quale alla mente nostra fa conoscere più enti particolari, e così si cambia in altrettanti *concetti*, diventa i concetti speciali di tutti questi enti». Dove, siamo già oltre ad Aristotele e Tommaso, e sebbene c'è qualche cosa che ci ricorda il «lume interiore» di Agostino, oltrepassiamo però nel complesso quest'ultima posizione nella coincidenza che si viene a porre tra momento gnoseologico e momento ontologico. Ed oltrepassiamo, nella semplicità originaria dell'essere ideale, la molteplicità rapsodica delle categorie kantiane, assortite tutte ormai nell'unità di un atto mentale che è, insieme, immanenza dell'essere nell'intelletto che lo intuisce: idea dell'essere ed essere ideale insieme, come la stessa identica cosa. L'oggettività è raggiunta attraverso la soggettività; l'oggettività unica dei molti soggetti che vi partecipano in quanto pensanti, mentre restano molti in quanto soggetti reali sussistenti. Oggettività che non è soltanto universalità come l'oggettività della scienza kantiana, ma è prima ancora unità; ed è universalità perché è unità.

VI. - Donde, ancora, l'aspetto idealistico della concezione rosminiana che, così guardata, a questa luce dell'unità che nel pensiero raggiungono i soggetti, nel loro oggetto ideale, poté prestare appiglio all'accusa di immanentismo lanciata dai giobertiani. Alla quale il R. rispose ribadendo che il suo essere non si esaurisce, come quello idealistico, nella sua forma «ideale», che è l'essere semplicemente «possibile», ma consiste ancora in un'altra forma, in un altro modo, egualmente necessario, come momento della sua concreta unità che è l'«essere reale», l'essere che sussiste nei molti individui, e senza di cui l'essere puramente ideale, chiuso nella propria possibilità e indeterminazione non potrebbe nemmeno darsi: l'unità di queste forme, e insieme, della morale, è di tal fatta che se l'una si toglie tutte vanno via. Nella forma morale si potrebbe dire che si mediano le altre due; infatti il proprio dell'etica è riposto dal R. nella corrispondenza che il soggetto particolare, esistente attua con l'ordine ideale nell'atto in cui lo realizza, lo «riconosce» con la sua azione. (Perciò la ragione nel R. non è, nella coscienza morale, *legislatrice* come in Kant, ma semplicemente *formulatrice* di quell'ordine ideale che essa apprende e non crea).

Ora è questa concezione che gli consente, a nostro vedere, una posizione assolutamente originale tra idealismo e realismo; come appare per esempio nella critica che egli fa tanto di Platone quanto di Aristotele, nel suo *Discorso degli studi*: «Sarebbe stato necessario altresì, a tracciare un disegno perspicuo della filosofica scienza, osservare che l'idea della causa efficiente deriva e si racchiude in quella di *essere reale e soggetto*; la causa esemplare in proprio, è l'essere ideale (che si riduce al Verbo divino a cui è analogo), *l'essere per sé manifesto* o per sé oggetto; in ultima, l'idea della causa fina-

le scaturisce dall'idea del bene, che è l'essere *morale*, quasi talamo dell'essere soggetto e dell'essere oggetto. Le quali sono tre forme, ciascuna delle quali in se stessa contiene il medesimo essere e tutto intero, per guisa che quella trinità si consuma nell'unità semplicissima dell'essere stesso».

Trinità di momenti essenziale dunque e necessaria all'essere nella sua concretezza, che riflette - ed è qui che R. si riallaccia alla concezione agostiniana - nelle cose, nelle menti e nelle anime, insomma nel mondo creato, l'Unità e Trinità divina. Di cui l'umana mente nei suoi limiti, di qua dal mistero, non può apprendere, qui almeno nella realtà terrena, che questo pallidissimo riflesso; ma è questa intuizione che ci aiuta ad intendere come l'essere stesso, da noi così inadeguatamente appreso, deve, nella sua pienezza, attuare nella sua espressione più alta questa essenziale solidarietà dei tre momenti in una finale assoluta, che costituisce appunto l'Essere assoluto, il Dio personale che sta di là dalla molteplicità finita del cosmo. Siamo ai limiti tra il mondo filosofico, della speculazione, e quello della realtà religiosa, che richiede altri procedimenti, altri organi, altre vie.

Si apre a questo punto il problema centrale, massimo, dell'intendimento della filosofia rosminiana, il cui centro è indubbiamente nell'Essere, ma un essere, come abbiamo visto, che non si esaurisce (come per l'idealismo) nel suo modo *ideale* così come in nessuno degli altri due *reale* o *morale*; eppure senza di essi non sarebbe, così come questi modi, questi momenti non sarebbero, a loro volta, senza l'essere. Come concepire allora l'unità dei tre momenti in rapporto ai momenti stessi? È densa unità, una concretezza ad essi anteriore, come loro origine? E quale la sua essenza propria? Ovvero si esaurisce nella relazione di questi momenti, nella sintesi di essi consistendo tutto il nostro essere? E come intendere in questo caso le relazioni tra i momenti, perché restino veramente momenti di una realtà che in essi si costituisce e non elementi eterogenei e giustapposti? Quale la relazione tra l'«essere in sé», nella sua pienezza. e ciò che egli chiama l'Essere assoluto?

È questo il punto più delicato del sistema, che si presta tanto a un'interpretazione immanentistica, che certamente era ben lungi dai bisogni speculativi e religiosi del R., ma intanto può sorgere fino a quando non sia precisata la distinzione tra essere ed essere assoluto; quanto all'altra trascendentistica, cui senza dubbio ed esplicitamente la coscienza del R. aderisce, ma in cui altri non trovò effettivamente una giustificazione salda, univoca e soddisfacente, almeno nel campo propriamente speculativo. Non spetta qui a noi, sul terreno dell'*Introduzione* che la questione non poteva troppo esasperare, affrontare un problema che, d'altra parte, si rivela essenziale per la «messa a punto» della posizione rosminiana. Altri sviluppi troverà esso nella Teosofia, che oltrepassano in ogni caso la visione unilaterale di parte idealista o di parte realista, avvicinandosi molto, in questo campo, alla posizione agostiniana, anche se cerca tenersi aderente a quella tradizionale, ufficiale.

Interessa qui piuttosto mettere in vista l'impossibilità di un'adeguata ricostruzione del pensiero rosminiano quando se ne voglia fare una pura questione classificante, guardata attraverso pregiudizi di scuola, e non un vero ripensamento, vivo e amoroso, di ciò che egli andava speculando. Più volte egli ebbe ad avvertire che, chi voglia intendere il suo pensiero, deve innanzi tutto metter da parte ogni preoccupazione di etichette, e correre dritto nel filo stesso della sua dottrina, così come lui univocamente la sviluppa, partendo dall'idea dell'essere. Perciò non mancarono contro di lui critici di tutte le scuole, senza che egli fosse un eclettico; al contrario, forse per essersi poco preoccupato di premesse di scuola, nel suo indipendente pensare. A cominciare dai tomisti, dal gruppo combattivo della «Civiltà cattolica», poco propenso di certo a quell'«idea dell'essere» e a quel «lume interiore», non combaciando il primo con l'essere tomistico, e ricordando l'altro un orientamento agostiniano. Poi, gli empiristi, da lui costantemente avversati in nome dei diritti che spettano alla Ragione. Poi idealisti e kantiani; quelli, che nell'«essere ideale» vogliono trovare soltanto l'idea, riducendo l'essere al più astratto di tutti i concetti, all'aspetto più povero dell'Eterna Idea: l'essere insomma con cui comincia l'Enciclopedia hegeliana; questi altri perché non vedono come dal soggettivismo si possa uscire, e accusano il R. di fraintendere Kant. I giobertiani infine., che muovono l'accusa inversa e vogliono perciò condannare tutto quel «psicologismo», quel soggettivi-

vismo che avrebbe smarrito l'oggetto, da essi ritrovato invece per tutt'altra via: quella della filosofia «ontologica».

E, intanto, con tutti e con ciascuno di essi trova un punto di contatto, e conserva la sua linea propria e originalissima: quella stessa contro cui battono tutti i suoi avversari delle scuole più diverse. Una linea che gli consente di rilevare: agli empiristi l'irriducibilità dell'idea alla sensazione, agli scolastici l'inadeguatezza del vecchio essere contrapposto al pensiero e l'impossibilità da parte di questo di muoversi tenuto prigioniero nella rete dei formalismi; agli idealisti l'unilateralità di una assoluta risoluzione logica di tutto l'essere che abolirebbe il mondo reale e il mondo dei sentimenti e della volizione. Ai kantiani, infine, di dirigere quella precisa critica per cui è tra i primi a denunciare il formalismo e il soggettivismo inane in cui il criticismo si chiude, l'empirica moltiplicazione delle categorie senza un'unità di derivazione.

Critiche, come osservammo, che gli furono rese possibili dal progresso da lui realizzato sul dualismo gnoseologico kantiano, con quella dottrina della «percezione intellettuale» che costituisce l'immortale acquisto della gnoseologia che ha con ciò ritrovato la strada per risalire pur movendo dal soggetto, dalla sua effettiva esperienza pensante a quell'oggettività che pur lo trascende in quanto individuale soggetto reale. Fu qui, in questo accordo fra essere ideale ed essere reale, tra pensiero e sensazione, che tentò di appuntarsi la critica di quegli idealisti che cercavano di ridurre tutta l'esperienza della coscienza in uno solo di due elementi. E lo Spaventa, dalla scuola di Napoli, moveva l'osservazione (che effettivamente poteva trovare appiglio nell'*Origine delle idee*, ma solo nella prima edizione, giacché poi successivamente il R. precisò) che tra l'indeterminatezza dell'essere ideale e la determinatezza delle sensazioni «cadeva dualismo, in quanto le determinazioni non nascono nel seno stesso dell'essere, ma si aggiungono ad esso come una continua addizione dal di fuori» (*La filosofia di Kant e le sue relazioni con la filosofia italiana*, p. 48 e segg.).

Al che il R. bene rispose e nel campo gnoseologico, mostrando l'unità inscindibile della sintesi percettiva, per cui vuota resterebbe l'idea dell'essere senza contenuto sensibile, come idea che non si sa, e sconosciuta egualmente la sensazione non appresa dalla coscienza; e nel campo ontologico, dove ne risiede la condizione prima, con le teorie chiaramente svolte e portate a compimento nelle opere della sua maturità: in particolare nella *Teosofia*, dove la sua concezione, diciamo così, concretista dell'essere si palesa in caratteri che non lasciano luogo a dubbi. Intendiamo riferirci alla teoria dell'essere uno-molti, al sintesiismo ontologico e alla teoria dell'unità identità dialettica. Con la prima (*Teosofa*, n. 197-202) si viene a negare l'indeterminatezza dell'essere, ponendolo non come astratto essere ma come essenza di tutte le determinazioni; col secondo l'essere viene concepito come «primo determinabile, comune determinante e ultima determinazione d'ogni entità» (Ivi, n. 282-284), con l'ultima si afferma l'unità essenziale di tutte le cose. «Tutte le cose, - osserva qui il R. - per quanto si spezzino o si dividano materialmente o formalmente, e però tutti i loro elementi, convengono in una certa essenza concepita dalla mente, di maniera che questa essenza si può predicare di tutto, e per essa tutto affermare con verità, e questo è l'essere; ma l'essere sotto i due concetti di virtuale e di iniziale» (*Teosofia*, I, n. 276 e segg., n. 241-256).

Allo stato dell'*Introduzione*, questo pensiero non è ancora interamente maturato, ma la teoria della «sintesi percettiva», insieme con l'altra del *sentimento fondamentale* che risolve l'equivoco della sensazione kantiana molteplice e caotica facendo del «sentimento fondamentale» della *cinestesi*, l'origine, e come il luogo sensibile di tutte le modificazioni che come sensazioni si determinano, lo mettono già in una strada che può portare assai oltre dalle infeconde posizioni del razionalismo trascendentale. Non possiamo certo affermare che il R. ci abbia dato una teoria completa della concretezza dell'essere, che nel *Sistema* è intravista e come abbozzata piuttosto che esplicitamente posseduta; ma c'è già nella sua posizione, nel suo orientamento, nella sua fondamentale esigenza per cui né l'ideale indeterminato senza il reale, né il reale contingente senza l'unificazione in un ordine, né infine, un mondo morale che si metta fuori e delle cose e delle idee, lo appagano. Nella sua

mente profondamente sistematica e unitaria egli vagheggiava in quegli ultimi anni della sua breve esistenza e quasi già concepiva questa concretezza che va assai oltre l'idea hegeliana. Giacché l'ideale si presenta sì, nella filosofia rosminiana, come una faccia dell'Essere, ma solo come una sua faccia; come essere astratto, universale, il quale pensando comprende, di fronte all'esperienza, come in questa sola sua faccia non può esaurirsi, essendo anche essere come realtà individua, non solo, ma essere come soggetto etico individuale che agisce tra i due mondi, per conformare il reale all'ideale, per attuare l'essere nel suo ordine.

È al sommo di questa concretezza, di quest'essere ideale, reale e morale insieme come essere concreto, che sta l'Essere assoluto. Abbiamo accennato alle difficoltà che in questo campo sorgono, specialmente per una interpretazione puramente trascendentistica, come egli la voleva, in pieno accordo con la sua fede profondamente religiosa di cattolico. Forse potrebbe qui esserci argomento per un'indagine circa i rapporti tra immanenza e trascendenza, se l'argomento, così appassionatamente invogliante, non minacciasse di portarci troppo oltre. Ci limitiamo ad osservare soltanto come la difficoltà di una trascendenza concepita come trascendenza assoluta nella concezione rosminiana resti, nonostante le sue diverse difese.

Scienza di questo oggetto è, comunque, per il R. la Teologia naturale, la quale, sempre come razionale indagine, sta di mezzo tra la filosofia e la teologia: una filosofia del problema teologico. Di là dall'ontologia che indaga la natura dell'essere in sé, la teologia naturale comincia - secondo il R.—non appena l'uomo si accorge che l'Ente nella sua totalità e pienezza non è dato universalmente alla sua esperienza, e, dunque, egli «non può sapere *come Egli sia*, benché egli possa sapere *che è* in una guisa travalicante l'umana intelligenza. Questa maniera di cognizione dicesi *negativa*, e tale è la cognizione spettante alla teologia naturale che tratta dell'ente nella sua absolutezza, dell'Ente non come è conosciuto dall'uomo, ma come è in se stesso» (*Sistema filosofico*, n. 177). Ma il solo punto di contatto è qui quello della presenza dell'Essere assoluto alla mente come essere ideale (dunque, escluso il reale), come l'indeterminatissimo, suprema idea dell'essere, principio di ogni nostro conoscere. Oltre di questo l'umano sapere non va; esso è già risalito ormai all'idea «prima di tutte, quella in cui fissando l'occhio nella mente, l'umano soggetto può giudicare e raziocinare, onde perciò egli attinge l'intelligenza».

Questo e non più, nel campo dell'intelligenza il «lume della ragione», in cui si costituisce la forma oggettiva dell'intendimento; e l'uomo «*crede* a questo primo vero, non può non crederci, perché è pura luce; e da quest'atto di razionale *credenza*, ogni ragionamento toglie quel valore che ha. Ivi incomincia l'attività razionale, e ivi pure finisce» (*Discorso degli studi*, n. 29). Così è assicurato il passaggio e, insieme, la connessione tra filosofia e religione; le due forme distinte, e pur necessariamente connesse, si avvalorano nel concreto dell'esperienza spirituale, che è sentimento, volontà e ragione, come esperienza unica di un concreto, individuale soggetto.

VII. - Gli scritti minori sono costituiti, come accennammo, dal trattatello *Come si possono condurre gli studi della filosofia*, e da un gruppo di lettere filosofiche che concernono, in generale, l'orientamento del pensiero rosminiano, ovvero problemi di metodo, o sviluppano questioni particolari, o, infine, criticano o rispondono a critiche di altre filosofie.

L'aggiunta di queste lettere e scritti minori è una conferma, ancora, del senso sociale altissimo del R., il quale non si contentava di speculare per sé, egoisticamente, il suo sistema, mettendosi come a riparo da contatti che avrebbero potuto influenzarlo; tali contatti invece li cercò sempre, come concordemente testimoniano, oltre l'epistolario ricchissimo, tra i più ricchi degli scrittori nostri, in generale, tutte le sue opere, in cui è visibilissimo, quasi in ogni pagina, questo continuato riferimento del proprio pensiero all'altrui, per differenziarlo e precisarlo, per dir così, in tutti i suoi spigoli. Questo senso dell'oggettività come valore sociale del proprio pensiero, questo bisogno di assicurare, ma veramente, il suo valore storico che è insieme, nella filosofia rosminiana, valore si-

stematico, e soprattutto, onestà di pensiero – quell'onestà che il vecchio Kant aveva invocato come condizione prima di chiunque si metta a filosofare—accompagna in tutte le sue linee e in ogni suo punto senza eccezione, lo svolgimento del pensiero rosminiano, anche e soprattutto nella polemica, riflettendosi in essa la purezza assoluta, vorremmo dire la santità della sua anima. Questa tendenza a rappresentarsi il proprio pensiero costantemente in relazione al pensiero e alle critiche degli altri ha dato origine alla maggior parte degli scritti minori che al *Discorso* e al *Sistema* sono allegati, e si possono perciò connettere con quel che già nel 1836 aveva scritto in risposta al Mamiani, nel suo *Rinnovamento della filosofia*, e nel '37 in quel prezioso saggio che è la *Storia comparativa e critica de' sistemi intorno al principio della morale*.

Il trattatello *Come si possano condurre gli studi della filosofia*, inizialmente era stata una lettera indirizzata il 24 giugno 1833 ad A. Fontana, e poi fu dal Fontana stesso inserita nel terzo volume del suo *Manuale per l'educazione umana*, pubblicato nel 1834 a Milano. Esso si connette strettamente col *Discorso*, i cui principi riproduce in sintesi, lucidissimamente, specialmente per quanto attiene ai rapporti tra atteggiamento filosofico e atteggiamento religioso: il suo concetto centrale è così espresso al § 11: «Una filosofia sana e vera, la quale possa adempiere l'ufficio di migliorare gli uomini: primo, non potrà mai venire in collisione colla religione del divino Maestro; secondo, dovrà riguardare la fede, come quella che capisce ciò che a lei manca, e riverirla, come sua maggiore; terzo, dovrà preparar la via alla fede, abbozzando, per così dire, nell'uomo quel disegno di perfezione che alla sola fede e alla sola grazia è possibile condurre a finimento». Perché «il principio della filosofia è il lume della ragione; il principio della fede è Dio stesso; quella è la verità, ma solo ideale; questa è la verità, ma sussistente. La verità della filosofia è l'essere, e la Scrittura dice che Iddio è appunto l'essere, l'essere della filosofia è ideale e indeterminato; l'essere della fede è anche reale e d'ogni lato completo» (§ 10).

Carattere prevalentemente sistematico hanno: il *Frammento di lettera ad A. Pestalozza* (12 agosto 1845) sui massimi rappresentanti dell'idealismo trascendentale che egli critica secondo i principi su accennati; le due lettere a B. Poli (26 dicembre 1836, 6 febbraio 1837), in cui protesta contro l'inclusione, da questi fatta, della dottrina rosminiana tra quelle idealistiche o razionalistiche; la lettera, infine, a Luigi Bonelli (1° ottobre 1825, stampata in parte negli *Opuscoli filosofici*, vol. II) la più importante di questo gruppo, in cui viene abbozzata una classificazione dei sistemi filosofici (che trovò successivamente più ampio sviluppo nello *Schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*) e dove segnatamente il R. si preoccupa di distinguere vari tipi di razionalismo, come il razionalismo teologico, filosofico, pratico, dialettico, metafisico, rivendicando l'originalità della propria posizione la quale, lungi dall'infeudarsi all'una o all'altra corrente razionalistica o empiristica, idealistica o realistica, mette alla stessa altezza l'ideale, il reale e il morale come tre forme correlate e necessarie dell'unico semplicissimo essere.

A questo primo gruppo, di carattere prevalentemente sistematico, un altro ne segue, di maggiore importanza, in cui viene precisata, sempre in relazione o in contrasto con altri sistemi, la posizione ontologica rosminiana. E cioè: la *Lettera a Pietro Orsi, a Rovereto, sulla lingua filosofica e sopra alcune obiezioni proposte in un giornale tedesco*, stampata prima nel «Messagger Tirolese» nel dicembre 1831, poi inserita nel libro intitolato *Prose ecclesiastiche*, Lugano 1834; il Frammento di lettera *Sul giudizio primitivo*, senza data, la *Lettera a Don Paolo Barone a Pinerolo, sulle diverse forme dell'essere*, del 14 gennaio 1842, e La *Lettera a Benedetto Monti*, da Stresa, 28 dicembre 1841 (pubblicata nella «Pragmatologia cattolica di Lucca», novembre-dicembre 1847 e posta dal R. nell'*Introduzione*, subito dopo il *Sistema filosofico*), *sull'essenza dell'essere*, in cui con esattezza viene definita la posizione gnoseologica e ontologica del R.

È bene cominciare da questa che è tra tutte la più importante. Il Monti, medico primario dell'ospedale di San Giovanni di Dio in Ancona, e poi professore nell'Università di Bologna, aveva pubblicato nel 1841 un «Saggio intorno al fondamento, al processo e al sistema delle umane conoscen-

ze», richiedendone il giudizio al R. cui l'aveva inviato in omaggio. Questi, dopo alcune osservazioni intorno alla concezione filosofica del Monti, trova occasione a delineare un breve prospetto della propria dottrina, che si può considerare come una delle più precise «messe a fuoco» dei suoi concetti, ed ha anche speciale valore per documentarci il suo stadio di formazione nel 1841, periodo intermedio tra la prima edizione del *Nuovo Saggio* e gli ultimi sviluppi della *Teosofia*. La gnoseologia, avverte il R. è la porta d'ingresso dell'ontologia; se non si esamina e non si comprende questo trapasso dal conoscere all'essere, se non si intende questo «modo d'esister dell'essere ... essenzialmente oggettivo, e che oggettivizza il reale, (che, come abbiamo detto, nella posizione rosminiana vien colto nella sensazione) quando a lui mentalmente si congiunge, non si può, a parer mio, difendersi dallo scetticismo ... Il reale non è oggetto per se stesso, ma è solo soggetto o appartenenza del *soggetto*; ma a noi sembra oggetto per sé, perché sogliamo parlare sempre del *reale conosciuto*, e pensiamo quello che parliamo». Eppure, con tutto questo, l'oggetto ideale, pur inerendo alla mente, presente com'è alla nostra intuizione intellettuale, resta in se stesso come «una cosa eterna ... che illumina la mente ... un modo primitivo dell'essere che in Dio stesso ha la sua sede; questo modo primitivo dell'essere intuibile dalla mente è *lume essenziale*, e ciò che forma l'essenza del conoscere: tutto ciò mi dà il fatto della cosa bene osservata, ed io non mi posso dipartire dal fatto. L'essere in quanto è ideale, esiste in un modo così diverso dall'essere in quanto è reale, che fra l'un modo e l'altro non v'ha nulla di *comune*, ma tutto è *differenza*; il che io esprimo dicendo che sono *categoricamente* differenti, e tuttavia l'essere è il medesimo».

La difficoltà di questa concezione, osserva il R., nasce dal fatto che riesce difficile ad ammettere come, oltre il reale, v'abbia un altro modo di essere, mentre è sempre presente, in fondo ad ogni umano conoscimento, un elemento assoluto che è appunto questo essere ideale, come criterio per distinguere l'oggettivo dal soggettivo delle cognizioni. Ideale e reale sono dunque, assolutamente, due termini correlativi. «Ma io aggiungo di più - segue il R. - che la correlazione di quei termini è tanto necessaria, che neppure il secondo può essere senza il primo, cioè il reale non può essere senza l'ideale» e, viceversa, per l'essere ideale il quale «involge il termine correlativo d'una mente che lo intuisca. Ora la mente è un soggetto reale; dunque l'ideale non può stare senza il reale». Dove, l'«oggettività» della posizione rosminiana intesa come partecipazione di molti soggetti particolari e reali all'unità oggettiva dell'essere, che è ideale e reale insieme, e attraverso l'«idea», e attraverso il «sentimento», appare in così piena luce da fugare ogni tentativo di interpretazione che cerchi di tirarla o sul campo idealistico, o su quello realistico, o, infine, dualistico, di un essere fuori del pensiero e di un pensiero fuori dell'essere.

Quest'unità essenziale dell'atto conoscitivo, che non è addizione, ma sintesi di intelletto e sentimento nell'unità della percezione intellettuale, è anche più vigorosamente affermata nella lettera a Pietro Orsi, già ricordata, dove, rispondendo alle osservazioni di un critico tedesco, dopo un richiamo al debito, per chi scrive di filosofia, alla correttezza dell'espressione linguistica che sta in stretta correlazione con la chiarezza e la proprietà delle idee, il R. batte sul suo argomento preferito: la diversità irriducibile dei due momenti, intellettuale e sensitivo, universale il primo, particolare il secondo, eppur inseparabilmente connessi nella sintesi della percezione intellettuale. È attraverso questo concreto pensare che il soggetto pensante può sollevarsi all'oggetto, all'Ente che è verità nell'ordine delle idee, valore in quello della morale, esistenza in quello della realtà, onde si rende possibile quel passaggio dall'ordine logico a quello ontologico, che non possono attuare né i sistemi dualistici, divisi tra un essere e un pensare che sono estranei, eterogenei tra di loro, né quelli sensisti chiusi nel cieco senso, né quelli idealistici, prigionieri di un puro pensiero che non arriva a raggiungere il reale. L'Ente «sebbene da noi non si veda nella sua sussistenza, ma solo nell'idea, tuttavia non può non sussistere anche in se medesimo; e in questa sua sussistenza considerato è la causa efficiente del tutto, l'Ente degli enti, l'unico assoluto, Dio».

Affermazioni che si completano negli ulteriori chiarimenti presentati nel «Frammento» e nella

lettera a Don Paolo Barone sulle diverse forme dell'essere: ideale, reale, morale, di cui il R. dà i caratteri distintivi, all'essere ideale attribuendo «quello di far conoscere semplicemente, senza aver alcun'altra azione di sorta», per cui è oggettivo, al reale «di agire, producendo o modificando il sentimento» (cioè quello che oggi diciamo la sensazione) e perciò è soggettivo e particolare, come le particolari coscienze; al terzo (che però nella lettera al Barone è lasciato in disparte) di attuare il rapporto tra i due ordini come soggetto che riconosce col suo valore l'ordine oggettivo dell'essere. Forme, modi dell'essere, che si differenziano in quanto tali, ma hanno tutte un solo contenuto, sono tutti modi di una realtà sola: quella dell'«essere identico», come lo chiama il R., dell'essere nella sua pienezza. Pienezza che egli oppone vigorosamente a quell'idea dell'essere che, nella concezione hegeliana, è soltanto idea e si fa la parte del leone, e tenta in sé risolvere l'essere, facendo naufragare la realtà nell'astrattezza del puro pensiero. Il quale pensiero si inverte nella prima forma dell'essere rosminiano, come «idea dell'essere»; solo che questa come «essere ideale» è una delle tre forme, dei tre momenti in cui l'essere pieno consiste. È questo essere che viene, poi, dal sapere umano, filosofico, percepito, compreso «nell'ordine naturale», come realtà finita, e «in quello soprannaturale», come realtà infinita.

VIII. - La questione viene ripresa nella lettera a Carlo Sola, a Biella (23 aprile 1842) *Sulla maniera di evitare il panteismo* (pubblicata poi nel «Messagger Torinese» del 22 ottobre 1842) ed entra nel terzo ciclo delle lettere filosofiche, riferentisi al problema religioso: questa, e l'altra ad Alessandro Pestalozza a Milano, del 16 marzo 1846: *Sulla questione se l'essere si possa predicare univocamente di Dio e delle creature*, pubblicata poi negli «Elementi di filosofia» del Pestalozza stesso a Milano, nel 1848.

Nella prima, il R. cerca di difendersi dall'accusa rivoltagli di panteismo, avendo egli, secondo quanto gli si osservava, identificato l'essere ideale con l'essere assoluto, Dio. Or contro questo «gravissimo e mostruosissimo errore» contro il quale insorge l'ortodossa coscienza religiosa del R., l'argomentazione viene tutta fondata sulla distinzione tra realtà contingente e realtà assoluta di Dio, il quale nell'essere ideale si rivela come essenzialmente necessario ed eterno. «Se fra le idee ci fosse una reale distinzione, una reale distinzione ci sarebbe in Dio, il che pregiudicherebbe alla divina semplicità. All'incontro, l'essere reale contingente, non potendosi ridurre in Dio, né pure esige l'unità e la semplicità propria del mondo ideale e divino ... perché è l'osservazione interna che ci persuade le molte idee non esser altro che lo stesso lume applicato a conoscere cose diverse: la molteplicità delle cose reali moltiplica le idee in questo senso, che moltiplica i rapporti fra essi e l'unica idea; avendo io già dimostrato che tutte le altre idee, eccetto quella dell'essere, non sono che rapporti delle cose con essa idea unica nell'essere». E perciò «l'essere ideale è tanto distinto dall'essere reale contingente, quanto è distinto Iddio dalle creature». Qui la distinzione ontologica viene riportata a quella logica, conoscitiva, tra intelletto e sentimento, con pregiudizio di quanto il R. aveva ripetutamente affermato circa la solidarietà gnoseologica ed ontologica di questi momenti, e il rischio di rompere la bella unità di esse nella concretezza dell'essere. E qui è pur di qualche interesse ricordare, per la posizione della questione, come già altra volta il R. si era difeso dall'accusa medesima distinguendo l'astrattezza dell'essere ideale come puro essere possibile, da quella realtà piena dell'essere in cui Dio appunto dovrebbe consistere (Vedi per es. la Lettera a L. Orsi, ultima parte).

Altra volta ancora la distinzione fra i due mondi, della natura e di Dio, sarà cercata nella distinzione tra il finito e l'infinito, sulla strada cioè che condurrà poi alla dottrina della sintesi creativa del Gioberti. In ogni caso la distinzione fra naturale e Soprannaturale, per quanto fortemente sentita dal R. religioso, non sembra a taluno che resti con eguale nettezza definita nel campo della pura filosofia.

Un'altra volta torna sull'argomento nella citata lettera al Pestalozza in cui c'è già un'allusione alla polemica giobertiana. Bisogna assolutamente evitare, questo è il pensiero del R. «che l'essere in

quanto esprime essenza e non semplice e pura esistenza, si predichi univocamente di Dio e delle creature; perciocché in tal modo l'essenza di Dio e l'essenza delle creature sarebbe la stessa, il che è quanto dire, noi cadremmo nel mostruosissimo panteismo». Come fa per evitar questo il R. ? Qui egli trova che l'idea dell'essere, per quanto affermi Dio, non si identifica affatto con l'essenza sua. Giacché all'essere di Dio si possono attribuire due significati, due valori, secondo se si intenda rispondere (qui il R. si tiene aderente alla dottrina di San Tommaso) alla domanda *an est?*, ovvero a quella: *quid est?* Nel primo caso si tratta di affermare semplicemente l'esistenza, senz'altro, e allora l'essere si predica univocamente e di Dio e delle creature. Ma nel secondo caso l'*ens* viene predicato in modo *equivoco*, giacché Dio è l'Ente nel senso universale e necessario, laddove la creatura è un ente, particolare e contingente. E perciò, nel primo caso «della pura esistenza, che è concetto e lume della mente, l'uomo conosce benissimo il predicato che dà a Dio; invece, quando lo predica nel significato di essenza, l'uomo non sa positivamente, ma solo negativamente ciò che predica di Dio. Nel primo caso non supera l'ordine di natura né eccede il lume della ragione, nel secondo si parla dell'essere proprio di Dio, e non comune alle creature, perciò non predicabile di queste nel senso stesso». Dovremo allora intendere che Dio resta, per la mente che lo pensa e la coscienza religiosa che lo sente, un assoluto mistero? Quali i rapporti tra questo Essere assoluto, Dio, e l'essere in sé, sintesi concreta dei suoi modi, che reca già in sé i caratteri del divino? Punto aperto questo, che rimane uno dei più interessanti della speculazione rosminiana. C'è qualche cosa, in questa trepida, religiosa incertezza, che non è oscurità di pensiero, ma profondità, e in cui si palesa il limite massimo di sforzo di tutta la ricerca, che altro sviluppo troverà, tra poco, nello sviluppo del pensiero filosofico italiano.

Giacché è bene, a questo punto, mettere in rilievo come il problema del nostro pensiero filosofico di questo periodo, così difficile a decifrarsi attraverso la lente di complicati riferimenti stranieri (ricordarsi che il R., oltre che a Platone, a S. Agostino, a S. Tommaso è stato avvicinato a Spinoza e a Malebranche, per non dire di tutti i paragoni istituiti con l'idealismo trascendentale, da Kant fino ad Hegel!), si illumina di improvvisa chiarezza tosto che si interroghi sul suo stesso suolo, si riconduca alle sue originarie sorgenti, in cui mostra palesemente caratteri che in proprio gli appartengono, cominciando dalla prima divinazione del Vico precursore, a più di un secolo, della nostra rinascita speculativa. La quale comincia, si può dire, con quei primi tentativi di quegli stessi empiristi che presto cominciarono a distinguersi dalle dottrine d'oltr'Alpe, e a contrapporvisi, finché, dopo il Romagnosi, il nostro pensiero comincia a battere, sempre più libera e franca, l'ala del proprio sviluppo portandola altissima nella triade gloriosa del nostro Ottocento, cui certo non va discompagnato il lievito che fermenta nel pensiero etico religioso di Giuseppe Mazzini.

Ci sembra, a questa luce, si possa ammettere senza tema d'errare che, se è vero che influenze straniere agirono nel secolo XVIII in Italia, occasionando il risveglio della nostra filosofia – già vaticinato dal Vico - non è men vero, per converso, che tale risveglio si afferma più come reazione che come imitazione, e con uno sviluppo proprio anzi che come prosecuzione di un pensiero nato altrove, improntando così alla speculazione italiana caratteri che in proprio le appartengono come produzione originale dello spirito nostro.

Ricondotto così su questa base, il problema della formazione del nostro pensiero nello scorso secolo, può, quanto al significato, dirci assai di più che non riportato a schemi, classificazioni o categorie di marca straniera. E questa fu convinzione profonda di quei nostri grandi; del Rosmini segnatamente, il quale senza tregua attese a rivendicare l'origine nostrana del proprio pensiero, contrapponendolo a ogni straniera interpretazione e fieramente insorgendo contro ogni etichetta che si tentasse applicargli.

Né, d'altra parte, trascurò egli per questo alcuna corrente del suo tempo, tutte equamente sentendole e valutandole, ma tenendosi, indipendente, al centro, dall'inizio della parabola puramente sensistica fino ai fastigi dell'idealismo trascendentale, in ogni concezione riconoscendo quel contributo di verità che nel suo sistema trova il suo luogo.

Riconoscimento e non assoggettamento; ch , appunto, nella soggezione ad altrui, additava Egli nel Discorso, la cagione pi  profonda della crisi, della discordia che allora turbava l'intelletto e l'anima degli italiani, e severamente ammoniva: «Nella tua mollezza, nei tuoi studi superficiali, in recitando, vecchia fanciulla, le lezioni apprese alle scuole altrui, tu non potesti formare giammai una filosofia, una dottrina che fosse tua, e per  n  pure avesti una nazionale opinione: sorgi, tendi all'unit  intellettuale, ch  se tu vuoi, non ti pu  esser contesa, e diverr  allora fortissima la tua sciagurata bellezza».

Non soffia in tutto questo l'alito stesso del *Primato*? Non c'  gi , in questo atto di fede, il richiamo pi  potente che possa scuotere, nel profondo, lo spirito di una Nazione in risveglio?

La presente edizione   stata condotta su quella edita a Casale nel 1850, nei tipi del Casuccio (*Opere edite e inedite dell'Abate Antonio Rosmini-Serbati roveretano, vol. I: Introduzione alla filosofia. Opere varie, vol. unico*), come primo volume di una collezione che il R. aveva in animo di continuare, di tutte le opere sue. Come accennammo, non and  pubblicato altro volume, n , vivente il R., vi furono ristampe. Di essa si occupano nell'Epistolario gi  citato, le lettere n. 5090, 5610, 5564 (a C. Cant , 1844, sul Sistema filosofico), 6661 (a Michele Parma, 1855), 6665 (a Pietro Corte, 1850), 6682, 6882 (al P. Caroli, 1850-51), 6865 (a P. Bertetti, 1851), ma come semplici riferimenti alla compilazione e all'edizione dell'Opera.

Altra edizione completa dell'opera stessa   quella curata, nel 1924, da C. Caviglione a Torino, ed. Paravia, con introduzione e note, in *Piccola biblioteca rosminiana*, diretta dallo stesso, in 4 voll., (dove per  lo scritto *Come si possono condurre gli studi della filosofia*   stato spostato, per ragioni di attinenza, tra la seconda e la terza parte del *Discorso degli studi*).

Abbiamo gi  dato a suo luogo le notizie riguardanti le edizioni anteriori degli scritti minori contenuti nell'*Introduzione* e sarebbe superfluo ripeterle. Quanto alle traduzioni straniere, ricordiamo quella tedesca del Bieberstein, Wurtemberg - Ratisbona, 1879, ed. Maz, e l'altra in inglese di Thomas Davidson, Londra, 1882, ed. P. Kegan. All'edizione di Casale del 1850 ci siamo fedelmente attenuti, perch  unica in vita del R., rispettando anche l'ortografia e l'interpunzione, tranne qualche menda puramente tipografica, che   stata corretta. Si   tenuto conto, altres , di alcune correzioni marginali, di carattere anch'esse puramente ortografico, apportate gi  dal R. stesso e stese di suo pugno (in vista probabilmente di una seconda edizione) nel volume di sua propriet  che trovasi nella biblioteca di Stresa. Nel *Sistema*, poi, sono state riportate, per l'utilit  che al lettore possono offrire, le note a margine, tratte dall'edizione del *Sistema* curata da P. Paganini, a Lucca, nel 1853.

L'indice dei nomi degli autori e quello analitico, aggiunti in fine, hanno lo scopo di facilitare le ricerche degli autori citati e degli argomenti.

UGO REDAN 