

FASC. I - GENNAIO - MARZO 1992

Estratto dalla

RIVISTA ROSMINIANA

di filosofia e di cultura

Anno LXXXVI

Nuova Serie Anno XXVI

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI

«Del Divino nella natura»

La monumentale edizione nazionale e critica di tutte le opere edite e inedite di Rosmini, avviata da Enrico Castelli e ripresa da Sciacca, si è arricchita recentemente di un volume, tanto importante quanto ingiustamente ignorato, *Del Divino nella natura* (1). Lo ha curato P. P. Ottonello, che vi ha premesso una esauriente introduzione, la quale all'acribia filologica unisce il respiro teoretico proprio di chi ha acquisito negli anni familiarità con un pensiero che si vorrebbe da più parti obsoleto ma che progressivamente sta mostrando un'inaspettata attualità. Sullo sfondo inquietante, ma non privo di insanabili aporie, di un nichilismo distruttore, l'opera di Rosmini si erge come un formidabile baluardo a difesa della Verità. Il presente testo, il cui titolo potrebbe suonare anacronistico, conferma piuttosto l'attesa metafisica, anche inconsapevolmente avvertita, di lettori pensosi e aperti all'interrogazione fondamentale. Pertanto non possono che giungerci rivelatrici le informazioni che Ottonello riporta nella *Introduzione*, tanto più per un lavoro, mai più ripubblicato dal lontano 1869, rimasto purtroppo incompiuto nonostante la mirabile organicità che lo caratterizza. Il lettore si domanderà perché l'editoria di casa nostra abbia orchestrato, e non solo per quest'opera, ma per l'intero e sterminato *corpus* filosofico del Roveretano, una strategia di omissione sistematica e di silenzio, come se questa speculazione, in sé e per sé poderosissima, non dovesse lasciare tracce incisive e decisive. Ma basterebbe che sfogliasse le pagine del *Divino nella natura* per rendersi finalmente conto di come una siffatta manipolazione sia stata, ed è forse ancor oggi, vergognosa; né — come rileva giustamente Ottonello — si lascerebbe sfuggire il progetto rosminiano di una enciclopedia del sapere teosoficamente fondata che non si chiude in un'intenzionalità meramente apologetica, come da più parti ancora si sente ripetere, e non può essere confusa con esempi d'oltralpe.

È in questa luce che dobbiamo riconoscere la funzione cruciale del presente testo che si distingue per ampiezza di orizzonti teoretici, per la

(1) Roma, Città Nuova, 1991, vol. 20° della Collezione.

consistenza del taglio storiografico, per la mole a dir poco sterminata delle fonti citate, a volte puntualmente commentate fino a costituire veri e propri saggi all'interno del testo, nonché per il rigore delle argomentazioni. Per questo Ottonello può dire che «tra le opere di Rosmini questa è la più ricca e varia dal punto di vista delle fonti»⁽²⁾; lo stesso Rosmini, in alcune dichiarazioni epistolari opportunamente riportate dallo studioso, ci informa circa le letture che una tale ricerca gli ha richiesto, in più anni, contemporaneamente alla stesura di altri fondamentali lavori. Questa immane fatica, stesa «nell'ultimo lustro della vita di Rosmini», costituisce senz'altro una sintesi grandiosa di storiografia filosofica, entro la quale va colta una precisa ermeneutica, se non addirittura una genetica o una fenomenologia, dell'esperienza religiosa degli uomini, nel modo come essa si è maturata in più e svariati luoghi del pianeta. Negli anni in cui un altro grande pensatore, Schelling, cercava l'essenza e la storia evolutiva del mito e della rivelazione, Rosmini affronta da par suo la questione, in sé complessa e insidiosa, del fondamento stesso della religiosità umana, guardandosi dal cadere in forme dubbie di sincretismo comparativistico che avrebbero compromesso il carattere unitario della ricerca. Ottonello, a tal proposito, osserva acutamente: «Il *Divino nella Natura* costituisce una compiuta, sebbene interrotta, filosofia della religione, che grandeggia nella sua positività e integralità teoretica di fronte a quella di Hegel, di un ventennio prima e dalle contemporanee ricerche di Schelling, che insieme è un abbozzo, strutturato in modo robustamente teoretico nell'organismo dell'enciclopedia rosminiana, di una fenomenologia della religione, con ricche anticipazioni di etnoantropologia religiosa, sotto le specie di un excursus di storia delle religioni a raggio mondiale»⁽³⁾. Mentre Hegel si sforzava di fagocitare nel sistema speculativo-dialettico ogni possibile forma di religiosità, eludendo proprio l'essenza specifica del religioso, e Schelling, per altro più attento al carattere originario dell'esperienza religiosa, cercava di ricostruire geneticamente la storia del mito nel gioco dialettico delle potenze dell'Assoluto, Rosmini, che in altra sede aveva coraggiosamente fatto i conti con l'idealismo tedesco, esamina, a volte con pazienza certissima, tutte le possibili testimonianze, in quanto dati oggettivi di cui non si può fare a meno, cercando in esse una conferma agli obiettivi speculativamente conseguiti. Questa precisazione, a nostro modo di vedere, se per un verso sottolinea l'originalità del lavoro rosminiano, per un altro fa sentire più acutamente l'impossibilità, per un'autentico fondamento del fatto religioso, di un approccio totalmente idealistico. L'uso indiscriminato e onnivoro della dialettica porta i pensatori tedeschi a forzare in un letto di Procuste la determinazione e specificità del dato storico. Nell'introduzione di Ottonello, il lettore vede un Rosmini incamminarsi per strade impervie,

(2) *Ib.*, p. 10.

(3) *Ib.*, p. 12.

ma con la persuasione che la certezza storica, filologicamente appurata, si integra mirabilmente con l'esigenza speculativa.

Il presente testo si apre con una lettera dedicatoria a Manzoni e questa destinazione rivela senza dubbio una profonda sintonia di fede e di pensiero tra il filosofo e lo scrittore e può suggerire altresì come la ricerca rosminiana, teosoficamente culminata, può essere intesa come una trascrizione, in sede filosofica e storiografica, della manzoniana Provvidenza divina. Già nei primi capitoli della prima Sezione, dedicati alla natura del divino, Rosmini dichiara che « tutto l'universo ci parla di Dio » e che il suo proposito non è tanto quello di elaborare sistematicamente una teoria di Dio, quanto di illuminare la categoria del divino, perché, a suo avviso, Dio e divino vanno nettamente distinti⁽⁴⁾. Egli si propone un'altra questione e cioè « se nella sfera del creato si manifesti all'umano intelletto qualche cosa di divino in se stesso, cioè tale che alla natura divina appartenga », e più analiticamente precisa: « non mi propongo di dare in questo scritto una qualche teoria di Dio, quale il pensiero naturale può in qualche modo concepirlo: voglio solamente parlare del divino, il cui concetto io penso al mio proposito dover distinguere da quello di Dio »⁽⁵⁾.

Pertanto, a chi si domandasse in che cosa consiste l'essenza del divino, il Roveretano non potrebbe che rispondere facendo riferimento alla propria dottrina dell'essere, quale è stata organicamente discussa nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Se di Dio, in quanto persona, nulla sappiamo se non per quello che la Rivelazione ci dice, del divino, inteso come dimensione trascendentale della nostra mente, è possibile il discorso umano rapportato a quell'idea di essere o essere ideale che forma l'oggetto, intuitivamente colto, del pensare. Infatti la mente nostra è originariamente disposta a cogliere l'idealità di questa idea, la sua indeterminazione, che tuttavia non va intesa come una condizione di vaghezza, quanto invece come condizione oggettiva di una possibile apprensione dell'incidenza oggettiva dell'idea. La possibilità stessa, dunque, di conoscere gli enti alla luce dell'idea di essere, di penetrarne tutta la purezza ed essenzialità, fa tutt'uno con la costituzione ontologica della mente umana. Da qui la necessità di saper distinguere l'idea di essere, dall'essere in sé e per sé sussistente e personale, come del resto annota lo stesso Rosmini: « L'essere stesso, e tanto più ogni altra cosa a cui vedere arrivi il lume naturale, è altro da Dio, cioè dall'essere per sé sussistente, il quale non si può naturalmente vedere da niun finito intelletto »⁽⁶⁾; passo che può essere felicemente integrato da quest'altro: « quello che dunque si mostra alla nostra mente, quand'ella pensa puramente l'essere senz'altro, non è il Dio vivente ed operante, e di conseguenza in nessuna maniera gli può spettare

(4) *Ib.*, p. 22.

(5) *Ib.*, pp. 22-23.

(6) *Ib.*, p. 33.

la denominazione, tutta personale, di Dio »⁽⁷⁾. Quale logico corollario, si pone per Rosmini la necessità di riconoscere, nella genesi e nello sviluppo delle figure religiose sorte in ricchissima e svariaticissima gamma presso popoli e civiltà diversi, un fondamento comune, nel senso che è proprio dall'analisi delle differenze che meglio si può scorgere il senso della differenza.

Sbaglierebbe allora chi opinasse che Rosmini abbia scrutato la varietà del fenomeno religioso, restando tranquillamente al suo posto, e cioè chiuso nel suo osservatorio ontologico. In realtà, questa accusa che andrebbe rivolta piuttosto ad altri progetti di ricostruzione totale delle religioni, non può colpire Rosmini nonostante egli penetri nella differenza con l'aiuto di un'astrazione che soltanto l'idea di essere può giustificare e consolidare. L'attenzione con cui il filosofo riporta e ordina le fonti, nonché la densità teoretica con cui le commenta, dimostrano che non è affatto arbitraria la distinzione tra Dio e Divino, dal momento che la civiltà religiosa dei popoli antichi non era pervenuta alla nominazione di un Dio personale, salvo rare eccezioni che opportunamente Rosmini ricorda. Inoltrandosi, con gradualità e prudenza, in un campo quanto mai eterogeneo, in mezzo ad una selva fittissima di fonti, Rosmini riesce ad affinare non pochi strumenti ermeneutici, con l'avvertenza ad ogni modo di non rimanere imprigionato nella trappola, relativisticamente intesa, del testo, ovvero di vedersi sbalzare da un'orizzonte all'altro del testo, quanto di ricercare ogni possibile condizione di verità, anche nella forma del presentimento latente. Ad esempio, parlando dei pitagorici o, meglio ancora, del divino Platone, egli individua le peculiarità strettamente speculative che implicano la necessità di una categoria trascendentale, come il divino. Ne è testimonianza indubbia, del resto, il fatto che Platone stesso abbia concepito il luogo delle pure essenze intelligibili in un sovramondo, ossia in una dimensione che potremmo chiamare anche trascendente, e i pitagorici, con la loro dottrina del numero e delle sue relazioni necessarie ed universali, abbiano compreso il mondo come mirabile totalità armonicamente costruita. Sia Platone che i pitagorici, dunque, hanno alzato gli occhi della mente a quel Cielo, di cui la stessa lingua originaria ha nominato l'eccellenza: « Se la parola cielo nelle lingue antichissime altro non significava che cose dotate di certe proprietà eccellenti come d'altezza; di luce... onde convenientemente con quel nome, o con quei nomi, poteva chiamarsi la mente tanto superiore alle cose corporee, dove sta la luce intellettuale, il cui pensiero è mobilissimo, qual meraviglia che nel cielo si collocassero i numeri divini dei Pitagorici e le divine essenze di Platone? »⁽⁸⁾. Rosmini non intende dire che il Cielo, così come concepito allora, sia un'astrazione, ma è certo che, separandosi Cielo e Terra, e immaginando il primo come luogo ideale per le idee e i numeri, gli uomini autenticamente sapienti hanno presentito la

⁽⁷⁾ *Ib.*, p. 27.

⁽⁸⁾ *Ib.*, p. 50.

necessità dell'astrazione, ossia che ciò che è eccellente non può che dimorare in un luogo vasto e trasparente.

È sull'ontologia platonica che Rosmini indugia con puntigliosità e amore, essendo Platone il solo pensatore ad aver intuito che il Divino, ossia l'eccellente, si pone al di là del corporeo, del sensoriale. Commenta Rosmini: « qui abita l'essenza assoluta, al tutto soprasensibile; il quale usa della sola e pura mente contemplante e con essa e circa essa si sta l'essenza della vera scienza »⁽⁹⁾. La necessità di costruire una scienza, che sia in sé perfetta conoscenza, implica che si abbia a tener distinti i due piani, il sensibile e il sovrasensibile, e soltanto su questo fondamento è possibile il discorso intorno al divino. Ciò che differenzia ed allontana l'ontologia platonica da altre rappresentazioni, più rozze e corrotte, come ad esempio quella epicurea, è che Platone, non trovando il simile nell'ordine dei corpi, ossia nella mera dimensione materiale che li costituisce, lo ha ricercato nella forma, ossia nella mente che è organo formale di apprensione dell'idea. Ad Epicuro egli muove il severo rimprovero di « un grossolano meccanismo che si trasporta dal senso all'intelletto » e « non appartiene più che a quei filosofi minuti, che corrupero la filosofia »⁽¹⁰⁾. Proseguendo la sua ricerca Rosmini si addentra nell'esame della « dottrina dei primi filosofi intorno al divino » che, a suo giudizio, sarebbe stata la « continuazione di una dottrina anteriore poetica e mitica ». Egli allude ai pensatori della scuola ionica, che studia con solido impianto sia storiografico che speculativo, senza suggestioni fascinose per eccesso di ermeneusi o per rischiosa lettura mistico-oracolare. Fondandosi piuttosto sulla ricerca a lui coeva, il ruolo esercitato da questi pensatori sta nell'aver segnato « il passaggio dal pensare mitico e favoloso al razionale e filosofico »: essi « rivestono le più ardite loro astrazioni di miti e in divinità convertono i loro concetti »⁽¹¹⁾ non senza l'allusione ad un'ascendenza orientale di una tal sapienza, dove l'immaginazione spesso si confonde con la ragione. Fin da queste pagine si riesce a individuare il disegno preciso che sottende quest'opera rosminiana: l'essere cioè un disegno genetico ed evolutivo, posto che, secondo Rosmini, il compito principale di un'indagine sì filosofica in senso stretto ma anche storiografica, sta nel ripercorrere il cammino che da primitive manifestazioni, ancora impregnate di mito, porti a cogliere la piena autonomia del pensiero, ossia a individuare livelli multipli di astrazione.

Non meno cruciale, soprattutto per le attente precisazioni filologiche ed etimologiche circa parole greche ed ebraiche, è la seconda sezione, intitolata « Sul Nome di Dio », dove si può valutare l'impegno non comune di seguire la primitiva rivelazione contenuta in questo Nome. Per Rosmini il Tetragramma ebraico equivale semanticamente alla parola essere, nome originario dell'intuizione e del linguaggio degli uomini, e che si riflette,

⁽⁹⁾ *Ib.*, p. 53.

⁽¹⁰⁾ *Ib.*, p. 71.

⁽¹¹⁾ *Ib.*, p. 73.

quasi per illuminazione ontologica, anche nei nomi che ad esempio i Gentili (in modo particolare i Greci) hanno coniato per indicare Dio. Fin da principio la mente dell'uomo deve aver colto intuitivamente l'essere, perché tale è la sua costituzione ontologica, e il linguaggio ha cercato, sia pure nella differenza, di nominare l'essere. Infatti nulla può convenire meglio a Dio che l'essere essenziale, dunque nome proprio di Dio, e nel quale si possono distinguere due elementi: *a*) la pura essenza dell'essere quale si concepisce dall'umana mente, *b*) la vita e gli altri attributi reali di questa essenza⁽¹²⁾. È importante ammettere che gli attributi, tra cui la vita, devono inerire all'essere, e che, se la mente dell'uomo non può conoscere la vita personale di Dio, per certo ne coglie l'essenza pura e astratta. Rosmini è persuaso che tutte le rappresentazioni, anche le più stravaganti e che si sedimentarono nel tempo e sorsero nei luoghi più disparati, altro non siano che formazioni improprie, occultanti dunque l'apprensione originaria, seppure indeterminata, dell'essere. Queste stesse rappresentazioni finirono per degenerare in vere e proprie superstizioni e dar luogo a quello che Rosmini chiama « sistema dell'empietà ». Nondimeno, ponendosi l'essere su un piano di astrazione ed essendo quest'ultima un atto posteriore della mente, gli uomini, all'inizio, devono aver sentito dentro di sé la Vita che, essendo, dà essere, dunque un essere vivente, e la Totalità stessa della Natura come immenso organismo che, vivendo, è: « il primo oggetto a cui si volge il pensiero umano, non è il corpo brutto, come può parere, ma lo animato... egli concepisce l'animato prima e più facilmente della materia pura »⁽¹³⁾; così Rosmini, in un contesto, tra l'altro, in cui fa esplicito riferimento alla propria *Psicologia* là dove egli discute del fanciullo e dello stesso genere umano primitivo, che altro non era se non fanciullo sensitivo. È dunque comprensibile che « il vivente doveva pensarsi da essi prima dell'astratto », che la vita o il vivente costituiscono la apprensione immediata dell'uomo primitivo o fanciullo. Ne è prova, del resto, come annota lo stesso Rosmini, che la radice ebraica di Eva rimanda a verbi 'vitalistici' come spirare, vivere, essere, e che questi verbi hanno una comune radice; per non dire infine della parola stessa Zeus, anch'essa debitrice di radice che allude al vivere: « i concetti di spirare, vivere, aver calore, brillare, generare, doveano esprimersi da principio con vocaboli venienti tutti da uno stesso radicale »⁽¹⁴⁾. È dunque necessario ravvisare nella Vita l'essere, in quanto essere vivente e la vita come essa è. Ma « presso i gentili andò perduta una parte, e la parte essenzialissima, del suo significato »; infatti, « non si trova alcuna traccia che gli antichi, nel nome di Giove, in qualunque delle sue forme, ravvisassero il concetto di essere, associato alla vita, quasi a significare l'essere vivente ».

Quale la conseguenza di questa dissociazione? « Rimasto così l'essere

(12) Cfr. *ib.*, p. 81.

(13) *Ib.*, p. 89.

(14) *Ib.*, p. 94.

diviso dalla vita e per ciò stesso dalla libera intelligenza, esso divenne il Fato o la Necessità »⁽¹⁵⁾. Non potendo gli antichi elevarsi all'essere, avvertirono il vivente, staccandolo dall'essere, e lo intesero soltanto come attributo fine a se stesso. Ad un ulteriore approfondimento di questo evento epocale nella storia della civiltà religiosa degli uomini, Rosmini dedica un capitolo in cui cerca di dimostrare che le antiche opinioni intorno alla divinità troverebbero la loro chiave proprio nella suddetta divisione. Non si tratta certo di un evento circoscritto ad un popolo, quanto piuttosto interessa la storia religiosa dei popoli. Basterebbe valutare le conseguenze che derivarono alla rappresentazione di Dio: aberrazioni vere e proprie che ottennebrarono la disposizione ontologica originaria della mente umana: « quando quei due elementi che uniti formano l'ente infinito si dividono con pensiero, non rimane più nulla che non sia accessibile alla mente umana, e per ciò stesso non sono più iddio: non possono più essere che degli idoli »⁽¹⁶⁾. Le possibili ipostatizzazioni della Vita stanno a dire questa radicale separazione tra Vita e Essere, intendendo la Vita, che è attributo, come una sostanza in sé e per sé concepita. Una Vita, cioè che genera figure divinizzate dall'immaginazione, senza che l'essere, compreso nella sua essenzialità vivente, abbia la peculiarità di essere il Divino autentico. Approvando questa tesi e leggendo la storia delle religioni e dei miti alla luce di questa separazione, si profila una duplice storia: per un verso la storia, seppure sotterranea, del divino, con a volte straordinarie intuizioni dell'essere personale e trascendente di Dio, per altro verso la storia delle più svariate mitologie le quali altro non significano che gioco arbitrario, ad opera dell'immaginario sensibile, delle molteplici ipostasi della Vita.

Nella terza sezione, dedicata esplicitamente al Divino nella natura, e in particolar modo nei due capitoli iniziali, Rosmini, sempre sulla scorta di imponenti materiali, accuratamente interpretati, mostra come « la dottrina intorno a Dio esige dei simboli, e come i simboli suppongano i misteri » e, in secondo luogo, « come rimase nel fondo dei misteri gentileschi, che Iddio è l'essere ». Circa il primo punto, memore delle fondamentali ricerche di Creuzer sulla simbolica, Rosmini afferma che l'intelligenza del simbolo è propedeutica per ogni comprensione del mito e che la rivelazione stessa di Dio si è celata spesso nel simbolo, per quanto si debba ammettere che la mente dell'uomo, il più delle volte, si è smarrita in vane cogitazioni. Non c'è dubbio che « qualora già nelle menti, in qualunque modo si sia formato il concetto della divina essenza, allora il simbolo è un efficacissimo mezzo per richiamare ad esso il pensiero », dal momento che « Dio stesso creò questa natura, l'universo mondo sensibile in modo che potesse servire come d'un gran simbolo e d'una miniera di simboli della divinità »⁽¹⁷⁾. La rivelazione del Dio creatore lasciò sul piano del

⁽¹⁵⁾ *Ib.*, p. 96.

⁽¹⁶⁾ *Ib.*, p. 97.

⁽¹⁷⁾ *Ib.*, p. 99.

visibile tracce della potenza invisibile, rivestendole di segretissimi sensi, dunque consentendo all'intelligenza umana, in quanto costitutivamente ontologica, di cogliere con il valore simbolico, anche la dimensione divina dell'ordine universale delle cose. Ma spesso questa disposizione degenerò quando sostituì « all'essere di Dio l'essere comune e il cuore corrotto dell'uomo sostituì al concetto della vita divina la vita che in se stesso l'uomo sperimentava »⁽¹⁸⁾. Circa il secondo punto, non può lasciarci indifferente il riferimento rosminiano ai numerosi misteri presso alcuni popoli, come per quella celeberrima lettera *E* che, secondo un luogo classico plutarchiano, si leggeva sul frontone del tempio di Delfi e che doveva significare simbolicamente l'unità di Dio, secondo una sentenza sublime: « bisogna che un solo sia quello che è; siccome, che sia, quello, che è un solo ». Con non minore sintonia si legge ancora, nell'ambito dei misteri isiaci, che « Io sono tutto ciò che fu, che è, che sarà e qui nessun mortale alzò mai il velo mio », come suona l'iscrizione sulla base della statua di Iside, nella città di Sais⁽¹⁹⁾.

Questo excursus attraverso i più famosi culti misterici vuole cogliere il nucleo profondo di una persuasione ontologica, pur in contesti decisamente allotri, caratterizzati da un'inesauribile fonte di immagini, anche le più stravaganti. Rosmini intende avvertirci che anche nelle rappresentazioni più strane è possibile incontrare la testimonianza di una sapienza purissima che è senz'altro presentimento dell'unità di Dio. Soltanto per questa cura sapienziale si poté conservare l'idea dell'Essere divino e comprendere gli attributi divini come inerenti essenzialmente a Dio. Quando invece all'unità dell'essere si venne a contrapporre la molteplicità fenomenica della Vita, divisa dall'essere, si assistette all'indiscriminato proliferare dell'idolatria, alla comparsa di riti assurdi, all'ampliarsi della superstizione generale. Dunque non più una vita divina, ma una vita « concepita a similitudine della vita dell'uomo », al punto « che divinizzato dunque l'essere che è principio di tutte le idee, era conseguente che anche queste in altrettanti dei si cangiassero »⁽²⁰⁾. Come meravigliarsi dunque se « questa vita, cessando di essere divina, rimase umana », donde inevitabilmente il formarsi di quella che Rosmini definisce come « idolatria del sensismo », concepita non soltanto nella sua elaborazione più sofisticata, ma anche in tutte le forme destinate al popolo? Venne a crearsi uno spostamento dall'essere originario alla Vita, percepita nella sua immediatezza; e fin dai culti più antichi, secondo Rosmini, è dato accertare la presenza di una ipertrofia sensistica, la quale è all'origine di ogni sistema dell'empietà. Con una considerazione complementare, Rosmini osserva ancora che « la prima causa è indubitanamente da riconoscersi nella stessa condizione dell'intelligenza umana, che avendo per suo oggetto l'essere illimitato, ma

⁽¹⁸⁾ *Ib.*, p. 103.

⁽¹⁹⁾ *Cfr. ib.*, p. 106.

⁽²⁰⁾ *Cfr. ib.*, p. 110.

vuoto di realtà, prova il bisogno di rinvenire una realtà pure illimitata, che lo possa empire e integrare» (21). Sotto questo profilo Rosmini afferra la cagione logica che sottende l'aspirazione degli uomini verso ciò che è illimitato e infinito, ma non si esime dal sottolineare indirettamente che questa tensione è vuota qualora non pervenga ad una realtà infinita. Pertanto, ripercorrendo la varietà sconfinata dei culti e delle dottrine religiose, Rosmini non poteva che riscontrare esempi innumerevoli di aberrazione. Infatti questo è il postulato di fondo: «perduto di vista l'essere eterno, semplicissimo, non poteva concepirsi la vita in altro modo, quindi una dualità primitiva introdotta nella religione» (22), non senza l'allusione a quei culti che si sono fondati sull'ambivalenza del principio attivo e passivo, il cui emblema sessualizzato si trova nel maschio e nella femmina. Segno, questo, di come gli uomini, allontanatisi dall'essere, si sono abbandonati al polimorfismo della vita, concepita come un in sé e per sé, ossia una vita divinizzata nelle sue forme, anche le più orripilanti. Tuttavia Rosmini rileva che in altre religioni antiche — e a questo punto la sua visione si allarga su scala planetaria — è possibile riconoscere tracce della autentica dottrina intorno alla divinità, come ad esempio in Cina, Persia, Egitto. Ed è a queste che il filosofo dedica alcuni documentatissimi capitoli che, se anche incompleti se li vagliamo con l'odierna mole di informazioni, rivelano l'impegno, da parte dell'autore, di utilizzare tutte le fonti a disposizione, con l'intento di individuare precisi nuclei ontologici o ispirati presentimenti di Dio come essere uno e trascendente. Per esempio, parlando della Cina, egli scrive: «conviene osservare che il carattere *Y*, l'uno, è *Yeou* (il quale ha una somma affinità con *Jeova*) e significa l'essere e, prendendolo in modo attivo, significa dare l'essere» (23). Qualcuno potrebbe obiettare che Rosmini, a questo punto, pieghi la propria interpretazione all'intenzionalità della ricerca, ma l'onestà con cui vaglia il materiale è più che un segno della sua volontà nel voler comprendere oggettivamente i contenuti, in conformità al criterio della filologia, senza quindi lasciarsi condizionare da altro, come potrebbe essere il proposito apologetico. Similmente, anche per l'India egli osserva che il pronome sanscrito *Tat* significa Colui, e per enfasi, l'essere supremo (ricordando ciò che il Dio mosaico ebbe a rispondere: Io sono colui che è). Ciò è attendibile, continua Rosmini, dal momento che il sanscrito è una lingua originaria e per giunta ricchissima. E così si dovrà intendere il nome *Brahama* alla luce dell'essere, come uno e vivente, ossia come «colui che è quegli che solo è: la mente umana è formata da questo che solo è cioè dall'essere: quest'essere si chiama anche il grand'uno, ossia *Brahama*» (24). Non meno illuminanti appaiono le pagine che il filosofo dedica alla Persia, dove tra l'altro cita

(21) *Ib.*, p. 118.(22) *Ib.*, p. 133.(23) *Ib.*, p. 138.(24) *Ib.*, p. 142.

locuzioni dottrinali e liturgiche nella figura di Orsmud: « Io sono, tutto, uno, santo » e « la parola è principio di tutto » (quasi un presentimento del Logos cristiano). In un altro passo leggiamo: « essa, la parola, è il mio nome, nome immortale, nome eccellente: ecco la parola eccellente ed elevata, la parola vittoriosa, la parola sorgente di lume, la parola principio d'azione, la parola che percuote e trionfa, la parola che dà salute »⁽²⁵⁾. Nel cumulo davvero sterminato di rappresentazioni immaginarie e devianti, è possibile allora individuare la presenza di mirabili intuizioni ontologiche, per cui si può sempre ipotizzare che una rivelazione divina non sia mai venuta meno nel tempo presso i vari popoli, fino alla pienezza dei tempi, ossia fino alla parola di Cristo. Anche alcune dottrine religiose d'Egitto sono segnate misteriosamente da questa percezione trascendentale del divino. Gli uomini, impotenti a cogliere l'essenza personale di Dio, ma attratti dalla dimensione del divino, si sono sforzati di rappresentarlo in varie guise, di dire quasi l'indicibile, senza però colmare l'infinità della tensione con la comprensione adeguata di una realtà infinita. Non si può negare, come annota Rosmini, che il mistero della incomprendibilità di Dio « rimane sempre in fondo a tutti i culti religiosi », anche se la cognizione che la mente finita dell'uomo può avere di Dio non può andare al di là di « una cognizione ideale negativa ».

Per Rosmini, dunque, la storia delle religioni, se da un lato manifesta una origine totalmente umana, dall'altro lato cela al suo interno non poche tracce della vera dottrina, tracce segnate dalla Rivelazione cosmica di Colui che ha posto nel cuore degli uomini semi di infinità ed eternità. Nel lunghissimo e incompiuto capitolo XIII, sul « sincretismo e razionalismo religioso delle stirpi japetiche », Rosmini ci offre un esperimento mirabile di storiografia filosofica, leggendo dall'interno il pensiero greco, dalle testimonianze più remote e frammentarie sino alla speculazione più compiuta. Dopo aver annotato che l'eredità della superstizione è appannaggio delle stirpi camitiche, egli passa in rassegna figure centrali della filosofia ellenica, non mancando di metterne in risalto le aporie possibili. Della scuola jonica, ad esempio, egli osserva che tre sono gli errori che ne hanno per così dire compromesso lo sviluppo compiutamente speculativo: *a)* non aver distinto l'intelletto dal senso, *b)* aver confuso l'idea, che è termine oggettivo dell'intelligenza, con questa facoltà soggettiva, *c)* aver confuso l'esistenza oggettiva dell'idea coll'esistenza extrasoggettiva delle cose corpose e materiali⁽²⁶⁾. Fu compito, tuttavia, dell'ingegno japetico di scuotere « da sé la servitù della camitica superstizione ». L'elevazione dello spirito greco alla speculazione è il contrassegno inequivocabile di un privilegio eccezionale che ha portato non pochi pensatori, pur tra tante oscillazioni, a concepire, se non la realtà personale di Dio, la dimensione del divino. Ciò è attestato, come sottolinea più volte Rosmini, soprattutto da

⁽²⁵⁾ Cit. *ib.*, p. 150.

⁽²⁶⁾ Cfr. *ib.*, p. 220 sgg.

Anassagora, che fece compiere alla scuola ionica un decisivo passo « dall'ordine fisico e sensitivo all'ordine intellettuale »⁽²⁷⁾. Egli ha posto il *Nous* come fuoco cui converge l'intellezione in quanto tale, elevando la fatica del pensare a quel grado di astrazione, senza il quale non è possibile, per la mente umana, cogliere intuitivamente l'essere essenziale, né riconoscere in sé la propria costituzione ontologica. Ciò non toglie però che anche quest'altissima concezione mostri precise aporie, tra cui il non aver potuto « conoscere la natura dell'intelligenza, benché ne conoscesse la immaterialità » e « non aver visto la mente speculativa ma solo la mente pratica », e infine « l'aver ignorato la causa formale », non essendo le forme che « essenze semplici, che si contemplan nelle idee, ed appartengono alla mente speculativa e necessaria »⁽²⁸⁾. È da sottolineare l'attenzione che Rosmini riserva alla forma, perché, come egli stesso precisa, « coll'ammettere solo la mente pratica di Anassagora, si può in qualche modo spiegare il moto e la distribuzione ordinata della natura, ma non l'essenza di questa »⁽²⁹⁾.

Altrettanto attenta e precisa è la parte che, dopo gli accenni iniziali, egli dedica a Pitagora e alla sua scuola, ammirevoli certo per la capacità astrattiva dimostrata nella dottrina dei numeri e della sua applicazione alla configurazione dell'universo, ma non immuni da questa sostanziale obiezione: « Pitagora dunque pose bensì un principio determinante nell'universo, ma non lo distinse dall'universo, se non come nell'uomo si distingue una parte dall'altra »⁽³⁰⁾. Procedendo nel suo excursus, Rosmini osserva che Senofane avrebbe perseverato sulla via tracciata da Anassagora, riuscendo a « considerare essere necessario un'unità assoluta e perfetta, senza composizione, e senza bisogno d'altro che di sé »⁽³¹⁾; pertanto gli spetta il titolo di « primo metafisico ». Tutto questo capitolo, mirabilmente strutturato, ci consente di vagliare la formidabile intelligenza e competenza rosminiane sulla filosofia greca, con ricchissime citazioni soprattutto da Aristotele, ma anche da pensatori minori e da glossatori. E ciò che non cessa di sorprenderci è la prudenza con cui egli sa muoversi in un materiale vastissimo e quanto mai eterogeneo, non privo di insidie, frutto, tutto questo, di un'applicazione instancabile iniziata fin dagli anni della sua formazione giovanile. La filosofia greca rappresenta per Rosmini il momento aureo del pieno dispiegamento della ragione che finalmente raggiunge se stessa, in piena autonomia, fuori da ipoteche estranee al suo compito. Se l'essere, in altre civiltà, è stato confusamente intuito o addirittura confuso in strane rappresentazioni, nella storia del pensiero greco si individua una potente inclinazione verso l'astrazione, ed è questa la disposizione ne-

(27) *Ib.*, p. 224.

(28) Cfr. *ib.*, p. 226 sgg.

(29) *Ib.*, p. 229.

(30) *Ib.*, p. 245.

(31) *Ib.*, p. 260.

cessaria per poter comprendere, dunque non soltanto vagamente intuire, la necessità dell'essere.

L'impianto di fondo della ricerca rosminiana del *Divino nella natura* è dunque sostanzialmente in chiave genetico-evolutiva, nel senso che tutto sembra convergere verso la speculazione greca che, pur non senza aporie, costituisce una valida propedeutica per la stessa speculazione cristiana. In tale chiave si inserisce anche il riferimento che, a conclusione del suo discorso, Rosmini fa alla distinzione dell'ultimo Schelling tra filosofia regressiva e filosofia progressiva. Alla luce di questa distinzione Schelling aveva compreso la funzione cruciale di ricerche fondamentali, quali quelle sulla filosofia della mitologia e della rivelazione. Ma Rosmini, con quest'opera, che meriterebbe quell'universale circolazione che l'ostilità preconcepita di molti ha finora impedito, non intende proseguire sulla strada schellinghiana, anche al di là di possibili analogie, in quanto la sua estrema cura per le fonti e l'esigenza di salvare l'oggettività alla speculazione, lo preservano dal rischio di una fagocitosi onnivora dello Spirito idealisticamente concepito. Quest'opera, pertanto, nella propria innegabile autonomia e indubbia originalità, si compenetra armonicamente entro il corpo sterminato di quell'enciclopedia su cui Rosmini si è affaticato per l'intero arco della sua esistenza non lunga ma tanto mirabilmente feconda e fecondatrice.

GUSTAVO MATTIUZZI
