

Alberto Peratoner

**PER UN'ENCICLOPEDIA DEL VISSUTO PERSONALE UMANO
TRA RAGIONE, SAPIENZA E CULTURA**

**IV. - ALLA PROVA DELLA COMPLESSITÀ. PER UNA POLARIZZAZIONE “ENCICLOPEDICA” DEL SOGGETTO
IN RAPPORTO ALL'UNITÀ DEL SAPERE**

La fenomenologia della cultura attesta una tensione verso l'unificazione dell'esperienza, invincibile ad ogni frammentazione. Il nostro stesso tempo, profondamente segnato da spinte centrifughe, da una frammentazione dei saperi e della prassi drammaticamente riflessa sul piano esistenziale, guarda all'interdisciplinarietà come risposta alle sfide poste dalla complessità del reale, che l'affinamento delle singole discipline rileva con crescente consapevolezza. Ora, soltanto la riappropriazione di un'ontologia metafisica sostantiva della persona, nutrita da una fenomenologia delle costanti dell'esperienza, sarà in grado di unificare l'esperienza stessa, sino a produrvi quell'*enciclopedia* del molteplice unificato finalmente capace di articolare la complessità dell'esistenza nella sua lussureggiante bellezza.

1. - L'età postmoderna è generalmente considerata affetta da una “frammentazione dei saperi” quale condizione che attraverserebbe la cultura in tutte le sue dimensioni ed espressioni.

Tale condizione sembra per lo più ammessa e intesa nel senso di una polverizzazione delle discipline scientifiche inevitabilmente conseguita alla necessaria specializzazione dei singoli ambiti, quale si è determinata in misura crescente a partire dall'età moderna in rapporto all'approfondimento delle singole discipline. Ne sarebbe venuta una crescente compartimentazione delle singole scienze e con ciò un loro graduale isolamento, fino alla pressoché totale resezione dei nessi contestuali, giacché lo sviluppo specialistico delle singole discipline e il progressivo dotarsi di metodologie e linguaggi sempre più particolari ed esclusivi ne avrebbe reso problematico il dialogo e le avrebbe portate a progredire in condizioni di crescente isolamento. Un solco più profondo, poi, sembra dividere le scienze cosiddette “positive”, pure, naturali e applicate, dal grande ambito delle discipline “umanistiche”, secondo un pregiudizio di lungo corso affermatosi nella modernità.

Una tale frammentazione è spesso intesa come una riprova della condizione relativistica nella quale si ritiene versi la complessa trama dei saperi. Si ritiene, con ciò, sbrigativamente superato ogni tentativo di descrizione organica delle scienze. Si guarda, così, come ad un irrecuperabile residuo del passato, agli antichi progetti di sintesi e descrizione enciclopedica del campo del sapere.

Tuttavia, il fenomeno della frammentazione non si limita alla sola organizzazione delle discipline, ma investe lo stesso profilo esistenziale della persona e il suo modo di rapportarsi al mondo lungo tutte le direttrici dell'elaborazione culturale, giacché questo stesso processo penetra sin nelle pieghe della coscienza e dell'agire etico dell'uomo, per cui, più che un portato storico di un'evoluzione caratterizzata da una particolare piega epistemologica che ha permesso lo sviluppo delle singole scienze, la condizione di frammentazione risulterebbe, in radice, inerire all'attuale condizione antropologica quale è andata maturando dalla coscienza dell'uomo moderno e contemporaneo.

2. - Dato questo orizzonte di comprensione, è l'uomo stesso che finisce per ritrovarsi diviso e frammentato in sé medesimo, cosicché, come non è in grado di gettare sulla realtà le linee di una prospettiva di comprensione unitaria e coerente, allo stesso modo si riconosce egli stesso sprovvisto di unità interiore e ridotto a mero scenario di accadimenti alla cui successione non pare neppure dovuto il requisito di coerenza o di continuità e unità progettuale; anzi, ove la stessa discontinuità caotica finisce per essere perseguita quale espressione positiva di un'esistenza libera da orientamenti assoluti e oggettivi, di cui si dichiara il definitivo ed irrevocabile tramonto.

Così, a quelle che vengono designate come le “grandi narrazioni” del passato è subentrato un andamento multidirezionale e volutamente dispersivo della descrizione del reale e nel vissuto personale: alla ricerca del senso ultimo della configurazione della realtà si sostituiscono reti di rimandi interpretativi che si dislocano

indefinitamente in una semiosi infinita che ritiene di sfuggire all'istruzione di ogni nesso stabile e alla posizione del minimo piano veritativo. Così, dai *Sentieri interrotti* di Martin Heidegger al “decostruzionismo” di Jacques Derrida, e oltre, si afferma e si celebra lo stato frammentario a fronte dell'orizzonte interale, il molteplice disomogeneo a fronte del reale unitario, il policentrico disarticolato e qualitativamente indifferenziato a fronte dell'organico strutturato.

3. - Per contro è comunemente ammessa la criticità di una tale frammentazione, per cui si comprende e si ammette pure che tale condizione limita profondamente lo sviluppo delle medesime scienze, tanto sul piano della ricerca che su quello operativo. Se, infatti, per un verso, le singole discipline sembrano infrenate dal non riuscire a beneficiare delle acquisizioni delle altre che pur vi risulterebbero preziose, per un altro verso la mancanza di comunicazione pare condannarle ad un'operatività dispersiva, spesso persino contraddittoria e che finisce col comportare innumerevoli revisioni e ripensamenti in cui si riflettono gli effetti di altrettante mancate intersezioni di competenze particolari, a monte, sin dalla fase di progettazione, e nei diversi stadi in corso d'opera.

Così, quella stessa complessificazione dei saperi che ha condotto alla loro frammentazione, pare ora sollecitare nuove forme di interrelazione, per cui oggi si va scoprendo e invocando da più parti il concetto di “multidisciplinarietà” quale nuova e dovuta condizione di sviluppo delle scienze.

4. - Se guardiamo alla posizione e comprensione unitaria del sapere, a monte delle sue scissioni fondamentali, dobbiamo riconoscere che il sorgere della riflessione filosofica nell'ambito della cultura della Grecia classica si caratterizza sin dalle origini per la domanda intorno al senso dell'intero dell'essere, tale da esser gestita sulla scorta della ragione critica e da porre già inizialmente il problema della composizione o riconduzione del molteplice all'uno, del diveniente all'indiveniente, onde pervenire ad una comprensione unitaria della totalità. Abbiamo così, sin dalle prime movenze della riflessione filosofica, il disporsi dell'indagine lungo due essenziali coordinate: da un lato la molteplicità degli enti osservabili in natura, dall'altro la ricerca del principio che è in grado di darne spiegazione e di unificare il molteplice in una prospettiva unitaria, coordinate che potremmo designare rispettivamente con i termini di *estensiva* – laddove con estensivo intendiamo la dimensione che investe e descrive il molteplice – ed *intensiva*, a designare la riconduzione ad unità del molteplice stesso. L'antica filosofia della *φύσις*, che muove i propri passi alla ricerca dell'*ἀρχή*, del principio unitario del tutto, ovvero della natura nella pluralità delle sue forme, è già animata dall'intreccio di entrambe le coordinate.

Questa apertura di campo dell'indagine, già a modo suo completa nelle due coordinate, ancorché embrionale, risalta come evidente nel raffronto di alcuni frammenti di Eraclito, dove è possibile comporre l'apparente contraddizione tra la dichiarazione della validità del sapere del molteplice («è necessario che gli amanti della sapienza [*i filosofi*] siano certamente esperti di molte cose» - fr. 35) e della sua inutilità («sapere molte cose non insegna ad avere intelligenza; [...]» - fr. 40), alla luce dell'affermazione che «una cosa è la saggezza: comprendere la ragione per la quale tutto è governato attraverso tutto» (fr. 41). Si comprende in tal modo il senso eracliteo dell'inutilità del «sapere molte cose» a fronte del suo contrastante apprezzamento: la scienza del molteplice non conta se non è ricondotta al sapere della totalità, ovvero se non è concepita in prospettiva di una sua comprensione unitaria. Il pensiero filosofico nasce dunque “enciclopedico”, se con questo termine intendiamo la sintesi del molteplice in una comprensione unitaria, senza che per questo ne sia necessariamente esaurito. Sarà Aristotele a tentare una prima sistematizzazione delle discipline, con la nota tripartizione nelle *scienze teoretiche, pratiche e poietiche*.

Una tale apertura del campo di indagine caratterizza e specifica così profondamente il pensiero filosofico da mantenersi quale sua costante, che possiamo ravvisare nel veto postmoderno di portare la domanda sul senso del tutto e delle ragioni ultime dell'essere e di dar luogo alle cosiddette “grandi narrazioni” un sostanziale “tradimento” del compito originario del filosofare e un radicale travisamento della sua stessa identità.

5. - Verso la tarda antichità l'insegnamento tende a organizzarsi nella distinzione di quelle che saranno poi designate come *Arti liberales*, più tardi distinte nelle scienze del linguaggio del *Trivium* (Grammatica, Retorica e Dialettica) e scienze della natura del *Quadrivium* (Aritmetica, Geometria, Musica, Astronomia).

La classificazione si riconnette alla suddivisione pitagorico-platonica delle scienze, e ne troviamo attestazione nel *Liber novem disciplinarum* di Marco Terenzio Varrone (116 - 27 a.C.), che alle sette menzionate aggiunge Medicina e Architettura, e nello stesso Agostino, che ne espone la sequenza logica e pure genetica, illustrando come si sarebbero generate progressivamente, a partire dalla Grammatica, nel *De ordine*; ma il testo più importante per la loro codificazione definitiva nel noto settenario è il *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella (fl. 410-420 ca.), donde sarà ripreso nelle *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* di Cassiodoro (485-583). Inizialmente, però, non si riscontra la suddivisione nei due gruppi, e lo stesso *De Nuptiis* di Marziano Capella ne presenta la semplice sequenza, dove ad ogni libro è trattata un'arte distinta (III - *De arte grammatica*; IV - *De arte dialectica*; V - *De rhetorica*; VI - *De geometria*; VII - *De arithmetica*; VIII - *De astronomia*; IX - *De harmonia*).

Nel *De Arithmetica* di Boezio (480-524) si riscontra il primo raggruppamento delle ultime quattro arti (Aritmetica, Musica, Geometria, Astrologia), sulla base del comune fondamento matematico, sotto la denominazione comune di *Quadrivium*, che allude a quattro vie dipartentisi da un unico punto. Successivamente, per analogia, le altre tre arti (Grammatica, Retorica, Dialettica) furono raggruppate sotto il nome di *Trivium*, il che portò a sua volta a trasformare *Quadrivium* in *Quadrivium*.

Al settenario delle Arti liberali verrà ad affiancarsi, nei secoli centrali del Medioevo, il settenario delle *Arti meccaniche*, comprendente l'arte della lana, l'architettura, la navigazione, l'agricoltura, la caccia e la pesca, la medicina, l'arte teatrale.

Al volgere del XIII secolo, nel contesto degli ormai rapidi sviluppi delle riflessioni sullo statuto del sapere scientifico e della considerazione della natura, sorge la proposta, ardita quanto affascinante, di Raimondo Lullo (1232-1316), la cui logica, in parte dipendente dalla Scolastica del secolo precedente, cui si rifaceva per la dottrina dei trascendentali generali e disgiuntivi, e fortemente connotata in senso metafisico, progettava l'unificazione del sapere mediante la riconduzione del molteplice alla causa prima in modo da riconoscere l'ordine complessivo dell'universo.

L'*ars* concepita da Lullo si proponeva come comprensiva sia dell'ente logico che dell'ente reale, riconoscendo in entrambi l'unico ordinamento della struttura gerarchizzata dell'universo impressa con la creazione mediante le *rationes aeternae* di Dio, e si veniva così a collocare in un punto intermedio, quasi un piano di contatto tra 'logica' e 'metafisica' tradizionalmente intese, che coinvolge contemporaneamente – *ista ars est et logica et metaphysica* – senza tuttavia identificarsi pienamente con esse. Detta *ars* si concretizzava nella combinatoria di un numero limitato di principi generali onde ottenerne, con l'ausilio di figure geometriche di valore simbolico, tutte le derivazioni particolari.

Una delle più note opere di Raimondo Lullo esprime sin nel titolo, *Arbor scientiae*, la concezione gerarchizzata e ad un tempo unificatrice del sapere perseguita dal pensatore catalano e consacra un'immagine che godrà, come vedremo, di una vasta diffusione nella cultura occidentale. In base alle combinazioni delle nove dignità e delle nove relazioni, che costituiscono le radici dell'albero, esso si divide in sedici rami, a ciascuno dei quali corrisponde un albero particolare.

Ogni albero si suddivide in sette parti ed è strutturato similmente all'*Arbor elementalis*, il quale ha per radici le nove dignità e le nove relazioni, per tronco la congiunzione di tali principi, mentre le branche principali rappresentano i quattro elementi e si diramano nelle quattro masse da essi stessi composte (es. i mari e le terre), le foglie rappresentano gli accidenti, i fiori gli strumenti e i frutti gli enti individuali.

6. - L'età moderna è segnata, sin dai suoi inizi, da un marcato interesse per l'ordinamento e la sistematizzazione delle conoscenze che cominciavano a trovare all'epoca nuovi campi di espansione e applicazione, interesse che si manifestava da un lato nell'avvertita esigenza di una decifrazione della struttura della realtà e della riconduzione della sua – sempre più avvertita – complessità ad un principio unificatore, dall'altro nel desiderio

di un'inventariazione degli enti appartenenti ai diversi ambiti della natura così ordinati e riconosciuti o da ordinare e riconoscere nella loro strutturazione reciproca.

Tale interesse darà gradualmente forma al grande fenomeno dell'enciclopedismo moderno, il quale appare nascere e svilupparsi mantenendosi costantemente legato a due coordinate essenziali.

La prima consiste nell'unificazione del sapere intorno ad un principio sommo, ad un vertice, che tutto sia in grado di compendiare e raccogliere. Circa questo punto gioca un ruolo decisivo il platonismo rinascimentale, che in vari modi spende la propria riflessione intorno all'unità dell'essere in tutte le sue manifestazioni e, dunque, alla sostanziale unità della natura, dell'uomo nella natura e di entrambi sotto lo sguardo di Dio.

Sotto questo aspetto il progetto enciclopedico corrisponde semplicemente alla *posizione* dello 'specchio' – per stare alla metafora ficiniana dell'originaria disponibilità universale della conoscenza – in cui gli autori rinascimentali hanno riconosciuto l'apertura della soggettività trascendentale ed il suo ruolo 'focale' rispetto alla raggiera di relazioni conoscitive con la molteplicità dell'essere che l'arco intenzionale della coscienza è in grado di istruire d'intorno.

Ancora, sotto questo aspetto, il progetto enciclopedico non necessita, almeno in prima battuta, dell'assorbimento e della categorizzazione esaustiva dei contenuti di sapere verso i quali la coscienza si è dischiusa, perché si dia una sua consistenza. In altri termini, l'assunzione dell'unità dell'essere a fondamento ontologico della possibilità della conoscenza enciclopedica è già di per sé gestibile come un *risultato*, cioè come un'acquisizione speculativa in sé compiuta, e di fatto i tre maggiori platonici quattrocenteschi che la teorizzarono (Cusano, Ficino e Pico della Mirandola) non avvertirono la necessità di procedere immediatamente all'esecuzione di una decifrazione *sistematica* del reale – diciamo *immediatamente* perché essi protesero pur sempre alcune direttrici d'indagine a partire da quella acquisizione secondo modalità tali da anticipare, seppure appena in prospettiva, la possibilità di una trattazione sistematica della conoscenza.

La triade dei platonici rinascimentali quattrocenteschi sembra allora nel contempo consolidare e raccogliere la molteplicità quasi pulviscolare delle aspirazioni enciclopediche ancora per molti aspetti sparse e 'puntiformi' in una solida concezione ontologica e antropologica in cui l'unità sostanziale della natura e la centralità dell'uomo rispetto ad essa quale microcosmo predispongono all'operazione enciclopedica che, se non viene ancora esplicitamente teorizzata come tale, nondimeno affiora più volte in forma di potenzialità dello spirito umano.

Che il fondamento ontologico della sostanziale unità dell'essere dia luogo alla possibilità del sapere enciclopedico accade, poi, in forza del principio di *piena corrispondenza tra l'ordine reale e quello della conoscenza*. Il cosiddetto *rispecchiamento* della realtà non è altro che il ricostituirsi, nell'orizzonte della coscienza, della trama dei nessi degli enti reali che, trasportati sul piano gnoseologico, assumono il carattere di nessi logici e come tali vanno ricondotti alla funzionalità di alcune somme leggi elementari.

Ora, proprio nel dislivello tra i due ordini ha luogo e prende forma il sapere simbolico, cui è affidato il compito di cucire la fitta tessitura delle corrispondenze tra i due piani. Ma il sapere simbolico, come tale, mentre è gestito quale chiave di accesso preferenziale – e, in taluni casi, unica – alla conoscenza della verità dell'essere, finisce per tradursi in un motivo di ulteriore allontanamento dei due piani o, per meglio dire, di conferma e sottolineatura dello stacco tra il piano reale e quello intellettuale costantemente presente alla soggettività, approfondendo un divario che proprio l'operazione enciclopedica si proponeva, invece, di annullare. Ne viene la persuasione, che si installerà a cifra prevalente delle prospettive gnoseologiche cinquecentesche, dell'inaccessibilità dei primi principi e delle ragioni ultime della struttura del mondo, sempre più concepiti come 'segreti' della natura, per cui si assiste al radicarsi di una concezione *arcana* del sapere e della nozione di *segreto* quale nota caratterizzante i primi principi della realtà indagata dalla ricerca filosofica o parafilosofica.

A questa catena di implicazioni si deve la segnalata vistosa *deriva magico-esoterica* della cultura rinascimentale e della prima età moderna.

Nondimeno, per tutti questi motivi, il progetto enciclopedico nella sua nuda essenzialità di *apertura* al sapere della totalità sollecita ed invoca il costituirsi dell'altra coordinata, consistente nella decifrazione della struttura della realtà, onde procedere alla copertura, tendenzialmente esaustiva, della molteplicità dell'essere nel suo manifestarsi nell'orizzonte naturale, nonché della stessa realtà divina nel suo manifestarsi nella modalità della Rivelazione.

Ma l'esaustività non risulta essere che l'ultimo approdo, o l'esito estremo, della sistematicità del sapere, prima del quale sta il disporsi sistematico della griglia di riferimento *entro* la quale poter collocare ogni dato di conoscenza che si presenti alla presa dell'intelletto.

A questo proposito va ricordato che uno dei fattori determinanti dell'emergere del problema enciclopedico nella modernità fu senz'altro il verificarsi di un'espansione delle conoscenze di una tale rapidità da generare un qualche senso di vertigine, unitamente all'esigenza di dotarsi urgentemente degli strumenti necessari per dominare la massa di dati che venivano ad incrementare la cultura occidentale, prima che questa ne rimanesse dominata o soffocata. E quand'anche ci si fosse dotati degli strumenti adeguati per tesaurizzare tutte le nuove informazioni – l'invenzione della stampa alla metà del Quattrocento, con la conseguente facilitazione al 'deposito' delle conoscenze, apre nuovi scenari in tal senso, accomunati dall'immaginario del libro quale 'contenitore' del sapere –, si annunciava necessario il passo ulteriore di una sistematizzazione che le rendesse governabili.

La fondamentale preoccupazione di Niccolò Cusano (1401-1464) di cogliere la sostanziale unità organica dell'Universo, ravvisando in ogni ente finito uno specchio della totalità e di prospettare la composizione della complessità degli enti in una *coincidentia oppositorum*, nonché il metodo stesso seguito e la nuova logica proposta, rivelano un pensiero dotato delle essenziali potenzialità dell'enciclopedismo nei suoi peculiari ed originari elementi fondativi, in particolare per le tensioni implicite ad una sistematizzazione che i suoi principi comportano.

Ciò pertiene al cuore stesso del pensiero del Cusano, al punto di contatto di teologia e cosmologia che si incontrano intorno ai concetti di *explicatio*, *complicatio* e *contractio*.

Il carattere contratto del mondo negli enti finiti, ragione della loro singolarità, suggerisce di guardare ad essi come a veri "punti di concentrazione enciclopedica" della realtà. Ora, come sistema *di sapere* implicante la conoscenza della realtà contratta, l'enciclopedia propriamente richiede quella virtù cognitiva di fatto peculiare all'uomo. L'uomo rappresenta allora al massimo grado questa figura di contrazione-concentrazione 'enciclopedica' dell'universo in una molteplicità di centri variamente compendiatori della pienezza dell'essere, per quanto ne abbia, di fatto, coscienza e conoscenza limitate. Ne viene quella concezione dell'uomo come microcosmo o universo contratto per eccellenza – *Homo contracte habet omnia quae in mundo sunt, quapropter microcosmus dicitur* (*Excitationes*, V; VIII) – che, ripresa dall'antichità classica ed esplicitata dal Cusano nel *De docta ignorantia* quanto nel *De coniecturis*, incontrerà vasta fortuna e diffusione tra i pensatori del Rinascimento. Così, la natura umana, in virtù della sua eccellenza nel creato, «complica la natura intellettuale e quella sensibile, e stringe in sé medesima tutte le cose, così da essere chiamata giustamente dagli antichi microcosmo o piccolo mondo» (*De docta ignorantia*, III, 198).

La *complicatio* nell'uomo, ulteriormente precisata nel *De coniecturis* ad investire senso, ragione e intelletto, comporta per questi tre gradi un'unificazione dei dati di conoscenza, che il Cusano espone con la metafora di ruscelli affluenti di un fiume che, da ultimo, sfocia nel mare. Ad ogni grado – sensitivo, razionale, intellettuale –, si assiste ad un processo di unificazione del molteplice – percezioni, concetti, intuizione – che riduce man mano le distinzioni, fino al loro totale annullamento nella *coincidentia oppositorum*. Tutto ciò esprime la capacità 'simbolica' dello spirito umano e, al massimo grado, di ciò che Cusano chiama l'intelletto, ovvero la capacità di rendersi specchio della realtà scientemente, cioè poi contrazione effettiva e saputa del reale permanentemente disponibile alla conoscenza dell'universo contratto nella sua molteplicità / unità.

La potenzialità dello spirito umano, aperto alla conoscenza della totalità, lo dispone allora nei confronti dell'universo come di fronte ad un grande libro scritto da Dio stesso – *est enim mundus quasi liber digito Dei scriptus* (*Sermo* X) –, sia per l'immagine che in certo modo restituisce del suo creatore, sia per la sua

‘codificazione’ in caratteri intelligibili all’uomo, che di tutto ciò è sintesi e compendio. Ma la ‘codificazione’ della scrittura fissata nel libro della natura sussiste solo in relazione alla ‘decodificazione’ che soltanto l’uomo è in grado di operare.

Cusano riconosce nel termine *mens* il significato di *mensurare*, cosicché l’attività propria all’intelletto è precisamente tale riconoscimento / attribuzione di valore alla realtà creata, decodificata la quale è possibile cogliere l’automanifestazione di Dio. Di qui il carattere strutturalmente o costitutivamente ‘enciclopedico’ dello spirito umano quale punto di *contrazione saputa* del reale, il quale, in tutta la realtà naturale indagata, attraverso la quale procede con avidità di conoscenza – *mens a mensura dicatur cur ad rerum mensuram tam avide feratur* (*De mente*, IX) – non trova misura a sé adeguata *nisi ubi sunt omnia unum* (*ibid.*). L’orientamento dell’intelletto ad una conoscenza potenzialmente infinita, se non può mai giungere in pari con l’Assoluto del sapere, lo dispone ad accoglierla entro la sua apertura originaria: *Ista natura est capax Dei, quia est in potentia infinita: potest enim semper plus et plus intelligere* (*Excit.*, V. Cfr. *De coniecturis*, II, 14).

La riflessione di Marsilio Ficino (1433-1499) intorno alla convergenza e componibilità del pensiero filosofico e teologico lo porta a conferire all’anima – platonicamente intesa come anima del mondo e delle sfere celesti, oltre che come anima umana – una posizione focale e all’uomo in particolare il ruolo di plesso centrale della realtà creata e ‘nodo’ vivente dell’essere. Così, nella *Theologia platonica* lo vediamo affermare:

È il miracolo più grande che si dia in natura. Infatti, mentre le altre cose che sono al di sotto di Dio sono ciascuna singolarmente una sola cosa, questa è tutte le cose insieme. Possiede in sé l’immagine delle cose divine da cui essa stessa dipende, ma delle cose inferiori possiede le ragioni e i modelli, che essa in certo modo produce. Ed essendo nel mezzo di tutte le cose, possiede le forze di tutte le cose. Che, se è così, penetra in tutto. E perché essa stessa è il vero legame dell’universo [*vera universorum connexio*], mentre passa in altro non abbandona ciò in cui si trova, ma si trasferisce di cosa in cosa e tutto sempre conserva, cosicché a ragione può esser detta centro della natura, medietà di tutte insieme le cose, serie del mondo, volto del tutto, nodo e congiunzione del mondo (III, 2).

L’inclinazione alla conoscenza dell’intera realtà – e ad una conoscenza capace di coglierne l’ordinamento – si trova perciò inscritta nella natura umana, quale vera vocazione enciclopedica aperta alla copertura (potenziale, mentre in Dio ha carattere attuale) dell’intero orizzonte della conoscenza.

Così, Ficino contribuisce a consolidare la persuasione della capacità effettiva dell’uomo di poter dar luogo ad una copertura esaustiva della conoscenza e di trarre le fila della molteplicità dei saperi in un unico punto ideale dove tutto si possa comporre ad unità. La rete di rimandi tra microcosmo e macrocosmo si rafforza nell’esercizio dell’arte che pone l’uomo in grado di intervenire direttamente e interagire con la realtà naturale e gli garantisce, assommandosi al suo statuto di microcosmo, l’accesso ai codici di significazione della natura da un punto di osservazione da sempre integrato nella stessa. L’organizzazione dell’universo risulta, allora, trasparente all’uomo, a partire dal suo stesso ordinamento che la rispecchia e la compendia, e ciò comporta la possibilità della contemplazione del suo equilibrio grazie al ricorso dell’arte che ne può riprodurre la figura – «[...] e costruirà, proprio nella parte più interna della sua casa, una camera a volta, dipinta con le figure e i colori che abbiamo detto, e lì rimarrà per molto tempo da sveglio e dormirà [...]» (*De vita*, III, 19) –, onde procedere ad un’interiorizzazione che permetterà di integrare l’ordine della natura nella prassi: «Tu, invero, modellerai in te un’immagine più eccellente. Dunque, quando avrai capito che né nulla è più ordinato del cielo, né alcuna cosa può essere pensata di più equilibrata di Giove, spererai di ottenere i benefici del cielo o di Giove, *se renderai te stesso ordinatissimo ed equilibratissimo* [*temperatissimus*] nei pensieri, negli affetti, nelle azioni, nello stile di vita» (*ibid.*).

In Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) una speciale accentuazione gnoseologica della centratura antropologica ribadisce quell’infinità dell’apertura trascendentale *ante litteram* della coscienza sulla quale si era già soffermato Ficino.

Sono assai significative, a questo proposito, le parole che nell’orazione *De hominis dignitate* Pico della Mirandola fa proferire a Dio stesso, a creazione compiuta:

Compiuto il lavoro, l'artefice desiderava che vi fosse *qualcuno capace di intendere la ragione di così grande opera, di amarne la bellezza, di ammirarne la grandezza*. [...] Ma fra gli archetipi non vi era di che formare una nuova progenie; [...] non fra le sedi di tutto il mondo dove potesse collocare questo *contemplatore dell'universo*. Già tutto era pieno [...]. Stabili, perciò, alla fine, l'ottimo Autore, che a colui al quale non poteva esser dato nulla di proprio, fosse comune tutto ciò che era stato dato ai singoli in particolare. Prese dunque l'uomo, opera dalla figura indistinta, e postolo nel mezzo del mondo così gli parlò: Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai.

A questo punto Pico introduce l'espressione forse più interessante agli effetti del nostro discorso:

Ti posi nel mezzo del mondo *perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo*.

A questa possiamo accostare un'assai significativa espressione dell'*Apologia: Anima semper se intelligit et se intelligendo quodammodo omnia intelligit* (XIII).

Notiamo quattro elementi in queste brevi ma intense affermazioni del Mirandolano: a) la relativa indeterminazione dell'uomo, rispetto alla netta 'specializzazione' – e, dunque, limitazione – delle altre creature; b) l'infinità potenziale dell'uomo, a lui conferita da Dio stesso; c) la sua centralità nell'universo; d) la vocazione alla conoscenza della totalità del molteplice, affermata in netta dipendenza dall'indeterminazione antropologica, che permette allo spirito umano di aprirsi a pura ricettività del reale nelle sue molteplici articolazioni.

Per questa via Pico riafferma il carattere di *microcosmo* dell'uomo, *vincolo e nodo* della realtà terrena e celeste, per cui *hominis substantia omnium in se naturarum substantias et totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur* (*Heptaplus*, V, 6-7).

L'unità della natura acquista il suo pieno significato in funzione dell'uomo conoscente che è in grado di coglierne la trama nella modalità della *concordia discors*, per cui *la natura sarà allora la molteplicità, per così dire, 'sospesa' tra la doppia convergenza nell'unità fontale di Dio e in quella sintetica dell'uomo*.

Nell'evoluzione successiva delle linee guida di quello che va maturando come pensiero enciclopedico, possiamo ancora incontrare in Carolus Bovillus [Charles de Bovelles] (1479-1567) un'ulteriore precisazione di questi orientamenti. Nell'ambito della descrizione evolutiva delle forme della natura, che ne comporta insieme una sorta di sistematizzazione, Bovillus pone l'uomo al vertice della dinamica generativa della Natura, di cui compendia tutti i gradi e li comprende in sé e dove il principio di corrispondenza tra le determinazioni del pensiero e la realtà del mondo sembra fornire la prima giustificazione teoretica dell'identità di macrocosmo e microcosmo, del pieno riflettersi del primo nel secondo e, soprattutto, dell'operare questo la *sintesi* della realtà dell'intero universo di cui è specchio, centro focale e plesso di tutte le linee portanti che ne tracciano la complessità:

S'immagini che tutto sia collocato nella circonferenza del mondo, come nel firmamento in cui si esprimono e si vedono le specie luminosissime di tutte le cose. Per questa ragione si conclude che l'uomo è stato creato nel mezzo del mondo, all'infuori di tutto, in modo che sia colpito da ogni parte dalle frecce e dagli splendori che piovono su di lui dalle specie mondane e che, toccato da tutte le specie, risulti rivestito di tutte le forme. [...] Se collocherai tutte le cose nella circonferenza del mondo, come nel firmamento, dovrai collocare proprio nel centro l'uomo, in modo che tutta la circonferenza del mondo limpidamente gli riluca e si riveli. Se invece collocherai tutte le cose alla base di un triangolo, dovrai porre l'uomo al vertice del triangolo, ove tende tutta la base attraverso i due lati, dove si raccoglie tutta la superficie del triangolo. E ovunque tu collochi tutti gli enti del mondo, nel punto opposto devi collocare ed accogliere l'uomo, perché sia specchio dell'universo (*De sapiente*, 8).

Accentua poi il carattere di alterità assoluta dalla natura come ciò che garantisce l'attuazione della sintesi enciclopedica senza parzialità o alterazioni della realtà. Infatti,

La natura dell'uomo è la natura medesima dello specchio. La natura dello specchio consiste nell'essere fuori di tutto, contrapposto a tutto, nel non racchiudere niente, nessuna immagine naturale. Ché se collochi uno specchio dalla parte delle cose visibili, allineato con esse, ne distruggi tosto la natura speculare, perché in tal caso non potrà accogliere l'immagine di nessuna cosa, o, per lo meno, non quella di tutte le cose. [...] Il luogo proprio dello specchio e dell'uomo è perciò nell'opposizione, estremità, distanza e negazione di tutte le cose, là dove niente è, dove nulla è in atto, fuori di tutto; ma dove tuttavia tutte le cose devono realizzarsi (*ibid.*).

Il soggetto nascente della modernità sembra ormai chiaramente scoprirsi, con sensibile anticipo su quella che sarà la sua evoluzione nella curva tracciata dal pensiero occidentale, quale formalità vuota nella sua apertura trascendentale e, proprio per questo, ricettività pura dell'intera realtà, donde l'effetto di quell'attenzione alla realtà naturale, apparentemente contrastante col ripiegamento sul soggetto che caratterizza il pensiero moderno.

Più tardi, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) si farà carico con forza delle istanze del pensiero enciclopedico al punto che possiamo riconoscere in lui il momento di prima culminazione dell'aspirazione enciclopedica della modernità in senso logico-ontologico-metafisico e, con essa, della fiducia nella possibilità di una descrizione organica della realtà capace di pervenire alla compiutezza del *sistema*.

Il sostantivo "sistema" è, infatti, tra i termini più ricorrenti e caratteristici della scrittura leibniziana. Esso segna la preoccupazione costante, da parte di Leibniz, di portare a ordine unitario e organico i vari elementi delle sue elaborazioni teoriche sulla realtà del mondo, dell'uomo, di Dio. Il carattere polivalente ed enciclopedico della sua riflessione si accompagna ad un'esplicita tensione all'unificazione sistematica e, perciò, enciclopedica del sapere. Ciò che rischia, perciò, di apparire persino dispersivo nella vasta e capillare produzione testuale di Leibniz – egli spazia dalla matematica e logica alla fisica e alle scienze naturali, sino alle applicazioni tecnico-ingegneristiche, dalla metafisica alla teologia e alle relazioni interconfessionali tra le Chiese cristiane, sino alla diplomazia internazionale, al diritto e alla storiografia –, dove più che i grandi trattati vediamo privilegiata la forma del saggio breve e schematico, viene riscattato da un'inclinazione costante alla sistematizzazione, per cui *enciclopedia* e *sistema* sono due dimensioni complementari e strettamente correlate nella sua grandiosa concezione della realtà, dove nulla, della multidimensionalità dell'esperienza, viene ad essere trascurato.

A questo ideale enciclopedico risponde, quale strumento, la vagheggiata, ripetutamente annunciata e mai conclusa messa a punto della *characteristica universalis* o di quello che Leibniz chiamò pure l'*alfabeto dei pensieri* e, con ciò, dello strumento di traduzione logica della descrizione di ogni realtà e possibile situazione.

Il *sistema* si realizzò piuttosto sul piano ontologico metafisico, e come sintesi che ripropongono in forma sistematica il pensiero leibniziano prendono forma e si presentano i due brevi trattati del 1714: i *Principi razionali della natura e della grazia* e la *Monadologia*.

L'originalità della proposta leibniziana, che viene di fatto a costituire un'interessante alternativa all'impianto tanto della metafisica quanto della fisica cartesiana, consiste nell'introduzione della nozione di *forza*, che riabilita l'*attualità sostanziale* della metafisica classica, e con essa il qualitativo a fronte della totalizzazione del quantitativo nella comprensione della stessa realtà naturale.

La particolare configurazione della monade permette a Leibniz di conciliare la semplicità assoluta con la pluralità dell'esperienza inerente alla sostanza. In virtù di tale semplicità, infatti, le monadi sarebbero indiscernibili se non per «le qualità e azioni interne», che Leibniz distingue in *percezioni* («le rappresentazioni del composto, o di ciò che è esterno, nel semplice») e *appetizioni* («le tendenze a passare da una percezione all'altra»), che riconosce come «principi del mutamento».

L'unità della sostanza, che spiega la costituzione del mondo fisico in virtù del principio di attività, vale pure, e in piena corrispondenza ad esso, per l'universo del pensiero. Così, ai punti metafisici come *centri di forza* corrispondono le monadi quali punti mentali che condensano e rappresentano la totalità delle idee, sebbene, come si è detto, non di tutte siano coscienti. Leibniz stabilisce, così, esplicitamente un'analogia tra il

mondo fisico e quello mentale, tra la monade come soggetto di inerenza dei predicati nonché punto metafisico di forza e l'anima quale centro di inerenza delle idee.

In sintesi, nell'ontologia metafisica leibniziana le monadi sono i *punti metafisici* attivi e dinamici che costituiscono l'intera realtà, spirituale e materiale, in sé semplici e concepiti come limite della divisibilità dell'esteso, dotati di percezione del molteplice unificato, sebbene non tutti di coscienza (appercezione) del medesimo, e comunque non nella sua totalità, simultaneamente presente soltanto a Dio. Essendo poi privi di comunicazione e di influenza reciproca, l'accordo tra la dimensione del pensiero e della realtà fisica è garantito dall'*armonia prestabilita*, posta da Dio all'atto della creazione.

Con l'*età dei Lumi* si perviene alla presa di coscienza dei progressi compiuti nell'età moderna nell'ambito delle conoscenze scientifiche, e tale consapevolezza si consolida in un sostanziale ottimismo verso le potenzialità del sapere, ottimismo che sfocerà nel secolo successivo nella temperie del positivismo. Del positivismo l'illuminismo anticipa l'attribuzione alle scienze pure e applicate del valore superiore rispetto ad ogni altra forma di sapere, che condurrà gradualmente all'atteggiamento del cosiddetto 'scientismo', consistente nel ritenere l'ambito e le procedure delle scienze empiriche del tutto esaurienti l'orizzonte dell'umano.

Insieme a ciò, sorge l'esigenza della raccolta dell'ingente messe di dati di conoscenza scientifica e tecnologica che i due secoli trascorsi hanno permesso di acquisire, unitamente a quanto pertiene alle arti ed alle scienze storiche. Nasce così l'ambizioso progetto dell'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, promossa da Denis Diderot e Jean-Baptiste Le Rond d'Alembert e pubblicata in 28 volumi dal 1751 al 1772, con un supplemento di 5 volumi apparsi tra il 1776 e il 1777 e una *Table analytique* in due volumi, tra il 1780 e il 1781. Denis Diderot, nell'articolo *Encyclopédie*, scrive:

Lo scopo di un'enciclopedia consiste nel raccogliere le conoscenze sparse in tutto il mondo; nell'espone il sistema generale agli uomini con i quali viviamo, e nel trasmetterlo ai posteri, affinché le fatiche dei secoli passati non siano state inutili per quelli che verranno.

E D'Alembert, nel *Discours préliminaire*, si diffonde in riflessioni che richiamano le similitudini gnoseologico-epistemologiche del percorso conoscitivo ipotetico-deduttivo:

Il sistema generale delle scienze e delle arti è una specie di labirinto, o cammino tortuoso, in cui lo spirito s'avventura senza conoscere troppo la strada da seguire. Spinto dai bisogni propri e da quelli del corpo cui è unito, è portato ad occuparsi in primo luogo degli oggetti che gli si presentano per primi; approfondendone poi la conoscenza, si trova ben presto di fronte a difficoltà che l'arrestano e, disperando di superarle o attratto da nuove speranze, batte un'altra strada. Torna poi sui suoi passi, supera talora le prime difficoltà, ma non fa che incontrarne di nuove e, passando da un oggetto a un altro, compie una serie di indagini, a intervalli e come per balzi successivi, la discontinuità delle quali sembra conseguire necessariamente dalla genesi stessa delle nostre idee. [...]

L'ordine enciclopedico delle nostre conoscenze consiste nel raccoglierle tutte nel minimo spazio possibile e nel collocare, per così dire, il filosofo al di sopra del vasto labirinto, in un punto prospettico elevato dal quale possa abbracciare insieme le scienze e le arti principali; cogliere con un solo colpo d'occhio gli oggetti delle sue speculazioni e le operazioni che egli può fare mediante tali oggetti; discernere le branche generali delle umane conoscenze, i punti che le separano o le uniscono e intravedere talora persino i segreti cammini che le uniscono.

Si tratta di una specie di mappamondo che deve indicare i principali paesi, la loro posizione e dipendenza reciproca, il cammino più breve dall'uno all'altro, cammino spesso interrotto da mille ostacoli; ostacoli che in ogni paese solo gli abitanti o i viaggiatori possono conoscere e che solo carte molto dettagliate e particolareggiate potrebbero indicare. Tali carte sono appunto i diversi articoli dell'enciclopedia, mentre l'albero o sistema figurato è il mappamondo.

Ma, come nelle carte generali del globo da noi abitato gli oggetti sono più o meno vicini e si presentano in modo diverso a seconda del punto di vista dal quale s'è collocato il geografo per costruire la carta, allo stesso modo la forma dell'albero enciclopedico dipenderà dal punto di vista dal quale ci si colloca per abbracciare l'universo letterario [...]

Certo, tra tutti gli alberi enciclopedici si dovrà dare la preferenza a quello che offrirà il maggior numero di connessioni e rapporti fra le scienze.

Labirinto, mappa, albero ... le similitudini cui fa ricorso d'Alembert non implicano il riferimento ad alcun sistema gerarchico o "metafisico" della realtà, decaduto progressivamente di interesse, anzi se ne tengono debitamente distanti: lo stesso concetto di albero è ben lontano dall'idea di *arbor scientiarum* di lulliana memoria, dove la 'ramificazione' delle discipline intendeva riprodurre un ordine sistematico della realtà stessa, e si riduce all'ottenimento – quale puro fatto convenzionale ("fra tutti ... si dovrà dare la preferenza a ...", afferma d'Alembert) – della rappresentazione-albero "che offrirà il maggior numero di connessioni e rapporti fra le scienze".

Il criterio-guida prescelto sarà, di fatto, gnoseologico, cosicché, come vengono individuate nella *memoria*, nella *ragione* e nell'*immaginazione* tre modalità di pensiero – "tre modi diversi con i quali l'anima nostra agisce sugli oggetti del suo pensiero" –, l'intero progetto enciclopedico è strutturato nelle tre divisioni generali di *storia* (oggetto della memoria), *filosofia* (prodotto della ragione) e *belle arti* (frutto dell'immaginazione).

7. - Antonio Rosmini (1797-1855) eredita dal pensiero moderno l'istanza dell'unificazione del sapere quale era venuta determinandosi nel suo sorgere aurorale e la ripropone nei termini fondativi di un *enciclopedismo ontologico*, a designare l'orientamento alla descrizione e comprensione della complessità del reale non nella forma di una mera ricognizione-enumerazione del molteplice, ma vertente in prima istanza intorno all'unificazione della totalità nel senso ultimo dell'essere quale fondamento.

La teoria dell'origine delle idee o *ideologia* rosminiana ripropone, con la dottrina della *forma della verità*, la prospettiva della coscienza umana come ricettività pura o apertura permanente alla conoscenza dell'essere in tutte le sue forme e manifestazioni, dotata di quella assoluta trasparenza che le permette di accogliere qualsiasi contenuto, «come uno specchio atto a ricevere le immagini delle cose» (*Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, I, 234).

Ora, nell'auspicare e promuovere la rinascita di una vera filosofia – compito che coglie quale sfida prioritaria del suo tempo –, Rosmini ne addita i "due caratteri" essenziali nell'*unità* e nella *totalità*, categorie nelle quali è possibile riconoscere quelle che abbiamo precedentemente individuato come le due coordinate fondamentali del pensiero enciclopedico, come del resto è evidente dalle precisazioni dello stesso autore del *Nuovo Saggio*:

[...] i due caratteri [...] della UNITÀ e della TOTALITÀ, col primo de' quali ella [la vera filosofia] dia consistenza e pace alle cognizioni, col secondo dia quell'immenso pascolo allo spirito umano, del quale egli è famelico, e senza il quale non può reggere, e cader deve necessariamente, come ogni qual volta è sottratto all'uomo un bene essenziale al suo spirito, in una specie d'intellettuale frenesia. La prima verità, *forma* della ragione, essendo unica e semplicissima in se medesima, dà necessariamente la più perfetta UNITÀ a tutto quel sapere che da lei si deriva; e non essendovi alcun sapere che da lei non si derivi e non si parta, necessariamente ella abbraccia il tutto in una fecondità immensa, e quindi è subbietto di una filosofia che ha il carattere della TOTALITÀ (ivi, *Pref.*, 7).

Le parole di Rosmini mostrano chiaramente come egli intenda con *unità* il *sapere del fondamento* e con *totalità* il sapere del molteplice dell'essere nelle sue determinazioni fino alle pieghe più minute della realtà naturale, e che nell'insieme rappresenta l'"immenso pascolo" disponibile alla presa dell'intelletto. Siamo di fronte alle coordinate *intensiva* ed *estensiva*, vale a dire *ontologico-fondativa* e *fenomenico-descrittiva* dell'aspirazione enciclopedica quale è venuta configurandosi all'alba della modernità.

Ancora, questa comprensione unitaria si dà quale apertura della coscienza che accade nella forma del desiderio, apertura infinita non mai saturabile da parte di oggetti finiti, per quanto ci si adoperi a moltiplicarli quantitativamente: «Si desidera, si desidera immensamente, e tuttavia non si potrebbe con precisione pronunciare l'oggetto che si desidera; l'affetto, o più tosto l'affettuosità dell'anima rimane in atto, la capacità del cuore è aperta alla guisa d'una gran voragine, che si tenta di chiudere gittando in essa diversi materiali, ma senza effetto, ignorandosi, direi quasi, qual debba esser l'eroe che, precipitandosi in essa, ottenga che si rinserrì» (*Teosofia* III, 467).

Questa apertura infinita è attivata dall'idea dell'essere, lume della ragione che Rosmini per questo chiama *essere iniziale* e lo dispone a quello che prima abbiamo visto designato come «l'immenso pascolo dell'essere». Così,

la natura dà a gustare all'uomo un primo sorso di verità nell'essere ideale, che lo informa; e in quel primo assaggio egli s'innamora del dolcissimo sapore di quel cibo divino. Di che scaturisce come da primo suo fonte l'amore della sapienza, che si vuol per se stessa, e quell'ardentissima bramosia di conoscere che fa irrequieto il genere umano per cibarsi più copiosamente del vital nutrimento assaporato a principio. Poiché se quel nativo sperimento del dolce della verità gliene mette il gusto vivace e, dirò così, l'appetito, non glielo sazia però. Laonde tosto che conoscendo si sviluppa e si rende conscio di sé medesimo non solo quasi seco ricorda che squisito e sostanzioso alimento di sua natura sia il vero, ma ancora s'accorge del sommo difetto che ne patisce, e del sommo bisogno che n'ha. E sente in pari tempo d'essere una potenza di conoscere, e di poter conoscere quanto cade in quella forma di verità che attualmente intuisce, ma che nulla ancora comprende, e a tutto si estende» (*Teosofia* I, 34).

Stabilita la priorità del cogliere «l'unità essenziale di tutte le cose» (ivi, 8), Rosmini afferma l'indissociabilità delle due dimensioni e il rappresentare entrambe per l'uomo «due bisogni essenziali da soddisfare» (ivi, 9) e, prospettata la sottomissione «al principio che unizza» quale riconoscimento della verità nella sua portata oggettiva e “solido fondamento” della morale, si pronuncia sulla situazione di *dispersione delle conoscenze* che riconosce già in atto sin nelle sue implicazioni nella sfera della pratica: «[...] fino a tanto che le scienze s'insegneranno l'una dall'altra spartite, e quasi frammenti sconnessi di grande tempio scrollato o da barbare invasioni diruto, non sarà mai possibile che il sapere umano vada di un passo pari colla morale virtù, e che gli uomini coll'aumento de' lumi si ammigliorino» (ivi, 10).

Di contro alle opinioni filosofiche succedutesi nella storia del pensiero e da ultimo approdate alla rotazione di prospettiva del soggettivismo moderno, la *Prefazione al Nuovo Saggio* conclude opponendo che

all'uomo non resta che di farsi discepolo della natura; di scrutarla, e non prevenirla; di rilevarne le leggi, e non dettargliele: non isbigottendosi poi se quelle leggi ch'egli rileva essere nella natura si fisica come intellettuale o morale, sieno altre da quelle che gli mostravano dover essere le vane sue prevenzioni, ma rimanendo sempre fedele alla credenza viva di una sapienza altissima che il tutto corregge e governa (ivi, 24).

Tra il *Sistema filosofico* (1844) e la *Prefazione alle opere metafisiche* (1846) Rosmini precisa il senso dell'unità del sapere, proponendo dapprima una partizione gnoseologica delle *scienze filosofiche* in *scienze d'intuizione*, *scienze di percezione* e *scienze di ragionamento*; poi, per definire l'ambito della metafisica, delinea un'intersezione del primo schema con la partizione parallela della *filosofia intera* in scienze ideologiche, metafisiche e deontologiche; infine, rispetto a “quelle quattro che costituiscono il gruppo delle scienze metafisiche”, Rosmini seleziona ulteriormente introducendo uno scarto rispetto alle formulazioni precedenti e «riducendo le tre ultime in una sola scienza che abbiamo intitolata *Teosofia*» (*Prefazione alle opere metafisiche*, 22).

Così, dal *Sistema filosofico* alla *Prefazione alle opere metafisiche* Rosmini procede ad un progressivo consolidamento della prospettiva organica ed unitaria del sapere, dapprima attribuendo all'ontologia la trattazione «dell'ente considerato in tutta la sua estensione come è all'uomo conosciuto» ovvero «nella sua essenza e nelle tre forme in cui è l'essenza dell'ente, la *forma ideale*, la *forma reale* e la *forma morale*» (*Sistema filosofico*, 166). Sono le tre forme che esauriscono l'intero dell'essere, e nelle quali Rosmini reinterpreta i *trascendentali Unum, Verum e Bonum* (rispettivamente per le forme *reale, ideale e morale*), che pone in un rapporto di reciproca inerenza che designa col termine *circuminsessione*. Riporta poi, a sua volta, l'ontologia ad un'unità superiore, saldandola alla teologia naturale ed alla cosmologia quali parti dell'unica *teoria dell'ente*: «La dottrina dell'Essere supremo presenta tre trattazioni o parti ben distinte ma intimamente connesse: la prima è una cotale amplissima intrusione, e ragiona dell'essere in universale, a quel modo che lo concepisce l'umana mente per via d'astrazione, e risponde a quella scienza che si suole chiamare *Ontologia*; la seconda tratta dell'Essere assoluto per via di ragionamento ideale-negativo, e risponde alla *Teologia*

Naturale; la terza è una cotale appendice, che disputa delle produzioni dell'Essere assoluto, e risponde alla *Cosmologia*. Al complesso di tutta questa dottrina noi diamo il titolo di *Teosofia*» (ivi, 29).



All'apertura della sezione VI del libro III della prima parte della *Teosofia*, Rosmini dichiara di giungere, dopo aver indagato sull'unità dell'essere, rispondente all'esigenza di unità dell'intelletto, a presentare «*il sistema della molteplicità reale*, il quale è destinato a soddisfare alla seconda indeclinabile tendenza dell'intelligenza umana, che non si può fermare nel puro uno».

Il rapido cenno ai “due movimenti intellettivi” che fan capo ai due punti limite dell'unità e molteplicità dell'essere tra i quali si muove la conoscenza richiama la bipolarità strutturante l'architettura della *Teosofia*, ma nella ripresa è sottolineata la specificità del secondo movimento quanto al risultato, giacché rispetto all'*uno dialettico* che ottiene la speculazione nel primo, «il movimento verso i più trova una moltitudine reale» (*Teosofia*, III, 6, 1255).

Ora, Rosmini ravvisa la radice della molteplicità reale in Dio stesso, e precisamente nel suo essere trino, che giustifica lo stesso concetto di causa e di conseguenza la relazione di dipendenza ontologica creaturale del finito: «Ci ha dunque una doppia *molteplicità reale*; la prima in Dio ed è quella che non costituisce pluralità di enti, ma di persone, l'altra che trae la sua origine dalla prima cioè dalla trinità divina, è nel mondo, la quale è pluralità di enti relativi» (*ibid.*).

Annuncia, così, l'arco dell'indagine successiva facendo intravedere gli esiti cosmologici della trattazione: «Noi parleremo brevemente della pluralità delle persone divine, riserbandoci a trattare più copiosamente questo argomento nella Teologia: tratteremo della pluralità delle persone divine cercando in esse l'origine prima di tutte le cause. Di poi ragioneremo delle cause in universale, e finalmente della pluralità degli effetti ch'esse producono, ai quali effetti appartengono anche i molti enti finiti che compongono l'universo» (*ibid.*).

Insieme alla relazione di dipendenza ontologica, la *Teosofia* afferma, approfondendo il solco del principio dell'indissociabilità della realtà naturale dalla coscienza, la finalizzazione antropologica della natura, spinta al punto da divenire criterio di gerarchizzazione dell'essere finito. Così, dopo aver richiamata la conclusione dell'*Antropologia in servizio della scienza morale*, per cui «tutto ciò che nel mondo si pensa è somigliante a catene i cui anelli s'attengono sempre ad un primo anello che è la persona», aggiunge: «Le persone che sono nel Mondo costituiscono il fine di tutte le cose impersonali, e queste si attengono così strettamente a quelle con connessioni fisiche, dinamiche, intellettive, morali, che si può dire a ragione che in ogni senso sono per le persone» (*teosofia*, III, VI, 1289).

Di qui la necessità di procedere ad una comprensione della natura creata *attraverso* la persona nell'atto creativo che ne è la causa, «per trapassar poi [...] a spiegare l'esistenza delle altre cose impersonali che alle persone si riferiscono» (*ibid.*).

Ed è per mantenere saldo questo principio di finalizzazione antropologica, insieme allo statuto creaturale del mondo che Rosmini obietta «a' fisici materiali, che condannano lo studio delle cause finali, come impossibile, inutile, o nocivo all'avanzamento delle scienze fisiche» l'illegittimità dell'esclusione di fini non direttamente riconoscibili alla semplice indagine naturale e l'insufficienza del solo approccio fisico per la conoscenza dell'uomo e del suo ambiente, cosicché «A' fisici materiali [...] si risponde: 1. Non essere impossibile, e l'abbiam veduto fin ora: quello che può dirsi impossibile è solo il conoscersi tutti i *fini subordinati*: se ne possono conoscere ognor più e meglio, più che se ne continui lo studio, come in ogni altra materia scientifica. 2. Non essere inutile, e apparisce da questo, che non sono le sole cognizioni fisiche che cerchi ed ami l'uomo: lo studio delle cause finali appartiene principalmente a una *scienza libera*, come la chiama Aristotele, che s'ama per sé, e non perché serva alle altre, nel che ella è di gran lunga superiore alle fisiche vicende» (*Teosofia* III, VI, 1397).

Ritrovata l'unità sin "dentro" le scienze empiriche, Rosmini può ritenere naturale ed evidente che il sapere si presenti alla coscienza nella forma dell'unità stessa, al punto da assumere quasi in forma di imperativo il riferimento ad una fondamentale unità di campo, in modo che «ciascuno di coloro i quali si danno alla contemplazione e all'investigazione del vero, deva tenere davanti agli occhi della mente quell'immagine della scienza che la dimostra una, semplice, indivisibile, e tuttavia, senza dividersi in se medesima, applicabile a tutte le cose particolari. La quale immagine sta presente all'uomo, quasi direi, per natura: ché certamente è la natura stessa quella che gliene mostra la perfettissima unità, di maniera che la divisione e lo squarciamento di lei non nasce che dall'arte, e quell'arte medesima, quando perviene alla perfezione, quasi pentita d'aver prima con ogni sua fatica fatta in brani la scienza, si riconverte alla natura, e raggiunge quei brani vagheggiando poi tranquilla con insaziabile ardore il reintegrato ed utilissimo corpo della scienza medesima» (*Degli studi dell'autore*, 1).

Così, quanto è naturale l'ammissione dello sfondo unitario e coerente delle forme ed espressioni del sapere, tanto è innaturale e fuorviante una sua comprensione frammentaria, rispetto alla quale Rosmini si spinge sino ad esprimersi in termini di rara durezza: «Non disconosco il sommo merito dei moderni, che si sono studiati d'introdurre la distinzione, madre di luce, nelle diverse parti del sapere; la mia censura cade sul far di quelli, i quali non contenti di distinguere, staccano a dirittura d'infra loro le parti, e fino le minime particelle del sapere umano, tritandolo come la polvere; e di quelli ancora, che dopo d'aver trinciata la scienza e fatta in più brani, n'eleggono alcuni di lor gusto, e ne condannano altri siccome inutili, perché al lor palato non saporosi, di cui proibiscono a tutti l'uso [...]» (*Antropologia in servizio della scienza morale*, 6-7). Afferma ancora che ciò equivale a «far macello del senno umano» e, voltosi all'enciclopedismo frammentario e convenzionalista dei Lumi, ne descrive l'operato come di coloro che «tagliuzzarono le scienze ne' più minuti pezzi: l'*Enciclopedia* nacque sotto l'influenza di sì povera maniera di pensare» (*ibid.*).

8. - In considerazione di quanto esposto, ciò che vorremmo invitare a cogliere, in Rosmini, ancor più che la solidità delle sue risposte ultimative e determinate all'emergenza della deframmentazione dei saperi, è la via, da lui aperta e ancora percorribile, che l'orientamento a tale composizione unitaria e organica non si dà se non entro l'orizzonte di un ripensamento dell'essere nell'unità del fondamento quanto nel darsi delle sue forme che innervano il campo del molteplice e del diveniente.

È raggiunto, con ciò, il cuore dell'ontologia rosminiana, da lui stesso designato come la "legge del sintesi delle forme dell'essere", dove la stessa struttura formale della comprensione della realtà postula l'unità profonda e la compenetrazione e rimando continuo delle forme dell'essere.

Con tutto ciò, all'uomo è offerta non solo una comprensione integrale e organica della realtà, ma della stessa unità dell'esperienza in tutta la sua ricchezza polidimensionale: «Il subietto che, conoscendo nell'obietto che contiene l'essere si compiace dell'essere, giunge con quest'atto al termine della sua perfezione, che è la perfetta unione coll'essere; e qui giace la virtù e la felicità. L'essere, in quanto amato, è la forma morale» (*Teosofia*, III, 967s). E nella forma morale è ancora la fedeltà all'essere che determina il principio vertice dell'intero universo etico: «ama l'essere, ovunque lo conosci, in quell'ordine ch'egli presenta alla tua

intelligenza» (*Principi della scienza morale*, p. 32). Egli può allora spingersi sino a parlare di *bellezza* offerta da una tale contemplazione unitaria dell'essere, ed esprimersi designandola come «quella bellissima unità» (*Epistolario*, 31.1.1816) o ancora di guardare con rammarico all'«unità dell'ordine» mancata ai moderni, «che mette [nelle scienze] un'eminente Bellezza e dà loro una preclara attitudine a giovare» (*Nuovo Saggio*, VIII, II, 1466). Perviene così alla comprensione della dimensione estetica dell'esperienza, dove l'unitotalità dell'uomo integralmente portato ad attualità, comporta che le “tre bellezze” esperibili in rapporto all'essere ideale, reale e morale si richiamino a vicenda in un riconoscimento della positività della realtà intera, cosicché «non è che il bello naturale si debba trascurare, e l'intellettuale supplisca alla sua mancanza, né che conseguito il morale, s'abbia conseguito ogni lode; ma l'uno debbe all'altro servire, e queste diverse bellezze così sapientemente vanno usate, che la naturale diventi l'espressione della intellettuale, e la intellettuale l'espressione della morale. Come dunque l'unità sta nella pluralità, e la pluralità sta nella totalità; così debbono queste tre bellezze stare l'una nell'altra, e non pugnare l'una coll'altra» (*Sull'Idillio e sulla nuova letteratura italiana*).

9. - Riprendendo, ora, in considerazione, alla luce del senso delineato dell'*enciclopesimo ontologico*, l'accennato nesso tra *Educazione* e *Cultura*, è possibile cogliere il paradosso dell'*universale concreto*, perché da ultimo educazione e cultura sono entrambe esperienze di concretezza e attestano che l'esperienza del concreto è la sola in grado di essere autenticamente universale, la sola a restituire un'universalità piena anziché l'universalità vuota dell'astrazione.

Attestano l'impercorribilità dell'ideale – astratto e che grida contro l'evidenza e contro la vita stessa – di conseguire l'universale per via sottrattiva e si prefigge il progetto, tragico e nichilista, di una neutralizzazione del vasto campo dell'esperienza in contenuti e indicatori di senso, in quello spazio che solo allorché totalmente svuotato si pretende sia veramente “pubblico” in una società plurale.

Giacché si tratta di due piani che, a livelli diversi, sono coestensivi rispetto all'esperienza se, tanto per educazione quanto per cultura, vale la definizione di *introduzione* o, piuttosto, *inclinazione all'adeguazione dell'uomo a tutta la realtà*. Qui il significato profondo del termine *paideia*, che fa effettivamente da ponte tra le due aree semantiche di educazione e cultura. Facendo da ponte, apre a quel senso di totalità che la modernità filosofica ha coltivato riconoscendo nell'*enciclopedia* il progetto eseguibile di un'unificazione strutturata del sapere, almeno sino al momento in cui, con la flessione della curva ontologico-metafisica della modernità stessa, esso si è consumato nel dramma di un sapere frammentato e dispersivo.

Così, *educazione* è il compito di adeguare il reale e *cultura* è il compito, ancora, di adeguare il reale. Due strutture comuni, e tali in tutti i punti toccati. Il che significa che educazione e cultura, ciascuna assunta come compito eseguibile e concreto, sono disposte in una tensione reciproca ad una progressiva compenetrazione fino a tendere, ultimativamente, alla piena coincidenza.

Così, il massimo che possiamo pensare di ottenere dall'educazione è farne un'esperienza di cultura, e il massimo che possiamo pensare di ottenere dalla cultura è farne un'esperienza di educazione.

Di qui si comprende il comune carattere di unificazione del soggetto in tutte le sue componenti di entrambe le esperienze; entrambe investono, infatti, tutto l'uomo. Ci soccorre in tal compito Antonio Rosmini, laddove sostiene che «l'educazione dee abbracciare la *mente*, il *cuore* e la *vita* dell'uomo. Ora il cuore, cioè la volontà cogli affetti dee rispondere alla mente, la vita rispondere al cuore. Se la mente dunque si conforma all'ordine oggettivo delle cose, se si ha in esso il tranquillo lume del vero, non il falso e confuso delle opinioni e pregiudizî, il cuore avrà il tipo su cui, per così dire, stamparsi, e la vita non sarà che una continua indagine del cuore. Se la vita dee essere un'incessante produzione del *bene universale*, nel cuore prima dee esservi la *universale carità*; e questa non può esservi nel cuore, se nella mente non v'ha la disposizione a non escludere niuna cognizione, ad abbracciarle tutte. L'*universalità* della mente imparziale produce l'universalità del *cuore benevolo*, e l'universalità del cuore benevolo produce l'universalità della *vita buona*» (*Del principio supremo della metodica*, I. II, sez. V, a. VI, § 3). E ancora laddove, constatato «lo spirito di unità a cui conduce [...] la Religione nostra, che tiene sempre a fisso scopo la perfezione di tutto l'uomo, nel che dimostrasi eretta sopra

di una divina *anthroposophias*», dichiara: «Questo adunque mi conduce a considerare sì gli studi primi, come gli ultimi della gioventù, quali anelli d'una catena medesima e parti proporzionate d'un sol tutto, la perfezione dell'uomo. [...] Ecco i due atti ed intendimenti della educazione: formare l'uomo; e l'uomo formato rivolgere al bene de' più» (*Sull'unità dell'educazione*, II, pp. 46-47).

Formare l'uomo, ma come? Guardando all'essenziale della costituzione antropologica, innanzitutto, quale circolarità di sostanza e relazione: una sostanza che si apre e inarca alla relazione, e una relazione che si rapprende in una sostanza. Una *relazione sostanziale*, appunto, secondo la definizione rosminiana a suo tempo evocata.

10. - Un essere solido e sostanziale che si comunica nella relazione viva e una relazione che trasmette sostanza e offre a tutta la persona le ragioni della propria consistenza.

Rosmini scrive, a ragion veduta, per questo: «Solo de' grandi uomini possono formare degli altri grandi uomini» (*Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, II, 27). Nell'educazione e formazione deve passare infatti qualcosa della persona stessa: l'insegnamento autentico si dà in una relazione dal profondo respiro umano, non certo nell'impersonale somministrazione di mere informazioni.

Ancora Rosmini afferma: «Datemi de' buoni maestri, e le scuole anche mal piantate e divise saranno buone; datemi un'eccellente distribuzione di scuole e di oggetti d'insegnamento con maestri inetti, e non formati, non ne caveremo nessun frutto» (*Lettera al Rev. d. Giuseppe Sandonà*, in *Opere edite e inedite di Antonio Rosmini-Serbatì*, vol. XIX, Torino, Unione Tipografico-Editrice, 1883).

Parole che ricordano il paradosso di un suo contemporaneo, John Henry Newman, a giudizio del quale la viva relazione è più veicolo di saperi di quanto lo sia una sterile informazione, anche tecnicamente elevata, non accompagnata da conoscenza e comunicazione reciproca: «Riunite una moltitudine di giovani desiderosi di istruzione, sinceri, pronti a simpatizzare, osservatori! Lasciateli confrontare e mescolarsi tra di loro. Sicuramente essi apprenderanno gli uni dagli altri, anche se non vi sarà nessuno che insegni loro. La conversazione di tutti equivarrà per ciascuno ad una serie di corsi [...]. Ecco ciò che veramente riesce a coltivare lo spirito. Ecco ciò che fa comprendere che il sapere è qualcosa di più che l'assorbimento passivo. Si trova qui qualche cosa che dona qualche cosa. Non potrà mai nascere qualche cosa di simile dagli sforzi frenetici di un gruppo di professori che non abbiano nessuna simpatia reciproca né comunione di idee, che insegnino e interroghino dei giovani che non conoscono più di quanto si conoscono tra di loro, per quanto trattino davanti ed essi numerosi e svariati argomenti [...] in gelide aule scolastiche o in occasione di qualche solenne anniversario» (*L'idea di università*).

Ora, l'educazione forma se è in grado di polarizzare e sostanziare l'essere personale. Se è in grado di costituirsi in una *relazione*, sì, ma *sostanziale*.

In una lettura illuminata dalla fede e non per questo meno fedele all'evidenza della verità dell'uomo, anzi, in un rapporto di piena continuità e coerenza con la *verità dell'uomo* per come si porge all'evidenza dell'esperienza elementare, il principio sintetico in grado di polarizzare e sostanziare la persona è tale perché è esso stesso una *persona*: è Gesù Cristo stesso, il «Figlio del Dio vivo» (Mt 16,16). Espressione, questa, dell'essere di Dio come vita, peraltro – a proposito di quella continuità filosofico-teologica poc'anzi richiamata – già rinvenibile nel libro dodicesimo della *Metafisica* di Aristotele.

L'autentica personalità culturale di un soggetto umano si dà quindi all'apertura della posizione del piano dell'universale e della capacità di sguardo sull'intero, raccolte le sparse membra del nostro essere, altrimenti schiacciate sul piano di un'immanenza ontica dispersiva nella sua pulviscolare molteplicità.

«*Neque in his omnibus* – è Agostino che così si esprime nel libro decimo delle *Confessioni* – *quae percurro consulens te, invenio tutum locum animae meae nisi Te, quo conligantur sparsa mea nec a te quidquam recedat ex me*: «Né fra tutte le cose che percorro, te consultando, non trovo alcun luogo sicuro per la mia anima, se non in te, dove si raccolgono le mie sparse [cose – vale a dire “le mie parti, componenti, esperienze”], né da te recede nulla dal mio essere». Come dire: unificate le sparse membra delle componenti

antropologiche e facoltà dell'esperienza personale, una volta sostanziato "in Te", nulla ormai più sfugge dal campo gravitazionale del mio stesso essere, nulla più si scompone, nulla si disgrega.

Come si è detto, ai giorni nostri la frammentazione della cultura post-moderna sembra aver polverizzato il sistema e la possibilità stessa del sistema opponendo una sorta di *veto* irrevocabile alle cosiddette "grandi narrazioni", di cui si dichiara ormai finito il tempo. Ma da più parti ci sembra di poter scorgere il raccogliersi di alcune istanze in 'frammenti maggiori', istanze talora visibili nelle metafore della 'navigazione' nei labirinti della conoscenza accessibili nella rete informatica o nelle più moderne concezioni biblioteconomiche, dietro le quali non è forse poi azzardato ipotizzare, considerata pure la congiuntura dell'improvvisa disponibilità di risorse di conoscenza un tempo inimmaginabili, i prodromi della ripresa di un nuovo ciclo del pensiero enciclopedico nel segno delle esigenze teoretiche di fondo che da sempre attraversano il pensiero dell'uomo. Cioè, poi, nel segno di quella *theoria* che è risorsa ed esigenza profonda e inestirpabile del cuore umano e che, se tenuta nella giusta temperatura della sua effettiva potenzialità, con la rassicurazione del fondamento del sapere incontrovertibile e che pertiene solidamente all'orizzonte autentico e sincero del *logos*, che nella sua rettitudine intellettuale e morale ad un tempo, vale a dire, poi, sapienziale, come affermava S. Alberto Magno, *ducit ad Dei cognitionem*.

Opere d'arte visionate

◇ Giacomo Balla, *Corsa di Nina sul balcone* (1912)

◇ Jan Van Eyck, *I coniugi Arnolfini* (1434)

◇ *Pala d'Oro* - Venezia, Basilica di San Marco (976-78; in. XII sec.; in. XIII s.; 1342)

Bibliografia essenziale

W. Tega, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, Il Mulino, 1983.

A. Peratoner, *Enciclopedia ontologica e Metafisica dell'unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi*, in: «Marcianum», IV (2008), n. 1, pp. 13-62.