



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

I semi del Verbo nel pluralismo

religioso, teologico e filosofico

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

Teosofia rosminiana e ontologie dominanti. Per un pluralismo costruttivo

SAMUELE FRANCESCO TADINI

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



1. *Ontologie dominanti*

Con il termine "ontologie dominanti" mi riferisco, in questo contesto specifico, alle diverse teorie ontologiche che nel dibattito contemporaneo si sono configurate soprattutto in seno all'analitica post-wittgenstaniana, la quale ha conosciuto diverse riformulazioni e svolte significative che hanno lasciato intravedere la possibilità di un dialogo costruttivo con alcuni temi di ricerca fondamentali presenti nella teosofia rosminiana.

La filosofia analitica¹, come noto, non è propriamente una scuola che abbia partorito un *corpus* unitario di dottrine, quanto piuttosto l'espressione di una mentalità che si esplicita in un lavoro meticoloso sul linguaggio e la sua funzionalità; sicché i risultati partoriti dai sostenitori del metodo analitico sono di fatto diversi e talvolta pure opposti.

Le posizioni di Carnap, del Circolo di Vienna in genere, e così pure quella assunta dal cosiddetto

1. Per una visione d'insieme si rimanda ai seguenti volumi ordinati cronologicamente: J. URMSON, *L'analisi filosofica. Origini e sviluppi della filosofia analitica*, Mursia, Milano 1974; E. TUGENDHAT, *Introduzione alla filosofia analitica*, a cura di C. Penco, Marietti, Genova 1989; M. LENOCI, *La filosofia analitica*, in S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia 1990³; D. ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1991; M. DUMMETT, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001; AA. VV., *Storia della filosofia analitica*, a cura di F. D'Agostini e N. Vassallo, Einaudi, Torino 2002; AA. VV., *Filosofia analitica. Temi e problemi*, a cura di A. Coliva, Carocci, Roma 2007; A. NEWEN, *Filosofia analitica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2010; AA. VV., *Continenti filosofici. La filosofia analitica e le altre tradizioni*, a cura di M. De Caro e S. Poggi, Carocci, Roma 2011; P. TRIPODI, *Storia della filosofia analitica*, Carocci, Roma 2015.

to “primo Wittgenstein” nel *Tractatus Logico-Philosophicus*, fortemente influenzate dal criterio di significazione offerto dal principio di verificaione, erano totalmente antimetafisiche, sebbene il “caso Wittgenstein” lasci intendere qualcos’altro rispetto ad una semplice posizione negazionista². Questi filosofi, e quanti ne hanno seguito la linea, erano giunti a definire i problemi della metafisica come stati patologici mentali; sicché la stessa validità della filosofia poteva essere stabilita sulla base dell’azione terapeutica applicata al superamento degli “pseudo problemi metafisici”.

Il cosiddetto “secondo Wittgenstein” delle *Ricerche filosofiche*³, invece, pur mantenendo una posizione critica, seppur non negazionista, nei confronti della metafisica, aveva aperto una nuova prospettiva d’indagine linguistica. Abbandonata l’iniziale teoria del *Tractatus* basata sul linguaggio specifico, tanto apprezzata da Russell⁴, in cui avevano senso solo le proposizioni fattuali o sperimentali, la svolta di Wittgenstein, tanto criticata dallo stesso Russell⁵, si era esplicitata per mezzo della teoria del linguaggio inteso come un insieme di “giochi”. In tale direzione gli analisti post-wittgensteiniani cercarono un nuovo e più articolato criterio di significazione capace di individuare l’esatto significato che una determinata parola avrebbe posseduto nei diversi “giochi linguistici”.

Gli analitici che hanno seguito questa linea abbandonarono il principio di verificaione, ritenuto esso stesso inverificabile⁶, e si concentrarono sulla possibilità di indagare in chiave linguistica tutti i problemi della filosofia, utilizzando il cosiddetto “principio d’uso”, il quale avrebbe svolto una funzione di criterio verificativo. Per alcuni analitici la funzione di criterio spetta al linguaggio ordinario, cioè quello comune di tutti i giorni, altri, invece, ritengono che la suddetta funzione spetti ad un linguaggio regolato, in base al quale l’analisi filosofica avrebbe il compito di verificare se nell’analisi dei linguaggi specifici e istituzionalizzati, come quello etico, estetico, metafisico, religioso o politico, ci si sia attenuti o meno alle regole che li governano. Per questa ragione Antiseri sostiene che, nel suo complesso, la filosofia analitica sia «disponibile, aperta, elastica, critica, senza dogmi e con una buona volontà di comprendere»⁷. Ed è proprio grazie a queste caratteristiche non cristallizzanti che è possibile rilevare un pluralismo teoretico di posizioni che sta alla base della possibilità stessa di quei profondi cambiamenti che hanno reso *evidente* il passaggio da una conclamata antimetafisicità ad un altrettanto esplicita possibilità metafisica e, di conseguenza, una possibile disamina comparativo-integrativa con la posizione rosminiana. Si comprende, quindi, che se Varzi ha rilevato chiaramente che «dopo la “svolta linguistica” del primo Novecento e la “svolta cognitiva” degli ultimi decenni, il nuovo secolo sembra essere decollato all’insegna di

2. Personalmente ho sempre ritenuto possibile intravedere nella dimensione del “silenzio”, che si palesa già nel “primo Wittgenstein” («Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere»: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998³, § 7, p. 109) e che, per certi versi, apre al “secondo Wittgenstein”, l’atteggiamento di quello che potrebbe addirittura essere definito come un “terzo Wittgenstein”, e l’autorevole interpretazione di Rossi sembra darmi ragione (cfr. R. Rossi, *Dal certo al vero. Per una esplicita fondazione metafisica del pensiero di Wittgenstein*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, p. 123).
3. Le *Ricerche filosofiche* (cfr. L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1999) vengono considerate come il documento più elaborato della seconda fase del pensiero wittgensteiniano, in cui «la ricerca di una presunta essenza del linguaggio in generale, che consisterebbe nel suo essere immagine del mondo, lascia il posto [...] a un’attività che ha il suo fondamento nell’attenzione verso la multiforme varietà degli usi che vengono effettivamente fatti del linguaggio» (A. GATTI, 3.4. *Descrizione*, in *Storia dell’ontologia*, a cura di M. Ferraris, Bompiani, Milano 2009, p. 401).
4. Scrive Bertrand Russell: «Ammiravo il *Tractatus* di Wittgenstein [...]. Il primo Wittgenstein, che conoscevo intimamente, era un uomo appassionatamente devoto al pensiero filosofico, profondamente consapevole dei difficili problemi, dei quali io, come lui, sentivo l’importanza, e in possesso (o perlomeno così pensavo) di un vero genio filosofico» (B. RUSSELL, *La mia filosofia. Con un saggio sull’autore di Alan Wood*, a cura di F. Pasquini, Newton Compton, Roma 1995, cap. XVIII, pp. 182 e 184).
5. Scrive Bertrand Russell: «Il secondo Wittgenstein [...] sembrava essersi stancato di tanti pensieri e aver inventato una teoria che avrebbe reso superflua questa attività. Non credo neppure per un momento che una dottrina come questa, che ha delle conseguenze tanto oziose, sia vera» (B. RUSSELL, *La mia filosofia. Con un saggio sull’autore di Alan Wood*, cit., cap. XVIII, p. 184).
6. Basti ricordare, a titolo d’esempio, la sentenza di Joad: «Il principio di verificaione è una proposizione di metafisica e, quindi, se si deve credere al positivismo logico, priva di senso» (C. E. M. JOAD, *A Critique of Logical positivism*, University of Chicago Press, Chicago 1951, p. 71, traduzione mia).
7. D. ANTISERI, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica*, Abete, Roma 1966, p. 268.

un'enfatica e per certi versi inattesa "svolta metafisica"»⁸, Micheletti⁹, non di meno, ha sottolineato l'esigenza di alcuni filosofi analitici di intraprendere quella che potrebbe essere definita addirittura come la "svolta religiosa" dell'analitica contemporanea, segno piuttosto evidente di una esigenziale quanto paradigmatica riaffermazione non solo di un ritorno alla metafisica dopo la metafisica, ma anche di un ritorno alla teologia dopo la teologia.

L'analitica sviluppata a partire dai risultati del cosiddetto "secondo Wittgenstein", infatti, ha condotto alcuni filosofi che si sono riconosciuti in questo indirizzo metodologico di pensiero a ritenere valida la possibilità di una *nuova* indagine ontologica, che ha permesso di elaborare una *nuova* teologia naturale¹⁰, la quale, come ha sottolineato recentemente Damonte¹¹, potrebbe addirittura essere posta in dialogo costruttivo con quella rosminiana.

In questo mio contributo mi concentrerò sugli elementi basilari dell'inizialità ontologica (*essere, verità, esistenza e persona*), così come si configurano alla luce della ontologia rosminiana, in relazione ad alcune posizioni analitiche contemporanee, perché, come riteneva giustamente Rosmini, non solo la validità di ogni teologia naturale si misura inderogabilmente a partire dai risultati dell'ontologia di cui è espressione, ma l'ontologia è distinta e premessa tanto alla teologia naturale¹², quanto alla cosmologia¹³.

2. Approccio metodologico

Prima di svolgere questa indagine di tipo comparativo-integrativa, però, occorre tener presente almeno due elementi chiave:

- 1) la differenza fra l'ontologia rosminiana e quella analitica;
- 2) il rifiuto di presupposti metafisici "forti", da parte dell'analitica, per la realizzazione di teorie che non siano epistemologicamente "deboli";

2.1. Ontologia rosminiana e ontologie analitiche

Partiamo dal primo punto. L'ontologia rosminiana¹⁴ si occupa essenzialmente di trattare «dell'ente considerato in tutta la sua estensione come è all'uomo conosciuto»¹⁵, nonché «dell'ente nella sua essenza e nelle tre forme in cui è l'essenza dell'ente, la *forma ideale*, la *forma reale*, e la *forma morale*»¹⁶. L'ontologo, che riceve dalle scienze ideologiche l'essere indeterminato come luce della mente, ha il compito «di dare una teoria dell'essere nella sua universalità, senza fare ancora distinzione se sia finito o infinito, di dare cioè quelle proprietà e leggi dell'essere che si avverano in ogni ente tanto finito quanto infinito»¹⁷.

L'ontologia gode, quindi, di un cominciamento logico riscontrabile nei guadagni conseguiti dalle scienze ideologiche che hanno preceduto l'indagine ontologica. Le scienze ideologiche, infatti, hanno evidenziato che tutto il pensiero umano dipende da due elementi che hanno la caratteristica di essere primitivi e immediati: l'*essere ideale*, che è intuito per natura dall'intelligenza umana e che gode di quella evidenza consistente nella *necessità logica*, tale per cui la mente che lo intuisce «vede

8. A. VARZI, *Introduzione*, in AA. VV., *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. V.

9. Cfr. M. MICHELETTI, *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia 2002.

10. Cfr. M. DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma 2011.

11. Cfr. M. DAMONTE, *Rosmini e la filosofia analitica della religione*, "Rivista rosminiana", 2011, f. I, pp. 11-28.

12. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di S. F. Tadini, Bompiani, Milano 2011, n. 36, pp. 271-272.

13. *Ibid.*, n. 37, pp. 272-273.

14. Per una disamina puntuale dell'ontologia rosminiana rimando al capitolo IV del mio volume: S. F. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 181-214.

15. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P. P. Ottonello, (2), Città Nuova, Roma 1979, n. 166, p. 281.

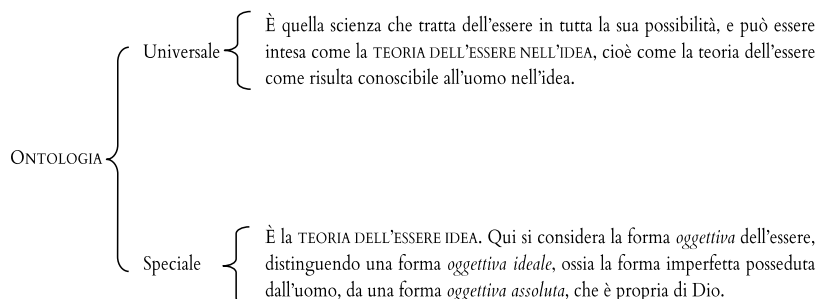
16. *Ibid.*

17. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 40, p. 277.

esser impossibile che egli sia diverso da quello che apparisce»¹⁸, e il *sentimento*, il quale è noto per l'atto della percezione, la quale non ammette errore.

Il meccanismo dell'argomentare tipico dell'ontologia rosminiana consiste «in un continuo confronto che la riflessione fa tra gli enti finiti percepiti e l'essere che sta presente alla mente, benché in un modo indeterminato»¹⁹, mentre l'intero procedimento poggia sul *principio di non contraddizione* e il *principio di identità*, i quali dipendono strettamente dal *principio di cognizione*.

L'ontologia rosminiana può essere considerata in questo modo.



Sia l'ontologia *universale* che quella *speciale* trattano di tutto l'essere, ma nel momento in cui il ragionamento si pone a considerare non l'essere come viene concepito nell'*idea*, «ma come *deve* sussistere in sé medesimo, benché l'uomo nol concepisca così, allora s'apre la scienza dell'Essere supremo ed assoluto, dell'Ente degli Enti, cioè s'entra nella Teologia»²⁰ e allora l'ontologia può essere anche intesa come una sorta di grande prefazione alla teologia.

L'ontologia rosminiana, in sintesi, studia una sfera della realtà che differisce da quella di tutte le altre scienze, perché il suo oggetto specifico è l'*essere* e la finalità dell'indagine è espressa da una possibilità acquisitiva delle caratteristiche intrinseche di una realtà metafisica che *trascende* la realtà mondana, ma che, essendo una teoria completa, non può escludere la fattualità degli enti finiti; sicché, come ho già avuto modo di dimostrare al riguardo²¹, l'*essere reale* rosminiano, proprio in virtù della sussistenza, potrebbe costituire anche una sorta di "opzione dialogica" costruttiva in relazione all'ontologia analitica.

Gli analitici che "fanno ontologia", invece, non ritengono sia loro compito specifico quello di acquisire informazioni su una realtà *altra*, cioè trascendente la sfera della realtà fattuale, salvo poi rilevare aporie di fatto insolubili attraverso qualsiasi forma di riduzionismo esclusivistico che costringa la realtà ad essere definita solo su di un piano puramente fattuale. Basti ricordare, a titolo d'esempio, che il progresso filosofico per Wisdom «non consiste nell'acquisire conoscenze di fatti nuovi, ma nell'acquisire una nuova conoscenza dei fatti»²². Quando, ad esempio, diciamo: «il fuoco brucia il legno» esprimiamo ordinariamente una relazione causale; ora, tale asserto non è di per sé una scoperta filosofica, ma una semplice constatazione empirica che può fare chiunque. L'ontologo analitico, invece, ritiene che la relazione causale espressa dall'affermazione «il fuoco brucia il legno» debba essere significativa sulla base di una formalizzazione logico-linguistica generale del tipo «*a* è causa di *b*», perché vi è differenza fra la semplice conoscenza dei rapporti causali e l'intendere il significato di una proposizione enunciante il nesso di causalità, cioè che *a* è causa di *b*.

L'ontologia analitica si configura, a partire dalla nota distinzione husserliana²³, come *formale* e

18. *Ibid.*, n. 74, p. 295.

19. *Ibid.*, n. 90, p. 300.

20. *Ibid.*, p. 306.

21. Cfr. S. F. TADINI, *Rosmini e la nuova metafisica ontoprismatica: un dialogo possibile con l'ontologia analitica*, in AA. VV., *Ontologia, fenomenologia e nuovo umanesimo. Rosmini ri-generativo*, Atti del Convegno "Rosmini per la nostra epoca. Elementi di ri-generazione", Modena 13-14 novembre 2014, a cura di F. Bellelli ed E. Pili, Città Nuova, Roma 2016, pp. 59-75.

22. J. WISDOM, *Logical Constructions*, "Mind", 1931, XL, p. 196 (traduzione mia).

23. Husserl distingue l'ontologia, in senso oppositivo, in *formale* e *materiale* (cfr. E. HUSSERL, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968). L'*ontologia formale* ha per oggetto l'ente in generale e si rivolge allo studio delle strutture ultime di

materiale. E la dimensione formale costituisce l'inizialità stessa del lavoro svolto dall'ontologo. Nella sua dimensione *formale*, infatti, si occupa di ciò che esiste dal punto di vista delle sue caratteristiche necessarie, per cui la funzionalità formale dell'ontologia non riguarda la redazione di un inventario di entità categorizzabili. L'ontologia formale si occupa, più che altro, di fornire teorie di relazione metatipiche, cioè che valgono per qualsiasi tipo di entità, come la relazione d'identità, la relazione di dipendenza esistenziale, o la relazione fra parte e tutto, le quali differiscono dalle relazioni tipiche, cioè quelle che valgono solo tra entità di un certo tipo, come la relazione spaziale o quella di amicizia. Questo spiegherebbe, al di là delle differenti posizioni assunte dagli analitici su questo punto²⁴, il motivo per cui vi è uno strettissimo legame fra ontologia formale e logica formale.

L'ontologia analitica, infine, spinge il progetto kantiano oltre le intenzioni del filosofo tedesco, di cui moltissimi analitici, come Strawson e Hampshire, sono debitori; questo perché l'analitica, in genere, non tenta di analizzare presunte categorie logiche radicate in una soggettività trascendentale, ma si propone di analizzare le *modalità* del nostro effettivo pensare, quali sono inequivocabilmente testimoniate dal nostro modo effettivo di esprimerci attraverso un linguaggio. In tal senso di fronte alla domanda che «cos'è l'essere?», Quine può rispondere dicendo che «essere è essere il valore di una variabile quantificata»²⁵, laddove Rosmini direbbe che la parola *essere* «non ha definizione se non negativa in quanto che da questa parola rimane escluso ciò che non è puramente essere. L'essere adunque non si adopera propriamente se non a significare l'essere oggetto dell'intuito e l'essere assoluto»²⁶. In Quine abbiamo un'espressione ontologico-formale legata ad un fattore logico, in Rosmini abbiamo un'espressione ontologica, logicamente fondata, aperta alla *verità* (l'essere oggetto dell'intuito) e al *Vero Sussistente* (l'essere assoluto). In tal senso la confrontabilità fra posizioni analitiche e posizioni rosminiane si attesta su di un piano ontologico, ma non necessariamente su di un piano tradizionalmente definito metafisico.

2.2. Il rifiuto di presupposti metafisici "forti"

Consideriamo il secondo punto. Tanto nell'ambito analitico, quanto nell'ambito ermeneutico post-heideggeriano, come ha giustamente sottolineato Berti²⁷, non verrebbe accettato un dialogo con qualsivoglia metafisica che pretendesse di partire da presupposti metafisici *forti*. Il motivo dell'esclusione aprioristica di presupposti metafisici *forti* è determinato da un fattore metodologico semplicissimo: tutti i termini *forti* utilizzati in asserti rilevanti, come l'affermazione secondo la quale, ad esempio, «*tutto* esiste nella realtà tangibile», sono anche i più facili da confutare, cioè sono epistemologicamente i *più deboli*. Prendiamo il seguente asserto: «c'è un asino che vola per mezzo delle ali». Potremmo ben dire che esistono tangibilmente tanto l'asino quanto le ali che arbitrariamente la nostra fantasia pone in connessione all'animale, ma la loro pretesa unione non è riscontrabile nella realtà tangibile, in quanto presente solo nella realtà della nostra immaginazione: questa semplice constatazione sarebbe sufficiente a negare l'asserto secondo il quale «*tutto* esiste nella

cui la realtà risulta necessariamente organizzata. Secondo Husserl l'ontologia formale concernerebbe i giudizi analitici a priori. L'*ontologia materiale*, invece, occupandosi dei diversi aspetti specifici della realtà, si esplicita in diverse ontologie materiali, ognuna delle quali si configura come lo studio applicato ad un settore o, se si preferisce, ad un aspetto specifico della realtà. Secondo Husserl l'ontologia materiale concernerebbe i giudizi sintetici a priori. In tal senso si può parlare, ad esempio, di ontologia della fisica, di ontologia della matematica, ma anche, come è emerso ultimamente, di ontologia del telefonino (M. FERRARIS, *Dove sei? Ontologia del telefonino*, Bompiani Milano 2005).

24. Cfr. A. CHURCH, *An Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press, Princeton 1956; N. COCCHIARELLA, *Formal Ontology and the Foundations of Mathematics*, in AA. Vv., *Bertrand Russell's Philosophy*, a cura di G. Nakhnikian, Duckworth, London 1974, pp. 29-46; W. V. O. QUINE, *Logica e grammatica*, Il Saggiatore, Milano 1981; B. SMITH, *Logica e ontologia formale nelle Logische Untersuchungen di Edmund Husserl*, "Rivista di Filosofia", 1991, 83, pp. 53-70; B. SMITH, *Ontology*, in AA. Vv., *A Companion to Metaphysics*, a cura di J. Kim ed E. Sosa, Blackwell, Oxford 1995, pp. 373-374; U. MEIXNER, *Axiomatic Formal Ontology*, Kluwer, Dordrecht 1997.
25. W. V. O. QUINE, *Designation and Existence*, "Journal of Philosophy", 1939, 36, p. 708 (traduzione mia).
26. A. ROSMINI, *Frammenti*, in *Teosofia*, cit., p. 2594.
27. Cfr. E. BERTI, *La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici*, in AA. Vv., *Seconda Navigazione - Annuario di filosofia 2000*, Mondadori, Milano 2000, pp. 45-62.

realtà tangibile», ma anche a mostrare come il concetto di *realtà* possa risultare polivoco e, per certi aspetti, equivoco.

Un asserto *più debole*, al contrario, in quanto non ha la pretesa di determinare in un unico modo una cosa, ammettendo di base una pluralità di possibilità, risulterebbe, al contrario, logicamente *più forte*; nel senso che sarebbe praticamente impossibile confutare, ad esempio, la seguente affermazione: «qualcosa esiste». Non specificando aprioristicamente il *dove* debba esistere (piano della realtà) e il *come* debba esistere, cioè la sua modalità di esistenza, ma, soprattutto, non presupponendo inizialmente l'elemento quantificatore totalizzante, cioè il "tutto", a cui si sostituisce un quantificatore generico, cioè "il qualcosa", il dire semplicemente che «qualcosa esiste», come risposta alla domanda «che cosa esiste?», costituisce un punto di partenza imprescindibile accettato praticamente da ogni ontologia, sia essa chiusa nell'immanenza, oppure aperta alla trascendenza. La domanda ontologica fondamentale «che cosa esiste?» e la conseguente asserzione «esiste qualcosa», infatti, restano elementi logicamente e linguisticamente ineliminabili, ma anche, ovviamente, ontologicamente significanti. Questo perché se non ponessimo la *domanda*, non potremmo nemmeno iniziare a svolgere un'indagine ontologica, che, esplicitamente o implicitamente – lo si voglia ammettere o meno – l'uomo avverte l'esigenza di dover compiere. Anche la *risposta* è ineliminabile, e questo perché, come ha sottolineato Quine²⁸, non avrebbe senso parlare di entità inesistenti e perché, come ha rilevato Hartmann²⁹, l'affermazione dell'*aliquid est* è al di qua di ogni sistema filosofico. Il pensiero, la parola o un ente, infatti, non sono *nulla*, ma *qualcosa (aliquid)* e, per di più, qualcosa che *esiste (est)* in un determinato modo e che va dimostrato in quanto esistente (ontologica), ma anche nella *modalità* della sua esistenza, cioè, in altre parole, *come* esiste (metafisica).

3. Confronto e integrazione correttiva

Rosmini si era confrontato, come noto, con le ontologie antiche, medievali, moderne e quelle a lui contemporanee, poiché convinto che il pensiero metafisico, per sua stessa natura, pur formandosi nella mente di ciascun pensatore in un preciso contesto storico, potesse trascendere il tempo e diventare un paradigma col quale sarebbe stato necessario confrontarsi sempre. L'ontologia, infatti, che sta alla base di qualsivoglia metafisica, differisce dalle altre scienze, le quali puntano la loro validità sul progresso e la contingenza di fattori estrinseci. L'ontologia, invece, cercando da sempre di rispondere alla domanda sull'essere, fonda la sua validità sull'essere stesso, cioè sull'innegabilità dell'essere. Per tal ragione è possibile un dialogo fra l'ontologia di Rosmini e quella dei pensatori di ogni tempo, anche cronologicamente a lui successivi. Questo potrebbe essere definito un "confronto a distanza", per ragioni certamente storiche e argomentative, ma che teoreticamente risulta pienamente legittimo, perché non si tratta di una decontestualizzazione totale, ma di una contestualizzazione teoretica alla luce di problematiche specifiche: il chiedersi, ad esempio, se una determinata cosa esista o meno, oppure definire il concetto di *verità* o di *persona*, infatti, è un qualcosa che ha sempre senso.

Il principio della *conciliazione delle sentenze*, che è alla base del concetto ermeneutico inclusivo su cui poggia la metafisica aperta di Rosmini, e la connessa affermazione dell'esistenza della Verità, hanno permesso al filosofo roveretano di mettere in luce pregi e difetti di ogni speculazione metafisica a lui nota, prospettando la possibilità di una *integrazione correttiva*, cosa di fatto possibile anche nei confronti di alcune teorie analitiche. Rosmini, infatti, riteneva che anche nei sistemi erronei si potesse nascondere il seme della verità; per questa ragione ci ha insegnato, dal *Nuovo Saggio* alla *Teosofia*, a considerare i sistemi filosofici altrui senza quel pregiudizio teoretico e quegli stravolgimenti interpretativi per mezzo dei quali il suo stesso pensiero è stato frainteso, non meno che quello del suo contemporaneo Kierkegaard³⁰, e, per certi versi, anche quello dello stesso Wittgenstein³¹.

28. W. V. O. QUINE, *Su ciò che vi è*, in *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966, p. 3.

29. Cfr. N. HARTMANN, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1935, p. 40.

30. Cfr. C. FABRO, *Introduzione*, in S. KIERKEGAARD, *Opere*, a cura di C. Fabro, Sansoni, Milano 1993, pp. LIV-LXIX.

31. Cfr. R. ROSSI, *Dal certo al vero. Per una esplicita fondazione metafisica del pensiero di Wittgenstein*, cit., pp. 10-16.

Analizzando e classificando le speculazioni ideologiche³², in base al fatto che fossero *eccessive* o *difettive* nei riguardi dell'ammettere *troppo* o *troppo poco* di a-priori, e, analogamente, quelle ontologiche³³, giudicate sulla base di aver concesso *troppo* o *troppo poco* all'essere manifesto all'uomo, la metodologia rosminiana dell'*integrazione correttiva* risulta essere ad oggi uno dei migliori esempi di pluralismo costruttivo non relativistico³⁴.

Questo atteggiamento teoretico-metodologico costituisce non solo un punto di forza del pensiero rosminiano in genere, ma anche un giusto approccio critico-analitico che rende possibile un dialogo costruttivo con alcune attuali ontologie dominanti, le quali, sorte dopo l'attacco frontale di Nietzsche alla metafisica come scienza e al trascendente in quanto tale, si sono trovate nella condizione di dover raccogliere le macerie lasciate a terra dal filosofo tedesco e di proseguire in altre direzioni. Gli atteggiamenti post-metafisici, infatti, quando non sono stati viziati dal pregiudizio anti-metafisico del neopositivismo, del marxismo e dello storicismo, hanno tentato di riprendere temi cari alla metafisica classica, ma soprattutto hanno sentito l'esigenza stessa di una metafisica iniziale ineliminabile, sebbene, soprattutto in ambito epistemologico, il pregiudizio che la metafisica si trovi in uno *status* pre-scientifico, non sia al tutto svanito: per questo la nota affermazione di Strawson, secondo la quale «ciò che inizia come metafisica può finire come scienza»³⁵, viene considerata da molti epistemologi contemporanei come un valido punto di partenza per un recupero di quella che si potrebbe definire come una "metafisica iniziale".

4. *L'ontologia analitica e Rosmini*

Le difficoltà principali che si possono riscontrare nel porre in una relazione dialogico-costruttiva la teosofia rosminiana, che è «propriamente la filosofia progressiva; la speculazione per eccellenza, il sistema»³⁶, con alcune ontologie contemporanee di area analitica, consistono essenzialmente in due fattori. Il primo è di carattere strutturale, mentre il secondo è di carattere sistematico-speculativo.

Da un punto di vista strutturale, infatti, la teosofia rosminiana rappresenta il cuore pulsante del sistema della verità, e l'elaborazione metafisica che ne scaturisce è l'esplicitazione di una concezione completa della realtà, dell'idealità e della moralità, mentre le ontologie analitiche sono parzializzanti, cioè si occupano di particolari tematiche ontologiche e non hanno la pretesa di fornire un sistema completo. In tal senso è possibile trarre dalla teosofia rosminiana alcuni elementi teorici specifici e porli in raffronto con alcuni temi di ricerca dell'ontologia analitica.

Da un punto di vista sistematico-speculativo, invece, il problema è espresso da una correlazione identificativa "forte" fra *essere* e *verità*, che in Rosmini assume una connotazione propriamente metafisica, mentre nell'analitica, qualora sia mantenuta, sembrerebbe attestarsi su di un piano logico e, se si vuole, ontologico esclusivo. Rosmini, infatti, non si limita a dire che la teosofia è la scienza che «tratta di tutto l'essere»³⁷, il che vuol dire dell'essere che può venir pensato dall'uomo nella sua possibilità e nella sua sussistenza, ma di fronte alla domanda concernente la *verità*, egli afferma chiaramente la sua perfetta convertibilità con il termine *essere*. Scrive Rosmini, infatti, che nella domanda «Che cos'è la *verità*?» è già contenuta la risposta, perché «domandando che cos'È, si viene a dire che quando noi diciamo quello che ella È, abbiamo risposto alla domanda. Ma l'essere è ap-

32. Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, (3), Città Nuova, Roma 2003, nn. 46-384, pp. 127-465.

33. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., nn. 1509-1545, pp. 1556-1588.

34. Per avere un'idea di questa metodologia utilizzata da Rosmini basti osservare la tabella – da me ricostruita in un apposito studio dedicato all'interpretazione che Thomas Davidson ha fornito del pensiero rosminiano (S. F. TADINI, *Thomas Davidson e la filosofia rosminiana*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, p. 110) –, nella quale è possibile notare, sinteticamente e sinotticamente, le modalità correttive proposte da Rosmini per ciascun sistema filosofico determinante da Parmenide ad Hegel.

35. P. F. STRAWSON, *Construction and Analysis*, in AA. VV., *The Revolution in Philosophy*, Macmillan, London 1967, p. 118 (traduzione mia).

36. A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche*, in *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 34, p. 87.

37. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 98, p. 304.

punto ciò che È, e che è per essenza, perché è l'essere. Se quello che È, È quello che È, dunque quello che è, è la verità: dunque l'essere è la verità. [...] se c'è l'essere c'è la verità; se non c'è l'essere non c'è la verità»³⁸.

Stando a quanto è stato rilevato, però, se già un termine "forte" può essere un problema nel contesto in cui ci muoviamo, figuriamoci un'identificazione forte di due termini altrettanto "forti" come *essere* e *verità*. In realtà, a ben vedere, questa impossibilità iniziale, viziata da alcuni pregiudizi teoretici e metodologici, svanisce quando alcune di queste ontologie vengono messe, per dir così, alla prova. Certi tipi di riduzionismo e di negazionismo, infatti, sono alla base di quel tipo di incompletezza che registriamo in molte teorie esposte nel contesto di questi orientamenti quando le poniamo in confronto con quelle rosminiane; sicché – mi si permetta una battuta – ciò che viene rigettato dalla porta si ripresenta puntualmente alla finestra.

Per gli analitici, ad esempio, la filosofia è essenzialmente *analisi*, cioè chiarificazione del linguaggio e del pensiero che ne fa uso, vale a dire una metodologia che non si preoccupa tanto di indagare le ragioni ultime degli enti, quanto piuttosto di verificare le condizioni alle quali gli enti possano fungere da riferimento per il linguaggio umano, sia esso ordinario o specifico, interpretando³⁹ il senso delle proposizioni di cui consta.

Ryle⁴⁰, ad esempio, riteneva che il compito della filosofia fosse duplice: 1) eliminare gli errori categoriali, che consistono nell'assegnazione di un concetto ad una categoria logica cui non appartiene, e 2) realizzare una sorta di "geografia logica" in cui fosse possibile stabilire mappe dettagliatissime degli usi dei concetti.

Rosmini, nello scritto *Degli studi dell'Autore*⁴¹, stabilisce anch'egli come primo fine della filosofia proprio quello di combattere gli errori, e da un punto di vista ontologico categoriale anche l'uso delle tre forme dell'essere risponde all'esigenza ordinativa implicita nell'essere stesso, ma vi sono altre tre finalità da soddisfare: ridurre la verità a sistema⁴², dare una filosofia che possa essere solida base delle scienze⁴³ e di cui possa valersi la teologia⁴⁴. Per Rosmini, quindi, la filosofia non è solo analisi, e il suo compito non si esaurisce nel combattere gli errori o nel raccogliere argomentazioni logiche classificabili ordinatamente, ma è propriamente «la scienza delle ragioni ultime»⁴⁵ e le ragioni ultime non sono altro che «le risposte soddisfacenti che l'uomo dà agli ultimi *perché*, coi quali la sua mente interroga se stessa»⁴⁶. Queste ragioni, però, sono espresse, come sostengono gli analitici, tramite un *linguaggio*; per cui è comprensibile che il metodo analitico miri sostanzialmente a richiedere chiarezza al riguardo degli elementi che lo costituiscono, perché il linguaggio, sia per Rosmini che per gli analitici, è «strumento necessario allo svolgimento del pensare»⁴⁷. Il linguaggio, però, non è il *tutto* della metafisica, e se Rosmini ne ha gran cura, proprio come gli analitici pretendono, non finisce per ridurre ad esso tutta la portata della sua speculazione: lo strumento è un mezzo, non un fine. Il linguaggio si usa per esprimere un concetto, ma non è il concetto. Chiediamoci dunque: chi è che, optando per un percorso ontologicamente non sovradeterminato, finisce poi per svolgere un'azione riduzionistica che rischia di trasformare un mezzo in un fine? Non certamente Rosmini.

Entriamo dunque nel cuore della questione. Molti filosofi analitici si sono accorti che i termini "forti", utilizzati tradizionalmente in ambito metafisico, come ad esempio *verità*, *essere*, *esistenza* e *persona*, risultavano, seppur "criticabili", di fatto ineliminabili, ed ineliminabili proprio perché significanti e, come ritiene Wisdom, suggestivamente penetranti⁴⁸.

38. A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, (8), Città Nuova, Roma 1984, n. 1048-1049, pp. 442-443.

39. Cfr. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Gollancz, London 1946².

40. Cfr. G. RYLE, *The concept of Mind*, Hutchinson University Library, London 1949.

41. A. ROSMINI, *Degli studi dell'Autore*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., nn. 2-4, pp. 15-19.

42. Cfr. *ibid.*, nn. 5-8, pp. 19-28.

43. Cfr. *ibid.*, nn. 9-17, pp. 28-40.

44. Cfr. *ibid.*, n. 18, pp. 40-43.

45. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, in *Introduzione alla filosofia*, cit., n. 1, p. 225.

46. *Ibid.*, n. 2, p. 225.

47. A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, (8), Città Nuova, Roma 1984, n. 885, p. 359.

48. Wisdom, ad esempio, pur ritenendo che gli asserti metafisici siano privi di fondamento, a causa della pretesa di

Risulta interessante notare come alcuni analitici parlino di "intuizione della verità", la quale dipenderebbe da come è fatto il mondo; sicché la verità sarebbe fondata dalla realtà di cui consta il mondo. Wittgenstein, nel *Tractatus Logico-Philosophicus*⁴⁹, tentò addirittura di spiegare la natura della relazione sussistente fra le cose vere e i fatti, per mezzo della nota teoria raffigurativa della proposizione come immagine logica della realtà, per poi affermare che il senso del mondo «dev'essere fuori di esso»⁵⁰. Austin, in un noto articolo del 1950⁵¹, aveva definito la verità come la corrispondenza del pensiero e del linguaggio alla realtà, confermando la tesi dei "corrispondentisti"⁵², per i quali, se qualche cosa è vera, ci deve anche essere qualcosa che la rende tale, cioè vera. Ora, che cos'è che rende vera una cosa vera? Generalmente i sostenitori di questa posizione rispondono che si tratta di entità chiamate *truth-makers*, cioè "fattori di verità": *essere vero*, infatti, significa *essere in corrispondenza con certe entità che sono nel mondo, cioè i fatti*.

Al di là dei differenti rilievi critici avanzati da alcuni analitici tra gli anni Settanta e gli anni Novanta⁵³, occorre notare che questo preciso riferimento alla realtà nella sua fattualità, sembra rimandare ad un piano ontologico che potremmo definire conclusivo in senso riduttivo: il piano della realtà sembra essere esclusivamente quello della fattualità mondana. Ora, in una concezione di questo tipo di cosa si dovrebbe occupare l'ontologia? Vediamo la posizione di Quine e di Strawson alla luce di una possibile integrazione rosminiana.

4.1. Quine e Rosmini

Il compito dell'ontologia, secondo Quine, che ha determinato la linea dominante di tale concezione, consisterebbe nell'inclusione o nell'esclusione di entità nell'ambito della categoria dell'*esistenza*; sicché l'affermazione generica del «qualche cosa esiste» andrebbe formulata sulla base di una riduzione che determini il "qualcosa" come un *a* esistente. Quine⁵⁴, infatti, ritiene che di una qualsiasi cosa (*a*) si possa dire se esista o meno, perché non avrebbe senso una posizione mediana posta fra l'esistenza e la non esistenza. Ora, che significato assume il termine *esistenza* in una concezione di questo tipo? Semplicemente fattuale. Per Quine, infatti, dire che *a* esiste significa dire che *a* è qualcosa, ossia che c'è qualcosa a cui *a* è identico ($\exists x = a$).

Rosmini, invece, non si accontenta di questo, perché il termine *esistenza* è significante in modo differente a seconda dell'ambito e della modalità, benché, propriamente parlando, vi sia un'unica *idea di esistenza*, che è *l'esistenza in universale*, mentre vi sono molti *enti esistenti*, perché «la parola *esistenza*, presa senz'altro aggiunto, non indica che una idea. Un *ente* qualunque non si dice che ha esistenza se non dopo averlo concepito: prima dunque che noi concepiamo un ente materiale, quest'ente esiste, ma noi nol sappiamo». Per questo è possibile parlare di un'*esistenza ideale*, la quale non è sussistenza, ma *possibilità*.

A dire il vero, al termine *esistenza*, inteso nella sua accezione fattuale, sarebbe preferibile quello

andare oltre ciò che si manifesta ai sensi, è costretto ad ammettere il valore suggestivo e penetrante di questi stessi enunciati. In un noto saggio del 1953, ad esempio, Wisdom tentò di dimostrare che la differenza riscontrabile fra atei e teisti non risulterebbe dalla diversità di atteggiamenti emozionali o sentimentali, degli uni e degli altri, in relazione al mondo, ma dal fatto che tanto i teisti quanto gli atei cerchino nel mondo paradigmi confortanti le loro rispettive teorie; sicché il riferimento all'empiria potrebbe essere visto come un piano comune d'indagine da cui trarre risultati differenti, cioè, propriamente, modelli di strutture che svolgano funzione di sostegno dei rispettivi asseriti (cfr. J. T. WISDOM, *Gods*, in *Metaphysics and Verification in Philosophy and Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford 1953, pp. 148-168).

49. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cit., §§ 2.1-4.1, pp. 29-49.

50. *Ibid.*, § 6.41, p. 106.

51. Cfr. J. L. AUSTIN, *Truth*, "Proceedings of the Aristotelian Society", 1950, 24, suppl., pp. 111-129.

52. La definizione della verità come *adaequatio rei et intellectus* è stata coniata dal filosofo ebreo Isaac Ben Israeli, tuttavia la formulazione più nota è quella di san Tommaso d'Aquino (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1).

53. Cfr. P. F. STRAWSON, *Logico-linguistic Papers*, Methuen, London 1971, p. 194; K. MULLIGAN, P. M. SIMONS, B. SMITH, *Truth-Makers*, "Philosophy and Phenomenological Research", 1984, 44, pp. 287-321; D. M. ARMSTRONG, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 113-115.

54. Cfr. W. V. O. QUINE, *On What There Is*, "Review of Metaphysics", 1948, 2, pp. 21-38.

di *sussistenza*, perché indica «la reale e attuale esistenza»⁵⁵ di una cosa. Per cui ha ragione Quine quando dice che si debba stabilire se *a* esista o meno nella realtà, ma il vero problema si nasconde nel termine *realtà*, che ha una connotazione ontoprismaticamente molto più ampia e non circoscribibile alla sola sfera della fattualità mondana, come pretenderebbe Quine. Perché se è vero che la realtà mostra una molteplicità di enti di cui si richiede il fondamento e l'esistenza, cioè la sussistenza, è altrettanto vero che la realtà è molto più vasta di quanto si possa pensare; per questa ragione Wisdom afferma che «non soltanto gli scienziati con i loro microscopi rivelano cose, ma anche i poeti, i profeti, i pittori»⁵⁶. Il termine *sussistenza*, inoltre, «non indica l'essere nel suo inizio, ma un posteriore atto dell'essere, che aggiunto a quel primo costituisce l'ente limitato sussistente»⁵⁷; sicché la *sussistenza* «è l'atto proprio dell'essere reale»⁵⁸, ma è anche il mezzo di esplicitazione di un principio che prende il nome di *principio di assoluta sussistenza*, grazie al quale è possibile affermare che «ciò che esiste relativamente suppone ciò che esiste assolutamente»⁵⁹, per cui si potrà parlare di un'*esistenza assoluta*⁶⁰ e di un'*esistenza relativa*⁶¹, ma è evidente che un'esistenza assoluta non possa essere ricondotta alla fattualità cosale della contingenza, perché ciò che è assoluto (A) non può essere contingente (a), cioè $A \neq a$.

Quine, però, non accetterebbe questa distinzione fra esistenza assoluta ed esistenza relativa, perché l'ontologia naturalistico-materialistica di cui si fa sostenitore, poggia su di un concetto di verità implementato sulla scienza e non sull'essere, per cui, Quine conclude dicendo: «Nel mio naturalismo io non riconosco nessuna verità più alta di quella fornita o cercata dalla scienza»⁶². Ora, l'ontologia è una scienza, ma non nel senso in cui Quine la intende, per questo il concetto di verità ha senso solo se applicato alla logica e ai risultati della scienza sperimentale. Siamo davvero sicuri che non vi sia, prima di tutto, una verità ontologica primitiva che preceda l'avventura di ogni ricerca scientifica?

Per Rosmini la *verità logica*, cioè la verità delle proposizioni, non deve essere confusa con la *verità ontologica*, che è l'ente per essenza, della quale la mente umana partecipa⁶³. La *verità ontologica*, infatti, costituisce *l'identità dell'ente reale con l'ideale*, in quanto essa è l'adempimento nel reale di ciò che sta nell'ideale. Ora, l'ideale universalissimo, cioè l'idea che rappresenta puramente l'essenza dell'essere, è ben diversa dalle idee limitate, generiche e specifiche che rappresentano le essenze degli esseri finiti. La verità ontologica delle cose reali finite, infatti, è *relativa* a questi concetti che «ne sono i tipi, e ne contengono l'essenza: quanto più un reale adempie il suo concetto, tanto più egli si dice vero»⁶⁴. L'essenza intuibile nell'idea è la *verità ontologica assoluta per se stessa*, le essenze degli enti finiti intuibili nei concetti sono *partecipazioni* della verità ontologica assoluta, per cui i reali possiedono una *verità ontologica relativa* ai loro concetti, più o meno perfetta a seconda che adempiano più o meno il loro archetipo, e una *verità ontologica assoluta partecipata* maggiore o minore secondo che il concetto da essi adempiuto sia una partecipazione maggiore o minore della verità ontologica assoluta per se stessa. La *verità ontologica* originalmente è l'essere ideale considerato nella sua relazione di *tipo*, per cui è possibile affermare che la suddetta verità è una forma categorica dell'ente. Ogni tipologia di verità suppone una relazione fra due termini, di cui uno è il *tipo* e l'altro l'*ectipo*. Il *tipo* e l'*ectipo* appartengono allo stesso essere per essenza. L'essere come *tipo* è l'essere nella sua forma *ideale*, l'essere come *ectipo* è l'essere nella sua forma *reale*, quindi, è sempre una sola essenza, un solo e medesimo essere sotto due forme per le quali è in sé ordinato.

La verità ontologica primitiva è la forma ideale dell'ente, mentre il *vero* primitivo ed originale «sarà l'ente stesso considerato nella sua relazione di ectipo all'ideale. Ora l'ectipo primitivo e ori-

55. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 406, p. 25.

56. J. WISDOM, *Philosophy and Psychoanalysis*, Blackwell, Oxford 1953, p. 154 (traduzione mia).

57. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 1541, p. 1584.

58. A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. Sala, (9), Città Nuova, Roma 1988, n. 54, p. 56.

59. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, cit., n. 1459, p. 317.

60. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., nn. 934-935, pp. 998-999.

61. *Ibid.*, n. 933, pp. 997-998.

62. G. REALE e D. ANTISERI, *Storia della filosofia*, Bompiani, Milano 2008, vol. 11, p. 560.

63. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 2551, p. 2378.

64. *Ibid.*, n. 2555, p. 2380.

ginale dell'ente si porge essenzialmente in due forme diverse, e sono le altre due forme categoriche dell'ente medesimo il reale e il morale»⁶⁵. La parola *vero* esprime così l'abitudine che ha l'*ectipo* riguardo al suo *tipo*. L'*idea dell'essere* è la *verità*, mentre i *reali* sono i *veri* in quanto adempiono in sé ciò che quell'idea manifesta. Potremmo dire che i reali sono gli *ectipi* di quell'idea. In tal senso quando ci si concentra scientificamente sui reali finiti, non si ha di fronte l'elemento primitivo ed originale, ma elementi mostranti parzialmente quella verità primitiva che è la forma categorica dell'ente. Le verità scoperte dalla scienza, allora, avranno certamente una loro validità, ma non sono il tutto della Verità.

4.2. Strawson e Rosmini

Per Strawson⁶⁶, che concepisce il compito dell'ontologia come l'individuazione di un ordine di priorità, l'analisi concettuale non avrebbe carattere riduttivo, ma *connettivo*. L'analisi concettuale, infatti, comporta la messa a fuoco della trama di quelle connessioni dirette o indirette fra i concetti che costituiscono la struttura del pensiero umano sul mondo. Questa posizione, alternativa sia all'ontologia correttiva di Quine che alla fenomenologia linguistica di Austin, si configura come una "metafisica descrittiva"⁶⁷ capace di descrivere, appunto, quei concetti di fondo con i quali il pensiero umano ha a che fare con la realtà. Il punto di arrivo di questa concezione è l'affermazione della primitività logica del concetto di persona, intesa come un tipo di entità cui sono applicabili tanto predicati esprimenti caratteristiche fisiche, quanto predicati esprimenti stati di coscienza. Siamo davvero sicuri che il concetto di *persona* sia solo logicamente primitivo e non, prima di tutto, ontologicamente primitivo?

Secondo Rosmini, noi stessi «sappiamo e sentiamo d'esser persone»⁶⁸, e se la persona determinata è propria di ciascun individuo ed è incomunicabile, «il principio della persona è comune e unico in tutti perché rimane indeterminato quando sia spogliato da tutto ciò che la determina»⁶⁹. La definizione più pregnante di persona è dunque la seguente: «Un individuo sostanziale in quanto contiene un principio attivo, supremo, e incomunicabile»⁷⁰. Rosmini, però, si spinge oltre e ci dice qualcosa di più, perché la persona possiede una primitività non solo ontologica, ma anche cristologica, che si palesa, nel suo essere una *relazione sussistente*, quando si esplicita in seno ad una relazionalità interpersonale e, nella sua perfezione, in seno a Cristo stesso. Scrive Rosmini, infatti, che le persone giunte allo stato finale di perfezione, hanno una relazione «con Cristo di cui sono membra»⁷¹, ma questa asserzione apre la questione del valore perenne della filosofia cristiana, portando ben oltre i limiti di questo contributo, pur lasciando intravedere, parimenti, che taluni concetti ontologici risulterebbero pressoché infondati al di fuori di un'autentica metafisica cristiana, ossia, al di fuori di una teosofia.

5. Conclusione aperta

Da quanto rilevato possiamo concludere dicendo che il metodo analitico ha certamente un valore innegabile nel costringere i filosofi a dar ragione dei termini che utilizzano, e possiede pure un raffinatissimo procedimento logico-formale; sicché l'atteggiamento antidogmatico, tipico di questo orientamento filosofico, porta la ricerca a svilupparsi con maggior chiarezza, soprattutto in relazione all'uso e ai significati dei termini espressi tanto in un linguaggio ordinario, quanto in un linguaggio specifico. Occorre pure rilevare, però, che l'atteggiamento inclusivo rosminiano resta preferibile a quello esclusivo di alcune posizioni sorte in seno all'analitica, che possono tuttavia essere efficacemente integrate.

65. *Ibid.*, n. 2563, p. 2385.

66. Cfr. P. F. STRAWSON, *Introduction to Logical Theory*, Methuen, London 1952.

67. Cfr. P. F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London 1959.

68. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 474, p. 582.

69. *Ibid.*, n. 872, p. 939.

70. *Ibid.*, n. 903, p. 970.

71. *Ibid.*, n. 1120, p. 1173.

Un'autentica disponibilità a non rifiutare aprioristicamente la possibilità stessa di una metafisica come la intende Rosmini, cioè una teosofia, che si configura nella sua legittimità come apertura alla trascendenza, porterebbe a risultati ancora più significativi, perché per etichettare un problema come pseudo problema, qualificarlo come privo di senso o ritenerlo non filosoficamente rilevante, non è sufficiente un approccio esclusivamente linguistico, logico o scientifico. Ciò che serve, per dirla con Rosmini, è un sistema della verità, in cui sia possibile una teoresi non parzializzata e costruttivamente pluralistica tanto in senso orizzontale immanente quanto in senso verticale trascendente, che nella filosofia cristiana si configura essenzialmente come un *incontro ontologicamente rilevante*, nei termini di una personale *relazione sussistente* fra le persone e fra la persona e Dio. Per questa ragione credo che il pensiero cristiano, e quello di Rosmini ne è un chiaro esempio, sia sempre un passo avanti rispetto alle filosofie riduzionistiche; perché per quanto le filosofie cristiane possano essere criticate, negate, arginate o spacciate per "non pensiero", non se ne possono ignorare le tematiche e i problemi suscitati (il tema dell'essere, dell'esistere, della verità, della persona, ne sono un esempio).

Ciò che resta, a mio parere, è sempre una verità innegabile, trascendente i tempi e le culture, data dall'*evento cristico* proprio nella sua *fattualità*. Spesso dico che Dio nel cristianesimo non si fa carta, ma *carne*, e questo costituisce la differenza fondamentale fra il *fatto* del Cristianesimo e le altre religioni, ma anche la differenza basilare fra una ontologia che si qualifica come cristiana e tutte le altre, che pur pretendono verità, chiarezza, concretezza e corrispondenza alla verità fattuale. Lo stesso Wittgenstein scrive che il Cristianesimo «non è una dottrina, non è una teoria di ciò che è stato e sarà dell'anima umana, bensì una descrizione di un evento reale nella vita dell'uomo»⁷². Ora, il significato di un qualsivoglia termine o l'uso di una particolare parola sono forse più veri, più chiari e più concreti del *fatto* stesso dell'incarnazione? Cioè, in altre parole, hanno forse più valore della Verità in sé fattasi carne?

72. L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di M. Ranchetti, Fabbri, Milano 1996, p. 61.