



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea  
magistrale  
in Scienze  
Filosofiche

Tesi di Laurea

# Implicazioni metafisiche del virtuale a partire da Antonio Rosmini

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatore**

Ch. Prof. Gian Pietro Soliani

**Laureando**

Federico  
Meneghello  
893490

**Anno Accademico**

2022 / 2023

# Indice

<b>Introduzione</b>	1
<b>PARTE I: L'ONTOLOGIA E IL "VIRTUALE" IN A. ROSMINI.</b>	4
CAPITOLO 1. INTRODUZIONE A ROSMINI.	5
1.1 Premessa: cenni biografici e contesto storico.	5
1.2 Le radici tomiste e agostiniane della filosofia di Rosmini.	8
CAPITOLO 2. L'URGENZA DEL "VIRTUALE".	12
2.1 Introduzione sull'essere iniziale e la differenza ontologica.	
2.2 Il concetto di "virtuale".	15
CAPITOLO 3. L'ESSERE VIRTUALE COME FONDAMENTO DELL'ATTUALE.	24
3.1 La creazione della realtà.	24
3.2 La virtualità nell'atto creatore e nell'ente creato.	33
<b>PARTE II: IL "VIRTUALE" E LA "DURATA" IN H. BERGSON.</b>	44
CAPITOLO 1. L'ESPERIENZA DELLA DURATA.	45
1.1 La durata in Bergson.	45
1.2 La memoria come coesistenza virtuale.	50
1.3 L'attualizzazione del virtuale.	55
CAPITOLO 2: LA DURATA VIRTUALE COME ESPERIENZA ATTUALE.	61
2.1 La natura della differenza.	61
2.2 L'Evoluzione creatrice: da virtuale ad attuale.	66
<b>Conclusioni</b>	76
<i>Bibliografia</i>	78

## Introduzione

Cos'è il virtuale? Comunemente lo si assocerebbe ad un mondo alternativo rispetto a quello reale che viviamo. Un facile esempio di come si configura oggi il virtuale è senza dubbio riscontrabile nella specifica accezione per cui, nell'ambito della tecnologia, si può parlare di "realtà virtuale": comunicare con essa vuol dire necessariamente utilizzare determinati strumenti (occhiali, tute speciali...) in grado di fare da tramite tra due dimensioni diverse che altrimenti non verrebbero mai ad intrecciarsi tra loro. Ora, in una situazione di questo tipo, in cui ci si immagina un soggetto che grazie ad una precisa interfaccia entra in contatto "virtualmente" con un altro mondo, non solo è ovvio che stiamo parlando di due realtà distinte, la nostra e quella virtuale, ma è altrettanto chiaro che solo la realtà di cui fa parte il soggetto può considerarsi effettivamente reale, l'altra è più che altro una sorta di finzione. Certo, a ben vedere anche quella virtuale è una realtà, e non solo perché nel linguaggio la si definisce e la si pensa come tale, ma perché effettivamente esiste. Qual è dunque quell'elemento, quel carattere proprio della virtualità che porta automaticamente la mente umana a configurarla come un mondo del falso e della finzione? La risposta potrebbe risiedere in una delle qualità che è possibile riconoscere e che si associano al virtuale; più precisamente, quella per cui esso è dotato di una capacità pressoché illimitata che gli permette di creare interi mondi in una dimensione totalmente altra rispetto a quella reale (e per questo definita falsa). Non solo, ciò che generalmente appartiene alla realtà virtuale sono anche eventualità che nessuno dotato di intelletto penserebbe mai come plausibili nel mondo di cui può avere esperienza; dunque, è per questo che il virtuale è generalmente definito come una "simulazione". In effetti, tale termine sottolinea un atteggiamento volto a far sorgere in chi la osserva un falso giudizio ed esplicita ulteriormente come il carattere della finzione sia prerogativa delle immagini proiettate all'interno di una virtualità. Virtuale è però anche lo stesso immaginarsi situazioni che si sarebbero potute svolgere diversamente, circostanze alternative a quelle già vissute e che per questo non hanno mai trovato la possibilità di divenire reali rimanendo qualcosa che non si è mai sviluppato. Un'esposizione di questo tipo porta sicuramente a considerare il virtuale come un concetto carico di negatività: la "finzione" dopotutto non è mai stata una caratteristica associata alla positività, ma piuttosto alla negatività dell'imitazione e dell'imperfezione. Esempi tanto antichi quanto

noti sono riscontrabili sin da Platone e il più emblematico è quello evocato nella “icona della caverna” (*Repubblica*, VII). La caverna altro non rappresenta se non un vero e proprio simulacro in cui i prigionieri sono sottoposti dai produttori di prodigi (*thaumatopoiòi*)<sup>1</sup> alla proiezione delle immagini e all’illusione che quanto stanno osservando è, nonostante sia solo una finzione, la realtà originaria. Guy Debord (1931-1994), filosofo e cineasta francese, in un suo saggio del 1967 descrive perfettamente come la medesima tendenza si continui a conservare ancora oggi e, da parte nostra, è sicuramente interessante osservare come essa ricalchi essenzialmente la situazione dei prigionieri della caverna. Debord, nello specifico, si serve di quanto già affermato da Feuerbach nella prefazione alla seconda edizione de *L’essenza del cristianesimo*: «E senza dubbio il nostro tempo preferisce l’immagine alla cosa, la copia all’originale, la rappresentazione alla realtà, l’apparenza all’essere. Ciò che per esso è sacro, non è che l’illusione, ma ciò che è profano, è la verità»<sup>2</sup>. Una vera e propria sentenza insomma, una sentenza che esplicita come la situazione dei prigionieri, in realtà, è quella che l’uomo ha effettivamente scelto di abbracciare seppur consapevole della finzione e dell’ignoranza che essa porta con sé. Il punto veramente problematico della questione è questa “preferenza dell’immagine” a discapito della verità, una preferenza che probabilmente non è nemmeno accolta involontariamente; piuttosto, questa è mossa da un umano interesse pratico e utilitaristico nei confronti delle cose. Così facendo, ciò che si perde di vista tramite l’imitazione e la finzione non è soltanto la verità dell’essere delle cose, bensì la verità di sé stessi, la propria soggettività, la propria coscienza. L’obiettivo che in questo elaborato ci si propone di perseguire è dunque quello di risolvere adeguatamente questi problemi, ripensare alle modalità con cui è possibile intendere la realtà e, il tutto, a partire da un preliminare ripensamento del concetto di “virtuale”. Perché il virtuale? la risposta è chiara se ci riferisce all’etimologia del termine piuttosto che alla sua accezione più moderna. Dal latino *virtus* (facoltà, potenza), deriva poi il termine *virtualis* (in potenza) nella scolastica medievale: esso sembrerebbe esprimere il concetto aristotelico di “potenza” rispetto al momento dell’“atto”; dunque rinvia la discussione sulla virtualità ad un argomento filosofico di fondamentale importanza. Se nella *Metafisica* l’introduzione delle due nozioni si rivelava decisiva nel fornire una quanto più coerente

---

<sup>1</sup> Platone si riferisce a questi produttori chiamandoli anche “mercanti”; più precisamente, egli si riferisce al commercio dell’arte che riguarda l’anima e alla cosiddetta “arte dell’ostentazione” tipica dei sofisti. (Cfr. *Sofista*, 224 a-b).

<sup>2</sup> Cfr. G. Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967, cap. 1.

giustificazione delle modalità con cui poter concepire il divenire; ora, individuare in questo contesto specifico l'origine della "virtualità" nella filosofia, rende evidente che non si può non prescindere da essa nel momento in cui si intende indagare concretamente la verità delle cose. A ben vedere, Aristotele non si esprime mai in termini di "virtuale" o "virtualità", egli si riferisce infatti alla potenza parlandone piuttosto come di "possibilità", qualcosa che si dà e il cui non essersi dato non sarebbe stato comunque contraddittorio; ebbene, questo non vuol dire che i due termini sono da intendersi come sinonimi. Come avremo modo di osservare, "possibilità" e "virtualità" non solo non sono concetti tra loro sovrapponibili, ma si rivelano nettamente opposti. A tal proposito, osserveremo anche come sia proprio a causa di una tendenza tipica della mente umana se si manifestano le problematiche gnoseologiche sopra esposte. Il primo momento della nostra indagine teoretica si concentrerà proprio su questo aspetto e Rosmini si rivela un autore fondamentale per poter comprendere la virtualità metafisica in ogni sua connotazione, a partire dalle sue riflessioni sull'essere e l'esistenza. Certo, la lettura di un testo monumentale come la *Teosofia* non è semplice da affrontare; tuttavia, sarà nostra premura circoscrivere ed esporre adeguatamente come per il Roveretano la virtualità sia una componente fondamentale delle essenze reali. Solo una volta compreso cosa veramente significhi la virtualità sarà possibile indagarla anche nel pensiero e nelle opere di Henri Bergson che, attraverso la formulazione di una nuova "durata", permette di poter interpretare nuovamente e attraverso modalità inedite quanto della virtualità era già stato detto. Al termine della nostra indagine il virtuale non si rivelerà essere una mera potenza "passiva", in perenne attesa di giungere prima o poi ad un'attualizzazione; piuttosto, emergerà con i connotati propri di una vera e autentica forza creatrice. Così, questo elaborato si propone l'analisi del virtuale attraverso i testi di autori che dagli albori del loro pensiero hanno fondato il loro lavoro sul definire compiutamente le corrette modalità con cui poter infine giungere alla verità in sé, alla piena consapevolezza che quanto viene comunemente inteso nell'esperienza altro non è se un'ombra, un'ombra che la mente umana getta tanto sul virtuale quanto sulla realtà stessa, obliandosi da quell'unica ricchezza semplice, quel reame di possibilità da cui tutto, effettivamente, ha origine.

## **PARTE PRIMA**

# **L'ONTOLOGIA E IL VIRTUALE IN ANTONIO ROSMINI**

# CAPITOLO 1.

## INTRODUZIONE A ROSMINI

In questo primo capitolo ci occuperemo di introdurre in maniera adeguata la dottrina di Rosmini in modo tale da poter poi discorrere in maniera completa nella sezione successiva circa la nozione del “virtuale”. Si rivela fondamentale a tale scopo concentrarsi tanto sulle correnti filosofiche prevalenti all’epoca, così da comprendere quali problematiche facessero emergere agli occhi del nostro autore, quanto sugli autori classici che hanno contribuito a plasmarne il pensiero. Da qui un’importante parentesi ontologica concernente la teorizzazione dell’essere “iniziale” e l’effettiva *urgenza* dell’introduzione di un concetto come quello del “virtuale”.

### 1.1 Premessa: cenni biografici e contesto storico

Antonio Rosmini Serbati nasce nel 1797 a Rovereto e dalla tenera età la sua educazione si impronta sulla tradizione cattolica. Si forma intellettualmente presso l’università di Padova in età adulta dove, oltre a studiare teologia e diritto, non solo stringe numerose amicizie, entra in contatto con le dottrine filosofiche più diffuse del tempo, tra cui il sensismo di Condillac e il criticismo kantiano.

La teoria rosminiana delle forme dell’essere nasce proprio in seno a lunghe riflessioni intorno all’empirismo e all’innatismo. Se l’empirismo (Locke, Condillac, Reid, Stewart) riconduce essenzialmente ogni idea a sensazione, ponendo così esperienza e sensazione come punto d’origine fondamentale di qualsiasi indagine volta a conoscere la verità, l’innatismo (Leibniz, Kant) pone l’accento sul carattere innato dell’idea, rendendola totalmente indipendente da riflessione e sensazione, da considerare invece solo come confuse e approssimative elaborazioni.

Tale è, inoltre, la dedizione con cui il giovane Rosmini si applica allo studio in questi anni, essendo fermamente convinto che nella sua attività vi sia il compimento di una volontà divina, che la sua salute lo costringe più volte al riposo. Egli, infatti, è assolutamente estraneo da ogni qual si voglia tipo di interesse politico e rivolge i suoi sforzi esclusivamente al perseguimento di verità e giustizia.

Presso Recoaro e in condizioni fisiche precarie vedono la luce alcuni scritti giovanili minori, di cui è opportuno discorrere, seppur brevemente, al fine di inquadrare le

influenze filosofiche che agirono sul nostro autore. Trattasi in particolare de il *Saggio sui limiti dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla divina provvidenza*, il *Saggio sulla divina provvidenza nel governo dei beni e dei mali temporali*, il *Saggio sull'unità dell'educazione*, il *Saggio sull'Idillo e sulla nuova letteratura italiana* e la lettera al Bonelli *Sulla classificazione de' sistemi filosofici e sulle disposizioni necessarie a ritrovare il vero*. Gli argomenti di questi scritti certo, sono decisamente disparati e diversi tra loro; ma un'unica esigenza li lega, così come legherà le produzioni posteriori e più importanti: il bisogno di una filosofia ispirata dalla verità<sup>3</sup>. Nel primo degli appena citati saggi, in particolare, vengono indicate le vie d'uscita dalle difficoltà nel trattare del tema della provvidenza: la fede e il ragionamento. Ne segue un breve compendio in cui si espongono i limiti della ragione filosofica e del rapporto che questa può intrattenere con la fede discorrendo di filosofia più o meno contemporanea evidenziandone meriti e demeriti. Se, secondo Rosmini, Kant avrebbe, tramite il suo sistema e le sue categorie, reso la filosofia impotente, riducendola a mera scienza delle apparenze e facendola così sprofondare così in uno scetticismo incapace di poter scorgere la verità; al tempo stesso, però, la dottrina del filosofo tedesco non è da ritenersi come assolutamente priva di valore, purché la si consideri alla luce della grande tradizione classica. Rosmini, più precisamente, indica la Scolastica e, nello specifico, il pensiero di Tommaso d'Aquino (alla cui *Summa Theologiae* dedica uno studio sistematico negli anni che vanno dal 1819 al 1821) come punto d'origine fondamentale per condurre una solida e adeguata critica della modernità filosofica<sup>4</sup>.

Queste prime intuizioni si svilupparono nel tempo e maturarono portando alla stesura e alla pubblicazione del *Nuovo saggio sulle origini delle idee* (1830-1832), opera in cui si discute delle principali teorie sull'origine delle idee per poi esplicitare e porre le basi di quella che sarà la personale dottrina rosminiana. Ritengo opportuno soffermarsi brevemente su questo saggio, in quanto già lì sono presenti e si sviluppano i fondamenti su cui poggerà l'intera discussione concernente il virtuale. Nello specifico, faccio riferimento alla soluzione originale proposta da Rosmini al problema della conoscenza: vi è almeno un'idea innata e, dunque, non derivante dall'esperienza. Non può nemmeno

---

<sup>3</sup> G. B. Pagani, *La vita di Antonio Rosmini*, Utet, Torino 1897, cap. IX, p. 234.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi.*, cap. X, p. 275. In cui viene esplicitato come il pensiero dell'Aquinate è tanto di riferimento per Rosmini da volerne probabilmente seguire le orme. «Descritti i travimenti della filosofia negli ultimi tempi, a tornarla in amore e in credito, egli avvisa doversi l'antica filosofia raggiungere la moderna, e l'anello di congiunzione vede nella scolastica, quale apparve ne' suoi grandi scrittori e massime nel sommo italiano Tommaso d'Aquino, del quale protesta che cercherà sempre le cure poste per le ardue e perigliose vie del pensiero».



essere soggettiva però: se così fosse non sarebbe garante della verità oggettiva che l'autore va ricercando.

A quale sia questa idea verrà dedicato in seguito un intero paragrafo; ciò che ora occorre puntualizzare è però il fatto che questa intuizione è un tentativo di conciliazione tra empirismo e razionalismo, entrambe ritenute teorie per certi versi estreme, errate e che soprattutto non permettono di giustificare in modo esauriente l'origine delle idee. La critica che il *Nuovo saggio* rivolge alle forme a priori di Kant è inoltre illuminante circa la strada che Rosmini vuole intraprendere, e permette di cogliere da subito il debito nei confronti delle filosofie di autori a lui molto cari, come Agostino e Tommaso. Il filosofo tedesco, infatti, per primo compie un tentativo per superare entrambe le visioni unilaterali delle due teorie – empirismo e razionalismo – proponendo altrettante fonti autonome della conoscenza: l'*Anschauung* (intuire rappresentativamente) e il *Denken* (pensare concettualmente) che possono poi trovare sintesi nel “giudizio” in cui i dati vengono illuminati dai concetti fondamentali dell'intelletto umano e ricondotti ad oggetti di esperienza. Rosmini. D'altra parte, si differenzia profondamente da Kant nel rendere totalmente indipendente dall'intelletto il concetto di essere; e questo è molto importante se riferito alle numerose accuse mosse nei confronti del Roveretano, che sostenevano come il suo pensiero non fosse altro che una mera semplificazione del criticismo kantiano<sup>5</sup>.

La ricostruzione che tuttavia intendo portare non abbraccia l'integrità del vastissimo *corpus* rosminiano, ma si concentra su sulle opere che hanno attinenza con la questione del virtuale; dal *Nuovo saggio*, necessario ai fini di introdurre la questione fondamentale dell'essere, alla ben più importante sebbene incompiuta *Teosofia*, ultima monumentale opera contenente un'ontologia, una teologia naturale e una cosmologia. Proprio la *Teosofia* rappresenta la *summa* filosofica di Rosmini, che contiene e raccoglie tutto ciò che è stato prodotto e pensato nell'arco di una vastissima produzione filosofica. Sembra paradossale inoltre, data la portata e la profondità dell'opera, quanto poco venga considerata l'intera questione dell'essere “iniziale” da molti di coloro che si sono occupati a fondo del pensiero del Roveretano. Ebbene in questa sede avremo modo di partire

---

<sup>5</sup> Nello specifico si fa qui riferimento all'interpretazione dello hegeliano Bertrando Spaventa (cfr. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1792, voll. II) e alla successiva di Giovanni Gentile (cfr. *Rosmini e Gioberti*, in *Opere Complete*, le Lettere, Firenze 1958, vol.25) che dipingono l'immagine di un Rosmini assimilabile a quella di un “Kant italiano” in quanto orientato al dualismo gnoseologico (quello tra l' “a priori” dell'essere e l' “a posteriori” dei reali) e allo psicologismo (il primissimo oggetto dell'intuizione sarebbe la condizione fondamentale stessa dell'intuire: l'essere ideale).

proprio da qui. Allo stesso tempo, però, non è possibile avere un quadro sufficientemente chiaro della filosofia di Rosmini senza soffermarsi su quanto il pensiero di Agostino e, in particolare, Tommaso si siano rivelati per lui illuminanti.

## **1.2 Le radici tomiste e agostiniane della filosofia di Rosmini**

La filosofia antica è stata oggetto di approfonditi studi da parte di Rosmini per tutta la sua vita. Certo, tra le sue numerose letture è impossibile non menzionare i grandi autori, capisaldi della filosofia greca e del pensiero occidentale; ma, tra tutti, quelli cui dobbiamo dare maggior rilievo in questa sede sono fondamentalmente due: Agostino di Ippona e Tommaso d'Aquino; pensatori di riferimento tanto per i loro contemporanei, quanto per il giovane Rosmini. Prima di proseguire, però, ritengo opportuno fare qualche cenno circa i periodi storici cui questi autori appartengono. L'Alto Medioevo, in particolare, è il periodo in cui la Rivelazione cristiana si incontra con la filosofia greca e latina. Ne nasce una metafisica in buona parte originale e, più in generale, una "Filosofia cristiana" – come la si sarebbe chiamata nel ventesimo secolo – che si presentava come profondamente differente rispetto al passato. Ebbene, attorno alla sua legittimità, numerose sarebbero state le polemiche e le intervenute in epoca a noi prossima<sup>6</sup>.

Capire come metafisica e cristianesimo possano in qualche modo incontrarsi non è sicuramente impresa facile; Étienne Gilson (1884-1978), storico francese della filosofia, fu uno dei primi ad interrogarsi su quale definizione fosse opportuno dare a questa espressione, concludendo che può dirsi «filosofia cristiana ogni filosofia che, pur distinguendo formalmente i due ordini, consideri la Rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione»<sup>7</sup>.

Se la riflessione agostiniana ha in Plotino il suo riferimento classico privilegiato, il secolo di Tommaso d'Aquino – il tredicesimo – dovette fare i conti con la riscoperta di alcune grandi opere di Aristotele; molte di esse, infatti, iniziarono ad essere tradotte in latino e lette in occidente solamente in seguito alla caduta di Toledo (1085 d.C.) e alla scoperta della locale biblioteca<sup>8</sup>. Si assistette così gradualmente ad una ripresa dei grandi temi

---

<sup>6</sup> Si pensi all'ostracismo che colpì la cultura cristiana tra Ottocento e Novecento da parte di una riflessione filosofica incapace di comprendere la complessa relazione intercorrente tra raziocinio e Rivelazione.

<sup>7</sup> É. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, 1932, Morcelliana, Brescia 1988, p. 43; tit. orig. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932.

<sup>8</sup> Cfr. E. Berti-F. Volpi, *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 2014, vol. 1, p. 220. Di fondamentale importanza il fatto che già a metà del XII secolo a Toledo non venissero solo tradotte in latino le opere dei filosofi arabi

antropologici e metafisici che, sarebbe culminata proprio nel pensiero dell'Aquinate. Uomo di grande fede e sapere, Tommaso è fino in fondo filosofo, poiché non limita in alcun modo l'autonomia che la ragione sempre più andava rivendicando. Quello che accomuna filosofia e teologia, è il fatto che sono entrambe modalità diverse di approcciare la medesima Verità. La metafisica, o filosofia prima, si concentra, non sull'interpretazione della Rivelazione, ma sull'analisi (e qui si riprende Aristotele) dell'ente in quanto ente<sup>9</sup>. A Tommaso è ben presente quella che ora si chiamerebbe "differenza ontologica": ed è proprio di questa che occorrerà discorrere per introdurre adeguatamente la nozione rosminiana di "essere iniziale", in modo da comprenderne le radici più antiche. Il virtuale, però, dove trova il suo posto in tutto ciò? È presto detto. Occorre innanzitutto focalizzarsi sull'oggetto di studio della metafisica: l'ente in quanto ente. Questo è per Tommaso il senso concreto di ciò che si realizza e si dà; ma per indagarlo e definirlo, occorre esplicitare le modalità secondo cui esso si dà: essenza ed esistenza, forma e materia, potenza ed atto. Nel *De ente et essentia* ci si sofferma su ciascuno dei termini appena indicati; tuttavia, ciò che maggiormente interessa in questa sede, è prendere in analisi la prima delle diadi appena esposte. Essenza ed esistenza sono la chiave per leggere e interpretare la realtà, dunque a loro viene dedicata un'ampia parte dell'opuscolo tommasiano in cui ci si preoccupa di definire ognuno dei due termini. L'essenza è il *quid* di qualcosa, ciò che essa è, nel senso della sua definizione: «*Ex his enim quae dicta sunt patet quod essentia est illud, quod per diffinitionem rei significatur*»<sup>10</sup>. Essa però non si struttura autonomamente, bensì in rapporto ad un'altra condizione, ossia l'esistenza: questa permette ad un ente determinato di esistere concretamente e di poter prendere il nome di *substantia* (sostanza), così da potersi distinguere dalla pura essenza. Ciò è possibile solo ed esclusivamente se essenza ed esistenza mantengono un rapporto tra loro e non vengono considerate, astrattamente, come realtà indipendenti l'una dall'altra. La diade atto-potenza si occupa proprio di raffigurare tale relazione in modo ancora più dinamico, riprendendo il concetto greco di *dynamis* (potenza), che indica ciò che di latente tende ad attualizzarsi. Allo stesso modo l'esistenza va ad aggiungersi all'essenza donandole la concreta sussistenza, facendola divenire sostanza e rendendola

---

(Avicenna e Averroè i nomi maggiormente degni di nota), ma anche e soprattutto le opere di Aristotele. L'intero *corpus Aristotelicum* viene così in contatto per la prima volta con la cultura cristiana medioevale, e ciò si rivela decisivo per l'influenza che questo ebbe sulla filosofia scolastica.

<sup>9</sup> Cfr. C. Chiurco, *Il pensiero medievale*, QuiEdit, Verona 2018, pp. 214-215.

<sup>10</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De ente et de essentia*, trad. it. di R. Busa su testo latino dell'*Editio Leonina*, cap. 1. «Infatti da quanto detto risulta chiaro che l'essenza è ciò che è significato dalla definizione di una cosa».

continuamente suscettibile del cambiamento. L'esistenza ha la sua fonte nell'atto puro, cioè nella realtà divina in cui essenza ed esistenza si corrispondono perfettamente: Dio è totalmente in atto e al contempo totalità dell'attualizzazione delle possibilità<sup>11</sup>. Ebbene, malgrado il termine "virtuale" non sia tipico del vocabolario di Tommaso, questa comprensione di Dio da parte dell'Aquinate come fonte di ogni possibile può essere interpretata alla stregua di una forma primordiale del concetto ontologico di virtualità, comprendente da sempre in sé ogni potenzialità d'esistenza.

Un altro tema per cui Rosmini è evidentemente debitore dei classici di cui stiamo parlando, è quello della conoscenza. La conoscenza della realtà diveniente non ha alcuna stabilità, è priva di riposo, riferisce di sensazioni e patimenti subiti dall'anima che sono suscettibili di cambiamento e che rendono debole l'anima stessa, poiché, continua a registrare qualcosa di non autonomamente consistente<sup>12</sup>. Ciò che è autenticamente vero non può essere così instabile; anzi, al contrario, conoscere realmente è essenzialmente apprendere qualcosa che non cambia. Si tratta di afferrare qualcosa che<sup>13</sup>, puramente intelligibile, rimane per sempre, e di stabilire allora se l'anima, quella stessa anima che è soggetta al mutamento degli oggetti sensibili, possa comunque essere in grado di accogliere una conoscenza non mutevole. La risposta è affermativa, ma non nel senso che l'anima abbia una facoltà, o sia essa stessa una facoltà dell'essere umano in grado di portare alla conoscenza della verità illuminando autonomamente sé stessa<sup>14</sup>; bensì, nel senso che essa è un luogo che ospita la verità e tutte le realtà intelligibili. Ne consegue che l'anima è fatta della stessa sostanza di queste realtà ed è anch'essa vera nonostante il fatto che, sempre tali realtà, non potrà mai coglierle nella loro totalità.

C'è dunque nell'uomo qualcosa che va oltre l'uomo stesso, qualcosa di vero, puramente necessario, intelligibile ed eterno. Quel qualcosa è la verità: luce illuminante ma non illuminata da alcunché, luce e sorgente di luce<sup>15</sup>. Se solo l'essere immutabile è in senso

---

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, cap. 4. «*Aliquid enim est, sicut Deus, cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius*».

<sup>12</sup> Una scottatura dovuta al bruciore di una fiamma non rimarrà perennemente la medesima. Così come cambierà la sensazione del calore sulla pelle col passare del tempo, così la ferita stessa tenderà a scomparire.

<sup>13</sup> L'esempio più emblematico sono i principi matematici: «Il prodotto di tre per tre eguale a nove e le potenze dei numeri puri è necessario che siano veri anche se l'uman genere russa» (Agostino d'Ippona, *La controversia accademica*, in *Dialoghi*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1970, libro III, 11.25).

<sup>14</sup> Agostino d'Ippona, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, vol. 31/2 (151-183), a cura di M. Recchia, Città Nuova, Roma 1991. «Tu non puoi essere luce a te stesso; non puoi, non puoi. [Il Verbo] era la luce vera» (cfr. *ivi*. 182,5).

<sup>15</sup> «O Dio luce intelligibile, fondamento, principio e ordinatore della luce intelligibile di tutti gli esseri che partecipano alla luce intelligibile» (cfr. Agostino d'Ippona, *I soliloqui*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1997, I, 1.3).

pieno, ogni altro ente, dunque, acquista rilevanza in quanto intrattiene un rapporto con ciò che sta al centro dell'immensa circonferenza del creato, ossia, l'essere immutabile. Se questo rapporto viene meno, allora viene meno anche l'essere delle cose. Si può dire, in altri termini, che da tale rapporto dipenda la sussistenza delle cose.

Ecco presentato l'apparato filosofico che Rosmini mantiene come punto di riferimento sin dal momento in cui opera la prima formulazione dell'"essere iniziale" presente nel *Nuovo Saggio*. Non solo, anche nella scansione delle diverse forme dell'essere – l'essere ideale, reale e morale – le influenze della filosofia di Agostino appaiono evidenti. Il Roveretano, riferendosi nello specifico all'essere ideale, afferma come le realtà che sono presenti, che si danno in modo determinato, non costituiscano la totalità del positivo dei dati dell'esperienza. Questo perché le realtà presenti sono tali solo all'interno di una presenza, che è l'orizzonte a cui si riferiscono. Se, ad un primo esame, si possono riconoscere comunque come "immutabili" e "semplici" tutti i significati che appaiono ad una mente che sia in grado di pensarli; è pur sempre vero anche che queste caratteristiche (cioè assenza, rispettivamente, di cambiamento e molteplicità) sono proprie della mera presenza in quanto tale: caratteri dei quali, solo in seguito, partecipano tutte le strutture intelligibili che in essa si possono scorgere. Si tratta della riconduzione delle idee all'unico essere ideale: un passo che in Rosmini viene discusso, a partire dal fatto che ogni idea è definibile per mezzo di altre idee più ampie e comprensive, fino al prospettarsi dell'idea indefinibile, perché onnicomprensiva: quella, appunto, dell'essere inteso come presenza. Il riferimento ad Agostino, poi, si esplicita ulteriormente se ci si sofferma sul fatto che tale essere ideale non è un'idea prodotta dalla mente umana, bensì qualcosa di oggettivo: una vera e propria luce, grazie alla quale anche la mente umana può rilevare i presenti. Trattasi di quella stessa luce che l'anima<sup>16</sup> può ospitare, ma non darsi da sé: un che di oggettivo e primario che non si costituisce attraverso la formulazione di un giudizio, e che dà forma all'intelletto che ne è intuizione si pone come condizione fondamentale di possibilità di questi giudizi, creando l'intelletto come facoltà di questo atto intuitivo.

---

<sup>16</sup> Il termine "anima" viene qui utilizzato per rendere ancora più chiaro il parallelismo con le nozioni di Agostino introdotto poco fa. Rosmini, nel parlare dell'essere ideale come luce, ha in mente, probabilmente, ciò che già Aristotele (nel Libro III del *De Anima*) aveva chiamato "intelletto attivo" (*nous poietikós*): una luce che non è dall'intelletto, ma per l'intelletto.

## CAPITOLO 2.

### L'URGENZA DEL VIRTUALE

In questo capitolo verrà introdotta la nozione di “virtuale” così com'è stata definita e indagata da Rosmini a partire da una discussione preliminare sul concetto di “essere iniziale”; poiché, di quest'ultimo, non si può non discorrere ai fini di una più chiara e definita comprensione della virtualità rosminiana. L'opera cui si intende fare riferimento con maggior frequenza è la *Teosofia*<sup>17</sup>, in modo tale che, ci si possa concentrare specificatamente sulla questione con riferimenti testuali il più possibile più precisi nel rispetto del suo pensiero.

#### 2.1 Introduzione sull'essere iniziale e la differenza ontologica

L'essere iniziale viene introdotto da Rosmini già nel *Nuovo Saggio* ma, sin dalla prima formulazione di tale concezione dell'essere, vede la luce quella che si rivelerà la maggiore problematica legata alla ontologia del nostro autore: una possibile lettura dualistica (e quindi antidialettica), per cui l'essere e i reali non sarebbero realmente in relazione tra loro, ma lo sarebbero solo in rapporto ad un che di ulteriore: la mente umana. Gli innatisti, infatti, sostenevano che l'idea di “essere” dovesse essere connaturata alla mente umana; mentre i “reali”, al contrario, fossero qualcosa che questa si sarebbe dovuta limitare ad acquisire.

Rosmini, tuttavia, già nel *Nuovo Saggio*, parla dell'“inizialità” dell'essere, non come di una nuova forma per intenderlo, bensì come un'unità indistinta originaria tra tutte le forme ontologiche; un'unità che non va intesa nel senso per cui implicherebbe una totale generalità dell'essere (tanto generica da sfociare nel nulla), ma, piuttosto, va intesa come la prima manifestazione di potenziali e infinite differenze.

Riassumendo, perché possano darsi le diverse forme dell'essere, occorre che “inizialmente” ci sia un'identità: un atto che, nei confronti di chi ne ha intuizione, rimanga il medesimo pur nel suo manifestarsi nella differenza.

---

<sup>17</sup> La *Teosofia* di Rosmini verrà citata con la lettera *T* seguita dal numero del paragrafo corrispondente. L'edizione di riferimento è quella contenuta curata da M.A. Raschini e P.P. Ottonello nei volumi 12-17 dell'Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1998-2002.

La figura dell'essere iniziale ritorna poi nella *Teosofia*, opera in cui viene presentata come “unità dialettica”, in modo tale da ovviare alle criticità della sua formulazione originaria. Qui – precisamente nel Libro II – l'essere iniziale viene definito come «quell'atto dell'essere che si concepisce anteriormente ad ogni determinazione, ad ogni termine, e ad ogni modo dell'essere, onde tutte queste cose rimangono escluse dall'essere iniziale, o piuttosto rimangono in lui nascoste e al tutto invisibili»<sup>18</sup>. L'inizialità, più precisamente, consiste nell'offrirsi astratto dell'essere: un astratto che può essere intuito esclusivamente se la mente umana si trova nella specifica condizione dell'“astrazione teosofica”. Rosmini, però, aggiungendo che «la qualità di essere determinabile benché appaia subito alla nostra mente, supposta la percezione degli enti finiti, pure non trova la sua *ragione ontologica*, se non quando una speculazione di più alta riflessione ascende allo stesso atto creativo di Dio»<sup>19</sup>, precisa come si, la mente umana possieda la facoltà di esplicitare l'essere iniziale, ma non quella di poterlo “produrre” psicologicamente. Questa peculiare capacità di astrazione, invece, è propria esclusivamente della mente divina (della quale quella umana può dirsi un analogato), che sarebbe in grado di astrarre da sé stessa proprio l'essere iniziale che, in quanto astratto, è «solo l'inizio di un ente privo del suo termine»<sup>20</sup> e non un ente completo. Nello specifico, si può dire che «l'essere iniziale evidentemente è, e non è ente, ma qualche cosa dell'ente»<sup>21</sup>; “inizia” presentandosi come identità dialettica e “termina” attualizzandosi nella verità delle differenze.

Astrarre è dunque questo: considerare qualcosa indipendentemente da ciò cui appartiene concretamente. Occorre, di conseguenza, operare una distinzione in tal senso tra l'essere unito ai suoi termini (gli enti) e l'essere astratto da essi (l'essere puro), per capire meglio ciò che Rosmini intende per “differenza ontologica”: le cose non sono l'essere, bensì enti che comunque “sono”; e, tuttavia, vengono percepiti come altri rispetto all'essere e al loro stesso essere.

Riassumendo, l'essere iniziale è univoco; lo è tanto per la mente umana quanto per quella divina, tanto per gli enti quanto per Dio stesso. Certo, è appurato che l'essere non è l'ente e, viceversa, l'ente non è l'essere. Per fugare ogni dubbio, si può dire che l'essere è,

---

<sup>18</sup> *T*, 806.

<sup>19</sup> *T*, 440.

<sup>20</sup> *T*, 449. Nello stesso paragrafo infatti si specifica che «nell'Essere obbiettivo solo non si vede alcun finito, e affinché si pensi alla sua attitudine di somministrarlo a una Mente, convien ricorrere alla potenza della mente di restringere il suo sguardo».

<sup>21</sup> *T*, 295. Rosmini sottolinea che l'essere iniziale «non può essere qualche cosa dell'ente contingente, perché è pura causa dell'essenza di questo, causa creante, determinante e finente, ma non elemento intrinseco della stessa; rimane che sia qualche cosa dell'Ente necessario».

precisamente, “qualcosa” dell’ente: la “condizione” di esistenza dell’ente. Non è, allo stesso tempo, nemmeno un genere: le differenze che insorgono nell’ente sono enti a loro volta e, di esse, si può dire al massimo che sorgano entro l’essere che si rivela per questo, allo stesso tempo, il determinante e la determinazione insieme. È piuttosto ciò che già gli Scolastici avevano chiamato predicato trascendente (o trascendentale), nel riferirsi ai concetti più elementari dell’essere. In realtà i “trascendentali” scolasticamente intesi sarebbero, secondo Rosmini, dei concetti semplici cui occorre aggiungere dall’interno modi e determinazioni particolari. Ebbene, queste determinazioni, queste “passioni” non sono proprie dell’essere iniziale, bensì dell’ente. Gli Scolastici non lo avrebbero esplicitato adeguatamente e, in tal modo, sarebbero caduti nell’ambiguità per cui si va a confondere l’ente e l’essere. Certo, così come Aristotele nel Libro III della *Metafisica*<sup>22</sup>, anche gli Scolastici distinguono tra genere e specie; tuttavia, ciò che rimane sullo sfondo è che non viene adeguatamente messa a fuoco la *ratio entis* che precede i predicabili già al momento della loro intuizione da parte del soggetto conoscente.

Tutto ciò che andrebbe ad aggiungersi all’essere, inoltre, non sarebbe altro se non l’essere stesso; mantenendo, però, fermo il fatto che al di fuori dell’essere non vi può essere che il nulla. Esplicitando ulteriormente, da ciò deriverebbe una chiara aporia: se non ci possono essere enti nell’essere puro ma, allo stesso tempo, gli enti non possono esistere al di fuori di esso, come sarebbe possibile dare giustificazione della stessa sussistenza degli enti? La soluzione al problema si ottiene riprendendo l’essere considerato nelle sue tre forme – ideale, reale, morale – distinguendolo dall’essere considerato come iniziale. Al primo non può essere aggiunto alcunché, mentre, al secondo, si può aggiungere ogni differenza.

Da qui, emerge il carattere fondamentale dell’essere: la sua universalità. Essa è il motivo per cui l’essere si mantiene identico a sé stesso in ogni ente che ricomprende in sé, mantenendo così la sua unità in tutti gli enti che include e che partecipano della sua identità. Viene così a crearsi una situazione per cui un ente è, non in quanto è sé stesso, ma proprio perché è un ente e, in quanto tale, partecipa dell’essere.

Occorre però ricordare che «nell’essere iniziale ci sono gli enti finiti possibili senza la

---

<sup>22</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, trad. it. di E. Berti, Laterza, Bari 2017, Libro III, 998 b 22-27. «I principi degli enti saranno dunque tanti quanti sono i generi primi, cosicché sia l’Ente che l’Uno saranno principi e sostanze, poiché questi soprattutto si dicono degli enti. Ma non è possibile che né l’Uno né l’Ente siano un genere unico degli enti, poiché è necessario che le differenze di ciascun genere e siano e siano ciascuna una, ed è impossibile che le specie del genere si predicino delle proprie differenze o che il genere si predichi delle proprie differenze senza le sue specie, cosicché se l’Uno o l’Ente fossero un genere, nessuna differenza sarebbe né ente né una».



loro realtà, e però come possibili sono necessari, ma come reali sono contingenti. Ma rimane a sapere, se come possibili sieno conoscibili per sé stessi»<sup>23</sup>; e questo significa che l'essere iniziale è sì infinito, ma lo è nella sua indeterminatezza, nelle sue potenzialità, le quali, sono null'altro se non le essenze degli enti finiti indagabili e conoscibili a partire dal reale. Nonostante tutte queste essenze, comunque, non viene in alcun modo intaccata l'unità dell'essere; l'essenza propria dell'essere, infatti, è la *ratio* fondamentale per cui ogni ente è essenzialmente uno.

L'essere iniziale, dunque, ha una sua infinità; un'infinità che sarebbe però scorretto qualificare immediatamente come potenziale. Se così fosse, infatti, si starebbe parlando di generi talmente ampi e indefiniti che potrebbero essere partecipati dall'ente – per addizione o diminuzione – in misura pressoché illimitata. Tale modalità di partecipazione del finito all'infinito farebbe emergere degli indefiniti che sarebbero divisibili in parti, misurabili, e, per questo, inadatti a partecipare di un essere di natura assolutamente semplice. Ulteriore carattere dell'essere è la sua assoluta semplicità; per la quale, nella pura esistenza, non vi è alcun tipo di differenza di grado. Certo, ciò va a scontrarsi con il concetto di divenire: un concetto di movimento e di instabilità che, sulla base di quanto detto finora, non avrebbe modo di trovare spazio in tale immutabilità. Ciò che occorre tenere a mente, è che il "diventare" di qualcosa non è un carattere dell'essere, bensì, piuttosto, dell'ente empirico.

Ora dunque rimane aperta una questione, in quanto l'infinità potenziale, per come è stata appena descritta, si rivela teoreticamente inadatta ad essere quella propria dell'essere iniziale. A quale altra specifica infinità, sarà invece opportuno fare riferimento affinché esso possa venir partecipato, anche se non nella sua totalità, da tutto ciò che originario non è? La risposta è l'infinità virtuale.

## **2.2 Il concetto di virtuale**

Il virtuale è un concetto fondamentale nell'ontologia di Rosmini. Abbiamo analizzato i caratteri che appartengono all'essere iniziale e la "forma" che tale nozione apporta all'intero sistema filosofico del Roveretano. È anche vero, però, che numerosi punti rimangono comunque oscuri; primo fra tutti, il quesito con cui si terminavamo il paragrafo precedente. Più in generale, risalendo proprio ai caratteri dell'essere iniziale, la sua stessa univocità andrebbe ulteriormente discussa e legittimata, anche in virtù di quella

---

<sup>23</sup> T, 2704.

differenza ontologica che Rosmini aveva introdotto<sup>24</sup>. Il virtuale, si rivela essere il concetto fondamentale con cui poter dare una corretta rappresentazione dell'unità dell'essere; dunque, proprio da questa, occorrerà iniziare.

L'essere si può considerare in diversi modi: (a) come unito ai suoi termini; (b) come "astratto" rispetto ad ogni relazione con i suoi termini; (c) come distinto rispetto ai suoi termini ma comunque in rapporto con loro. Solo quando lo considera in quest'ultimo senso, la mente umana percepisce l'essere secondo due relazioni diverse: quella in cui contiene virtualmente i suoi termini e quella in cui è iniziamento e attualità precedente degli stessi. Queste due relazioni sono, rispettivamente, l'essere virtuale e l'essere iniziale.

Se dell'essere iniziale abbiamo ampiamente discusso nel paragrafo precedente, l'essere virtuale si presenta dotato di caratteri diversi: al virtuale spetta la possibilità che ha la natura dell'essere di terminare in ogni modo possibile che non ammetta contraddizione. L'essere, pensato in questo modo, è pensato solo in virtù della sua capacità di ultimarsi, a partire da un'unità indistinta delle essenze nella loro prima e unica potenzialità, che precede una successiva attuazione<sup>25</sup>. Riassumendo, l'essere virtuale consente alla mente umana di ridurre ad unità ogni molteplice termine considerato nella sua potenzialità; mantenendo così, quel carattere dell'essere per cui è assolutamente semplice, nonostante la presenza dei suoi innumerevoli termini<sup>26</sup>.

Ma come è definibile esattamente il virtuale rispetto all'iniziale? Dire che l'essere è "inizialità", è saper riconoscere che tutte le differenze convergono in un solo orizzonte che è assieme ideale e reale – quindi virtualmente morale, a causa di quella assoluta necessità per cui il reale non può darsi al di fuori della presenza o contro la sua stessa

---

<sup>24</sup> «Ma si dirà: quando le cose contingenti sono così unite all'essere, e però sono, e son distinte da lui, che cosa dunque sono, se non sono lui stesso? – Rispondo ch'esse non sono l'essere, ma che tuttavia sono essere (enti, entità)» (cfr. *T*, 803).

<sup>25</sup> Cfr. *T*, 267-268.

<sup>26</sup> «[Virtualità] non significa altro se non che l'essere ha suscettibilità di ricevere diversi termini. Ma questa suscettibilità o virtù non importa nessun termine attuale: è una pura potenza. Ora come potenza, che non ha ancora nessun atto, non è già molteplice, ma è unico e indivisibile. Di più questa universale potenzialità non si può separare dall'essere, separata dal quale, si annulla. L'essere virtuale dunque può bensì essere considerato in relazione con qualcuno de' suoi termini, ma rimane sempre semplice e indivisibile; e perciò si predica tutto di ciascuno de' suoi termini, ma non totalmente. [...] Se dunque per uguaglianza o identità perfetta s'intende, che l'essere virtuale sia predicato d'ogni cosa e tutto e totalmente, non c'è identità perfetta; perché l'essere virtuale che non ha alcun termine non si predica totalmente di ogni entità, ma in quella misura che è determinata dal termine stesso dell'entità di cui si predica. [...] Ed ecco la necessità che ogni termine sia congiunto all'essere virtuale, suo primo e fondamentale elemento. In virtù di questa necessità assoluta che il termine non sia se non per la sua unione coll'essere, avviene che d'ogni entità, qualunque sia, e perciò anche d'ogni differenza, si possa e si deva necessariamente predicar l'essere, e quindi che si intuisca un'equazione dialettica tra ogni cosa e l'essere» (cfr. *T*, 279).

forma. Dire che l'essere è virtuale, invece, è riconoscere che quell'orizzonte si dà solo in riferimento ai suoi termini; dunque, l'essere così inteso non è da considerarsi come semplicemente univoco, ma come immediatamente articolato nelle differenze che ne partecipano. Rosmini, inoltre, sottolinea che, «se si considera dunque l'*essere virtuale*, egli costituisce la *materia universale* di tutte le cose: se si considera l'*essere iniziale*, egli costituisce la *forma universale* di tutte le cose. Tutte le cose sono *essere come materia*, in quanto diventa al pensiero tutte le cose per la sua virtualità: tutte le cose sono *essere come forma*, in quanto ogni loro atto è essere per la sua inizialità»<sup>27</sup>. E prosegue affermando che questi due concetti dell'essere non sono altro se non “concetti dialettici” della mente umana; nello specifico, il virtuale è materia dialettica delle cose, mentre l'iniziale ne è forma dialettica. Ovviamente, non sono assolutamente da intendersi come forma o materia degli enti, bensì dell'essere: l'unico concetto che può predicarsi di ogni ente<sup>28</sup>. Il virtuale, così, rimane unico, pur predicandosi di enti diversi e nonostante cambino le relazioni in cui si esprime; infatti, è «lo stesso virtuale che racchiude tutti i termini, ma non è la stessa relazione in cui si considera: l'essere virtuale nelle diverse predicazioni cangia di valor relativo, perché s'applica ora a un termine ora a un altro: e questo non toglie, ma stabilisce la differenza e molteplicità de' termini stessi»<sup>29</sup>.

Il virtuale, dunque, può effettivamente essere considerato come un elemento astratto dell'essere iniziale: è formalmente incompleto, astratto da quelli che sono i suoi termini; di conseguenza, è opportuno riformulare alcune cose dette in precedenza. Il virtuale non è potenza (potenzialità), ma più precisamente è una forma astratta dell'attualità<sup>30</sup>: è l'essere senza l'attualità di cui la mente umana può avere esperienza; dunque, qualcosa di concepibile, ma incompiuto, non assoluto. Egli è ciò che viene definito da Rosmini “primo determinabile”: quello che, «essendo privo d'ogni determinazione, è nondimeno suscettivo di tutte, nel che sta la sua virtualità»<sup>31</sup>; e che assieme al “comune

---

<sup>27</sup> T, 269.

<sup>28</sup> «Il dirsi dunque che tutto è essere, o che l'essere si può predicare di tutto, non è panteismo; e non è ridurre tutti gli enti ad un solo ente, benché l'essere sia semplice e non ne abbia molteplicità; ma questo nasce perché ogni molteplicità trae la sua origine dai termini dell'essere, e però non si può trovare nell'essere in quanto si concepisce dalla mente come anteriore a' suoi termini e del tutto interminato» (cfr. T, 270).

<sup>29</sup> T, 277.

<sup>30</sup> Ciò serve a sottolineare come non si intenda trattare l'essere al pari di una potenza passiva dalla quale sia possibile effettivamente “ricavare” gli enti; poiché, il virtuale «è ciò che il pensiero vede contenuto in un altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può essere distinto dallo stesso pensiero, o anche ricevere un'esistenza da sé, separata da quella dell'altro in cui indistinto si trova». (T. 380).

<sup>31</sup> T, 282.

determinante”<sup>32</sup> di ogni entità (l’essere iniziale), si individua come uno dei due concetti dell’essere che vengono intuiti dall’uomo come uno e uno soltanto. L’essere virtuale diventa essere iniziale solo se unito all’È della copula; è il determinante, che però non esprime ancora alcuna specifica terminazione e diviene poi più o meno determinato a seconda di quanto è compiuta la determinazione stessa.

Riassumendo, il tutto è schematizzato da Rosmini tramite le seguenti distinzioni: (a) la materia universale è l’essere nel suo concetto virtuale; (b) l’atto universale è l’essere virtuale stesso, una volta acquisito il concetto di “inizialità” e considerato in relazione all’atto posteriore È; (c) la forma universale è l’essere iniziale considerato in relazione all’ulteriore determinazione dell’atto posteriore<sup>33</sup>.

L’essere considerato secondo questa articolazione, si dimostra come anteriore e posteriore, primo e ultimo di tutti gli enti che non sono lui: per tutti loro è *subietto* dialettico<sup>34</sup> anteriore e predicato dialettico posteriore, atto di congiunzione tra essi e l’essere virtuale. Sempre degli enti, si può dire che esso sia causa, in tre modi distinti: «causa determinabile come essere virtuale, causa efficiente come determinante, e causa terminativa come comune determinazione di tutte le determinazioni»<sup>35</sup>. Precisiamo, inoltre, come anche su questo punto emerga ciò che avevano già osservato gli Scolastici: l’essere non è nessuna delle cose del creato, eppure di tutte può predicarsi; dunque, lo avevano chiamato predicato trascendentale; e così, allo stesso modo, avevano chiamato i concetti elementari dell’essere.

A questo punto, appare evidente, come, nella *Teosofia* Rosmini si avvalga del termine “virtuale” anzitutto come aggettivo. Se considerato in questa sua accezione, il virtuale fa riferimento alla dimensione dell’essere iniziale per cui esso è capace di implicare tutti gli enti reali e tutte le modalità ontologiche<sup>36</sup>. Se non che, il nostro autore usa il termine “virtuale” anche come sostantivo, indicando con esso uno dei due generi di reale. Questi sono il reale “attuale” e il reale “virtuale”.

Il reale “attuale”, una volta messo in relazione con l’essere ideale (l’orizzonte ontologico cui appartengono i presenti), rivela quelle che possono essere definite delle inattualità;

---

<sup>32</sup> «L’essere stesso, nel suo concetto d’essere iniziale, è il comune determinante d’ogni entità, perché è l’atto, pel quale ogni entità è» (cfr. *ibidem.*).

<sup>33</sup> Ciò che si aggiunge all’ È non è altro che l’entità specifica che viene predicata. (Cfr. *T*, 284).

<sup>34</sup> «Abbiamo detto, che l’essere comparisce come determinante, quando nelle definizioni delle entità tiene il posto di *subietto* antecedente, per esempio: L’essere qui è questa entità». (Cfr. *T*, 283).

<sup>35</sup> *T*, 284.

<sup>36</sup> «Si ponga mente che l’intelligenza non avrebbe il potere di costituire unità del tutto o in parte dialettiche o arbitrarie, se non avesse presente l’essere virtuale, che è il fondamento di ogni unità, e di ogni, anche puramente mentale unificazione» (cfr. *T*, 384).

allo stesso modo, il reale “virtuale” può essere attualizzato, sebbene la mente umana non sia in grado di compiere da sola tale operazione. L’essere ideale alla fine è un’idea oggettiva, non certo prodotta dalla mente umana, ma piuttosto una sorta di luce grazie alla quale l’uomo può leggere ed intuire i presenti, per poi, a sua volta, intuire l’essere nell’unione dell’oggetto al soggetto. Lo stesso non può dirsi della facoltà dell’intelletto umano di attualizzare la realtà “virtuale”: questa operazione sarebbe possibile esclusivamente ad una mente creatrice.

Ciò che rimane da dire del virtuale è che esso non è altro che l’implicito. Implicito che, se appartiene ad una realtà effettiva, corrisponde alla potenza attiva; e, invece, se appartiene ad un’idea, coincide con gli oggetti non autonomamente sussistenti individuabili in essa. Il virtuale, dunque, può venire astratto dagli enti, oppure ideato.

Nel primo caso, ci si riferirà alla facoltà che Rosmini chiama “pensare attualmente”, ossia riferirsi con il pensiero a ciò che è presente attualmente. Proseguendo in tal modo, ciò che emerge, è un che di potenzialmente possibile, ipotetico, un possibile che è tale solo oltre l’attualità immediata. L’oggetto presente in cui la mente distingue molteplici entità, è pur sempre qualcosa di uno; e, più precisamente, un uno la cui unità è “dialettica” in quanto realizzata, almeno in parte, dalla mente umana. Ciò significa che le parti che lo compongono hanno tra loro un’esistenza sì separata, ma pur sempre vera ed attuale; e la virtualità, altro non è se non il modo in cui esse si mantengono unite dialetticamente nell’oggetto<sup>37</sup>.

Nel secondo caso, invece, la facoltà di riferimento è il “pensare virtualmente”: un pensare che, a partire dall’unità essere ideale, tenta di ricavarne tutto ciò che vi è virtualmente implicito. Compiendo tale operazione, però, la mente va a formare dei concetti dialettici che non possono esistere separatamente rispetto all’oggetto cui effettivamente appartengono. A ben vedere, di essi si può dire che hanno una «esistenza virtuale nell’oggetto, e un’esistenza attuale puramente dialettica»<sup>38</sup>; e questa, non è un’imperfezione dell’oggetto; bensì, piuttosto, una sua perfezione, in quanto la virtualità

---

<sup>37</sup> Lo stesso discorso, vale per gli oggetti composti da più enti considerabili singolarmente come, ad esempio, un organismo o un macchinario. «Ma se tali oggetti si concepiscono come aventi unità, deve intervenire la mente, la quale aggiunga un’operazione di dialettica, cioè l’astrazione. Perocché l’unità dell’oggetto macchina non si concepisce, se non a condizione di considerare le parti di cui si compone astrattamente, cioè solo in ordine al fine della macchina stessa. [...] Quando dunque la mente considera le parti di questi organismi dialettici, ella considera de’ vari enti, e questi esistono virtualmente nell’oggetto unico, ma in questo non esistono se non come entità astratte; e però qui abbiamo una virtualità non puramente dialettica, ma astratta; e ciò che ha un’esistenza virtuale astratta nell’oggetto uno, ha un’esistenza in sé reale ed attuale». (T, 383).

<sup>38</sup> *Ibidem*.

è relativa solo alla dimensione dialettica del pensiero e della mente<sup>39</sup>.

Conclusa questa breve esposizione concernente i caratteri dell'essere virtuale, le informazioni in nostro possesso sono tali da poter provare a risolvere la problematica che era rimasta in sospeso al termine del paragrafo concernente l'essere iniziale: a quale specifica infinità sarà opportuno fare riferimento affinché esso possa venir partecipato, anche se non nella sua totalità, da tutto ciò che originario non è? A suo tempo, avevamo già riportato che l'infinità più adatta era proprio quella virtuale; dunque, si tratta ora di esplicitare nuovamente, sebbene in maniera più approfondita, le modalità secondo cui questa infinità si può esprimere e distinguere da quella meramente potenziale.

Rosmini parte dal presupposto che «primieramente non è assurdo concepire degli enti, che abbiano una sola determinazione compiuta, e non ne possano aver altra. Questi enti non possono esser subietti in sé stessi di *limiti secondari*: solo possono esser subietti di *limiti secondari* in quanto si considerano partecipati più o meno da altri enti»<sup>40</sup>. Ciò significa che tra gli enti e il loro termine – da intendersi come minimo o come massimo – sussiste uno spazio che, di per sé, si presenta come privo di limiti; limiti che, però, sopraggiungono nel momento in cui tale spazio lo si considera partecipato dai corpi in una certa misura. Proprio in questo caso, ciò che nasce nella mente umana è quello che viene chiamato il concetto «d'un indefinito aumento e d'una indefinita diminuzione»<sup>41</sup>; poiché, a ben vedere, non ci sarebbe alcun valido motivo per cui imporre questo piuttosto che quell'altro limite alla partecipazione infinita dell'ente. L'indefinito, così, è definibile come la partecipazione del finito all'infinito. Nel pensare un ente finito (ovviamente partecipe dell'infinito) qualunque infatti, ciò con cui si scontrerà la mente umana, altro non è che una progressiva e indefinita addizione o sottrazione di termini potenziali che, nello spazio dell'infinito, non trova alcun limite o confine<sup>42</sup>.

La domanda che a questo punto occorre porsi è: sarà mai possibile giungere ad un massimo del limite secondario? Con le informazioni in nostro possesso, l'unica cosa che si potrebbe affermare in merito è che, in effetti, questo massimo non è determinabile in alcun modo; poiché, giungere ad esso, altro non vorrebbe dire se non giungere innanzi alla perfezione totale o parziale di un determinato ente.

---

<sup>39</sup> «Laonde si può stabilire il principio universale che ogni qual volta la parola virtualità non è che relativa alla separazione, di maniera che altro non esprime che una separazione virtuale, ella non importa imperfezione, ma perfezione dell'oggetto» (cfr. *ibidem*).

<sup>40</sup> *T*, 698.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Come il tempo riceve un incremento perché partecipa della durata infinita; così anche un numero riceve aumento in forza di quella possibilità astratta che è infinita.

Rosmini, propone due modalità di determinazione: (a) prendendo come misura di riferimento un minimo un massimo assoluto (nel caso in cui lo si possa avere); (b) considerando delle misure la cui cognizione sia immediata, ossia: un “minimo per supposizione” o un “massimo per supposizione”. Se nel primo caso, come potevamo già intuire, non è possibile che si diano né un minimo assoluto, né un massimo assoluto in virtù del fatto che, comunque, sarà sempre possibile una divisione quantitativamente inesauribile<sup>43</sup>; nel secondo caso le cose cambiano. Il nostro autore precisa come siano da considerarsi due condizioni fondamentali prima di poter porre o ipotizzare un massimo o un minimo per supposizione: «1.) è limitata la partecipazione d'una natura illimitata; 2.) e questa natura illimitata può essere partecipata per divisione, e però non tutta, ma in parti»<sup>44</sup>. Ora «tali nature, sebbene in sé stesse siano illimitate e indivisibili, tuttavia nella partecipazione si dividono in parti relative agli enti che ne partecipano»<sup>45</sup>. Questo significa che l'infinità “qualitativa” delle nature si conserverà sempre in esse; se così non fosse, esse perderebbero la loro qualità essenziale. Lo stesso non può dirsi del loro carattere “quantitativo”: esso è sì potenzialmente infinito, ma nel momento in cui queste nature partecipano del finito, è innegabile come quest'ultimo comunichi loro parte della sua finitezza.

Riassumendo, a rimanere infinita, pur nel momento in cui il finito partecipa dell'infinito, è la natura qualitativa degli enti; mentre, all'opposto, non rimane infinita la loro natura quantitativa<sup>46</sup>.

Ora, però, l'essere che sappiamo e abbiamo già appurato come sempre semplice e indivisibile, si trova nel suo termine reale; e, viceversa, il termine reale si trova nell'essere. Tale “insidenza reciproca” può aver luogo solo nella mente: se si intende parlare di un termine finito, ciò che dell'essere va ad incrementare non è la sua inizialità,

---

<sup>43</sup> «Il minimo non si può avere né nel corpo, né nel tempo, i quali sono divisibili all' indefinito. Perché questa differenza dal numero? La ragione si è, che l'uno, elemento del numero, è così astratto che non ha subietta alcun'altra natura la quale si divida, ma forma il numero colla replicazione di tutto sé stesso e non partecipa che della possibilità infinita di replicarsi dalla mente; laddove il corpo partecipa della natura dello spazio, non replicando lo spazio ma partecipandone una porzione; e così fa il tempo della natura della durata. Essendo dunque lo spazio partecipabile dal corpo, e la durata eterna dal tempo, lo spazio e il tempo conservano sempre la loro natura di estensione, e di durata: fin che rimangono, l'estensione e la durata sono partecipabili per divisione: rimanendo dunque sempre estensione quello che è estensione, e durata quello che è durata, sono sempre partecipabili per nova divisione, e così la divisibilità rimane indefinita». (Cfr. *T*, 700).

<sup>44</sup> *T*, 701.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> «Ed è per questo che sono partecipabili, poiché l'atto, col quale sono da un dato ente partecipate, è l'atto che impone limiti alla loro natura quantitativa. Questo dunque avviene perché tali nature non sono al tutto semplici, ma hanno in sé la detta dualità di natura qualitativa e quantitativa» (cfr. *ibidem*).

bensì le relazioni che esso intrattiene con le sue molteplici terminalità. Si potrà dunque dire che: in ogni ente (termine) reale concepito dalla mente come finito, sia presente l'infinito. Ebbene, tale infinito è l'infinito virtuale, un infinito che «nasconde alle menti i suoi termini propri, e si manifesta solo come inizio comune di tutte le realtà finite. Mediante questa sua virtualità egli può essere partecipato dal finito, e con partecipazione finita senza dividersi, né moltiplicarsi: è partecipato tutto, sempre tutto, ma non totalmente, perché nasconde nel suo seno i termini che gli sono propri ed essenziali»<sup>47</sup>. Ciò che compete alla mente umana, poste queste condizioni, è la facoltà di poter predicare l'essere di un reale attuale riconoscendolo come ente. In questo modo, però, andando a considerare la partecipazione limitata dell'essere, arriviamo comunque ad ottenere ciò che precedentemente abbiamo indicato come "indefinito", senza che si sia fatto alcun passo avanti per chiarire la differenza tra l'infinità virtuale rispetto a quella potenziale. Il dettaglio che occorre sottolineare per venire a capo della questione è che, a questo punto, l'indefinito di cui si sta trattando non fa più riferimento ad una progressione nell'ordine dei reali finiti; bensì, fa riferimento ad un ordine in cui la mente umana partecipa in egual misura alla virtualità dell'essere che si riferisce al reale finito, e a quella che si riferisce all'essere assoluto. Questo, allo stesso tempo, consente anche di riportare la nostra attenzione alla domanda su quale sia il massimo – o il minimo – che sarebbe possibile conoscere. Rosmini afferma che non si potrà avere una misura di entrambe, e questo è indubbio se si pensa che ciò cui si partecipa è infinito<sup>48</sup>. Quello che occorre tenere a mente, sulla base di quanto visto finora, è che la distanza che intercorre tra la "virtualità del finito" e la "virtualità dell'infinito", è essa stessa infinita.

Sulle basi di quanto discusso finora, e in riferimento alle parole dello stesso Rosmini, osserviamo i generi grazie ai quali è possibile scansionare il rapporto – origine dell'indefinito – tra l'entità finita e l'infinito. Dunque

ogni qual volta l'entità che ha de' limiti è costituita dalla partecipazione di qualche infinito, si dà in esso un aumento indefinito. I limiti di un finito di questa natura non possono avere per loro misura un massimo, perché il finito non ha un massimo in cui finisca i suoi aumenti. Essi dunque, se si riguarda la loro misura, si ripartono in generi: 1.) Alcuni hanno un minimo per loro misura, quando l'aumento si fa per replicazione e non per divisione partecipativa, come nella quantità discreta. 2.) Alcuni non hanno né massimo, né minimo assoluto, ma possono avere due misure

---

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> Lo stesso vale anche per la misura minima, poiché «quand'anco si trovasse il minimo del reale, il minimo della scienza, il minimo della virtù, esso non si potrebbe applicare per l'eterogeneità delle cose che si volessero misurare, giacché ogni misura domanda un'omogeneità tra la misura e il misurato» (cfr. *T*, 704).



relative, cioè un minimo e un massimo per supposizione, e queste sono proprie di quelle entità che partecipano d'un infinito partecipabile per divisione di parti, come il corpo, il tempo e il moto. 3.) Alcuni limiti non hanno neppure una misura relativa, ma solo si può conoscere che l'entità di cui si tratta è più o meno limitata senza un quanto assegnabile. E questi limiti sono propri di quelle entità che si costituiscono dalla partecipazione d'un infinito che non è partecipabile per divisione di parti, ma per virtualità esplicita, sia poi il finito quello che s'esplica emergendo dalla sua virtualità, o sia l'infinito.<sup>49</sup>

Ovunque ci sarà un ente, lì sarà presente anche l'infinito dell'essere; un infinito che, tuttavia, non sarà mai interamente in atto se non nella concretezza originaria dell'essere. L'idea dell'infinito dell'essere va, in tal senso, semplicemente assunta dalla mente umana, e non necessita di giustificazione alcuna. Allo stesso modo, la mente umana pensa separatamente l'esistenza reale di Dio rispetto all'idea di Dio; e ciò evidenzia come essa sia condizionata dalle proprie modalità del conoscere: l'intuizione e il giudizio<sup>50</sup>. Così, si può dire che l'unica forma dell'essere che può darsi attualmente, ed essendo per questo soggetta a determinati limiti, è quella reale. Sia la forma ideale che la forma morale, invece, possono esistere solo virtualmente; dunque, chiudendo il cerchio di questa nostra analisi introduttiva sul virtuale, vanno incontro alle limitazioni relative dovute al *subietto* finito che le partecipa<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> T, 705.

<sup>50</sup> Rispettivamente, l'intuizione ha come proprio termine l'idea; il giudizio, invece, afferma la realtà.

<sup>51</sup> «Perciò la limitazione della forma obiettiva, e della forma morale, consiste unicamente in questo: che non sempre sono nell'alto della sussistenza, ma possono avere un'esistenza virtuale. Ma l'esistenza virtuale non si dà, se non a condizione che una cosa esista in un'altra per via di partecipazione» (Cfr. T, 931). «La sola forma subiettiva dunque può ricevere l'esistenza relativa, e quindi nell'ordine della relatività può esistere in atto come limitata. Questo modo d'esistere è quello che spiega la possibilità degli enti finiti. La forma obiettiva e la morale non possono sussistere in atto in un modo limitato: e però la sola limitazione loro propria è quella che consiste nella virtualità. E virtuali diventano queste due forme per mezzo della partecipazione che fa di loro un ente, ossia un subietto finito. Esse comunicansi a questo subietto tutte intiere, perché sono semplici e indivisibili, ma nascondendo in parte le loro attualità, che così rimangono virtuali rispetto al subietto che le partecipa; per questo si dice che si comunicano tutte, ma non totalmente: il modo con cui sono partecipate è limitato, non è limitata la cosa. Questa è dunque una limitazione relativa al subietto, e corrisponde all'esistenza relativa di cui egli è fornito» (cfr. T, 933).

## CAPITOLO 3.

### L'ESSERE VIRTUALE COME FONDAMENTO DELL'ATTUALE

In quest'ultimo capitolo dedicato all'essere virtuale così come viene presentato da Antonio Rosmini nella *Teosofia*, l'obbiettivo è quello di concentrarsi sulle implicazioni metafisiche di tale nozione. Nello specifico, argomenti come l'atto creatore, la contingenza che esso produce e l'analogia che verrà infine esplicitata tra Dio e il mondo, portano ad una nuova consapevolezza del ruolo cruciale che spetta alla virtualità nell'ambito filosofico. Questioni più volte affrontate nel corso dei secoli dai maggiori autori della storia della filosofia, vengono qui riprese tramite nuovi concetti, al fine di condurre un'indagine teoretica che possa adeguatamente esplicitare il senso fondamentale del virtuale in relazione alla ricchezza differenziale del mondo che l'uomo abita e intende conoscere.

#### 3.1 La creazione della realtà

Gli enti finiti che compongono il mondo, sulla base di ciò che abbiamo già osservato, constano di due elementi: il proprio termine finito reale e l'essere iniziale che conferisce loro forma entica. L'Essere assoluto di cui l'iniziale è solo un aspetto, tuttavia, è l'unico che può disporre pienamente di ciò che gli appartiene; dunque, solo di questo si può dire che abbia la facoltà di creare il mondo. Gli stessi enti molteplici, inoltre, possono essere negati senza che ciò porti ad una contraddizione; dunque, si rivelano essere non necessari. Perché possa darsi la loro esistenza o la loro non esistenza, è necessaria una "ragione sufficiente": più precisamente, una causa trascendente e libera rispetto al mondo stesso. Al di fuori di questo, non c'è che l'essere infinito, ossia Dio. L'ultimo argomento da vagliare in proposito è diretta conseguenza di quanto appena detto: non c'è nulla di necessario che non sia l'Essere assoluto, infinito e semplice. La sua natura non è suscettibile di alcun limite; e ciò porta all'affermazione che ogni ente finito non è altro se non l'effetto della sua libera volontà: quella che Rosmini qualifica come l'"intelligenza amorosa e pratica"<sup>52</sup>. Causa del mondo, così, non potrà essere altro se non una «libera attività, la libertà divina»<sup>53</sup>. La mente umana, a ben vedere, riconosce tramite il

---

<sup>52</sup> Cfr. *T*, 454.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

ragionamento la sussistenza di Dio, poiché l'oggetto finito richiede necessariamente un soggetto assoluto; tuttavia, di quest'ultimo ha un'idea imperfetta cui si può giungere tramite i termini che sono immediatamente presenti in natura. Inoltre, è bene notare come Rosmini non argomenti metafisicamente il tutto a partire esplicitamente dal concetto di Dio, bensì dal concetto dell'Essere assoluto per come finora lo abbiamo presentato: la necessità dell'essere e la dinamicità del continuo atto creatore, sono le stesse che appartengono a Dio.

Poste queste basi, è possibile parlare della creazione in sé. Ma cos'è di preciso la creazione? Rosmini dice chiaramente che l'essere si «dà». Questo è un buon punto di partenza per la nostra discussione; tuttavia, occorre da subito fare una precisazione. L'essere si «dà» indubbiamente, ma in che senso interpretare tale affermazione? Si potrebbe pensare immediatamente ad un "donarsi", ad un atto donativo da parte dell'essere nei confronti del soggetto; ebbene, tale senso andrebbe solo a sminuire il rigore metafisico della dottrina che intendiamo presentare. Si tratta di un altro modo in cui l'essere si «dà»: è il darsi ponendo sé stesso e null'altro, è posto così com'è rimanendo sempre e unicamente atto.

Non si può non citare, dunque, la potenza di essere che compete all'essere stesso. Essa non è da intendersi alla stregua delle altre potenze; così come l'essere, già c'è ed è sempre presente. L'unica cosa di cui si può dire che vi sia possibilità, è che l'essere intrattenga o meno rapporti con quelli che sono i suoi termini<sup>54</sup>. Essendo i termini a ricevere l'atto di esistere direttamente dall'essere, è solo ed esclusivamente di esso che si potrà dire che "può" far sì che tutte le cose acquistino l'atto. È una potenza di altro ordine rispetto alle potenze che concernono gli enti: essa «consegue necessariamente alla natura di atto purissimo»<sup>55</sup> e, di conseguenza, non può trovarsi in altro che non sia puro atto.

A questo punto, appare evidente come la problematica principale di Rosmini sia il non anteporre la possibilità o la potenza rispetto a Dio. In Dio non c'è mai stata alcuna potenza, egli è solo ed esclusivamente atto. È anche chiaro ormai come il nostro autore superi il tradizionale sistema metafisico delle cause per rivolgersi verso un'unica causa creativa: la causa di essere<sup>56</sup>. Se l'esistenza degli enti finiti non va ad aggiungere alcunché

---

<sup>54</sup> «Si deve intendere che avendo ella [la potenza di natura propria dell'essere] e ritenendo immutata la natura di atto, c'è la possibilità che quest'atto si trovi unito a' suoi termini. Questa è una potenza relativa a' suoi termini: sono questi che acquistano l'atto: l'atto già c'è come atto: ma i termini non sono: possono dunque essere» (cfr. *T*, 431).

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Cfr. *T*, 434.

all'essere assoluto, si può dire che in esso vi sia virtualità di questi: la natura della causa rimane invariata e non aumenta o diminuisce in alcun modo, tuttavia a essa appartiene la virtualità degli effetti "prodotti". Tale virtualità, così, è individuabile esclusivamente nella causa e non, come si potrebbe erroneamente pensare, nelle sue terminalità<sup>57</sup>.

Riassumendo ciò che abbiamo discusso finora: «la parola virtualità esprime una relazione, come abbiám detto, della possibilità: e il fondamento ossia il principio di questa relazione è nell' Essere assoluto»<sup>58</sup>. Diventa anche chiaro ormai perché Rosmini avesse indicato la virtualità come determinabilità universale dell'essere, ossia «primo e universale determinabile»<sup>59</sup>; perché indica la «relazione sua co' diversi suoi termini: il principio o fondamento della qual relazione sta ne' termini stessi»<sup>60</sup>.

Tenute ferme tali nozioni, possiamo incominciare l'esposizione di quello che abbiamo precedentemente denominato atto creatore. Questo, è scandibile in tre momenti specifici che, sebbene non siano da intendersi come temporalmente successivi l'uno rispetto all'altro, lo sono logicamente.

Rosmini afferma che «l'Essere ama infinitamente l'Essere. Quest'amore lo porta ad amar l'essere in tutti i modi ne' quali è amabile, ne' quali può essere amato. Per amarlo in tutti i modi egli l'ama non solo come Essere assoluto ed infinito, ma anche come essere relativo e finito: quest'amore è l'atto creativo»<sup>61</sup>. Ciò significa che il mondo è una sorta di espansione dell'amore di Dio che crea un oggetto amabile. Allo stesso tempo, ciò che si ama e si realizza deve essere primariamente pensato, concepito; se così non fosse, l'oggetto di tale amore rimarrebbe privo di realtà e relegato alla sola sfera della possibilità. Detto questo, la prima operazione che l'Intelligenza divina deve compiere e che viene definita come «fondamento della creazione»<sup>62</sup>, è «quella che chiamerò *astrazione divina*. Mediante questa operazione l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente astrasse dall'Assoluto suo oggetto, l'essere iniziale, cioè, oltre intendere l'essere assoluto oggettivo, ella fece un altro atto d'intelligenza col quale nell'essere assoluto distinse l'inizio dal termine e vide quello separato da questo, non perché nell'essere assoluto

---

<sup>57</sup> Rosmini è categorico a riguardo affermando che «se si trattasse soltanto della causa dell'accidente o della causa della forma sostanziale da imporsi ad una materia precedente, la causa non sarebbe piena, perché avrebbe bisogno per produrre il suo effetto della materia, e così la virtualità dell'effetto rimarrebbe divisa tra le due cause, la efficiente, e la materiale, e altre che vi concorressero a produrlo» (T, 434).

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> T, 284.

<sup>60</sup> T, 439.

<sup>61</sup> T, 460.

<sup>62</sup> T, 342.

obiettivo fosse veramente separato, ma perché ella lo separava per astrazione mentale»<sup>63</sup>. Sarebbe facile, a questo punto, cadere nell'errore comune di considerare l'astrazione divina sul medesimo piano di quella propria, invece, della mente umana. Quest'ultima, come già analizzato nel paragrafo ove si discorreva del virtuale come di ciò che possiamo chiamare "primo determinabile", consiste in un'operazione con cui è possibile isolare qualcosa da ciò cui appartiene concretamente. Ne avevamo dedotto che non è possibile separare i termini dell'essere dall'essere medesimo, ma è possibile, piuttosto, separare l'essere dai suoi termini<sup>64</sup>. In analogia con quanto avevamo già esposto, dunque, la mente divina a sua volta astrae, ma senza per questo potersi dire imperfetta: trattasi, più precisamente, di una visione *ab aeterno* dell'essere finito come virtualmente compreso nell'essere infinito. Dio, a differenza dell'uomo, non necessita di una tale "limitazione" del proprio sguardo, volta ad acquistare un qualche tipo di sapere; l'astrazione divina è piuttosto un «sovrappiù di perfezione»<sup>65</sup>.

Definito il Verbo come l'Essere assoluto oggettivo<sup>66</sup>, questo non può in alcun modo essere confuso con l'essere iniziale presente alla mente divina: quest'ultimo, non esiste in quanto ente compiuto, bensì è un puro astratto ed esiste unicamente nella mente divina che lo concepisce ed è da porre in rapporto all'operazione astrattiva che essa compie. Ora, la Mente divina, distingue nell'Essere assoluto come suo oggetto, l'inizio dal suo termine; ed è così possibile affermare che quest'ultimo si venga a formare tramite la limitazione dello sguardo della Mente divina nell'Essere assoluto oggettivo. Il termine, tuttavia, ha bisogno di essere un ente completo, di esistere di per sé e non esclusivamente in rapporto alla Mente divina; dunque, andrà inteso nel senso per cui comunque vi sarà una certa distanza tra ciò che del termine è inizio, e ciò che invece è il Verbo in sé, l'essere oggettivo assoluto con il quale mantiene pur sempre un'appartenenza<sup>67</sup>.

Ciò si traduce in un aspetto fondamentale e centrale all'interno della dottrina creazionistica del nostro autore: non si può pensare che Dio, nell'atto creativo, abbia separato completamente l'esistenza delle creature dalla Sua. Non si tratta di un Dio

---

<sup>63</sup> T, 461.

<sup>64</sup> Il risultato di tale operazione non è altro se non l'essere virtuale: predicato necessario di ogni termine possibile.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Ciò si afferma in relazione all'analogia per cui l'astrazione che avviene nell'Essere assoluto oggettivo, avviene secondo il medesimo atto necessario per cui il Verbo divino è generato da Dio.

<sup>67</sup> «Vero è che la Mente divina astraente ha trovato e prodotto quest'oggetto, che diciamo essere iniziale, tenendo fisso lo sguardo nell'Essere assoluto obiettivo, laonde si può dire in questo senso che lo vede in esso; ma questa espressione «veder l'essere iniziale nell'essere assoluto obiettivo», altro non vuol dire se non «giovarsi dell'essere assoluto obiettivo come di fondamento dell'astrazione», il che non toglie che il prodotto dell'astrazione non sia un diverso dal fondamento in cui l'astrazione fu operata». (Cfr. *Ibidem*.).

assente rispetto agli enti creati; bensì, dell'assoluto sussistente, che rimane nascosto al vaglio conoscitivo della mente umana, pur essendone fondamento di possibilità.

L'astrazione divina, come primo momento dell'atto creatore, è la suprema possibilità dei molteplici che nell'essere, in quanto iniziale, sono contenuti nel loro inizio comune, mentre nell'essere in quanto ideale, sono contenuti in un orizzonte di intelligibilità universale. Rosmini, tramite la correlazione tra astrazione divina e atto creatore, tenta di pensare la partecipazione delle creature all'essere: il nesso ontologico di cui partecipano l'Essere infinito – che è Dio – e gli enti che hanno essere, ma non sono essere.

Il secondo momento dell'atto creatore è quello che Rosmini riferisce all'immaginazione divina. Essa «è diversa dall'astrazione divina. Poiché questa separa nell'Oggetto assoluto – in quanto ha l'esistenza unicamente relativa ad essa e non in sé – il principio dal termine, contiene lo sguardo dal termine, e non pensa che l'inizio dell'essere: quella limita ossia imagina limitato il termine reale. Il termine reale, immaginato limitatamente dalla Mente operante e libera di Dio, è la realtà dell'universo»<sup>68</sup>.

L'astrazione divina, abbiamo detto, separa nell'Essere oggettivo assoluto il principio dal termine; al contrario, l'immaginazione divina rivolge il proprio guardo non all'inizio, bensì al termine reale pensandolo come limitato. Questo, non può accadere se non creando quello stesso termine<sup>69</sup>; così, sarà necessario individuare due ulteriori momenti interni all'operazione dell'immaginazione divina: a) un primo momento in cui l'intelligenza divina vede il reale dell'essere come limitato<sup>70</sup>; b) un secondo momento in cui essa vuole come effettivamente esistente quel reale finito che ha liberamente immaginato come limitato.

Prima di proseguire, il nostro autore afferma: «Non pretendiamo dunque d'alzare il velo misterioso che copre l'atto creativo, ma solo descriverlo fin dove è concepibile all'uomo, e così concepito nel dimostrare, esso non involge in sé stesso contraddizione, e che, in qualunque altro modo se ne pensi, la contraddizione è inevitabile, il che è una dimostrazione della sua verità»<sup>71</sup>. Esprimendosi in tali termini, Rosmini pone in evidenza

---

<sup>68</sup> *T*, 462.

<sup>69</sup> «La Mente divina non potrebbe liberamente contemplare il termine reale dell'Essere, limitato da lei, se non creandolo, cioè facendolo esistere non solo relativamente a sé, ma ancora in sé stesso. La ragione di ciò si è, che il termine reale è la forma subiettiva dell'essere, e la forma subiettiva e quella per la quale l'ente esiste in sé, non solo relativamente a una niente. Se dunque il termine reale limitato fosse veduto dalla Mente, e non sussistesse in sé, ella vedrebbe il falso, prenderebbe un'illusione. Il che è assurdo pensare della divina Intelligenza». (Cfr. *Ibidem*).

<sup>70</sup> È bene ricordare e precisare che tali limiti – quelli propri dei termini dell'essere reale nell'essere stesso – sono conferiti liberamente dall'intelligenza divina.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

l'obbiettivo teoretico dell'indagine che sta compiendo e, allo stesso tempo, si dimostra del tutto consapevole dell'impossibilità della mente umana di venire a capo del mistero della creazione. Lo scopo del Roveretano è in tal senso esplicito: anche se la creazione potrà rimanere un concetto oscuro anche al termine dell'indagine, essa rappresenta l'unica maniera non contraddittoria per prospettare la relazione tra l'Essere e gli enti finiti.

I concetti di "immaginazione" e "astrazione" utilizzati in questa sede e volti ad individuare diversi momenti della creazione, altro non sono che termini figli di quell'analogia che, abbiamo già anticipato, intercorre tra la mente umana e quella divina. Ora, più precisamente, l'immaginazione è la facoltà umana che più di tutte assomiglia al suo corrispettivo divino; eppure, tra loro sussiste una distanza infinita. L'immaginazione umana è una facoltà che opera a partire dalla cooperazione tra senso e intelletto che ha luogo nella percezione; tuttavia, la percezione non offre all'uomo l'ente nella sua interezza, ma solamente un suo "effetto". Certo, allo sguardo della mente umana la percezione si rivela sicuramente utile ai fini di una sufficiente rappresentazione degli enti; tuttavia, il soggetto sarà sempre suscettibile alle modificazioni e alle affezioni che momento percettivo porta con sé. Lo stesso non si può dire dell'immaginazione divina: essa, nel momento dell'atto immaginativo, non subisce nulla che possa portare ad una sua modificazione o turbamento, mantenendo così inalterata la propria essenza immutabile<sup>72</sup>. L'immaginazione divina inoltre, non va nemmeno considerata come una facoltà distinta o precedente rispetto all'essenza divina. L'essenza divina non è altro che l'Essere; si può concludere che l'immaginazione «divina dunque è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva e realissima. Supponendo dunque che l'Essere stesso sussistente e realissimo immagini un ente finito, conviene che questo novo oggetto sia un vero ente in sé, ed abbia perciò anch'egli la sua esistenza subiettiva e reale»<sup>73</sup>.

Se nella mente umana l'immaginazione opera sulla base delle percezioni e delle modificazioni cui l'essere umano è suscettibile, quella divina non opera su alcunché di soggetto al cambiamento, essendo l'essenza divina immutabile. Per questo, l'immaginazione divina in natura non è riscontrabile in alcun modo: per l'Essere assoluto immaginare il reale significa infatti crearlo.

Una volta descritta la facoltà dell'immaginazione divina, occorre concentrarsi su ciò che

---

<sup>72</sup> «Essendo dunque così limitato l'oggetto della percezione, e l'immaginazione umana prendendo da questa gli elementi di ciò che produce, questi oggetti creati dall'immaginazione umana non possono esser enti, ma unicamente sensibili segni di enti da essa variamente richiamati, e in novo modo composti». (Cfr. *Ibidem*).

<sup>73</sup> *Ibidem*.

implica effettivamente il momento immaginativo in sé. Esso è successivo a quello astrattivo, ed è opportuno chiedersi in che modo si colleghino i due momenti. Si tratta di un passaggio cruciale all'interno dell'intera esposizione rosminiana, in quanto segna il passaggio dall'essere oggettivo infinito alle essenze molteplici degli enti finiti.

Ci si può chiedere, in che cosa consista l'effettiva realtà degli enti rispetto all'essere iniziale e quali siano le condizioni di questo passaggio dall'unità dell'essere alla molteplicità. Sempre ricordando che nell'Essere assoluto l'essere iniziale è solo astrattamente distinto dal suo termine, e che l'operazione immaginativa è il frutto di uno sguardo da parte dell'intelligenza divina al suo Oggetto assoluto; quest'ultima si applica al termine reale ed è logicamente "successivamente" rispetto all'atto generatore del Verbo<sup>74</sup>. Se l'astrazione si riferisce all'inizialità di tutti gli enti finiti possibili, cioè a quell'atto puro di essere che è comune ad ogni entità finita possibile ed è irriducibile a ciascuno di essi; l'immaginazione invece si riferisce alla terminalità dei molteplici, alla possibilità che l'atto puro di essere ha di terminarsi, cioè di essere soggetto di limiti liberamente posti dall'intelligenza divina.

Per esporre in maniera appropriata la natura di tali limiti occorre fare riferimento ad un'altra sezione della *Teosofia*, in particolare, al Libro III, e presentare la distinzione che lì viene indicata tra una limitazione per "sottrazione" (o astrattiva) e una limitazione per "addizione". La prima forma di limitazione viene operata dall'Intelligenza divina nel separare l'essere iniziale dal Verbo nella sua sussistenza. In altre parole, si tratta della limitazione dell'astrazione con cui all'essere viene "sottratta" la determinazione infinita che gli è propria.<sup>75</sup> All'inverso, segue a questa prima limitazione una seconda, che Rosmini chiama di "addizione": l'essenza generatasi dalla separazione astrattiva riceve le limitazioni che corrispondono alle determinazioni finite; e queste sono relative al momento dell'immaginazione divina<sup>76</sup>.

Riassumendo, ciò che avviene nel momento dell'astrazione è la separazione tra l'essere come principio e il suo termine reale originario, così che, il primo diviene suscettibile di limiti, dando così origine alla molteplicità reale, secondo quanto l'immaginazione divina

---

<sup>74</sup> «Ella [l'Intelligenza dell'Essere assoluto] fece un altro atto d'intelligenza col quale nell'essere assoluto distinse l'inizio dal termine e vide quello separato da questo, non perché nell'essere assoluto obiettivo fosse veramente separato, ma perché ella lo separava per astrazione mentale». (Cfr. *T*, 461).

<sup>75</sup> Cfr. *T*, 1295, III, vol. 14.

<sup>76</sup> «I sommi generi dunque delle limitazioni che fa la mente sono due: 1) In limitazione per sottrazione e astrazione, che lascia nel concetto che rimane la indeterminazione la virtualità; 2) la limitazione per addizione e imposizione, che determina ciò che il primo genere di diminuzione aveva reso indeterminato, e diminuisce la virtualità». (Cfr. *Ibidem.*).



dispone.

L'ultimo momento dell'atto creativo, a questo punto, emerge come già presente nei precedenti. Se attraverso l'astrazione viene esposto come si produca l'essere iniziale, e come con l'immaginazione prenda forma il reale con tutte le sue limitazioni, la "sintesi divina" è la costituzione dell'ente finito e si esprime come l'unione del termine iniziale con il termine reale finito. Così come astrazione e immaginazione, anche la sintesi divina è pensata da Rosmini come un corrispettivo della capacità di sintesi umana. La differenza fondamentale, anche qui, è però quella per cui esclusivamente nella sintesi divina si viene a costituire l'ente reale finito.

Si tratta del momento della creazione vera e propria, in cui quel reale finito di cui si è discusso finora, inizia ad esistere; e con esso, anche il tempo<sup>77</sup>. La sintesi divina, dunque, fa essenzialmente due cose: «produce ad un tempo le essenze o idee, e gli enti finiti nella loro forma subiettiva e reale»<sup>78</sup>. Queste sono le operazioni che l'Intelligenza dell'Essere assoluto compie istantaneamente e che, grazie alla facoltà umana dell'astrazione, possono essere così distinte: una prima con cui l'Intelligenza divina riferisce i termini reali all'essere considerato astrattamente come intelligibile; la seconda, con cui unisce l'essere iniziale agli stessi enti finiti conferendo loro un'esistenza autonoma.

Più precisamente, ciò che abbiamo appena definito come il riferire «i termini reali all'essere considerato astrattamente come intelligibile», è esattamente costituire la relazione necessaria e il punto di partenza fondamentale per creare «il complesso delle essenze intelligibili di tutte le cose finite», complesso che «pel suo ordine è dotato d'armonia e d'unità» e che viene chiamato «Esemplare del mondo»<sup>79</sup>. Questo è indicativo di quanto Rosmini aveva già affermato, ossia che «le essenze degli enti finiti non sarebbero, se non fossero stati tratti all'esistenza i reali, perché quelle essenze risultano da una relazione intellettuale tra il reale e il suo principio l'essere iniziale»<sup>80</sup>; e questo spiegherebbe anche i motivi che portarono Aristotele e Tommaso a negare l'assoluta separazione tra l'ente e la sua essenza<sup>81</sup>.

---

<sup>77</sup> È opportuno ribadire che, a proposito dei tre momenti della creazione, l'atto creatore è uno e identico, senza alcun tipo di successione. È solo l'intelligenza umana, di natura limitata, a richiedere distinzioni di questo tipo per rendere conto dell'operato di Dio.

<sup>78</sup> *T*, 363.

<sup>79</sup> *T*, 465.

<sup>80</sup> *T*, 463, nota 4.

<sup>81</sup> «Aristotele trova tra gli enti reali e sensibili e le idee un nesso così intimo, così necessario, che vuole esistere queste potenzialmente negli enti reali e sensibili, e la sola mente separarle e renderle a sé oggetto di conoscenza, senza che così separate esistano in sé stesse. S. Tommaso trova, che Aristotele ha ragione in questo, nel non volere un'assoluta separazione tra le idee e i reati, quasiché questi fossero accidenti dell'ente, e quelle sole fossero il vero ente». (Cfr. *Ibidem*).

D'altra parte, se le idee si formano per la limitazione che l'essere riceve dalla mente divina, non bisogna tralasciare che l'essere iniziale, in quanto astratto, mantiene comunque un'appartenenza al Verbo, partecipando così anch'esso della medesima eternità e immutabilità. Una tale prospettiva sembrerebbe invece dar ragione maggiormente la posizione platonica, per cui la natura delle idee si manterrebbe comunque, in questo senso, maggiormente perfetta rispetto a quella dei reali finiti.

Questa concezione della sintesi divina sembra anche introdurre degli elementi fondamentali per affrontare il tema platonico della teoria delle idee. La differenza fondamentale, è che il mondo reale materiale non è da intendersi imperfetto rispetto a quello ove risiedono le idee, l'unico che, nella sua perfezione, "veramente è"; piuttosto, il momento della sintesi rappresenta per Rosmini il definitivo superamento delle aporie che si generano a partire dalle relazioni che le idee intrattengono con i loro imperfetti corrispettivi molteplici.

La relazione necessaria tra idee e molteplicità è il perno attorno cui ruota l'intera esposizione del nostro autore: non è sufficiente la posizione di Platone per cui le idee si ergono a modello dell'imitazione sensibile, così come non risulta adeguata quella di Aristotele che, pur ricercando il nesso tra ideale e reale, sembra perdere di vista la pur sempre divina natura delle idee stesse<sup>82</sup>.

Quello che emerge da un momento come la sintesi divina, è dunque il personale tentativo di Rosmini di collocarsi nella tradizione filosofica seppur operando un profondo e radicale ripensamento di quella che, precisamente, era la secolare controversia tra scuola platonica e aristotelica concernente la natura delle idee.

Solo ora, una volta terminata l'esposizione della monumentale teoria rosminiana della creazione e avendone esplicitato anche i punti più complessi, è possibile trarre delle adeguate conclusioni a partire da quanto si è già discusso nel capitolo precedente. Individuare il ruolo del virtuale all'interno di tale dottrina non vuole soltanto sottolineare un dettaglio al mero scopo di rendere più compiuta l'indagine teoretica come quella in corso; bensì, vuole portare all'attenzione del lettore la rilevanza delle implicazioni metafisiche che tale concetto ha.

---

<sup>82</sup> «Ma come Platone sembra non aver bastevolmente meditato sulla necessaria connessione tra le idee e i reali; così Aristotele sembra non aver chiaramente inteso la sublime natura delle idee, e invece di stabilire una relazione necessaria tra le idee e i reali, cadde nell'errore d'immergere queste nella stessa natura de' reali, quasi la realtà come realtà ne contenesse il germe o fosser un atto di questa». (Cfr. *T*, 463, nota 4).

### 3.2 La virtualità nell'atto creatore e nell'ente creato

Dall'esposizione della teoria rosminiana della creazione emergono chiaramente degli elementi che possono portare a diverse riflessioni sull'essere virtuale e che, per certi versi, sembrerebbero collocarlo al di là della dialettica dell'essere iniziale. Più precisamente, si intende approfondire il rapporto che l'essere virtuale intrattiene con l'Essere assoluto e all'ente finito creato, in modo tale da ottenere una comprensione ancora più coerente dell'intero sistema rosminiano<sup>83</sup>.

Nel discorrere dei momenti relativi alla creazione, abbiamo osservato che il termine che varia nei diversi enti è quello reale; dunque, occorre interrogarsi sulla relazione che la realtà finita e determinata creata dal libero atto della volontà divina intrattiene con l'essere indeterminato. Quest'ultimo rimane *subietto* antecedente delle determinazioni che appaiono alla mente umana; e gli enti reali e molteplici mantengono con esso delle relazioni. Nel ricevere tali determinazioni, e risultando per questo diversamente determinabile, esso potrà dirsi «materia universale e dialettica»<sup>84</sup>. Rosmini, a tal proposito, afferma che il «principio di questa relazione dialettica giace dunque ne' termini reali finiti diversi, e l'essere non costituisce che il termine della relazione, onde la relazione nol modifica. Ma poiché egli è per sé antecedente ai detti termini ed è comune a tutti, perciò si dice, dialetticamente, il primo determinabile»<sup>85</sup>.

Il riferimento, in tal senso, è quello relativo al virtuale. La virtualità, abbiamo già detto, è proprio quella determinabilità che si spiega a partire dai termini: il primo determinabile che però, almeno inizialmente, si rivela inadatto ad esprimere esattamente una qualsivoglia terminazione specifica, salvo poi divenire più o meno determinato a seconda di quanto è compiuta la determinazione stessa.

Tale definizione del virtuale si rivelerà fondamentale per la nostra indagine; tuttavia, prima di proseguire, al fine di chiarire ulteriormente su ciò che tratteremo, occorre esplicitare da subito una distinzione fondamentale tra due concetti che verranno approfonditi maggiormente solo in seguito: la “possibilità suprema”, ossia la determinabilità dell'essere anteriore alle essenze, da identificarsi con la possibilità di tutte le cose; e “la possibilità media”: la possibilità che la mente umana percepisce a partire dalle essenze immediate dei reali.

---

<sup>83</sup> Sulla dialettica dell'essere virtuale si veda l'articolo di M. J. Krienke, *Appunti per una “filosofia della creazione” in Rosmini*, in «Rivista rosminiana», pp. 51-79, 2021.

<sup>84</sup> *T*, 440.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

La prima, è diretta conseguenza di quanto avevamo già osservato relativamente all'essenza dell'Essere in sé: essa non ammette modificazioni poiché è semplice ed immutabile; dunque L'Essere, che nella sua forma soggettiva è libero e intelligente, vuole anche la sua intelligenza come "operante". Oggetto dell'Intelligenza divina è l'Essere nella sua forma obbiettiva; esso viene "ristretto" nella sua realtà secondo le modalità della limitazione precedentemente esposte e, anche così, viene amato e risulta amabile agli occhi della stessa Intelligenza.

Riassunto brevemente in questo modo l'atto che prende il nome di "creazione", è bene ricordare che l'ente reale finito, non sarebbe pienamente reale senza l'esistenza *subiettiva* che involge ogni cosa; dunque, di ogni reale finito si può dire che abbia due esistenze: una *obbiettiva* e una *subiettiva*<sup>86</sup>. Solo una volta che si sia definito il mondo come l'insieme di tutto ciò che è considerabile come reale finito dotato di esistenza subietiva, e si sia considerata la relazione che i termini finiti intrattengono con l'essere indeterminato, sarà possibile comprendere con precisione ciò che intende Rosmini quando afferma che

noi possiamo esercitare l'astrazione dividendo con questa di novo da' reali l'essere intuito, e in tal modo considerare l'essere indeterminato come atto a ricevere per suo termine i detti reali finiti ed altri quanti ne possiamo a nostra voglia imaginare, perché vediamo che egli nulla patendo a rendersi inizio, ed essendo illimitato, può riceverne di tali termini senza fine. L'essere considerato così astratto da' termini reali finiti, percepiti da noi od imaginati, dà luogo al pensiero ch'egli abbia quest'attitudine di servir d'inizio a tali termini, e quest'attitudine è quella che chiamiamo possibilità.<sup>87</sup>

La "possibilità suprema", nello specifico, è dunque la relazione dei termini finiti con l'indeterminato; una relazione che, più precisamente, ha origine nell'essere dei reali finiti e termina, invece, nell'essere indeterminato<sup>88</sup>.

Detto questo, la possibilità su cui è opportuno concentrarsi maggiormente per indagare sulle implicazioni del virtuale, è quella che viene chiamata "possibilità media"; ossia, quella che risiede effettivamente nelle essenze degli enti finiti e che, rispetto alla "possibilità suprema", si caratterizza per questa specifica differenza fondamentale: «la

---

<sup>86</sup> T, 441.

<sup>87</sup> T, 442.

<sup>88</sup> L'intera relazione, inoltre, non esisterebbe «se non supponendo che i termini finiti o percepiti o imaginati già esistano ed esistendo si possa da loro astrarre, e così astratti, e non però annullati, vedere la loro possibilità nell'essere indeterminato». (Cfr. *Ibidem*).

relazione che costituisce questa possibilità passa non già tra i termini finiti e l'essere indeterminato, ma tra i reali finiti e le loro essenze determinate: che è quanto dire tra i termini stessi dell'essere. Perocché tanto le essenze determinate quanto i reali ad esse corrispondenti sono termini dell'essere»<sup>89</sup>.

Quando dunque avviene l'operazione per cui si riporta il reale alla sua essenza, esistono già i due termini di tale relazione, e questi esistono non solo per l'atto creatore che li ha fatti esistere, bensì anche davanti agli occhi e all'intelligenza dell'uomo. Egli, percepiti gli enti finiti, tramite astrazione ne divide l'essenza specifica dalla loro realtà (l'essere obiettivo dall'essere subiettivo), le confronta e arriva alla conclusione per cui, senza la sua essenza, il reale non sarebbe non sarebbe davvero tale; e tuttavia, al contrario, senza il suo reale, l'essenza determinata continuerebbe comunque a poter essere pensata.

Questa è la logica dietro l'operazione che porta la mente umana a porre nell'essenza la possibilità del reale; ed è grazie ad essa che è possibile introdurre nuovamente il carattere della virtualità, così da ripensarla alla luce di quanto detto finora. Se essa era già stata definita come quell'essere senza attualità di cui la mente umana può avere esperienza, come di qualcosa di concepibile ma incompiuto, non assoluto, astrattamente distinto dal comune determinante (l'essere iniziale); ora, è anche possibile affermare che l'essere virtuale consente alla mente umana di ridurre ad unità ogni termine molteplice considerato nella sua potenzialità, pur preservando così quel carattere dell'essere per cui esso si mantiene assolutamente semplice. La virtualità, in riferimento agli enti reali, si definisce quindi come l'insieme delle essenze delle cose e, in quanto tale, è «possibilità media».

L'origine di tutte le possibilità rimane comunque la mente di Dio e l'uomo individua negli enti potenza e atto in virtù del fatto che essi si, sussistono attualmente, ma sempre lasciando qualcosa di inesplicito o latente; è portato ad applicare analogicamente le medesime forme dialettiche anche alla causa prima<sup>90</sup>.

Se l'Intelligenza divina viene considerata come potenza, se ne può parlare come di "potenza creatrice" che corrisponde al fondamento ontologico della possibilità suprema<sup>91</sup>; sul versante opposto, e quindi considerando l'Intelligenza divina come atto, è invece possibile individuare l'origine ontologica di quella che abbiamo definito come

---

<sup>89</sup> T, 443.

<sup>90</sup> Nella quale, tuttavia, abbiamo già appurato non esserci che atto. È un modo imperfetto di concepire Dio, eppure è il modo in cui la mente umana tenta di riferirvisi utilizzando le forme che le sono note.

<sup>91</sup> È il suo fondamento in quanto è proprio la potenza creatrice a porre la realtà finita e le essenze che è possibile individuarvi.

“possibilità media”. In quest’ultimo caso, si è già detto che il reale finito viene pensato come possibile nelle essenze attualmente esistenti nella mente divina; eppure, se questa viene pensata come ancora in potenza a creare qualcosa, le essenze finite non possono dirsi ancora compiute.

Riprendendo però la relazione tra gli enti finiti e l’essere indeterminato, il cui inizio avevamo osservato essere nei termini finiti e il cui termine nell’essere indeterminato, viene ora identificata da Rosmini come “possibilità suprema ideologica”<sup>92</sup>. Tale relazione, considerata rispetto alla Mente divina, presuppone che la creazione sia già avvenuta; e, tuttavia, è un concetto cui la mente umana giunge in virtù del fatto che essa è volta naturalmente all’intuizione dell’indeterminato riscontrabile nella realtà. Inoltre «veramente questo stesso essere indeterminato, in cui riguarda di continuo lo spirito umano, è egli stesso conseguente alla creazione dell’uomo e dell’altre finite intelligenze. E che cos’è altro se non l’Essere oggettivo, ma ristretto al suo inizio rimanendo occulto il termine? È dunque questo – dialetticamente parlando – il primo restringimento che la Mente creatrice pose al suo sguardo quando volle creare il Mondo»<sup>93</sup>.

Ciò che l’uomo intende come l’inizio, è solamente l’atto creatore in sé nella sua operazione di limitazione dell’essere indeterminato; dunque, a questo punto, ha senso chiedersi: secondo quali modalità l’uomo può individuare nell’atto creatore la possibilità delle essenze? La risposta, è fornita da Rosmini stesso, il quale afferma che ciò avviene «col riferire a lui [all’atto creatore] i reali percepiti e vedere in esso l’inizio di questi. Col confronto di questi reali la mente umana lo determina. Ella dopo di ciò, trasportandosi colla riflessione addietro, lo chiama il *primo determinabile* ossia la possibilità suprema ideologica»<sup>94</sup>.

Ricapitolando quanto abbiamo già osservato, l’essere virtuale è il frutto della distinzione apportata nel concreto dell’essere dalla astrazione teosofica, è il primo elemento determinabile che la mente umana riconosce in ogni realtà e che, una volta unito all’atto dell’essere espresso tramite il monosillabo “È”, diventa infine determinato. Di lui si può dire, inoltre, non solo che è “primo”, ma che è anche “universale”, in quanto «se all’essere virtuale, s’aggiungono determinazioni, conviene che ve le aggiunga un atto di essere, altramente quella virtualità non uscirebbe a quell’atto; e la ragione finalmente perché la determinazione dell’essere si dice ultima è perché le altre determinazioni non sarebbero,

---

<sup>92</sup> Cfr. *T*, 448.

<sup>93</sup> *T*, 449.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

se esse non avessero già ricevuto l'atto di essere»<sup>95</sup>. Infatti, nel considerare un ente reale finito, e implicitamente affermando che "l'essere, qui, è questo ente", l'essere non è ancora quell'ente specifico, ma solo un suo subietto antecedente. Nelle parole per cui si esprime che "l'essere è", si individuano il primo determinabile (l'essere) e il comune determinante (è); ma rimane oscura ogni sua determinazione specifica: l'essere come determinabile è antecedente all'ente stesso, ne è "primo inizio", anteriore sia all'atto per cui, tramite il pensiero, gli si aggiunge l'È determinante e, ancora più, anteriore rispetto alla specifica determinazione con cui quell'atto terminerà.

Si possono così chiaramente distinguere i tre gradi in cui è possibile scandire la comprensione umana dell'ente contingente: «1) l'essere determinabile, è il primo grado; 2) l'è, cioè l'atto con cui si determina, il determinante, è il secondo grado; 3) la pietra determinata [l'ente specifico], è il terzo. Questi tre gradi sono così connessi, come dicevamo, che il secondo non si può concepire senza il primo, e il terzo non si può concepire senza i due primi»<sup>96</sup>. Se è infatti ormai chiaro che l'essere iniziale non deve essere considerato un elemento essenziale dell'ente contingente ma, piuttosto, condizione necessaria della sua esistenza; dell'essere "duplice" così concepito si potrà dire che esso è condizione necessaria della sussistenza dell'ente contingente<sup>97</sup>. Ora, sebbene Rosmini insista nel ribadire come ognuno di questi gradi sia indissolubilmente legato all'altro e che dell'essere si debba avere una concezione unitaria, allo stesso tempo, egli definisce l'essere virtuale come "inizialissimo", portando così alla luce un carattere di quest'ultimo che rischia di passare sottotraccia nella sua differenza rispetto a quello che sin qui abbiamo chiamato essere iniziale: esso è, almeno ideologicamente, ancora precedente all'inizialità stessa dell'essere. Certo, non vi è ancora riscontrabile alcuna determinazione

---

<sup>95</sup> T, 284.

<sup>96</sup> T, 292.

<sup>97</sup> È causa creante e determinante per le conclusioni cui si è giunti finora a partire dall'affermazione: «L'essere, qui, è questo ente». Tuttavia Rosmini prosegue riportando l'attenzione del lettore anche sulla determinazione ultima, ossia, quella finale e specifica che rende un ente ciò che specificatamente è. «Se poi noi analizziamo quest'altra proposizione: "La pietra è", noi vediamo che la pietra ha bisogno dell'è per essere, e così l'essere prende il concetto di ultima determinazione posteriore a tutte le determinazioni della pietra stessa, ciascuna delle quali s'annullerebbe anche nel concetto, se non si potesse predicare di essa l'essere. Questo predicato dunque, comune a tutte le entità, è l'atto che le determina ad essere, e perciò appunto si chiama determinazione ultima. E la connessione tra la pietra e questo comune predicato è talmente intima, che il solo vocabolo pietra nulla potrebbe significare, se non vi si sottintendesse è, anche quand'egli non si pronuncia [...] Se dunque si paragonano le due proposizioni : «L'essere qui È questa pietra », e « questa pietra È », nella prima l'È è determinante l'essere, nella seconda, che ha per subietto la stessa pietra determinata, l'E è l'ultima determinazione comune a tutte le entità, senza la quale queste tutte svanirebbero nel nulla. Onde, se l'ente contingente pietra nella prima proposizione si concepisce come quella che ha la sua radice nell'essere, ma che non è l'essere; nella seconda proposizione si concepisce come quella che finisce la sua essenza nell'essere, senza il quale non essendo quell'essenza finita, non sarebbe; e così l'essere si può dire, causa finale dell'essenza dei contingenti». (Cfr. *Ibidem*).

specifica e rimane effettivamente un che di implicito; tuttavia, in questi termini, non si rivela scorretto identificarlo come possibilità e fondamento dell'attuale.

Questa affermazione non sembra ingiustificata nemmeno considerando l'essere come causa degli enti poiché, nonostante sia vero che se anche «un solo momento cessasse questa triplice causa, cioè l'essere, gli enti contingenti non sarebbero più né manco concepibili»<sup>98</sup>, è vero anche che, essendo l'essenza degli enti causata dall'essere o, più precisamente, consistendo l'essenza degli enti in una continua dipendenza degli stessi con l'essere virtuale-iniziale, questa, per poter durare, necessita di ricevere l'essere continuamente, ossia, di essere perennemente creata. Essere virtuale e iniziale sono indipendenti rispetto agli enti e sono concepibili a prescindere da essi; dunque, devono piuttosto essere visti come qualcosa dell'Essere assoluto<sup>99</sup>.

Ora, posto e giustificato che la virtualità è in relazione all'Essere assoluto stesso e che quindi rimanda dialetticamente anche all'assoluta pienezza dell'essere; la virtualità, è definibile come una proprietà dell'Essere assoluto: essa consiste nella relazione di quest'ultimo con gli enti creati. Separando infatti la virtualità dell'ente finito dall'ente finito stesso, questo non aggiunge alcunché all'Essere assoluto, in quanto propriamente non gli appartiene, non è una sua qualità e nemmeno una sua parte. Nel momento in cui però la virtualità incontra l'ente finito, ha luogo quello che chiamiamo “ente finito virtuale”, ossia l'intelligibilità stessa dell'ente creato, la quale invece appartiene all'intelligibilità essenziale infinita dell'essere. Una conferma ulteriore di questo ragionamento si trova nella considerazione di Rosmini per cui dell'essere intuito idealmente, e quindi indeterminato, non si possono trovare le limitazioni se non in un senso meramente virtuale; dunque, la domanda sull'origine della «limitabilità dell'essere» non può che «risalire all'origine di questo stesso»<sup>100</sup>.

Riassumendo, Rosmini esplicita ulteriormente tale relazione, chiarendo come il virtuale possa essere effettivamente considerato fondamento dell'attuale.

Egli è evidente che questo concetto di virtualità, presa come relazione all'ente finito, è posteriore all'intelligibilità stessa, che è base o principio della medesima,

---

<sup>98</sup> *T*, 293.

<sup>99</sup> Essendo essere virtuale e iniziale dei concetti dialettici intesi come, rispettivamente, materia dialettica universale e forma dialettica universale (Cfr. *T*, 282-283), Rosmini li definisce come relazioni dell'essere nell'attualità che possono essere individuate dalla mente umana al fine di poterli utilizzare come strumenti di un'analisi speculativa sull'attualità ontologica dell'essere, mantenendo però sempre il riferimento all'Essere assoluto.

<sup>100</sup> *T*, 437.



poiché suppone l'ente finito esistente in sé e determinato, termine della relazione medesima. Laonde qualora per ipotesi non fossero mai esistiti enti finiti, né mai ce ne dovessero essere, non si concepirebbe nell'Essere assoluto altro che un essere finito intelligibile virtuale indeterminato, e la virtù o causa atta a determinare in esso i finiti singolari e a crearli. Quando poi si supponga che questa causa li abbia creati, allora nasce tra questi enti finiti determinati ed esistenti in sé quella relazione colla detta possibilità e virtualità universale, proprietà dell'assoluto intelligibile, che fa vedere in questa le loro essenze, cioè le possibilità de' reali determinati [...] senza che l'Essere assoluto acquisti nulla di più.<sup>101</sup>

Qui, quando il nostro autore definisce la virtualità come «posteriore all'intelligibilità stessa», riferisce come la scoperta di tale dimensione sia successiva alla conoscenza dell'ente finito creato; si tratta di una dimensione del pensare dell'uomo per cui è possibile concepire, a priori rispetto alla creazione, un essere virtuale, infinito ed indeterminato, nel quale possono essere poste delle limitazioni da una «virtù o causa» divina che andrà a creare effettivamente i «finiti singolari». La “virtualità dell'ente finito”, esprime dunque tale relazione tra la virtualità e l'ente finito, una relazione posteriore alla sua creazione e che, nel considerare entrambi i termini, rende l'ente concepito come effettivamente esistente e precedentemente creato.

Se invece ciò cui ci si riferisce non è altro che la virtualità intesa come proprietà dell'Essere assoluto, allora questa sarà la “virtualità assoluta”. Si tratta pur sempre di virtualità: è un implicito e non si riferisce ad alcunché di determinato; tuttavia, non essendoci ancora alcun termine, essa si riferisce a tutto: è il possibile sussistente in Dio; il possibile a cui Dio, attraverso un atto libero di volontà, pone dei termini e, così, dà origine alla relazione creatrice. La “virtualità assoluta” si pone quindi come la proprietà dell'Essere assoluto che è origine di tutte le virtualità relative e successive all'atto divino: nessuna di queste sarebbe infatti concepibile, se non supponendo una «virtualità prima, essenziale, assoluta, che non ha alcun termine determinato, e li può aver tutti»<sup>102</sup>.

Per approfondire la distinzione tra i vari tipi di possibilità dell'essere in cui la virtualità di articola, è utile riferirsi alla ricostruzione dello stesso Rosmini. Egli distingue attraverso tre gradi di possibilità, che corrispondono alle forme dell'essere: a) la

---

<sup>101</sup> T, 434.

<sup>102</sup> T, 435. È fondamentale inoltre sottolineare come la “virtualità assoluta”, in quanto possibile sussistente in Dio, sia pura attualità e non potenza: essa appartiene all'atto costitutivo dell'Essere assoluto stesso. (Cfr. *Ibidem*).

possibilità dei concetti; b) la possibilità dei reali; c) la possibilità dei morali<sup>103</sup>.

La prima è la possibilità che si estende attraverso l'intero orizzonte dell'indeterminato, suscettibile dei diversi termini che possono esservi posti e che non presenta alcun tipo di limite che non sia il contraddittorio<sup>104</sup>: qualsiasi limite massimo può essere solamente supposto o, per meglio dire, «opinato» dalla mente umana.

La possibilità dei reali è invece «quella per la quale l'essere è suscettivo di tutti i suoi termini nella forma reale»<sup>105</sup>; dunque, nel riferirsi alla possibilità dei concetti determinati, essa porta anche alla consapevolezza che ad un concetto determinato corrisponde un reale, lasciando tuttavia diversi dubbi sulle modalità secondo cui ciò avviene. Certo, si può giungere alla conclusione che l'essere indeterminato, non potendo perennemente esistere in questa forma, necessita di una determinazione che lo completi e lo riconduca al suo termine reale. Allo stesso modo, prosegue Rosmini, «non è contraddittorio nemmeno pensare che l'essere indeterminato assuma de' termini reali contingenti e finiti, qualunque sieno, entro il limite accennato delle specie piene: ma nello stesso tempo in esso non apparisce alcuna forza capace di fare che questi termini reali esistano»<sup>106</sup>. Ciò che sembra sfuggire alla mente umana è proprio questo, dunque: l'elemento capace di dare esistenza ai termini reali contingenti.

Ad essere causa della possibilità dei reali è invece la possibilità dei morali che, come l'essere morale stesso, pone l'ultimo atto di perfezione congiungendo reale ed ideale. Se la totalità delle possibilità morali è però impossibile da indagare per la mente umana, lo stesso non si può dire di quella che viene indicata come “efficienza morale”; dunque, sarà possibile portare una duplice distinzione sulle modalità secondo cui l'uomo concepisce tale possibilità:

A) In un modo analitico ed imperfetto, quando la mente considera la possibilità de' singoli enti morali; e questa possibilità analitica de' morali s'estende a quegli enti i quali sono dotati d'intelligenza e quindi capaci dell'essenza del Bene [qui la mente pensa attualmente la “possibilità media”]. B) In un modo sintetico ed assoluto, quando la mente considera la possibilità del bene totale creato, e questa possibilità *sintetica* e *assoluta* ha per oggetto solo quel Tutto di santità nell'universo che è

---

<sup>103</sup> Cfr. T, 404.

<sup>104</sup> A ben vedere, nemmeno la contraddizione sarebbe un confine, in quanto esclusa a priori dall'Intelligenza divina.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

conforme agli attributi e alla volontà e santità del Creatore [qui la mente pensa virtualmente la “possibilità suprema”].<sup>107</sup>

Ora, a partire dal virtuale considerato nelle essenze degli enti finiti, si è discusso delle modalità logiche con cui lo si è elevato all’Essere assoluto ai fini di chiarire i nessi ontologici dell’atto creatore, in cui tale nozione si rivela decisiva. Si tratta ancora una volta di ribadire che il virtuale è un concetto dialettico, un concetto frutto di un’operazione della mente umana in analogia con quella divina, nella quale, però, virtualità assoluta e possibilità assoluta corrispondono a ciò che è possibile in Dio, ossia il concreto e reale atto d’amore per cui la creazione si realizza attraverso il Verbo. Dunque, se si può dire che già nella possibilità dell’Essere assoluto è presente l’atto divino di libera volontà, ne consegue che è stato individuato il ragionamento che giustifica l’identificazione del virtuale come quella «potenza dialettica di determinabilità»<sup>108</sup> da cui ha luogo la creazione.

In relazione all’atto creatore, queste nozioni ne anticipano fin da principio il terzo e ultimo momento: con la “sintesi divina” avviene infatti «l’unione de’ due elementi, l’essere iniziale inizio comune di tutti gli enti finiti, e il reale finito, o per dir meglio i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale», che porta poi alla creazione degli enti finiti e, quindi, anche alla creazione della loro specifica soggettività. Una volta creata, questa non risiede più unicamente nell’Essere assoluto che originariamente la conteneva; dunque, in quello stesso momento si genera anche la reale possibilità dell’esistenza di enti finiti intelligenti, in grado di poter concepire l’idea dell’essere e l’essere come iniziale. Il principio della relazione virtuale dell’ente finito si individua quindi essenzialmente solo nel momento della sintesi divina; il momento in cui è possibile osservare il fondamento per cui il singolo ente non trova più esclusivamente il suo soggetto nell’Essere assoluto. Sottolineare questo passaggio è fondamentale per ribadire come l’individuazione del principio della relazione virtuale si riveli un’operazione di primaria importanza ai fini di una coerente comprensione di tale sistemica, tanto nei primi due momenti creatori, quanto nell’ultimo. La “possibilità suprema” pensa sì le terminalità nell’infinito orizzonte dell’Essere, ma non le pensa in quanto già intuite, bensì le pensa in virtù del fatto che il principio di relazione tra l’Essere assoluto nella sua forma subiettiva (il momento

---

<sup>107</sup> T, 406.

<sup>108</sup> T, 407.

immaginativo) e i reali finiti risiede nei reali finiti stessi; i quali, per questo, possono essere pensati nell'essere dalla mente umana nel modo in cui essa individua "la possibilità media" delle loro essenze.

Gli enti reali finiti vengono così a corrispondere con la loro essenza, e l'intelletto umano è anche in grado di stabilire che la relazione tra l'essere inteso nella sua forma ideale e l'essere nella sua forma reale è fondata ontologicamente nella logica della creazione divina. Dell'essenza dell'ente si può inoltre dire che «contiene» la quantità dell'essere necessaria a tale ente per poter compiutamente esistere; e questo si ravvisa nell'affermazione per cui la stessa essenza «contiene» la possibilità intesa come quella relazione fondamentale «che sta nella proprietà dell'essenza determinata di contenere l'essere iniziale in quel tanto che a quel reale così limitato, e ad ognuno qualunque, è necessario per esistere e quindi di contenere la conoscibilità di questi enti»<sup>109</sup>.

Ora, se appare più chiaro che l'essenza è «l'elemento principale degli enti reali, perché essa è l'essere proprio di questi»<sup>110</sup>; è anche chiaro che l'essere deve «esser presente ad ogni minima parte e attualità del reale»<sup>111</sup>.

In conclusione, essendo l'ente finito – unito alla sua essenza – il frutto del libero atto creatore divino, con tutto ciò che ne consegue e di cui già abbiamo ampiamente discusso; l'essere degli enti reali finiti emerge ora propriamente come "possibilità delle essenze" ("possibilità media")<sup>112</sup>.

Ricavata tale nozione e osservando i passaggi logici attraverso i quali si è ragionato finora, si arriva alla ben più elevata nozione di "possibilità suprema ontologica"<sup>113</sup>. Essa consiste nell'Essere assoluto, nel suo contenere le possibilità di ogni reale finito prima ancora della creazione; la quale, invece, si realizza solo tramite la "possibilità suprema"<sup>114</sup> delle essenze, che rimandano all'Intelligenza divina autocontemplativa e produttrice

---

<sup>109</sup> *T*, 444.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> Se «si considera l'essere come la possibilità delle essenze, ma venendo queste costituite nella loro limitazione dalla mente e non subendo l'essere stesso alcuna modificazione se non relativa alla mente, è da dire che il principio e il fondamento di questa relazione sia nelle essenze stesse dalla mente prodotte, e nell'essere soltanto il termine della medesima» (Cfr. *T*, 445).

<sup>113</sup> «La possibilità suprema ontologica è dunque un che di conseguente alla relazione che passa tra l'Essere Assoluto nella forma subiettiva, e l'Essere assoluta nella forma obiettiva, conseguente che ne trae il pensiero» (Cfr. *T*, 449).

<sup>114</sup> La "possibilità suprema" è da intendersi anche come "potenzialità suprema". Rosmini opera una tale distinzione per indicare come, a seconda della mente che sta osservando, si possano avere due differenti prospettive sulla medesima nozione: l'Intelligenza umana individua la possibilità; l'Intelligenza divina, diversamente, la potenzialità.

dell'essere iniziale, nel quale scorge amorevolmente le essenze<sup>115</sup>.

Termina così questo capitolo, l'ultimo che si occupa di fornire una ricostruzione della virtualità e del ruolo fondamentale che essa svolge all'interno del sistema filosofico proposto da Antonio Rosmini. Il Roveretano, pur sottolineando che il concetto di "essere virtuale" proviene da un'operazione astrattiva cui l'essere nel suo concreto è sottoposto, fornisce tutti gli elementi necessari per condurre un'indagine appropriata e specifica rivolta a tale concetto. Se finora ci si è impegnati a tracciare i fondamenti ontologico-metafisici del virtuale Rosminiano, ci rivolgeremo invece al pensiero di autori successivi, da cui è possibile ricavare ulteriori elementi utili a tracciare il ruolo filosofico della virtualità.

---

<sup>115</sup> «Nell'Essere obiettivo solo non si vede alcun finito, e affinché si pensi la sua attitudine di somministrarlo a una Mente, convien ricorrere alla potenza della mente di restringere il suo sguardo». (Cfr. *Ibidem*).

## **PARTE SECONDA**

### **IL “VIRTUALE” E LA “DURATA” IN HENRI BERGSON**

## CAPITOLO 1.

### L'ESPERIENZA DELLA "DURATA"

Nella seconda e ultima Parte di questo elaborato l'obbiettivo è quello di approfondire e analizzare ulteriormente il concetto di "virtuale" attraverso il pensiero di Henri Bergson (1859-1941). Nel fare ciò, i riferimenti testuali non si limiteranno alle opere del filosofo francese, ma includeranno anche il noto saggio *Le bergsonisme* di Gilles Deleuze (1925-1995): uno scritto di fondamentale importanza per l'indagine che stiamo conducendo, e in cui sono chiaramente esposti i tasselli di un percorso che, se adeguatamente ricostruiti, portano ad una nuova prospettiva sulla virtualità. In questo primo capitolo verranno esposti i concetti fondamentali del pensiero bergsoniano in modo tale da fornire le nozioni filosofiche adeguate con cui poter infine perseguire e concludere la nostra indagine teoretica sul virtuale.

#### 1.1 La "durata" in Bergson.

Il primo concetto su cui è necessario previamente soffermarsi rispetto ad un'indagine più approfondita sulla virtualità, è la "durata"; più precisamente «Durata, Memoria e Slancio vitale» sono le tre tappe fondamentali nel pensiero di Bergson, e *Le bergsonisme* si occupa proprio di questo: ricostruire il rapporto che queste nozioni intrattengono tra loro al fine di determinare precisamente ciò che esso implica<sup>116</sup>. Seguendo dunque il percorso già tracciato da Deleuze, tentiamo ora di ricostruirne le tappe a partire dal primo concetto della triade appena esposta.

Rosmini stesso, a suo tempo e sempre nella *Teosofia*, ne aveva già formulato una definizione: essa consisteva nell'affermazione che «la durata non è la successione, ma questa si fa in quella. La successione non viene al reale finito dall'essere, ma è propria del reale. Il tempo poi è la relazione della successione colla durata».<sup>117</sup> Secondo il Roveretano, dunque, durata e successione temporale non sono da intendersi come sinonimi: essi si distinguono essenzialmente in quanto, se la prima perviene agli enti finiti

---

<sup>116</sup> G. Deleuze, *Il bergsonismo*, in id. *Il bergsonismo e altri saggi*, trad. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001, p. 3; tit. orig. *Le bergsonisme*, 1966. Il testo di Deleuze verrà indicato tramite la sigla *LB*, seguita dal numero della pagina corrispondente al riferimento.

<sup>117</sup> *T*, 377.

direttamente dall'essere stesso, la seconda, invece, appartiene esclusivamente al reale<sup>118</sup>. La durata si configura quindi come infinita di per sé; in essa è comunque possibile scorgere delle limitazioni o, per meglio dire, delle differenze di grado, quando, partecipata dalla realtà finita, dà origine a ciò che la mente umana individua come “tempo”. Si tratta nuovamente di quella dinamica che abbiamo già osservato, e per cui l'infinito, partecipato dalla finitezza del reale, rende individuabile quello che avevamo definito il carattere “quantitativo” delle nature: quel carattere che permette di osservare le partizioni di nature che sarebbero invece essenzialmente infinite. Qualcosa invece rimane infinito, ed è quello che Rosmini indica come “infinità qualitativa” delle nature: ciò che di esse permane come illimitato e indivisibile.

Esporre brevemente questi passaggi della *Teosofia* permette di capire come già nel pensiero del Roveretano trovassero risoluzione quelli che Bergson, diverso tempo dopo, indica come problemi filosofici “mal posti”. Si tratta del tentativo da parte del filosofo francese di esplicitare le specifiche modalità con cui, nell'indagine filosofica volta all'individuazione della verità, si incappa invece nel falso; risultato, questo, che non è dovuto quindi alla cattiva risoluzione del problema, ma alla posizione del problema stesso: posto correttamente il problema, non si appare difficile giungere alla sua risoluzione<sup>119</sup>.

Posto poi che i falsi problemi sono distinguibili secondo due tipologie, quella che è più interessante considerare è la seconda: i problemi in cui i termini dei misti non sono adeguatamente analizzati. Di cosa si tratta esattamente? Si tratta della dinamica per cui la mente umana raggruppa arbitrariamente ciò che differisce per natura; dunque, ad esempio, può considerare automaticamente come unitario il concetto stesso di tempo, senza operare quella distinzione fondamentale che intercorre tra la durata infinita e il partizionamento di una successione temporale. Ciò che accade in questo caso è che non si va a considerare adeguatamente «la natura stessa delle cose»<sup>120</sup>, la quale viene impropriamente confusa con il loro carattere quantitativo, dando origine a misti mal analizzati e alla conseguente posizione di problemi mal posti fin da principio. Secondo

---

<sup>118</sup> È bene notare come la durata, provenendo dall'essere, si configuri nell'ente come una sua componente immutabile; mentre, al contrario, la successione, provenendo dal reale, è il luogo dell'ente in cui risiedono mutabilità e suscettibilità al cambiamento.

<sup>119</sup> «Posto un problema, è relativamente facile stabilire ciò che è vero e ciò che è falso rispetto alla soluzione; se però li riferiamo alla posizione stessa del problema, sembra più difficile capire in cosa consistano» (cfr. *LB*, p. 6).

<sup>120</sup> H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 44; tit. orig. *La pensée et le mouvant*, 1938. L'opera verrà indicata tramite la sigla *PM*, seguita dal numero della pagina.



Bergson, proprio in questo consisterebbe l'errore più grande della metafisica: dimenticarsi delle differenze naturali che intercorrono tra gli enti e gli esistenti e, in questo modo, costruire un ordine del mondo che, paradossalmente, affonda le sue radici in un disordine preliminare, ove a venire considerate sono unicamente le differenze quantitative di grado. È l'illusione fondamentale generata dall'Intelletto umano già espressa da Kant nella *Critica della ragion pura*, per cui

noi abbiamo che fare con una illusione naturale ed inevitabile, che si fonda essa stessa su principi, soggettivi, e li scambia per oggettivi; laddove la dialettica logica, nella risoluzione dei paralogismi, non ha da fare se non con un errore nello svolgimento dei principi, o con un'artificiale apparenza nell'imitazione di essi. [...] La dialettica, che è inscindibilmente legata all'umana ragione e che, anche dopo che noi ne avremo scoperta l'illusione, non cesserà tuttavia di adescarla e trascinarla incessantemente in errori momentanei, che avranno sempre bisogno di essere eliminati.<sup>121</sup>

Ebbene, questo meccanismo è lo stesso che porta ad una concezione della durata che non coglie la natura della durata in sé, ma si limita a staccarne dei momenti, delle immagini istantanee in virtù di quella “azione necessaria” volta al conseguimento di un interesse pratico da parte dell'uomo; così facendo però, ciò che si va a perdere totalmente è la capacità di osservare la vera natura del reale, quello che Bergson chiama «l'evoluzione vera, il divenire radicale»<sup>122</sup>. Come rimuovere allora tale illusione e decidere adeguatamente in merito alla verità o alla falsità della posizione dei problemi filosofici? Attraverso quello che viene indicato come il metodo dell'“intuizione”, il quale presuppone però la durata correttamente intesa<sup>123</sup>.

Occorre dunque definire la durata così come viene esposta nel *Saggio sui dati immediati*<sup>124</sup>. Considerarla come un “misto” in cui sono presenti la pura durata – infinita ed eterna – e le distinzioni apportate dalla mente per cui essa viene rappresentata come

---

<sup>121</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, Dialettica trascendentale, Parte II, Introduzione I, pp. 237-238; tit. orig. *Kritik der reinen Vernunft*, edizione II, 1787.

<sup>122</sup> H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, trad. it. di M. Acerra, BUR, Milano 2012, pp. 260-261; tit. orig. *L'évolution créatrice*, 1907. L'opera verrà abbreviata tramite la sigla *EC*, seguita dal numero della pagina.

<sup>123</sup> «Le considerazioni sulla durata sembrano decisive. Di grado in grado, esse ci hanno portato ad erigere l'intuizione come metodo filosofico» (cfr. *PM*, p. 23).

<sup>124</sup> L'edizione qui di riferimento è quella tradotta da F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, edizione I, Milano 2002; tit. orig. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889. L'opera verrà abbreviata tramite la sigla *DI*.

discontinua, non è totalmente scorretto; il vero errore è pensare che essa si riduca esclusivamente a tale concezione.

L'operazione da compiere è dunque una distinzione preliminare: scomporre il misto rivelandone le due diverse componenti costitutive. La prima componente è di tipo spaziale: essa implica una giustapposizione di elementi e ne individua le differenze di grado. La seconda componente si presenta invece come pura durata. Totalmente diversa rispetto all'altra, essa è eterogeneità, molteplicità interna in cui si distinguono differenze qualitative e naturali irriducibili al numero, le quali essenzialmente permangono nella medesima forma nonostante cedano il posto all'imposizione simbolica umana.

Siamo di fronte a due tipi diversi di molteplicità che, se correttamente distinte, rendono «evidente che ogni fatto di coscienza dovrà avere un aspetto diverso a seconda che lo si consideri nel senso di una molteplicità distinta o di una molteplicità confusa, nel tempo-qualità in cui si produce, o nel tempo-quantità in cui si proietta»<sup>125</sup>. Non si è più di fronte alla classica esposizione metafisica, per cui il molteplice è opposto all'uno, bensì si tratta ora di distinguere tra due diversi tipi di molteplicità così come già ipotizzato anche da Riemann nell'ambito della fisica e della matematica<sup>126</sup>. La pura durata, nello specifico, come può essere definita correttamente senza incappare negli equivoci implicati da una misurazione numerica e quantitativa degli istanti? Distinguendo tra ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo, Bergson pone le basi per la risposta a tale quesito: «chiamiamo soggettivo ciò che ci sembra essere conosciuto in modo completo e adeguato, e oggettivo ciò che è conosciuto in modo tale che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all'idea che ce ne facciamo attualmente»<sup>127</sup>. Un oggetto è immediatamente percepito dalla mente come divisibile in modi infiniti; dunque, sulla base di ciò che abbiamo osservato anche in Rosmini, l'oggettivo inteso da Bergson si caratterizza interamente come attuale e, per questo, dividendosi attualmente solo in differenze di grado, non può avere alcun tipo di virtualità.

Tutt'altro discorso riguarda invece ciò che è soggettivo. Bergson per spiegarsi meglio fornisce il seguente esempio: «Un sentimento complesso conterrà un numero abbastanza grande di elementi più semplici; ma, finché questi elementi non si staglieranno con una chiarezza perfetta, non si potrà dire che siano completamente realizzati, e, non appena la

---

<sup>125</sup> *DI*, p. 84.

<sup>126</sup> Riemann pone una distinzione specifica tra molteplicità discrete e molteplicità continue: le prime hanno in loro stesse il principio di ciò che misura ogni parte, le seconde trovano principio nei fenomeni che sviluppano.

<sup>127</sup> *DI*, p. 56.

coscienza ne avrà la percezione distinta, lo stato psichico che risulta dalla sola sintesi sarà per ciò stesso cambiato»<sup>128</sup>. Con ciò, appare evidente che, per quanto la durata pura debba essere considerata come eterogenea e continua, essa comunque si divide e non cesserà mai di farlo; non solo, essa si divide e dividendosi cambia natura ponendo così le condizioni per cui «può esserci altro senza che ci siano i molti»<sup>129</sup>. Non si tratta più di differenze numeriche e divisibili, bensì di differenze di natura, che si trovano sul punto di attualizzarsi e si mantengono strettamente legate al processo di differenziazione stesso tramite il quale si attualizzano.

Riassumendo, attraverso una molteplicità non numerica adatta a definire correttamente la durata si accede ad una dimensione che va dal virtuale alla sua attualizzazione mediante linee di differenziazione che corrispondono a differenze di natura. Osserviamo poi come nel *Saggio sui dati immediati*, proprio su questo punto, venga introdotta lateralmente la nozione di “virtuale” e, in relazione alla definizione data in precedenza, essa sembra essere problematica nei termini in cui viene esposta da Bergson e collegata alla durata soggettiva.

L’equivoco cui ovviare è quello per cui si potrebbe essere portati a pensare che il soggettivo, in sé stesso divisibile virtualmente in parti di diversa natura, sia dotato del carattere che viene invece attribuito all’oggettivo, per cui esso è qualcosa di conosciuto in modo tale «che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all’idea che ce ne facciamo attualmente». Deleuze chiarisce nel suo saggio questo intricato passaggio del testo di Bergson, specificando che le divisioni della durata soggettiva vanno considerate solo ed esclusivamente nel momento in cui esse vengono attualizzate; questo porta anche all’affermazione successiva, per cui ogni livello della differenziazione naturale riporta comunque alla natura di per sé indivisibile della cosa e quindi ad una sua conoscenza compiuta ed adeguata<sup>130</sup>.

In altri termini, la pura durata soggettiva è: 1) il virtuale, e così come il virtuale anch’essa si trova perennemente sul punto di attualizzarsi per poi differenziarsi naturalmente in sé stessa, pur mantenendo sempre i suoi caratteri di indivisibilità, continuità ed eterogeneità rispetto alla durata oggettiva; 2) è molteplicità, da non confondere né con il molteplice

---

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> *LB*, p. 32.

<sup>130</sup> Cfr. *LB*, p. 33, nota 12.

oggettivo né con la tradizionale concezione dell'Uno metafisico<sup>131</sup>. Ciò che emerge, e che è realmente essenziale per Bergson per analizzare adeguatamente la durata, è che le differenze di natura individuabili della durata pura e continua non implicano il negativo.

## 1.2 La memoria come coesistenza virtuale.

Una volta definiti i caratteri della pura durata, diventa naturale porli in relazione con ciò che di fronte all'uomo si dispiega, non solo nell'ambito di quella che è la sua esperienza psicologica, ma anche in quella che è la sua esperienza percettiva. L'esperienza fisica del movimento e del cambiamento portano a numerosi interrogativi sulle modalità per cui la pura durata può esistere al di fuori del modo con cui la coscienza può darsene ragione. Nel *Saggio sui dati immediati* Bergson si esprime in questi termini:

che cosa esiste della durata fuori di noi? Solo il presente, o, se si preferisce, la simultaneità. Le cose esterne cambiano, senza dubbio, ma i loro momenti si succedono solo per una coscienza che li ricordi. [...] Quindi non si deve dire che le cose esterne durano, ma piuttosto che in esse c'è una qualche inesprimibile ragione in virtù della quale non potremmo considerarle in momenti successivi della nostra durata senza constatare che sono cambiate. Questo cambiamento non implica, d'altronde, una successione, a meno che non si prenda il termine in una nuova accezione.<sup>132</sup>

Se dunque, come nella nostra coscienza, esistono delle qualità anche negli enti esterni, bisogna che anch'essi, a modo loro, durino. Proprio su questo punto si genera poi anche una ulteriore domanda: perché, poste queste basi, non esiste un'unica durata, ma ce ne sono diverse? Questa domanda trova risposta in Bergson a partire dal concetto fondamentale di "memoria".

Se infatti la durata viene distinta dalla mente umana tramite una divisione di singoli istanti identici e giustapposti tra loro; questa operazione deve essere espressa in un duplice modo: 1) quello per cui «il momento successivo contiene sempre, in più del precedente,

---

<sup>131</sup> Il riferimento è qui legato alla critica bergsoniana ricostruita da Deleuze, per cui numerose filosofie avrebbero impropriamente mescolato l'Uno e il molteplice creando sistemi metafisici fondati su una concezione generale di questi due contrari. È impossibile infatti giungere al concreto, «combinando l'insufficienza di un concetto con l'insufficienza del suo opposto». (*LB*, p. 43).

<sup>132</sup> *DI*, p. 144.

il ricordo che questo ha lasciato di sé»<sup>133</sup>; 2) quello per cui gli istanti successivi si contraggono o condensano tra loro in virtù del fatto che un momento non cessa di esistere al sopraggiungere dell'altro. Allo stesso modo, questi sono i due aspetti fondamentali della memoria; aspetti che rendono la memoria “coestensiva” alla durata stessa. È opportuno chiedersi allora secondo quali operazioni specifiche la durata diventi essenzialmente memoria e come anche ciò che della durata è virtuale possa attualizzarsi. Dall'analisi del capitolo I di *Materia e memoria*<sup>134</sup>, emerge quella che è l'analisi di Bergson sulla soggettività e sui rispettivi momenti in cui è possibile distinguerla. Sulla base di ciò che abbiamo già potuto osservare e che concerne l'oggettivo, è chiaramente individuabile su questo lato il momento in cui dal nostro corpo, nella circostanza della percezione, viene compiuta l'“azione” attraverso la quale si operano una separazione e una “scelta” di ciò che ci è più utile considerare<sup>135</sup>. Questo avviene su quella che viene identificata come la linea dell'oggettivo, la linea della materia, scomposta e considerata separatamente rispetto a quella del soggettivo, della durata, della memoria. È ripresa ancora una volta la differenza che intercorre tra le due molteplicità del *Saggio sui dati immediati* e riproposta in modo tale da fare ulteriore chiarezza sul misto imperfetto che si genererebbe nella percezione. Nell'oggettivo percepito si tratta infatti di condurre una vera e propria “sottrazione” ai danni dell'oggetto concreto, un isolamento che porta in rilievo esclusivamente ciò che il nostro cervello ritiene essere più o meno funzionale ai suoi bisogni. Alla soggettività appartengono invece altri momenti, i momenti della memoria e della durata che ricalcano quelli osservati poco fa, per cui: 1) il ricordo è ciò che “riempie lo scarto” dell'intervallo che intercorre tra gli istanti; 2) ogni corpo non è più un istante o un momento puntiforme isolato dagli altri in quanto contiene contraendosi una molteplicità di altri momenti.

A ben vedere, ora appare anche ovvio come i ricordi non possano risiedere, come immediatamente si sarebbe portati a pensare, nel cervello: essendo quest'ultimo localizzato interamente sul piano dell'oggettività. Nel cervello possono essere individuate esclusivamente differenze di grado e non di natura; se esso dunque opera dei veri e propri

---

<sup>133</sup> *PM*, p. 154.

<sup>134</sup> L'edizione di riferimento è quella a cura di A. Pessina, Laterza Editore, Bari 2014; tit. orig. *Matière et mémoire*, 1896. L'opera verrà abbreviata tramite la sigla *MM*.

<sup>135</sup> Il primissimo momento percettivo è infatti quello in cui «tutto accade come se, in questo insieme di immagini che chiamo universo, niente potesse prodursi di realmente nuovo se non tramite certe immagini particolari, il cui tipo mi è fornito dal mio corpo». (*MM*, p. 14).

tagli istantanei<sup>136</sup> nell'universo, il ricordo, per quelle che sono le sue caratteristiche, dovrà essere del tutto estraneo a questa modalità di conoscere le cose. Un esame approfondito della soggettività porta alla piena consapevolezza che il ricordo può conservarsi adeguatamente solo nella pura durata, quindi, in sé stesso. Il passato e il ricordo che possiamo averne non si conserva in null'altro che sia al di fuori di sé stesso. Afferma Bergson in proposito: «Ci accorgeremo che l'esperienza interna allo stato puro, nell'offrirci una "sostanza", la cui stessa essenza è di durare e di conseguenza prolungare senza sosta nel presente un passato indistruttibile, ci avrebbe dispensato e anche impedito di cercare il luogo in cui il pensiero è conservato»<sup>137</sup>.

Ci accingiamo così alla vera e propria esposizione della teoria della memoria. Le differenze di natura, abbiamo detto, devono intercorrere tanto tra ciò che è oggettivo e soggettivo, tra ciò che è percezione e ricordo, quanto tra ciò che è materia e ciò che è memoria attraverso le due linee di distinzione tracciate in precedenza. Tenere presente queste nozioni fondamentali porta a comprendere come sia possibile che il passato sopravviva in sé e non cessi semplicemente di esistere divenendo nulla; una simile considerazione sarebbe infatti giustificata solo a partire da un errore preliminare che confondesse l'essere con il suo essere immediatamente presente<sup>138</sup>.

Proprio dal presente occorre iniziare e, nel farlo va sottolineato il carattere della durata soggettiva, per cui essa tende ed è perennemente sul punto di attualizzarsi. Ebbene, questo è il presente: non si tratta di un punto, di un istante considerabile isolato rispetto a quello immediatamente precedente, bensì di un qualcosa di cui non si può propriamente affermare che "è"; si tratta piuttosto di un momento di divenire puro, di azione perenne, di pura attualizzazione, che però ancora non è possibile configurare come propriamente esistente.

Il passato differisce invece profondamente dal presente, non perché ha cessato di esistere, ma perché semplicemente non è più in atto, ha cessato la sua attività. Eppure il passato continua ad essere; certo è inattivo, eppure "è" e, continuando eternamente ad essere, rende così impropria la predicazione per cui si afferma con inadeguata convinzione che

---

<sup>136</sup> La complessità dell'universo sarebbe da me convertibile in pura rappresentazione solo «se potessi isolarla, solo se potessi isolarne l'involucro. [...] Ciò che è necessario non è illuminare l'oggetto, ma, al contrario, oscurarne alcuni aspetti» in modo tale da ricavarne ogni volta un «quadro» diverso. (Cfr. *MM*, p. 28).

<sup>137</sup> *PM*, p. 66.

<sup>138</sup> È bene sottolineare che ciò che di utile viene isolato a partire dall'essere presente delle cose intrattiene una differenza di grado e non di natura rispetto a ciò da cui viene estratto. Nell'oggetto in sé ci sarà sempre qualcosa in più rispetto a quanto non vi sia nei dati particolari che l'operazione percettiva porta a rilievo nella mente umana.

esso “era” o “è stato”. È interessante anche osservare come Deleuze nel suo saggio sottolinei questo passaggio in maniera ancora più esplicita rispetto a quanto appena fatto, proponendo un tanto chiaro quanto radicale cambio di paradigma rispetto a quello del senso comune: «Del presente bisognerà dire ad ogni istante che “era”, del passato invece che “è”»<sup>139</sup>. Il ricordo puro del passato si configura in questo modo non come appartenente ad uno stato psicologico, ma ad una dimensione totalmente altra rispetto a quella psicologica: una dimensione di pura ontologia, l’essere così com’è.

Qualora si intendesse recuperare un ricordo, occorrerebbe separarsi dal presente e collocarsi dapprima nella generalità del passato, per poi, solo in seguito, collocarsi in un suo luogo specifico; così facendo, ci si dispone a ricevere un ricordo che potrebbe o meno essere messo a fuoco, a ricevere – utilizzando un linguaggio rosminiano – una precisa determinazione che lo porterebbe a passare dal suo stato di virtualità all’attualità effettiva. Questa descrizione aiuta meglio a comprendere perché è necessario che il ricordo si trovi esclusivamente nel passato stesso, e non nel presente. Quel passato generale cui abbiamo appena accennato è effettivamente un passato totale, appartenente ad ogni presente e che, per questo, esiste come effettivo elemento ontologico ed è dunque condizione ontologica necessaria di ogni presente particolare che potrà mai darsi. Riassumendo, individuare un ricordo è uscire dalla dimensione psicologica per installarsi nella dimensione ontologica e localizzarsi effettivamente nell’essere in sé del passato; solo così, il ricordo, che fino a questo punto ha avuto un’esistenza virtuale, potrà infine attualizzarsi e giungere ad un’esistenza psicologica.

Giunti a questo punto, non è più possibile nemmeno pensare che il passato comunque esista effettivamente solo dopo il presente: una tale concezione andrebbe a minare profondamente non solo la definizione secondo cui il virtuale, nella totalità infinita dei ricordi, è fondamento ontologico dell’attuale; bensì anche quanto avevamo affermato a suo tempo, analizzando il carattere dell’essere virtuale in Rosmini. Tale illusione altro non è se non l’ulteriore frutto della confusione tra le varie differenze che intercorrono tra presente e passato; in questo caso, l’errore decisivo è quello per cui ci si convince che tra il ricordo passato e la percezione presente vi siano solo differenze di grado, poiché sembra che l’immagine specifica di un dato ricordo non possa effettivamente attualizzarsi senza un preliminare adattamento alle esigenze del presente. L’uomo, che ormai abbiamo appurato essere troppo abituato a pensare rivolgendo lo sguardo al presente, è così portato

---

<sup>139</sup> *LB*, p. 45.

automaticamente a credere che il ricordo si generi solo quando un presente è sostituito da un presente a lui successivo.

Anche in questo caso, però, rimane da chiarire un punto abbastanza delicato: com'è possibile che un ulteriore presente possa sostituirsi al precedente, se quest'ultimo non fosse già passato nello stesso istante in cui si è attualizzato? In altre parole, un presente potrebbe passare solo ed esclusivamente nello stesso istante in cui è presente, non in un altro. Perché qualcosa possa pienamente costituirsi, essa deve già esserlo nel momento stesso in cui si attualizza. Tentando di fare chiarezza su quanto appena esposto, è sufficiente dire che il passato è da considerarsi non come posteriore al presente, bensì coesistente alla sua attualizzazione: citando Deleuze, il passato è «contemporaneo al presente che esso è *stato*»<sup>140</sup>.

Considerando presente e passato come momenti successivi, si cade dunque in errore; tra loro si mantiene piuttosto una coesistenza, la quale indica il presente come ciò che non ha la facoltà per poter passare, e il passato come ciò che non smetterà mai di essere e attraverso il quale passa ogni presente. Il passato in generale – ora identificabile a ragione come “passato puro” – è la condizione ontologica per cui il presente stesso può passare. Se così dunque ogni singolo presente rinvia a sé stesso come passato, si può anche dire che il passato, comunque inalterato nonostante lo scorrere dei presenti e considerato nella sua infinità totalità, sarà contemporaneo di ogni possibile presente. Questo significa che, davanti ad un presente, il passato puro ne comprenderà da sempre ogni livello e attualizzazione possibile: tutto ciò è compreso virtualmente, poiché tali distinzioni appartengono all'essere in sé del passato<sup>141</sup>.

Emerge qui il carattere della virtualità per cui comprendere ogni taglio o livello specifico del passato riporterà comunque alla totalità di cui fa essenzialmente parte: si tratta ancora una volta di una comprensione più o meno limitata che se ne può avere. La memoria quindi, al pari della durata e della virtualità, è questa coesistenza: non una successione, bensì coesistenza di presente e passato in cui, nella totalità del puro ricordo, si innesta una contrazione che porta ad una specifica determinazione.

Si potrebbe però obiettare, a questo punto, che nel *Saggio sui dati immediati* la durata

---

<sup>140</sup> *LB*, p. 48.

<sup>141</sup> «Se si pone la memoria, ovvero una sopravvivenza delle immagini passate, queste immagini si mischieranno costantemente alla nostra percezione del presente e potranno anche sostituirsi ad essa. [...] ad ogni istante conservano l'esperienza presente arricchendola con esperienza acquisita; e siccome questa va ingrandendosi incessantemente, finirà per ricoprire e sommergere l'altra» (cfr. *MM*, pp. 52-53)



viene definita Bergson come una successione<sup>142</sup>, e che questo sarebbe dunque sintomo, se non di una contraddizione, quanto meno di una radicale revisione all'interno del suo pensiero essendo la stesura del *Saggio* precedente rispetto a quella di *Materia e memoria*. Ebbene, tale ipotesi sarebbe formulabile solo in seguito ad una comprensione superficiale di quanto Bergson scrive nello stesso *Saggio*; la durata è sì successione, com'è anche molteplicità, ma lo è in un senso preciso e profondo: è successione in quanto vi è la possibilità che venga divisa, in virtù del fatto che essa è prima di tutto coesistenza virtuale, coesistenza di ogni distinzione e di ogni differenziazione in cui, allo stesso tempo, vi è anche ripetizione.<sup>143</sup>

Tornando ancora una volta alla circostanza in cui abbiamo esposto le modalità tramite le quali un ricordo viene individuato nel passato puro, concentriamoci ora sull'ultimo momento di tale operazione. Una volta che ci si è installati nella generalità della durata virtuale, si cercherà poi di risalire ad una specifica regione del passato, quella "contenente" il ricordo che si intende recuperare. Ebbene, questa regione, questo spazio, questo "livello" conterrà sì quel ricordo specifico, ma allo stesso tempo conterrà al suo interno anche la totalità del passato: questo significa essenzialmente che un luogo individuato nel passato non sarà mai in "opposizione" rispetto ad un altro in virtù del fatto che possieda ricordi che in altri spazi non sono presenti; bensì, gli sarà differente per natura a seconda di quanto possa essere più o meno contratto<sup>144</sup>.

### 1.3. L'attualizzazione del virtuale.

---

<sup>142</sup> «La durata assolutamente pura è la forma assunta dalla successione dei nostri stati di coscienza quando il nostro io si lascia vivere, quando si astiene dallo stabilire una separazione fra lo stato presente e quello interiore» (cfr. *DI*, p. 66).

<sup>143</sup> A partire da un esempio – l'imparare un esercizio fisico – Bergson afferma che «il progresso che nascerà dalla ripetizione e dall'esercizio consisterà semplicemente nello sprigionare ciò che dapprima era avviluppato, nel dare a ciascuno dei movimenti elementari quell'*autonomia* che assicura la precisione, visto che tutto in esso conserva la *solidarietà* con gli altri, senza la quale diventerebbe inutile». La ripetizione ha dunque come vero effetto quello di «scomporre prima, di ricomporre in seguito, e di parlare così all'intelligenza del corpo. Questa sviluppa ad ogni tentativo, dei movimenti avviluppati; richiama ogni volta l'attenzione del corpo su di un nuovo particolare che era passato inosservato [...] ritrova, una ad una, nel movimento totale, le linee che ne segnano la struttura interna» (cfr. *MM*, p. 93)

<sup>144</sup> Molto interessante è la lettura che Deleuze propone della dottrina bergsoniana. Conducendo un'indagine approfondita, è possibile affermare come l'intera proposta filosofica di Bergson sia fondata su una "concatenazione" di paradossi. Nel tentativo di riassumere quanto da noi appena esposto e indicare esplicitamente paradossi bergsoniani, Deleuze li elenca in tal modo: «1) ci poniamo immediatamente [...] nell'elemento ontologico del passato (*paradosso del salto*); 2) c'è una differenza di natura tra presente e passato (*paradosso dell'essere*); 3) il passato non succede al presente [...] ma gli coesiste (*paradosso della contemporaneità*); 4) ciò che coesiste con ogni presente, è tutto il passato, a livelli diversi di contrazione e distensione (*paradosso della ripetizione psichica*)» (cfr. *LB*, p. 51, il corsivo è nostro).

Se è vero che finora sono stati adeguatamente esposti i motivi per cui è possibile definire la memoria come “coesistenza virtuale”, è anche vero che non si è ancora sufficientemente discusso delle specifiche modalità attraverso cui il virtuale può attualizzarsi. Come si possa passare dalla dimensione ontologica virtuale a quella psicologica, in cui i presenti sono perennemente in fermento, rimane ancora un punto su cui non è stata fatta abbastanza chiarezza; dunque, prima di proseguire con l’ultimo capitolo dell’elaborato, è necessario chiarire brevemente le dinamiche secondo cui ciò avviene.

Occorre da subito esporre una distinzione preliminare: il primo momento, quello in cui ci si “innesta” nel virtuale, non è assolutamente da confondere con il richiamare a sé un’immagine da parte della mente. Nel primo caso, ciò che si sta esprimendo è la dimensione ontologica dell’uomo – quella della memoria – in cui il ricordo «resta ancora allo stato virtuale»<sup>145</sup>; nel secondo, ci si riferisce invece al momento successivo: quello in cui i ricordi, attualizzandosi, pervengono alla dimensione psicologica. Il ricordo puro, immobile e inattivo, viene richiamato dalle esigenze del presente e si attualizza così in una specifica immagine<sup>146</sup>.

A ben vedere, emerge ancora una volta il vero cambio di paradigma che il pensiero di Bergson porta in rilievo: non si è mai trattato di riferirsi al passato a partire dal presente o, più semplicemente, da qualcosa che si può esperire qui e ora; bensì, al contrario, si tratta di partire dal ricordo e giungere solo successivamente alla percezione. Proseguiamo e analizziamo ora i movimenti specifici dell’attualizzazione così come vengono descritti in *Materia e memoria*:

la memoria tutta intera risponde all’appello di uno stato presente con due movimenti simultanei, uno di traslazione, mediante il quale si porta nella sua totalità incontro all’esperienza contraendosi così, più o meno, e senza dividersi, in vista dell’azione, l’altro di rotazione su sé stessa, mediante il quale si orienta verso la situazione del momento per presentarle l’aspetto più utile.<sup>147</sup>

---

<sup>145</sup> *MM*, p. 114.

<sup>146</sup> Si presti molta attenzione a non confondere l’operazione per cui qui il presente “sollecita” il passato ad attualizzarsi, con quanto di simile si diceva nel paragrafo precedente. Se l’equivoco in quella circostanza risiedeva nella falsa credenza con cui si intende il presente come ontologicamente precedente rispetto al passato, ora la situazione è ben diversa; e questo, sulla base delle conclusioni tratte sul concetto di “passato puro”, memoria, durata e virtualità. Che il presente ora richiami a sé delle precise immagini dalla nebulosa totalità dei ricordi, non implica che il presente sia il fondamento ontologico del passato, ma che quest’ultimo sia da sempre in essere e, se vogliamo, in attesa di una “successiva” sollecitazione.

<sup>147</sup> *MM*, p.143.

Connotato il primo movimento come traslazione e contrazione, non lo si deve però confondere con la contrazione propria ad ogni regione del virtuale, per cui essa contiene in un certo modo la totalità del passato e grazie alla quale riusciamo a determinare le differenze di natura che ivi intercorrono; dobbiamo invece intenderlo come movimento a sé stante, volto alla sola attualizzazione psicologica di un ricordo e del suo livello virtuale specifico.

Questa distinzione è necessaria al fine di mantenere l'individualità del ricordo in sé: se nell'attualizzarsi un dato ricordo invadesse anche altre regioni del passato, più o meno contratte rispetto a quella in cui ci si è inseriti, si ritroverebbe nella condizione di essere troppo ristretto e confuso (nel primo caso) o eccessivamente disperso e sparpagliato (nel secondo). Ciò che Bergson chiama "schema dinamico" altro non è se non la rappresentazione di come ogni ricordo, a partire dalla condizione iniziale in cui si presenta come ancora indiviso rispetto agli altri, può poi diventare immagine e ricordo determinato. In un altro testo il nostro autore si serve della metafora della piramide per spiegarne il funzionamento: «Allora, quando verrà il momento del richiamo, si ridiscenderà dal vertice della piramide verso il basso. Dal piano superiore dove tutto era raccolto in un'unica rappresentazione, si passerà a dei piani sempre meno elevati, sempre più vicini alla sensazione, dove la rappresentazione semplice è dispersa in immagini, dove le immagini si sviluppano in frasi e parole»<sup>148</sup>.

Definito quindi il momento traslativo come quello attraverso il quale ogni ricordo è in grado di attualizzarsi in un'immagine determinata, il momento rotatorio di orientamento si configura secondo altre modalità. Esso consiste nel fatto che il ricordo, nel protendersi al presente, non solo compie la traslazione che lo porta effettivamente ad unirsi con esso, ma, allo stesso tempo, compie un altro movimento, una vera e propria "rotazione" su sé stesso, così da presentare al presente il proprio lato "utile", quello in cui è possibile ricavare esattamente le immagini funzionali a determinate esigenze psicologiche. Il ricordo che abbiamo detto possedere già a livello virtuale una sua individualità, non per questo è nettamente distinto dal resto della regione cui appartiene; esso è sì specifico, ma non è stato ancora possibile prenderne pienamente coscienza. Tutti i ricordi in via d'attualizzazione, come abbiamo già osservato, devono essere piuttosto pensati tra loro

---

<sup>148</sup> H. Bergson, *L'Energia spirituale*, trad. it. di G. Bianco, Raffaello Cortina editore, edizione I, Milano 2008, p. 120; tit. orig. *L'énergie spirituelle*, 1919. Il testo verrà abbreviato tramite la sigla *ES*, seguita dal numero di pagina.

come in una sorta di concatenazione indivisa, ove però le diverse vie dell'attualizzazione possono poi comunque svilupparsi in immagini determinate. Per meglio dire, si tratta essenzialmente di uno sviluppo, un espandersi dei diversi livelli di coscienza che si hanno nel passato e che possono dirsi pienamente attualizzati quando diventano immagine<sup>149</sup>.

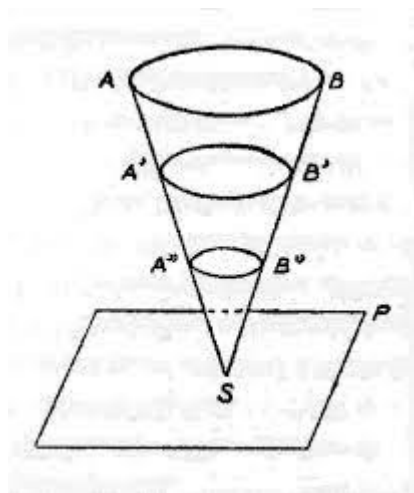
Che cos'è, però, che lega il momento del ricordo in fase di attualizzazione e l'effettiva immagine che se ne può avere nella percezione? La risposta viene fornita da Bergson stesso, quando afferma che «per attualizzarsi i ricordi hanno bisogno di un coadiuvante motorio»<sup>150</sup>: si tratterà proprio del movimento, quel movimento in cui l'immagine sembra prolungarsi nell'esperienza e che è il luogo in cui è possibile individuare ogni singolo istante dell'attualizzazione. Anche qui è possibile distinguere due diverse linee che intervengono nell'attualizzazione in maniera differente; e queste due linee – una prima legata ai movimenti della sfera sensoriale (quelli del riconoscimento automatico), una seconda legata invece ai movimenti della sfera psicologica (quelli del riconoscimento attenzionale) – devono mantenere tra loro quello che si potrebbe indicare come un “equilibrio di coesistenza”.

Per portare ulteriore chiarezza su quanto appena esposto, viene in nostro aiuto una delle analogie più celebri di Bergson: il cono rovesciato. Gli elementi fondamentali per comprendere il reale rapporto tra la percezione e la memoria sono riducibili essenzialmente a tre: 1) la percezione cosciente con cui il soggetto interagisce con il reale; 2) le immagini-ricordo, ossia i ricordi attualizzati; 3) i ricordi puri, quelli che costituiscono la totalità del passato e affiorano solo in determinate occasioni.

---

<sup>149</sup> Peculiare è la condizione in cui un soggetto sogna la propria esistenza piuttosto che viverla. In tale circostanza, ci si distacca dal meccanismo per cui l'azione presente ha una finalità pratica, spostandosi invece in una dimensione ove l'azione è totalmente disinteressata. In questo modo, non essendoci più i limiti immaginativi posti dal criterio selettivo che proviene dalla percezione presente, ci si può collocare in spazi del passato totalmente oscuri e di cui generalmente si ignora l'esistenza. Alcuni esempi di ciò possono essere quelli per cui dei «ricordi che si credevano aboliti ricompaiono [...]»; riviviamo in tutti i loro dettagli delle scene di infanzia totalmente dimenticate; parliamo delle lingue che non ci ricordavamo nemmeno più di aver imparato» (*MM*, pp.130-131). Le immagini immagazzinate nella memoria sono effettivamente anche delle “immagini di sogno”: esse «appaiono e scompaiono indipendentemente dalla nostra volontà; ed è proprio per questo che siamo obbligati, per sapere realmente una cosa, per tenerla a nostra disposizione, ad impararla a memoria» (*MM*, p.70).

<sup>150</sup> *MM*, p. 101.



Individuate queste diverse dimensioni della memoria è possibile riferire ognuna di esse ad una specifica sezione del cono immaginato dal nostro autore: il ricordo puro occupa la base del cono (AB), le immagini-ricordo individuano i diversi livelli (più o meno contratti a seconda della loro distanza da vertice e base) in cui il corpo del cono è scandibile (A'B', A''B''...)<sup>151</sup> e la percezione corrisponde al vertice (S), inteso come il punto esatto nel piano della realtà (P) in cui i ricordi giungono alla coscienza<sup>152</sup>.

A ben vedere, si capisce anche come tale equilibrio tra le linee di movimento si riveli decisivo ai fini di una corretta attualizzazione delle immagini, essendo proprio questa l'istanza in cui si gioca l'esito dell'intera azione: se mancasse coesione all'interno del movimento attraverso il quale si prolunga la percezione, l'immagine del ricordo da sola rimarrebbe di fatto inutile. Il ricordo puro, preso ed isolato rispetto al contesto in cui lo abbiamo inserito, non si espande in alcunché, non si prolunga, e permane nel suo stato di eterna inattività in attesa di sollecitazioni<sup>153</sup>. Tale disturbo della percezione è legato alla circostanza in cui dall'oggetto percepito si tenta di ricavare, come abbiamo detto, qualcosa di utile.

Ora, se questa prima operazione è considerabile effettivamente come un che di automatico all'interno dell'esperienza, quando si intenderà effettivamente conoscere l'oggetto nella sua concretezza – e sempre ipotizzando che vi possa essere un disturbo ad impedire di

<sup>151</sup> Osservando il cono, emerge nuovamente ciò che osservavamo nel movimento di traslazione e che ora trova una sua adeguata rappresentazione: «Questi piani, d'altronde, non sono dati come cose già costituite, sovrapposte le une alle altre. Esistono piuttosto virtualmente, di quell'esistenza propria alle cose dello spirito [e non della materia]. Muovendosi in ogni momento lungo l'intervallo che separa i vari piani, l'intelligenza li ritrova, o meglio, li crea incessantemente» (cfr. *MM*, 202).

<sup>152</sup> Cfr. *MM*, cap. III, pp.113-149.

<sup>153</sup> «Ma, d'altra parte [...] la stessa immagine ricordo, ridotta allo stato di puro ricordo, resterebbe inefficace. Virtuale, questo ricordo può divenire attuale soltanto per la percezione che lo attira. Impotente, chiede in prestito la sua vita e la sua forza alla sensazione presente in cui si materializza». (Cfr. *MM*, p. 108).

farlo correttamente, l'immagine del ricordo rimarrà anche in questo caso qualcosa di "accessorio" e statico? Ebbene, qui, al contrario, è proprio l'immagine a risentirne: se il riconoscimento automatico dell'immagine si verifica correttamente, sembra invece mancare il ricordo in sé, come se scomparisse. Ma proprio perché è impossibile che il passato e i ricordi che ivi sono contenuti possano cessare di essere, è dunque più corretto dire che, in tale circostanza, ciò che viene meno è la capacità di evocare il ricordo in sé, viene meno la capacità di attualizzarlo<sup>154</sup>.

Ricapitolando: se ad essere colpito è il movimento del riconoscimento automatico, il ricordo mantiene la sua attualizzazione ma non può estendersi nel movimento; al contrario, se ad essere colpito è il movimento percettivo, volto con attenzione particolare alla conoscenza integrale dell'oggetto, a venire maggiormente intaccato è il ricordo in sé. Detto questo, le nozioni alla base del sistema filosofico di Bergson sono state adeguatamente esposte, e solo ora è possibile proseguire nella trattazione di quelle che si rivelano le implicazioni metafisiche all'interno di una visione d'insieme ancora più ampia rispetto a quanto visto finora e che si fondano sul concetto della durata virtuale. *L'Evoluzione Creatrice* è proprio questo: un'indagine rivolta non solo alla coscienza del singolo individuo, ma all'intera vita biologica perennemente soggetta al mutamento e alla novità, frutto della partecipazione di ogni cosa con quel continuo flusso evolutivo che Bergson indica come "slancio vitale".

---

<sup>154</sup> Se nel disturbo precedente i ricordi «sono ancora evocati, ma non possono più applicarsi sulle percezioni corrispondenti»; ora «è impedita l'evocazione stessa dei ricordi», in quanto ad essere minati non sono più i «meccanismi motori» di quella che viene definita come «attenzione automatica», bensì i «meccanismi di immaginazione» dell'«attenzione volontaria». (Cfr. *MM*, p. 91).

## CAPITOLO 2.

### LA DURATA VIRTUALE COME ESPERIENZA ATTUALE

L'indagine teoretica sul concetto di "virtuale" condotta finora a partire dal pensiero di Antonio Rosmini troverà, in quest'ultimo capitolo dell'elaborato, la sua conclusione nell'esposizione della differenza fondamentale tra qualità e quantità, insita nel processo evolutivo stesso. *L'Evoluzione creatrice* si configura, a mio avviso, come un testo fondamentale grazie al quale è possibile far convergere quanto appreso finora ed ampliarlo in una dimensione che abbracci la totalità degli aspetti propri della vita delle creature e la ricchezza differenziale nella quale questa, da sempre e per sempre, si sviluppa e continua a svilupparsi. Questo aspetto troverà inoltre la sua diretta conclusione nella "tavola delle modalità" di Pierre Lévy: ultimo e necessario tassello volto a ricostruire quanto detto sin qui e ad esplicitare in ultima istanza la rilevanza del "virtuale" metafisico.

#### 2.1 La natura della differenza.

Ritorniamo ora su ciò che avevamo solamente accennato nell'introdurre la durata: l'intuizione come metodo filosofico adeguato volto dissipare gli equivoci generati dalla composizione di falsi problemi. Abbiamo poi osservato come questi siano il frutto di "misti mal analizzati"; misti in cui le differenze di grado e le differenze di natura non vengono correttamente distinte e per questo danno origine all'illusione fondamentale per cui, pensando solo in termini di grado, spazio e quantità, non si può cogliere adeguatamente la vera natura delle cose. In ultima istanza, sono chiari ormai anche i motivi per cui Bergson afferma che l'intuizione come metodo presuppone la durata: quanto esposto nei paragrafi dedicati alla durata e alla memoria è funzionale non solo ad una corretta definizione di tali nozioni, bensì anche a ritrovare la consapevolezza che nell'uomo sembra perdersi sempre di più; ossia quella che concerne ciò che sono e rappresentano effettivamente le differenze di natura.

Riassumendo, solo una volta che si sia compresa veramente la durata si possono comprendere le differenze di natura che essa implica; e, di conseguenza, una volta comprese le differenze di natura, sarà possibile distinguerle da quelle di grado e adottare l'intuizione come metodo filosofico: poiché, solo di essa si può dire che «decide sul vero

e sul falso dei problemi posti»<sup>155</sup>.

Consideriamo ora anche i diversi dualismi bergsoniani su cui ci siamo imbattuti nel discorrere della durata: qualità-quantità, continuità-discontinuità, memoria-materia, ricordo-percezione... qual è il loro senso? Ebbene, è sempre quello di dividere, tramite appropriate modalità, un misto offerto dall'esperienza secondo le sue differenti articolazioni naturali. Come della durata e dell'estensione non si riesce adeguatamente a riconoscere cosa esattamente appartenga ad un termine e cosa invece all'altro; allo stesso modo, nel ricordo e nella percezione non si riesce più a distinguere la memoria dalla materia, e l'illusione fondamentale che ne risulta è quella per cui la memoria stessa sarebbe suscettibile solamente di differenze di grado. Si tratta allora di dividere il misto dell'esperienza secondo le specifiche tendenze qualitative che lo costituiscono e di cui è dotato "di diritto"<sup>156</sup>: l'obbiettivo, in un certo senso, è quello di risalire alle condizioni dell'esperienza reale, tenendo ferma la distinzione che intercorre tra le differenze dei misti e capire come queste due "linee" siano da considerare in relazione tra loro.

Lo stesso concetto di "evoluzione" non può essere inteso meramente come un processo meccanico in cui gli enti presentino esclusivamente differenze di grado, posizione, grandezza; così facendo, la si configurerebbe solo come un insieme e una successione di istanze giustapposte, in cui il passaggio da un punto all'altro presenta la sola variazione delle grandezze misurabili appena elencate. Questa concezione dell'evoluzione è dunque anch'essa il frutto di un misto mal analizzato e, di conseguenza, genera una lunga serie di falsi problemi; ma, ora che della durata e della memoria abbiamo individuato i caratteri fondamentali, è possibile adottare l'intuizione come metodo filosofico e chiarire come, nel contesto evolutivo, le differenze di natura emergano e si allaccino a quelle di grado. In questo modo, si apre la strada alle modalità con cui sarà possibile indagare il virtuale anche in *L'Evoluzione Creatrice*.

Il primo passo è, abbiamo detto, quello di individuare esattamente le tendenze qualitative e, dunque, domandarsi ancora prima tra quali cose intercorrano differenze di natura.

---

<sup>155</sup> *LB*, p. 11.

<sup>156</sup> «La coincidenza della percezione con l'oggetto percepito esiste di diritto piuttosto che di fatto [...] il percepire finisce con l'essere soltanto un'occasione per ricordare, del fatto che noi misuriamo praticamente il grado di realtà dal grado di utilità, del fatto che abbiamo tutto l'interesse, infine, a erigere a semplici segni del reale queste immediate intuizioni che, infondo, coincidono con la realtà stessa. Ma qui noi scopriamo l'errore di coloro che vedono nella percezione una proiezione esterna di sensazioni inestensive, ricavate dal nostro proprio fondo, sviluppate poi nello spazio. [...] L'errore fondamentale, l'errore che, risalendo dalla psicologia alla metafisica, finisce per nascondersi la conoscenza del corpo così come quella dello spirito, è quello che consiste nel vedere soltanto una differenza di intensità, invece che una differenza di natura, tra la pura percezione e il ricordo» (cfr. *MM*, p. 53).



Bergson individua due linee di tendenza. La prima è quella della materia, del movimento e della rappresentazione: essa è quella che già osservavamo nel discorrere del funzionamento del cervello e della sua facoltà di isolare e porre in successione le diverse immagini rispondendo meccanicamente alla sollecitazione della percezione presente e trattenendo delle cose solo ciò che più gli è utile<sup>157</sup>. Deleuze sottolinea l'aspetto per cui la percezione è «l'oggetto *meno* qualcosa» e non «l'oggetto *più* qualcosa»<sup>158</sup>: e questo, perché riporta immediatamente il soggetto sul piano della materia in cui è possibile localizzare esclusivamente differenze di grado. Se le differenze di natura qui non trovano spazio, è necessario spostarsi altrove.

La seconda linea tracciata da Bergson si differenzia naturalmente dalla prima, ed è quella della soggettività, della durata, della memoria; è proprio questa a rendere possibile il fatto che il corpo del soggetto non sia riducibile meramente ad una successione di istanti giustapposti, conferendogli invece una continuità nel tempo. Le diadi evidenziano quindi termini che differiscono in natura tra loro e portano alla luce le modalità secondo cui la rappresentazione – in generale – si articola: se una linea innesta il soggetto immediatamente nella materia, l'altra, invece, lo pone immediatamente nello spirito e, in questo modo, esse si mescolano e si ricongiungono in continuazione dando origine all'esperienza che si può avere delle cose.

Questo è il misto in cui le differenze di natura non devono cedere il passo a quelle di grado, ed è qui, nell'esperienza, che l'intuizione porta a scorgerne le vere condizioni. Bergson invita a risalire sino alle radici dell'esperienza reale; più precisamente «al di sopra di questa *svolta* decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diventa propriamente l'esperienza umana»<sup>159</sup>. Ebbene, sopra la “svolta” di cui sopra è il luogo in cui individuare le differenze di natura; un luogo che tuttavia non è facilmente raggiungibile in quanto si tratterebbe di eccedere rispetto a ciò che il soggetto può effettivamente esperire, collocarsi al di là del percorso sicuro tracciato dalla linea dell'oggettivo.

L'intuizione, così come la filosofia, apre a questa condizione altra, superiore rispetto a quella propriamente umana, in cui ci si ritrova a vivere circondati da misti mal analizzati.

---

<sup>157</sup> «Ora, se nell'universo gli esseri viventi costituiscono dei “centri d'indeterminazione”, e se il grado di questa indeterminazione si misura grazie al numero e all'aumento delle loro funzioni, si capisce come la loro sola presenza possa equivalere alla soppressione di tutte le parti degli oggetti a cui le loro funzioni non sono interessate». (*MM*, p. 28).

<sup>158</sup> *LB*, p. 14.

<sup>159</sup> *MM*, p. 155.

Questa dimensione va superata, allargata, bisogna abbracciarne ogni singola particolarità e trovare le condizioni e le articolazioni su cui tali particolarità si fondano. Non è possibile limitarsi ad osservare il percorso proprio di ognuna delle due linee appena tracciate, ma occorre risalire sino al punto esatto in cui le due linee si intrecciano, si congiungono e dove le due tendenze opposte finalmente si allacciano dando origine alle cose per come le conosciamo.

Certo, esposto in questo modo il vero processo conoscitivo non sembra differenziarsi troppo da quello che appartiene invece alla pura rappresentazione che si può avere di qualcosa; ebbene, una differenza fondamentale c'è, ed è quella su cui si fonda l'intero cambio di paradigma: una volta che si è proseguito al di là della svolta, nel luogo in cui le linee di tendenza di incontrano, queste convergono in un punto che non è attuale, non è qui presente, bensì virtuale: più precisamente, l'immagine virtuale di quello che è stato il punto di partenza. Ed è proprio questo punto virtuale, localizzato nella memoria, a fornire la ragione sufficiente del misto che viene preso in esame<sup>160</sup>.

È utile soffermarsi poi su di una precisazione molto importante che Deleuze, nel suo saggio, porta in rilievo, che aiuta notevolmente nella comprensione di quanto Bergson intende realmente dire quando si riferisce a ciò che risiede «al di sopra» della svolta. Tale espressione «ha due sensi: all'inizio infatti disegna il momento in cui le linee, partendo da un confuso punto comune, dato dall'esperienza, divergono sempre di più, conformemente alle vere differenze di natura; in seguito designa un altro momento, quello in cui le linee convergono nuovamente, per darci questa volta l'immagine virtuale [...] del punto comune. Curva [svolta] e inversione»<sup>161</sup>. I due momenti sono rispettivamente il momento del dualismo e del monismo; essi intervengono nell'esperienza come divisi e diversi e, dopo la differenziazione, si reintegrano nel punto virtuale – immagine di quello da cui si è partiti – in cui risiede però la verità stessa delle cose. Se normalmente nell'indagare la verità non ci si spinge sufficientemente al di là nella linea dell'esperienza, ciò che manca è l'operazione immediatamente successiva; ossia, quell'inversione per cui si giunge all'intersezione delle linee di tendenza: l'unico luogo in cui è precisamente localizzabile il vero<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Questo in virtù di quanto avevamo già osservato nel discorrere del passato puro, della memoria e della coesistenza virtuale di ogni singolo livello che può esservi individuato.

<sup>161</sup> *LB*, p. 19.

<sup>162</sup> Si noti la differenza che intercorre tra le linee di tendenza che appartengono “di diritto” ad ogni misto rispetto a quelle che invece vengono definite “linee di fatto”. Queste ultime risultano fuorvianti nella ricerca della verità perché, nel percorso che esse tracciano, seppur pretendendo di giungervi, vi si avvicinano

Si delinea così in modo decisamente più chiaro anche il percorso che avevamo individuato discorrendo della memoria e del “recupero” dei ricordi che virtualmente permangono e attendono nel passato: il misto di ricordo-percezione presente viene diviso in due linee tendenziali diverse, e in ciò si esprime la vera differenza di natura tra spirito e materia. In seguito, si ha una contrazione, un restringimento nel punto in cui le due direzioni tornano nuovamente a convergere, e che è riflesso virtuale e ragione stessa del punto di partenza. Nel momento in cui, poi, non si pensa più solamente a due linee, ma se ne aggiungono altre, il risultato finale della loro intersezione si complica ulteriormente e dà origine a quello che in *L'Energia spirituale* viene identificato come un vero e proprio accumulo di probabilità<sup>163</sup>. Tali linee sono inoltre qualitativamente distinte tra loro; dunque, è ovvio dedurre che è a sua volta qualitativa anche la probabilità di cui qui si sta parlando.

Per concludere adeguatamente l'esposizione delle linee tendenziali occorre tuttavia fare un'ulteriore precisazione. Abbiamo detto che la materia è effettivamente ciò che porta le cose a presentare al soggetto solamente le loro differenze di grado, “oscurando” così quelle che sono le differenze di natura di cui sono pur sempre costituite. A questo punto, si deve osservare che l'illusione umana – di ridurre tutto a differenze di grado – non è connaturata con l'uomo, non è una tendenza innata del soggetto per cui è portato a scomporre, isolare e giustapporre immagini; bensì essa è dovuta alla dimensione del reale con cui l'uomo entra primariamente in contatto nel mondo che abita e di cui ha esperienza. Pensare lo scorrere del tempo nella pura durata e pensarlo attraverso lo spazio, isolandone i singoli momenti e ponendoli in successione tra loro, sono sì modi di pensare opposti, ma anche lati dell'essere che differiscono tra loro per natura.

Sin dal *Saggio sui dati immediati*, Bergson ribadisce che è necessario pensare nel tempo piuttosto che nello spazio. Ebbene, questo non vuol dire che lo spazio sia qualcosa di

---

solamente. Bergson sottolinea questo aspetto in *Materia e memoria* e poi, successivamente, anche in *Le due fonti della morale e della religione*. Nella percezione nascono “di diritto” le tendenze che abbiamo già osservato e che differiscono tra loro in natura; mentre, nasce “di fatto” quello che nell'azione della percezione si sceglie arbitrariamente di trattenere seguendo il criterio dell'utilità. Ciò che si deve infatti spiegare «non è come nasca la percezione, ma come si limiti, poiché essa di diritto sarebbe l'immagine del tutto, e di fatto si riduce a ciò che vi interessa». (Cfr. *MM*, p. 32). Un'ulteriore distinzione tra le due linee è quella per cui ciascuna linea “di fatto” «non va abbastanza lontano», quando invece «prolungando due di queste fino al punto in cui si intersecano, si arriverà tuttavia alla verità stessa». (Cfr. H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 181; tit. orig. *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932).

<sup>163</sup> «In breve, possediamo fin da ora un certo numero di linee di fatti che non si spingono tanto lontano quanto sarebbe necessario, ma che possiamo prolungare in maniera ipotetica. Vorrei seguirne con voi alcune. Ciascuna, presa separatamente, ci condurrà a una conclusione soltanto probabile. Ma tutte insieme, grazie alla loro convergenza, ci metteranno di fronte a un tale accumulo di probabilità, che ci sentiremo, lo spero, sulla strada della certezza. D'altronde ci avvicineremo indefinitamente a essa grazie allo sforzo comune delle buone volontà associate». (Cfr. *ES*, p. 5).

impuro, ma che non è l'unica modalità secondo cui si può intendere la durata. Questo è essenzialmente «l'errore di coloro che considerano la durata pura come una cosa analoga allo spazio»<sup>164</sup>; non lo è e non può esserlo in alcun modo in virtù della differenza di natura che intercorre tra i due lati e che, tuttavia, proprio perché si pensa unilateralmente nella linea dello spazio e delle differenze di grado, rimane oscura.

A ben vedere, ci si può spingere ancora oltre rispetto a quanto appena detto. Certo, soggettività-oggettività, durata-spazio, memoria-materia, sono dei dualismi individuati sulla base delle differenze naturali che intercorrono tra i due termini di ogni coppia, ma è altrettanto vero che la totalità delle differenze non è localizzata solo *tra* le due linee, bensì *nelle* linee stesse. Esse si distinguono tra loro e sono diverse naturalmente; ma quella che veramente assume e porta con sé tutte le differenze di natura possibili è la durata, e questo è ovvio, perché solo di essa si può dire che varia qualitativamente; mentre, al contrario, l'integralità delle differenze di grado risiederà altrove, nella materia, nell'oggettivo, in ciò che può variare solo per aumento o diminuzione di quantità.

## 2.2 L'Evolutione creatrice: da “virtualità” ad “attualità”.

Individuato il virtuale, sia come carattere del punto in cui convergono le linee tendenziali di qualità-quantità sia come la coesistenza dei diversi livelli individuabili nella totalità del passato e della memoria, occorrerà ora definire esattamente che cosa Bergson intenda con tale nozione; e, quello che viene definito lo “slancio vitale” è la chiave per introdurre la nostra spiegazione.

Cos'è dunque lo slancio vitale? In *L'Evolutione creatrice* si discute ampiamente al riguardo: si tratta soggetto della virtualità stessa, quel “movimento” insito alla vita di ogni specie che, implicando il virtuale, «non procede per associazione e addizione di elementi, bensì per dissociazione e sdoppiamento»<sup>165</sup>. Lo “slancio vitale” altro non è se non l'esplicitazione di quanto avevamo osservato nelle modalità con cui la totalità virtuale permane sul punto di attualizzarsi, differenziarsi e dividersi. Si tratta effettivamente di intendere la vita, tanto del soggetto quanto del mondo intero, come un insieme di ramificazioni che si estendono individualmente percorrendo diverse strade di

---

<sup>164</sup> *DI*, p. 68.

<sup>165</sup> *EC*, p. 92. Si confronti anche con quanto scritto in *Le due fonti della morale e della religione* per cui «l'essenza di una tendenza vitale è di svilupparsi sotto forma di fascio, che crea, per il solo fatto della sua crescita, delle direzioni divergenti tra le quali si dividerà lo slancio». (*ivi*. p. 215).

attualizzazione. Ovviamente, le ramificazioni seguono le modalità con cui si sviluppano le linee di tendenza descritte in precedenza e si differenziano sulla base di come la durata (la memoria, la soggettività, ossia, ciò che “contiene” le differenze di natura) interseca lo spazio (la materia, l’oggettività, ciò che ospita le differenze di grado). Questo riporta alla nostra attenzione l’accumulo di probabilità già accennato per cui si potrà avere un’intersezione e un’espansione delle linee diversa ogni volta: la durata, inserendosi nella materia, si differenzia qualitativamente in sé stessa e, nelle sue divisioni, può portare alla nascita di specie differenti (piante e animali, animali dotati di intelletto o puro istinto). Tutto questo processo, a ben vedere, è ciò in cui consiste la vita stessa. Bergson si sofferma su questo aspetto e sottolinea che

il movimento evolutivo sarebbe cosa semplice, e potremmo facilmente determinarne la direzione, se la vita descrivesse una traiettoria unica. [...] Qui abbiamo a che fare con una granata che è subito esplosa in frammenti, i quali, essendo essi stessi delle specie di granate, sono esplosi a loro volta in frammenti destinati a scoppiare ancora, e così via [...] Noi percepiamo solo ciò che ci è più vicino, i movimenti dispersi di esplosioni già polverizzate. È a partire da questo che dobbiamo risalire, gradualmente, fino al movimento originario.<sup>166</sup>

L’esempio della granata è sicuramente rappresentativo delle ramificazioni di cui stiamo trattando, tuttavia non si limita solo a questo; la granata, infatti, rappresenta anche la forza, l’esplosività con cui ogni frammento si divide e si disperde nello spazio. Questa forza è la stessa che appartiene alla durata, la quale, abbiamo detto, si differenzia in sé stessa, e lo fa in virtù di una sua propria esplosività: è grazie ad essa se può superare gli ostacoli della dimensione materiale con cui si intreccia e così dividersi qualitativamente. La granata iniziale poi, quella da cui ha origine, se vogliamo, la prima esplosione, è l’unità virtuale originaria, la totalità virtuale che, dissociandosi secondo le linee della differenziazione, si estende pur mantenendo, in ogni ramificazione, testimonianza della sua integrità primordiale. Quando la vita si dividerà in animale intelligente, animale istintivo o pianta, ogni lato di questa divisione individuerà comunque in sé il tutto, sebbene oscurato, che rimanderà sempre alla sua origine semplice e indivisa. La differenziazione si configura quindi come l’attualizzazione di un virtuale che comunque

---

<sup>166</sup> EC, p. 101.

continua a persistere non solo unicamente all'inizio, ma anche nelle attuali linee della divergenza.

Giunti a questo punto, ciò che non bisogna assolutamente confondere sono le modalità di a partire da un misto (quelle che osservavamo nel discorrere della creazione dei problemi) rispetto a quelle di cui si sta parlando ora, ossia quelle che partono da un'unità semplice, totale e virtuale. Nel primo caso si parte appunto da un misto – come può essere la mescolanza tra spazio-tempo, materia-memoria – e lo si divide nelle due linee che prolunghiamo al di là della svolta, oltre l'esperienza reale; nel secondo caso si tratta invece di partire da un'unità, la quale, abbiamo detto, si attualizza, prolungando ciò che era virtuale in linee che differiscono tra loro in natura. Il movimento in cui è implicato lo slancio vitale, così come quello della durata, è soggetto a due movimenti: a) un movimento che si individua sulla materia; b) un altro che si individua nella durata, nella memoria.

Ora, in entrambi casi ci si trova di fronte ad una divisione, a linee divergenti che poi finiscono per convergere nuovamente altrove; ebbene non si tratta dello stesso tipo di dualismo. Deleuze analizza questo punto in maniera impeccabile ed esplicita in cosa consista questa differenza fondamentale

Quello del primo tipo è un dualismo riflessivo che *deriva dalla scomposizione di un misto impuro*: costituisce il primo momento del metodo [l'intuizione]. Quello del secondo tipo è invece un dualismo genetico che *deriva dalla differenziazione del Semplice o del Puro*: forma l'ultimo momento del metodo che alla fine ritrova, su questo nuovo piano, il punto di partenza.<sup>167</sup>

Una volta fatta chiarezza in questo senso, torniamo a domandarci cosa sia precisamente il “virtuale” puro e semplice, e in cosa consista la sua natura. Occorre prima di tutto evidenziare che già nel *Saggio sui dati immediati* Bergson attribuisce al “virtuale” un'importanza decisamente superiore rispetto al “possibile”.

Se già in Rosmini avevamo esaminato in cosa consistessero e in cosa si differenziassero esattamente i due termini, ora la situazione è ben diversa; quel che è certo, è che comunque non devono assolutamente essere intesi come sinonimi. Il virtuale, abbiamo detto, non è attuale: è sul punto di attualizzarsi, ma rimane ancora un ché di implicito e

---

<sup>167</sup> LB, p. 86.

per certi versi nebuloso. Allo stesso tempo, esso però si mantiene reale; e così, come ogni ricordo nel passato continua ad esistere nella sua inattività, il virtuale continua ad esistere e per questo si può dire che possiede una realtà.

Il possibile si configura invece in un certo senso come l'opposto del virtuale; al contrario, esso può avere una sua attualità, ma non per questo possiede una realtà o si può dire che è reale. Certo, il possibile è qualcosa che potrebbe realizzarsi (o non realizzarsi affatto) però, per farlo, deve seguire le modalità previste dal processo di realizzazione. Tale processo non segue le stesse regole dello slancio vitale (che invece è un processo di attualizzazione); dunque, non si sviluppa per dissociazione o sdoppiamento, bensì per somiglianza e limitazione: il reale, infatti, altro non sarebbe se non l'immagine di un determinato possibile che si realizza. È anche vero però che non è contraddittorio pensare che un possibile potrebbe non realizzarsi mai; quindi, la limitazione del reale consisterebbe proprio in quel "restringimento di campo" che respingerebbe o accoglierebbe un possibile piuttosto che un altro nel suo poter pervenire al reale.

Il virtuale, appunto, per attualizzarsi segue invece le regole dello sdoppiamento, della divisione, della divergenza e della creazione; quindi, è fondamentale sottolineare che in questo processo non è presente alcun tipo di eliminazione o alcunché in grado di limitare la creazione delle linee di attualizzazione. Questo implica un'altra differenza importante, ossia è quello per cui se il reale si realizza ad immagine del possibile, lo stesso tipo di somiglianza non intercorre tra attuale e virtuale. Ciò che si crea nel processo di attualizzazione è ciò che si rivela essenziale al processo stesso: la differenza; più precisamente, la differenza che intercorre non solo tra le differenti linee di attualità, ma anche tra l'unità virtuale da cui si parte e l'attuale ramificato cui si arriva<sup>168</sup>.

Il motivo che spinge Bergson a "preferire" il virtuale a discapito del possibile è ora adeguatamente comprensibile: il possibile, così per com'è stato configurato, si rivela essere una fonte di "falsi problemi"; infatti, si è portati a credere che il reale, in virtù della sua somiglianza col possibile, sarebbe in qualche modo preesistente anch'esso alla realtà che il soggetto percepisce nell'esperienza. A ben vedere, sarebbe tuttavia più corretto affermare il contrario; ossia, che il possibile assomiglia al reale, e che ciò che il soggetto chiama "possibilità" altro non è se non qualcosa che viene estratto dal reale una volta che questo si è effettivamente realizzato. In questo modo, la differenza e la creazione di linee

---

<sup>168</sup> Deleuze ritorna sul tema della differenza tra il possibile e il virtuale in *Differenza e ripetizione* (1968): il carattere "statico" del possibile è diametralmente opposto alle tendenze e alle forze che appartengono invece al processo di attualizzazione virtuale.

di attualizzazione vengono però totalmente a mancare. Al contrario, l'evoluzione prosegue dal virtuale all'attuale e non è possibile parlarne come di un processo di realizzazione proprio perché è essa è produzione e creazione delle differenze.

Ci si può domandare allora se le differenze dell'evoluzione e della vita, non soggette alle limitazioni del processo realizzativo, possano essere concepite alla maniera di Darwin, ossia come variazioni puramente accidentali che, prodotte identiche e nello stesso ordine, implicano di volta in volta l'accordo tra elementi via via sempre più complessi<sup>169</sup>. Rispetto a tale interpretazione meccanicistica della natura Bergson ha da obiettare sotto diversi aspetti: a) essendo tutto dovuto al caso, ogni variazione rimarrà in qualche modo sempre esterna e indifferente rispetto alle altre; b) essendo così isolate tra loro, esse possono entrare in rapporto solo tramite l'addizione; c) essendo però tra loro anche indifferenti, non potranno comunque intrattenere nemmeno questo tipo di rapporto<sup>170</sup>. Se invece ipotizzassimo di considerare l'azione dell'ambiente esterno come causa delle variazioni accidentali, le tre obiezioni comunque non troverebbero risposta: le differenze diverrebbero solo degli "effetti" prodotti dall'ambiente da sommare e aggiungere tra loro. Come nell'esempio della luce e della macchina fotografica, appare evidente che, anche in questo caso, i rapporti di questi elementi non possono funzionare in modo tale da utilizzare le loro stesse cause<sup>171</sup>.

Una filosofia della vita, dello "slancio vitale", della creazione, non potrà assolutamente fare proprio il concetto di "accidentale"; dunque, la differenza vitale è la differenza "interna" che corrisponde ad una tendenza al cambiamento appartenente alla vita stessa. Gli "effetti" di questo cambiamento, inoltre, non potranno essere tra loro giustapposti o messi in successione tra loro su di una singola linea; bensì, intrattenendo rapporti di dissociazione e sdoppiamento, implicano una virtualità e si attualizzano nelle linee di divergenza che abbiamo già avuto modo di osservare. Solo così è possibile passare da una concezione evolutiva omogenea identificabile con una singola linea in cui ogni punto è isolato ed esterno rispetto agli altri, a un'evoluzione ramificata, ricca e differenziata a

---

<sup>169</sup> Darwin, *L'origine delle specie*, BUR, Milano 2009, cfr. p. 18; tit. orig. *On the origin of species*, 1855.

<sup>170</sup> Non ci sarebbe alcun motivo per cui delle variazioni tanto piccole dovrebbero concatenarsi e sommarsi rivolgendosi alla stessa direzione; infatti «se le variazioni accidentali che determinano l'evoluzione sono delle variazioni insensibili, bisognerà fare appello a un buon genio – il genio della specie futura – che si incarichi di conservare e aggiungere queste variazioni, giacché non sarà la selezione a occuparsene». In nessun caso dunque «lo sviluppo parallelo di strutture complesse identiche su linee di evoluzione indipendenti potrà dipendere da una semplice accumulazione di variazioni accidentali». (EC, p.75).

<sup>171</sup> «La luce, pura forza fisica, avrebbe forse potuto da sola provocare questo mutamento di significato e trasformare un'impressione lasciata da essa in una macchina fotografica capace di utilizzarla?» (EC, p.75-76).



partire dalla virtualità semplice che ne è effettivamente fondamento.

Il virtuale, che in quanto tale abbiamo detto possiede una realtà, ha in sé la capacità di differenziarsi e, se ciò era intuibile già in *Materia e memoria*, ora, in *L'Evolutione creatrice*, tutto acquista nuovo un rigore. Prendiamo in esame nuovamente l'esempio del cono rovesciato. Nella totalità della memoria, nel passato puro, esiste e coesiste la totalità dell'universo in ogni suo livello di contrazione o distensione differente; ebbene, in ognuno di questi livelli sono presenti dei «punti splendenti», ossia i «ricordi dominanti [...] attorno ai quali gli altri formano una vaga nebulosità»<sup>172</sup>. La realtà virtuale si differenzia, si dispiega così tramite le linee divergenti di ogni livello virtuale, e ognuna di esse rappresenta l'attualizzazione del tutto rivolta ad un'unica direzione specifica senza combinarsi con le altre. Ogni linea incarna quindi non solo il livello del virtuale in cui trova la sua origine, ma anche i suoi “punti splendenti”, ignorando quanto sta accadendo altrove. Certo, ci sono diverse linee di attualizzazione, alcune sono tra loro “successive”, altre “simultanee”, tuttavia ognuna di esse mantiene la sua singolarità. A tal proposito, Bergson afferma che

Sembra che la vita, dal momento in cui si contrae in una specie determinata, perda contatto con il resto di sé stessa, fatta eccezione per uno o due punti che interessano la specie che è appena nata. Come si fa a non vedere che la vita qui procede come la coscienza in generale, come la memoria?<sup>173</sup>

È evidente ormai quanto era già possibile dedurre nella prima esposizione con cui sono state descritte le modalità del processo di attualizzazione; infatti, se i punti di cui si parla in questo passo devono essere intesi come quegli stessi punti che si staccano a ogni livello del cono, allo stesso modo, ogni livello di diversificazione naturale va inteso come una specifica sezione del virtuale. Quando la durata si divide in vita e materia, non si tratta altro se non dell'attualizzazione di livelli virtuali che differiscono tra loro per contrazione e coesistono solo ed esclusivamente nella virtualità.

Il progresso con cui le linee si ramificano non può essere accidentale e non può nemmeno agire seguendo i meccanismi dell'imitazione; infatti, la linea non va a creare un'immagine speculare del livello virtuale da cui “proviene” ma crea qualcosa di nuovo, qualcosa che

---

<sup>172</sup> *MM*, p.144.

<sup>173</sup> *EC*, p.164.

prima coesisteva virtualmente e che, in questo preciso istante, si sta attualizzando distribuendosi in linee o parti non sommabili tra loro. Questo significa che nel momento in cui il soggetto considera l'animale e la pianta egli non deve stabilire solamente le differenze di grado che intercorrono la tre due attualità, ma dovrà ricollocare questi attuali all'interno del movimento che li produce e, così facendo, riferirli nuovamente alla virtualità che in loro, in quel preciso momento, trova attualizzazione. Considerando esclusivamente le differenze di grado, inoltre, sembra veramente che ogni linea divergente non possa che essere posta come in opposizione rispetto alle altre; ebbene, considerando l'unità semplice e virtuale da cui ogni attuale proviene, la differenziazione cessa di configurarsi negativamente e ottiene il significato che le è più proprio: positività e creazione.

Rimane ora da capire come la linea della vita possa farsi largo nella materia. Abbiamo certo detto che la materia è ciò che ostacola la durata, ma nemmeno questo va inteso come un carattere che porta con sé un certo tipo di negatività. La materia è sì un ostacolo, lo è però perché è proprio in funzione di essa se si alimenta la differenza con cui la linea della vita porta alla costituzione di corpi o forme determinate del vivente. Nel momento in cui il movimento della linea della vita si immerge nella materia accade infatti quello che avevamo già accennato, ossia che la vita «si contrae in una specie determinata» e, così facendo, perde «il contatto con il resto di sé stessa». A ben vedere, si tratta di un movimento che si arresta e, contraendosi in quel punto, risulta incapace di proseguire per la sua strada<sup>174</sup>. È effettivamente una barriera del processo di attualizzazione, una barriera necessaria che, anche in questo caso, non deve essere intesa alla stregua della limitazione cui invece potevano essere suscettibili i possibili nel realizzarsi. Se di totalità virtuale ve ne è una ed una soltanto, essa non può e non potrà mai attualizzarsi integralmente, non è mai totalmente data; dunque, è necessario che nell'attuale sia presente una molteplicità, un pluralismo di parti esterne incapaci di poter coesistere tra loro anche attualmente<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> «Ovunque, meno che nell'uomo, la coscienza è rimasta presa nella rete le cui maglie voleva attraversare. Essa è rimasta prigioniera dei meccanismi che aveva allestito. L'automatismo che pretendeva di tirare dalla parte della libertà, le si avvolge intorno e la trascina. Essa non ha la forza di sottrarvisi, poiché l'energia di cui aveva fatto provvista per agire viene impiegata quasi completamente per mantenere l'equilibrio [...] in cui essa ha portato la materia» (cfr. *EC*, p.252-253).

<sup>175</sup> Si tenta di fugare l'errore di posizioni filosofiche che vedrebbero il tutto non solo come dato, ma anche come precisamente calcolabile. Meccanicismo e finalismo sono i bersagli principali della critica bergsoniana: il primo ritiene che tutto sia calcolabile in virtù di uno stato, il secondo calcola in funzione di un progetto preesistente. Se del meccanicismo abbiamo già discusso, a meritare un breve approfondimento è invece il finalismo; non si tratta di una posizione totalmente errata, ma necessita solo di alcuni fondamentali ravvedimenti. Ciò che è corretto dire è che si, a partire dall'unità virtuale si creano e

Arrivati a questo punto, è evidente che la vita stessa è *virtualmente* memoria, coscienza e libertà; ma come può diventarle anche di *fatto*? Come può la vita divenire coscienza di sé, accedere attualmente alla memoria e ad una libertà di fatto? La risposta di Bergson è che l'attuale è adeguato al virtuale solo ed esclusivamente nel caso della specie umana, l'unica in grado di risalire a tutti i diversi livelli virtuali che coesistono nella totalità virtuale: solo l'uomo è capace di creare «una differenziazione valida per il Tutto, ed è l'unico a tracciare una direzione aperta in grado d'esprimere un tutto anch'esso aperto»<sup>176</sup>. Se le altre direzioni, come abbiamo visto, subiscono un arresto del loro movimento delimitando così il piano naturale cui appartengono; l'uomo può superare il suo stesso piano, e ciò in virtù della sua coscienza e della *necessità* di creare uno «strumento di libertà». Nella linea di differenziazione umana lo «slancio vitale» ha portato alla creazione con la materia di «una meccanica che trionfasse sul meccanismo»<sup>177</sup>; dunque, solo nell'uomo la coscienza supera le «maglie» tessute dalla natura così che egli possa servirsene come più gli aggrada. Certo, questa facoltà la deve a numerosi aspetti (al suo linguaggio, alla superiorità del suo cervello, alla vita sociale), ma questi altro non sono se non «i segni esteriori e diversi di un'unica e medesima superiorità interna [...] esprimono la differenza di natura, e non soltanto di grado, che separa l'uomo dal resto dell'animalità»<sup>178</sup>. Si tratta di una necessità che non è fondata sulla ragione umana, bensì su di un'esigenza naturale, un vero e proprio istinto con cui da una linea si rende possibile il tentativo di poter conoscere anche qualcosa dell'altra; è una sorta di metodo con cui la natura permette all'esser ragionevole di compensare la sua comunque parziale intelligenza.

L'intelligenza è certo ciò su cui maggiormente si fonda la coscienza umana, tuttavia essa avrebbe dovuto essere anche intuizione. Intuizione e intelligenza sono effettivamente le due direzioni del lavoro cosciente: la prima segue il movimento della vita, lo slancio vitale; la seconda, invece, è totalmente configurata sul movimento della materia. Certo,

---

ramificano linee divergenti che hanno la *finalità* di proseguire in una precisa direzione; tuttavia, le stesse direzioni non preesistono come già in atto o create nella virtualità, e questo porta alla mancanza effettiva di uno *scopo* originario del tutto. A ben vedere, il finalismo inteso alla maniera leibniziana suppone che tutto è dato e «si ispira allo stesso postulato [del meccanicismo], con la sola differenza che [...] sostituisce l'attrazione del futuro con la spinta del passato». Tuttavia, anche in questo caso «la successione rimane una pura apparenza, come anche lo stesso procedere e il tempo è ridotto ad una percezione confusa, relativa al punto di vista umano»; dunque, della dottrina finalistica si scarta una forma e se ne assumerà un'altra per cui «vi è una finalità *interna*: ogni essere è fatto per sé stesso, tutte le sue parti si accordano per il massimo bene dell'insieme, e si organizzano con intelligenza in vista di questo fine» (cfr. *EC*, p. 46-47).

<sup>176</sup> *LB*, p. 96.

<sup>177</sup> *EC*, p. 252.

<sup>178</sup> *EC*, p. 253.

Bergson sottolinea che «l'umanità completa e perfetta sarebbe quella in cui queste due forme dell'attività cosciente raggiungessero il pieno sviluppo»<sup>179</sup>, ma questa non è la "nostra". Certo si potrebbe ipotizzare che un'evoluzione differente avrebbe potuto portare a un'umanità più intuitiva a discapito dell'intelligenza che, in essa, sembra invece predominare; ma questo probabilmente è dovuto al fatto che anche sulla linea dell'uomo qualcosa si è perso: come nelle linee delle altre specie il loro movimento si arrestava perché ormai prive di altra forza che non fosse quella necessaria al mantenimento dell'equilibrio, sembra proprio che la linea dell'uomo, nell'incontro con la materia, abbia allo stesso modo speso le sue migliori energie (quelle volte all'atto intuitivo). Ciò che rimane dell'intuizione non è nulla, ma qualcosa di ormai vago e discontinuo che, tuttavia, si riaccende ogni qual volta vi è un «interesse vitale». Le parole di Bergson sono illuminanti in tal senso

essa [l'intuizione] si riaccende, in sostanza, laddove un interesse vitale è in gioco. Sulla nostra personalità, sulla nostra libertà, sul posto che noi occupiamo nell'insieme della natura, sulla nostra origine e forse anche sul nostro destino, essa proietta una luce vacillante e fioca, ma che tuttavia squarcia l'oscurità della notte in cui ci lascia l'intelligenza. Di queste intuizioni fievoli [...] la filosofia deve impadronirsi, prima per sostenerle, poi per ampliarle e accordarle così fra loro. Appare così l'unità della vita mentale. La riconosciamo solo se ci poniamo nell'intuizione per andare al di là dell'intelligenza, poiché dall'intelligenza non si passerà mai all'intuizione.<sup>180</sup>

Solo nei momenti in cui la coscienza abbraccia l'intuizione essa può pervenire alla totalità virtuale, la virtualità indivisa che racchiude inizialmente ogni cosa già esistente e che però, solo tramite l'incontro con la materia, avrà modo di attualizzarsi. La coscienza, seppur mantenendo sempre una certa dipendenza con il cervello e ne subisca determinate affezioni, è divisa rispetto al corpo che anima, è libera o, per meglio dire, è la libertà stessa. Non può attraversare la materia senza trovare in essa una sorta di ostacolo, ma questo non la rende in alcun modo inseribile in un qualche schema. Questo modo di intendere la coscienza è un errore comune frutto dell'intelligenza che riduce la coscienza, e così lo "slancio vitale", agli stessi meccanismi della materia e delle differenze di grado

---

<sup>179</sup> EC, p. 255.

<sup>180</sup> EC, p. 256.

percependola sotto forma di necessità. Una filosofia della vita, della novità, della creazione, intende fuggire proprio questo equivoco: riscoprendo il vero valore dell'intuizione e della virtualità come condizione reale fondamentale di ogni attuale, essa configura un atto creatore propriamente libero in cui l'universo intero è l'apertura di una totalità in cui, da principio, non c'è ancora alcunché di preciso da osservare o analizzare. Riassumendo quanto su Bergson e sul virtuale è stato da noi esposto finora, è immediato il riferimento a ciò che Deleuze scrive nelle ultime righe del suo saggio esplicitando ulteriormente i caratteri di un sistema in cui la nozione di "virtuale" assume una rilevanza tale da fondare una nuova filosofia, una «filosofia della vita»<sup>181</sup> in grado di superare posizioni filosofiche altrimenti problematiche come il finalismo e il meccanicismo

ci sembra che la Durata definisca essenzialmente una molteplicità virtuale (*ciò che differisce in natura*). La Memoria appare allora come la coesistenza, all'interno di questa molteplicità, in questa virtualità, di tutti i *gradi di differenza*. Infine, lo Slancio vitale indica l'attualizzazione del virtuale in base a delle *linee di differenziazione* che corrispondono ai gradi – fino alla linea dell'uomo in cui lo Slancio vitale prende coscienza di sé.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Cfr. *EC*, p. 56.

<sup>182</sup> *LB*, p. 103.

## Conclusioni

Questo lavoro si era posto l'obbiettivo di delineare, nelle sue tappe essenziali, un percorso volto a riscoprire, la vera importanza di un concetto troppo spesso dimenticato o relegato ai margini della filosofia. A partire da un'attenta lettura e un'analisi approfondita della *Teosofia* è stato dunque possibile individuare le numerose nozioni e le caratteristiche associate da Rosmini alla virtualità; le quali, a distanza di anni, si sono dimostrate riscontrabili anche nelle opere di Bergson. Una lettura del bergsonismo attraverso l'omonimo saggio di Deleuze, autore da sempre notevolmente interessato alla virtualità, si è rivelata poi fondamentale nel permetterci di circoscrivere precisamente il pensiero di Bergson e concentrare così l'attenzione della nostra indagine teoretica specificatamente sul "virtuale" in sé; così facendo, è stato possibile evidenziarne adeguatamente le implicazioni filosofiche decisive e comprendere quanto gli autori trattati nel nostro percorso, sebbene siano mossi da esigenze apparentemente diverse, abbiano in realtà molto in comune. Le conclusioni che è stato tratto dalla nostra indagine si possono riassumere attraverso la tavola della modalità di Pierre Lévy (1956 -), professore dell'Università di Ottawa, che configura una vera e propria rappresentazione di quanto detto finora. Lo scopo di Pierre Lévy è riprendere il concetto di "virtuale", così come viene inteso da Bergson e Deleuze, e tracciare una tavola delle modalità in cui è proprio la virtualità a giocare un ruolo fondamentale rispetto alla possibilità. I passaggi da evidenziare sono quattro: 1) il passaggio dal possibile al reale (la *realizzazione*); 2) il passaggio dal reale al possibile (la *potenzializzazione*); 3) il passaggio dal virtuale all'attuale (*l'attualizzazione*); 4) il passaggio dall'attuale al virtuale (la *virtualizzazione*)<sup>183</sup>. Sulla base delle considerazioni e delle distinzioni presenti tanto in Rosmini quanto in Bergson, i passaggi più importanti sono gli ultimi due in quanto, a discapito del possibile, il virtuale si configura come la più coerente tra le modalità del trascendentale. A tal proposito, nell'elaborato abbiamo già potuto osservare da vicino i processi di attualizzazione e di virtualizzazione nelle operazioni che portavano rispettivamente alla divergenza delle linee tendenziali e alla creazione dei problemi posti correttamente attraverso la scomposizione dei misti imperfetti che l'esperienza offre al soggetto. Il virtuale non è certo il possibile, anzi gli è opposto in quanto è il virtuale stesso

---

<sup>183</sup> Per il riferimento alla tavola delle modalità di Lévy si veda *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997; tit. orig. *Qu'est-ce que le virtuel?*, 1995.

a rendere possibile la pensabilità del possibile essendone effettivamente “matrice”. Si tratta dell’intuizione che, a partire da Rosmini e proseguendo poi in Bergson, evidenzia proprio questo aspetto fondamentale del virtuale: esso è il trascendentale e, in quanto tale, non lo si può pensare come di uno sfondo su cui arbitrariamente possono ritagliarsi in modo predeterminato delle immagini o dei pezzi isolati tra loro (i possibili); bensì, piuttosto, va pensato come vera *ratio entis* che, essendo sempre aperta alla novità, alla ricchezza differenziale e all’imprevedibile, non limita in alcunché gli eventi o i cambiamenti dell’universo. È vero, il virtuale costituisce un universo di nebulosità ancora inesplorata e inesplorabile dal soggetto nella sua totalità, ma è comunque reale, esiste ed è la culla di quella pluralità che, pure nella sua attualità, ritrova nelle singole componenti l’immensa ricchezza della virtualità originaria da cui ogni cosa proviene.

## Bibliografia

### Testi classici:

- Aristotele, *Metafisica*, testo greco a cura di W. D. Ross, trad. it. di E. Berti, Laterza, Bari 2017.
- Agostino d'Ipbona, *La controversia accademica*, in *Dialoghi*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1970.
- Agostino d'Ipbona, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, vol. 31/2 (151-183), a cura di M. Recchia, Città Nuova, Roma 1991.
- Agostino d'Ipbona, *I soliloqui*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1997.
- Bergson H., *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. di F. Sossi, Raffaello Cortina, Milano 2002; tit. orig. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.
- Bergson H., *Materia e memoria*, trad. it. di A. Pessina, Laterza, Bari 2014; tit. orig. *Matière et mémoire*, 1896.
- Bergson H., *L'Evoluzione creatrice*, trad. it. di M. Acerra, BUR, Milano 2012; tit. orig. *L'Évolution créatrice*, 1907.
- Bergson H., *L'Energia spirituale*, trad. it. di G. Bianco, Raffaello Cortina, Milano 2008; tit. orig. *L'énergie spirituelle*, 1919.
- Bergson H., *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995; tit. orig. *Les deus sources de la morale et de la religion*, 1932.
- Bergson H., *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000; tit. orig. *La pensée et le mouvant*, 1938.
- Darwin C., *L'origine delle specie*, BUR, Milano 2009, cfr. p. 18; tit. orig. *On the origin of species*, 1855
- Deleuze G., *Il bergsonismo*, in «Il bergsonismo e altri saggi», trad. it. di P. A. Rovatti e D. Borca, Einaudi, Torino 2001; tit. orig. *Le bergsonisme*, 1966.
- Deleuze G., *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997; tit. orig. *Différence et répétition*, 1968.



- Kant I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004; tit. orig. *Kritik der reinen Vernunft*, edizione II, 1787.
- Platone, *Sofista*, in «Tutti gli scritti», a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.
- Rosmini A., *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello nei volumi 12-17 dell'Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini, Città Nuova, Roma 1998-2002.
- Tommaso d'Aquino, *De ente et de essentia*, testo latino dell'*Editio Leonina*, trad. it. di R. Busa, 2011.

*Altri testi:*

- Berti E. – Volpi F., *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 2014, vol. 1.
- Chiurco C., *Il pensiero medievale*, QuiEdit, Verona 2018.
- Debord G., *La società dello spettacolo*, Massari Editore, Bolsena 2002; tit. orig. *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967.
- Fenu C. M., *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Sodalitas, Stresa 1995.
- Gilson É., *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1988; tit. orig. *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932.
- Krienke M. J., *Appunti per una "filosofia della creazione" in Rosmini*, in «Rivista rosminiana», pp. 51-79, 2021.
- Lévy P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997; tit. orig. *Qu'est-ce que le virtuel?*, 1995.
- Muratore U., *Una "lettura" di Rosmini*, Città Nuova, Roma 1981.
- Ottonello P.P., *L'ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989.
- Pagani G.B., *La vita di Antonio Rosmini*, Utet, Torino 1897.
- Pagani P., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthothes, Napoli 2012.
- Pagani P., *L'essere iniziale nella Teosofia di Rosmini*, in «Divus Thomas», pp. 505-523, 2020.
- Quéau P., *Le Virtuel: vertus et vertiges*, Champ Vallon Editions, 1993.

- Ricci N., *In trasparenza: ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.
- Roffi R., *Ontologia, metafisica, e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011.