

RICERCHE  
collana della Facoltà di Lettere e Filosofia  
dell'Università di Venezia

72



Gian Pietro Soliani

## ROSMINI E DUNS SCOTO

Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana

presentazione di  
Paolo Pagani

IL  L I G R A F O

Il volume è pubblicato col contributo  
del Dipartimento di Filosofia e Beni culturali  
dell'Università Ca' Foscari di Venezia

© Copyright dicembre 2012  
Il Poligrafo casa editrice srl  
35121 Padova  
piazza Eremitani - via Cassan, 34  
tel. 049 8360887 - fax 049 8360864  
e-mail [casaeditrice@poligrafo.it](mailto:casaeditrice@poligrafo.it)  
ISBN 978-88-7115-793-1

## INDICE

9	Presentazione <i>Paolo Pagani</i>
13	INTRODUZIONE
29	<i>Parte prima</i> L'ONTOLOGIA DEL POSSIBILE TRA NOETICA E METAFISICA
31	I. LA NATURA DELL'INTELLETTO E IL SUO OGGETTO ADEGUATO IN DUNS SCOTO
33	I. Per una teoria dell' <i>intellectus</i>
43	I.1 L'intelletto agente e l'universale <i>secundum totam suam indifferentiam</i>
47	I.2 <i>Esse in intellectum obiective: praesentia e praesentialitas</i>
53	I.3 L'intelletto è atto
58	2. La circolarità di <i>logos</i> ed esperienza
60	2.1 Il darsi antinomico dell'essere come principio della metafisica
68	2.2 Dall' <i>ens univocum</i> all' <i>ens possibile</i>
77	2.3 L' <i>ens possibile</i> è un principio ontologico
83	II. LA <i>RATIO ENTIS</i> E LA SUA SEMANTIZZAZIONE TRA METAFISICA E ONTOLOGIA
88	I. Lo statuto del possibile e la sua apertura ontologica
98	I.1 L' <i>ens univocum</i> nell' <i>Ordinatio</i>
111	I.2 L'unità reale precede l'univocità
117	I.3 Il significato speculativo dell'unità reale dell'essere

122	2.	La <i>virtualitas</i> dell' <i>ens</i> come oggetto dell'intelletto e della scienza in generale
126	2.1	L'epistemologia dell'oggetto
130	2.2	Breve nota sul trascendentale
133	III.	L'IDEA DELL'ESSERE E LA METAFISICA DEL POSSIBILE
134	1.	L'idea tra Platone e Wolff all'Università di Padova
138	2.	L'essenza dell'essere e la metafisica del possibile
140	2.1	Il possibile
142	2.2	<i>Conceptus rei secundum se</i> : questioni di metafisica suareziana
156	3.	L'ontologia scotista di Carlo Giuseppe Bignamini da San Fiorano
161	3.1	La semantizzazione dell' <i>ens</i> e l' <i>idea entis</i>
169	3.2	Lo statuto del possibile
175	3.3	L'univocità dell'essere
181		<i>Parte seconda</i>
		L'ESSERE POSSIBILE COME INIZIO DELLA SCIENZA E DELLA SUSSISTENZA
183	IV.	L'IDEA DELL'ESSERE E LA CRITICA AL DUALISMO GNOSEOLOGICO
187	I.	La luminosità dell'essere
191	1.1	Il principio di cognizione e la critica al dualismo gnoseologico
201	1.2	L'essere oggetto è l'essere presente
211	V.	L'ESSERE INIZIALE COME FONDAMENTO DELL'ONTOLOGIA
212	I.	L'essenza dell'essere
216	1.1	La semantizzazione dell'essere iniziale
223	1.2	L'astrazione teosofica come condizione propria del pensiero umano
237	1.3	La relazione essenziale di essere ed ente
256	1.4	Univocità e analogia: l'essere iniziale e virtuale
268	1.5	Breve nota su possibilità, necessità, contingenza
275	1.6	<i>Realitas obiectiva</i> e <i>realitas subiectiva</i>

291	VI. LA DIALETTICA
292	1. Critica alla gnoseologia idealistica
304	1.1 La dialetticità di ente reale finito ed essere ideale
308	1.2 La dialetticità di ente percepito ed essere ideale
310	2. L'essere ideale come inizio della scienza e il cominciamento hegeliano
318	2.1 L'origine del movimento dialettico e il <i>regresso</i> : la questione del metodo ontologico
331	VII. LE PROVE ONTOLOGICHE DELL'ESISTENZA DI DIO
331	1. Le proposizioni per sé note in Duns Scoto
338	2. La 'coloratio' della <i>ratio Anselmi</i>
347	3. Le proposizioni per sé note nella <i>Teosofia</i> di Antonio Rosmini
350	4. Le prove a priori dell'esistenza di Dio nella <i>Teosofia</i> di Antonio Rosmini
350	4.1 La via "a priori pura"
351	4.2 La via "ideologica"
352	4.3 Bilancio critico
355	CONCLUSIONI
359	<i>Bibliografia</i>
381	<i>Indice dei nomi</i>





## PRESENTAZIONE

Paolo Pagani

Gian Pietro Soliani ha conseguito la laurea triennale in Filosofia all'Università di Parma, sotto la guida di Fabrizio Amerini, con una tesi dedicata ai commenti medievali al trattato *De hebdomadibus* di Severino Boezio. Ha poi conseguito all'Università Ca' Foscari di Venezia, sotto la guida del sottoscritto e dello stesso Amerini, la laurea magistrale in Scienze filosofiche con una tesi dal titolo *Le fonti scotiane dell'essere iniziale di Antonio Rosmini*. Il testo, ampiamente riveduto e implementato, viene ora presentato all'interno della presente collana.

Il saggio si inserisce in un ambito di studi, quello sulle fonti classiche di Rosmini, che comprende già pregevoli lavori (tra i quali ricordiamo quello dedicato da Franco Percivale a *Rosmini e Tommaso*). In quest'ambito esso costituisce un contributo originale, anzitutto perché sul tema "Rosmini-Scoto" non esistevano, prima di questa, monografie, ma solo qualche articolo; e poi, perché il lavoro di Soliani ha un evidente rilievo teoretico.

Va precisato, al riguardo, che l'autore rivela una sensibilità di tipo "scolastico": tende infatti a non "esporsi" direttamente, ma, attraverso gli autori trattati – e proprio nel modo in cui, rispettandoli, li rende eloquenti –, sa far intendere molto bene la propria posizione, che poi a tratti, e assai efficacemente, mette a fuoco.

Il lavoro è stato condotto partendo da una esplorazione esemplare dei testi. Di Scoto, viene presa in considerazione tutta la produzione più importante; di Rosmini si considera in via principale la *Teosofia*, ma anche *Il Nuovo Saggio* e il *Saggio storico critico sulle categorie*. La frequentazione della Biblioteca del "Centro Studi Ro-

sminiani” di Stresa ha consentito tra l’altro a Soliani di apprezzare direttamente quali fossero le opere e le edizioni, di Scoto e degli scotisti, direttamente presenti a Rosmini, e quali luoghi di quelle opere il Roveretano avesse annotato di suo pugno.

Un elemento di gran pregio del lavoro di Soliani consiste nella ricostruzione paziente delle mediazioni che – specie nell’ambiente accademico padovano, ma non solo – avevano veicolato il pensiero di Scoto (ma poi di Suárez e di Wolff) fino al giovane Rosmini. In tal senso, un intero capitolo della trattazione è dedicato allo scotismo di Carlo Giuseppe Bignamini: autore “minore” e poco noto, ma assai rilevante nell’economia di quella mediazione e veicolazione.

Rosmini non cita di frequente il *Doctor Subtilis*, ma un debito lessicale e una familiarità dell’ontologia rosminiana rispetto a quella scotiana sono stati da sempre percepiti dal lettore attento, e ora il lavoro paziente di Soliani li ha messi analiticamente e criticamente in evidenza. In particolare, sembrano identificabili in un’unica figura teorica l’“essere iniziale” di Rosmini e lo scotiano *ens possibile*: figura intorno alle cui condizioni di possibilità entrambi gli autori si interrogano, e le cui opportune fioriture in senso metafisico entrambi coltivano (non senza movenze analoghe). Inoltre, per entrambi l’essere nella sua accezione più elementare è segnato da un senso primordiale di “univocità”, che si colloca al di qua della scansione tra univocismo e equivocismo; figure, queste, da intendersi – per entrambi – come riferite alla predicazione.

Soliani sa tenere per mano entrambi gli autori senza fare loro violenza; e, nel contempo, sa far emergere la loro convergenza e la loro rilevanza rispetto alle questioni metafisiche che a lui – come a loro – stanno a cuore.

Va anche detto che questo lavoro si segnala per apparati esemplari, e per una non comune familiarità dell’autore con il latino medievale. Ora, le due competenze – quella storico-filologica e quella teoretica – che Soliani mostra di possedere e di coltivare con passione, quasi l’una attraverso l’altra, fanno nel suo testo una endiadi rara e preziosa. E – come sappiamo – non è facile trovare in un giovane studioso questa felice coniugazione, giocata poi su temi tanto delicati e impegnativi.

## ROSMINI E DUNS SCOTO

[...] io non amo chiamarmi piuttosto scotista che tomista o con altra tale denominazione che agli occhi miei non ha un preciso valore. [...] Standomi soprattutto ferma questa persuasione nell'animo, che difficilmente i sani e sommi intelletti sono discordi fra loro in ciò che sicuramente affermano, più che nell'apparenza.

A. ROSMINI, *Lettera al prof. Don Alessandro Pestalozza*, 16 marzo 1846

*ai miei genitori*

*Ringraziamenti*

Desidero ringraziare alcune persone che hanno reso possibile la stesura di questo libro con la loro vicinanza: il professor Paolo Pagani che ha seguito questa ricerca, fin dai primi momenti, con rigore e amicizia; il dottor Fabrizio Amerini, per aver accettato di rivederne la Prima parte, e per i consigli sempre puntuali e preziosi; il professor Pier Paolo Ottonello, che ne ha letta una versione ancora provvisoria, suggerendo le opportune integrazioni e correzioni; il caro amico Francesco Saccardi con il quale abbiamo lungamente e piacevolmente discusso di alcune questioni metafisiche qui affrontate; il professor Carmelo Vigna per avermi accolto nella sua scuola.

## INTRODUZIONE

Il Rosmini ammette per unica idea quella dell'essere iniziale, comunissimo, astrattissimo e generalissimo, applicabile del pari a Dio e alle creature. [...] (Si noti di passata, che egli cita a proposito di questo suo errore l'autorità di un filosofo scotista, Carlo Francesco di San Floriano, di cui fa l'elogio; tanta è la sua propensione istintiva per i discepoli di Giovanni Duns, che sono i suoi legittimi predecessori!).<sup>1</sup>

Così si esprimeva Vincenzo Gioberti nei primi anni Quaranta dell'Ottocento in aperta polemica con l'idea dell'essere rosminiana. anche nell'inedita *Della protologia*, troviamo un giudizio simile: «Rosmini è un nuovo Scoto»<sup>2</sup>. Tuttavia, Gioberti non sembra aver dato seguito a quelle che appaiono più come invettive polemiche contro lo “scolastico” Rosmini, piuttosto che affermazioni documentate.

### *Scopi dell'indagine*

Il presente studio ha lo scopo di mettere in luce proprio l'influenza del pensiero di Giovanni Duns Scoto nell'elaborazione della figura dell'*essere iniziale* di Antonio Rosmini. In particolare, esso si colloca nell'ambito di un tema eminentemente classico: quello del rapporto tra il pensiero e l'essere. Già Parmenide<sup>3</sup>, ma soprattutto

<sup>1</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 3 voll., Meline, Cans e compagnia, Brusselle 1843, vol. II, p. 135.

<sup>2</sup> Cfr. V. GIOBERTI, *Della protologia*, a cura di G. Massari, 2 voll., Botta-M. Chamerot, Torino-Paris 1857, vol. I, p. 212.

<sup>3</sup> Cfr. PARMENIDE, *Sulla natura*, B3, D-K, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

Plotino<sup>4</sup>, avevano riflettuto su questo tema, concludendo che l'essere e il pensiero non sono altro che due aspetti di quella figura che chiameremo, con linguaggio moderno, il *trascendentale*.

Gran parte della *Teosofia* di Antonio Rosmini è una riflessione su questo tema: riflessione che va nella direzione del superamento del dualismo gnoseologico, tipico della filosofia moderna. L'essere e il pensiero, secondo Rosmini, non si possono trattare come due cose che si fronteggiano nel tentativo di entrare in relazione tra loro. Al contrario, da una parte, il pensiero è inteso come la manifestazione dell'essere e, dall'altra parte, l'essere è inteso come il manifestato: ciò che il pensiero manifesta. Ma questo può avvenire solo in quanto l'essere è per sé evidente. L'essere è la prima evidenza, e in questo senso è la condizione di possibilità del conoscere. Non vi è una porzione dell'essere che non possa essere manifestata. Per dire, infatti, che vi è qualcosa dell'essere che non possa essere manifestato, bisognerebbe averne una qualche cognizione e, dunque, averlo già, in qualche modo, manifestato.

Il pensiero di cui si sta parlando non è il pensiero soggettivo. Si sta facendo riferimento, infatti, al *pensiero in quanto tale* e all'*essere in quanto tale*. Il pensiero soggettivo *partecipa* del *pensiero in quanto tale*, avendo anch'esso un'ampiezza trascendentale, che si manifesta nella capacità – che quest'ultimo possiede – di riflettere sui propri atti. Se il pensiero soggettivo non avesse questa capacità riflessiva non sarebbe autenticamente pensiero. Allo stesso modo, non sarebbe pensiero se non potesse intrattenere una relazione originaria con l'essere. In altri termini, il pensiero soggettivo non sarebbe pensiero se l'essere non fosse la sua stessa forma e il suo stesso lume.

Se l'essere non fosse, per sua stessa essenza, luce di evidenza, il pensiero soggettivo non solo non potrebbe manifestarlo, ma non potrebbe nemmeno costituirsi come tale. Questo lume di evidenza verrà chiamato da Rosmini *idea dell'essere* o *essere ideale*. Esso è il grande protagonista del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Per Rosmini, l'idea dell'essere è la stessa condizione di possibilità

<sup>4</sup> Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V, I, trad. it. a cura di G. Faggini e R. Radice, Bompiani, Milano 2000.

del conoscere. Nella *Teosofia* egli la accosta al *lume dell'intelletto agente* e all'*ens* di Avicenna citato da Tommaso d'Aquino: ciò a cui ogni conoscenza può essere ricondotta, in quanto è ciò che l'intelletto possiede di più noto<sup>5</sup>.

In realtà, già nei *Principi della scienza morale*, Rosmini aveva segnalato che il primo ad aver individuato l'idea dell'essere come lume dell'intelletto era stato un altro pensatore medioevale, autore di un *Commento alla Metafisica* attribuito, nell'edizione cinquecentesca, a un certo Alessandro di Ales<sup>6</sup>, che spesso i commentatori

<sup>5</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1998-2001, *Il problema dell'Ontologia*, n. 58: «Il più grande tra' filosofi della nostra nazione, sono già sei secoli, scriveva così: "Come nelle dimostrazioni, così pure nel ricercare la quiddità di chechchezza è necessario ridursi ad alcuni principi noti all'intelletto per se stessi; altrimenti nell'una o nell'altra operazione ce n'andremmo all'infinito, e così perirebbe ogni scienza e cognizione delle cose (non trovandosi mai l'ultimo termine da cui penderebbero tutti gli altri). Ora ciò che PER PRIMO l'intelletto concepisce QUASI NOTISSIMO, e in cui risolve TUTTE LE CONCEZIONI è l'ENTE, come dice Avicenna in principio della *Metafisica*"».

<sup>6</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. 23 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, cit., *Principi della scienza morale*, cap. I, art. III, nota II: «Ho dubitato qualche tempo se gli antichi avessero veduto come l'idea dell'essere sia anteriore a tutte, sia quelle onde i principi stessi della mente discendono. Vedevo che Aristotele metteva a primo principio quello di *contraddizione*, che all'idea dell'essere è certo posteriore, ed anche a quello che io chiamo principio di *cognizione*, il quale dall'idea dell'essere prossimamente si forma. Ma ho deposto un tal dubbio allorquando mi sono abbattuto in un passo di uno scrittore acutissimo, che analizzando il principio di contraddizione trova, che egli dee essere preceduto appunto dall'idea dell'essere; alla quale perciò rivendica il primo posto fra le intellezioni umane; sebbene questo scrittore non faccia con aria prosuntuosa, ma modesta, e anzi da spositore di altrui dottrina, che da autor d'una propria. Convieni esser giusti, e ricevere una sí fina osservazione dal secolo XIII, da cui viene, giacché l'autore di cui parlo è Alessandro di Ales, e il libro nel quale si trova è la sua sposizione della metafisica di Aristotele. Cerca dunque il filosofo di Stagira quali caratteri debba aver il primo principio di tutti gli umani ragionamenti, e trova che son questi tre: 1° che sia fermissimo e notissimo; 2° che sia assoluto e senza condizioni; 3° che non si possa dimostrare e s'abbia da natura: e quindi passa a mostrare, che il principio di contraddizione è appunto tale. Ora a questa decisione del maestro di coloro che sanno non s'acquieta l'acuto frate: ma la mette in dubbio, e poi così risponde: "Sono due, dic'egli, le operazioni dell'intelletto; l'una è quella colla quale l'intelletto *percepisce*, l'altra è quella colla quale l'intelletto

successivi, tra i quali Francisco Suárez, scambieranno per il maestro di Bonaventura da Bagnoregio (1217/1221 ca-1274), il francescano Alessandro di Hales (1186 ca-1245)<sup>7</sup>. Oggi sappiamo che quel *Commento alla Metafisica* è del francescano Alessandro di Alessandria (1270 ca-1314)<sup>8</sup> il quale, commentando il libro IV della *Metafisica*

*scompone e divide* le cose percepite. Ora così nell'una come nell'altra di queste due operazioni intellettive vi ha qualche cosa di primo, cioè v'ha ciò in cui a prima giunta l'operazione ferisce, e s'incontra come a suo primo termine. Nella prima operazione questo primo oggetto è l'ente, poiché nulla si può concepire con quell'operazione, innanzi che si abbia concepito l'ente; poiché l'entità s'addentra e profonda sotto tutti i concetti" (cioè a dire l'ente è supposto in tutti, come loro fondamento). "Nella seconda operazione poi il primo oggetto è il principio di contraddizione" (e ne dà la ragione), "perché questo principio si fonda sopra l'ente". Dalla quale nobilissima dottrina così conchiude: "Laonde, siccome l'ente è primo nella prima operazione dell'intelletto" (che si chiama dagli antichi l'intelligenza de' semplici), così il principio di contraddizione è primo nella seconda operazione. E quindi come tutti i concetti semplici si risolvono nell'ente, così tutti i concetti composti si risolvono nel principio di contraddizione". Di che apparisce come l'*idea dell'ente* è, assolutamente parlando, la prima intellesione della mente».

<sup>7</sup> Tra tutti possiamo ricordare Francisco Suárez, che cita questo *Commento alla Metafisica* nelle *Disputationes Metaphysicae* attribuendolo ad Alexander Halensis. Cfr. F. SUÁREZ S.J., *Metaphysicarum Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*, excudebat Franciscus Heluidius, Coloniae 1614, D. II, sec. 2, 26; *ivi*, D. II, sec. 3, 7.

<sup>8</sup> Gli studi su questo autore non sono molti. Si può vedere, quanto al *Commento alla Metafisica*: F. AMERINI, *Alessandro di Alessandria su natura e soggetto della metafisica*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 477-493. Sulla vita e la cronologia delle opere rimando ai seguenti studi: L. VEUTHEY, *Alexandre d'Alexandria, maître de l'Université de Paris et Ministre Général des Frères Mineurs, Société et Librairie saint-François d'Assise*, Paris 1932 [ristampato a cura di E. Piacentini (trad. it. a cura di G.C. Corrà), *Alessandro di Alessandria maestro dell'Università di Parigi e Ministro Generale dei frati minori*, in L. VEUTHEY, *Opera omnia*, 20 voll., Miscellanea francescana, Roma 2005, vol. 8]; F. KRAUSE, *Filozoficzne poglady Aleksandra z Aleksandrii i ich wpływ na uniwersytet Krakowski*, «Studia Mediewistyczne», 23/2 (1985), pp. 1-164 (si può trovare un sunto in «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 28 (1986), pp. 33-39, intitolato *Die Charakteristik des Begriffs Substanz bei Alexander aus Alexandria*); A. TABARRONI, *Gentile da Cingoli sul Peryermeias e i maestri di logica a Bologna all'inizio del XIV secolo*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferriani e A. Tabarroni, Istituto per la storia dell'Università, Bologna 1992, pp. 393-423, in part. pp. 422-423; D. MASELLI, *Alessandro di Alessandria*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 31, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1985, s.v. Inoltre, è in preparazione l'edizione critica del VII e VIII libro del *Commento alla Metafisica* di Alessandro, curata da Fabrizio Amerini.



di Aristotele, afferma che l'intelletto è capace di due operazioni. Con la prima esso apprende la *quidditas*, mentre con la seconda formula il giudizio. In ognuna delle due operazioni vi è qualcosa di "primo". Nell'apprensione dell'essenza o *quidditas*, l'essere è ciò che si apprende per primo. Nel giudizio, invece, il "primo" è il principio di non-contraddizione che concerne, propriamente, l'affermazione e la negazione<sup>9</sup>. Queste due operazioni verranno chiamate da Rosmini, rispettivamente, *intuizione* e *riflessione*.

Il testo di Alessandro di Alessandria è richiamato anche nel *Rinnovamento della filosofia in Italia*. Qui, Rosmini parla dell'idea dell'essere come della «*misura* che viene applicata, ossia della *norma* secondo la quale si giudica», affermando che il principio di non contraddizione può essere colto come l'opposizione di essere e non-essere solo se si è già in possesso del semantema *essere*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. A. DE ALES, *In duodecim Aristotelis Metaphisicae libros expositio*, Venetiis, apud Simonem Galignanum de Karera, 1572, lib. IV, text. 9, p. 84b: «Quaeret quis: utrum sit verum quod dicit Philosophus, quod hoc principium sit radix omnium principiorum, et omnium propositionum? Dicendum est quod sic. Ad cuius evidentiam notandum est, quod duplex est operatio intellectus. Prima est qua intelligit ipsum quod quid est, et haec operatio vocatur simplicium intelligentia. Alia est operatio intellectus qua componit et dividit. Et in utraque operatione est aliquod primum, quod scilicet cadit sub prima apprehensione intellectus. Illud quod est primum in prima operatione, est ens; nihil enim potest concipi simpliciter intelligentia, nisi concipiatur ens; et hoc quia entitas se profundat infra omnes conceptus. Primum autem in secunda operatione intellectus est hoc principium: de quolibet affirmatio vel negatio, et hoc quia hoc principium fundatur super ens. Unde sicut ens est primum in prima operatione; ita hoc principium in secunda. In secunda enim operatione intellectus nihil potest intelligi, nisi intellecto hoc principio. Sicut enim totum et pars non potest intelligi nisi intellecto ente; ita hoc principium: omne totum est majus sua parte, non potest intelligi nisi intellecto hoc principio firmissimo. Et sic sicut omnes conceptus simplices resolvuntur ad ens; ita omnes conceptus compositi resolvuntur ad hoc principium». Ringrazio Fabrizio Amerini che ha messo a mia disposizione il testo del commento di Alessandro di Alessandria al libro IV della *Metafisica* di Aristotele.

<sup>10</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di G. Messina, voll. 6-7 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, cit., Libro III, n. 250: «Vedesì assai manifesto dall'analisi di questo principio, che esso non è se non l'idea dell'essere, la qual si applica a tutti gli enti particolari, imperocché col dire: se una cosa è, ella è; ovvero col dire: una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo; che sono le formole del principio di contraddizione; non si fa che raffrontare il non-essere all'essere, e vedere la contraddizione che sta fra l'uno e l'altro. L'essere

Ora, questi sono alcuni degli autori che Rosmini riconosce come proprie fonti dirette, insieme a Bonaventura da Bagnoregio<sup>11</sup>; ma non si può dimenticare lo stesso Plotino, già citato, e Giovanni Duns Scoto, la cui influenza ci sembra di un certo peso non solo quanto all'essere inteso come "primo oggetto del pensiero", ma anche quanto al *fondamento* della *scienza* in generale, che trova il suo corrispettivo in quell'essere che Rosmini chiama *iniziale, comunissimo o possibile*, e che Duns Scoto definirà nelle sue opere più mature *ens communissime sumptum* o *ens possibile*.

dunque è la *misura* che viene applicata, ossia la *norma* secondo la quale si giudica; e trovando che una cosa pensata conviene a questa norma, cioè che ha l'esistenza, noi concludiamo che ella non è nulla, o sia, che a quella norma dell'essere non ripugna. Il principio di contraddizione dunque suppone nella mente l'idea dell'essere universale, ed anzi egli non è altro che uno de' primi usi che noi facciamo di questa idea. La quale dottrina io già feci conoscere essere antichissima, e recai a provarla un bellissimo luogo di Alessandro di Ales, celebre scolastico del secolo XIII (*Principi della scienza morale*, c. I, a. III, n. ult.). In vero, questo insigne teologo, commentando Aristotele che pone per supremo criterio del vero il principio di contraddizione, s'avvide che a questo principio dovea precedere nella mente l'*idea dell'essere*: e però convenì dire o che Aristotele stesso non è coerente nelle sue dottrine, o che conviene intenderlo assai diversamente da quello che l'hanno inteso alcuni, i quali imputavano a lui l'opinione che niun lume naturale s'abbia lo spirito umano, ma solo de' lumi acquisiti». Cfr. anche *ivi*, Libro IV, n. 581, nota 239: «In una nota ai *Principi della scienza morale*, c. I, art. III ho dimostrato, coll'autorità di Alessandro di Ales, come l'idea dell'ente fu riconosciuta precedere il principio di contraddizione dagli scolastici stessi, appunto perché l'operazione dell'*ap-prendere* (*simplicium intelligentia*) riconoscevano que' savî dover di necessità precedere l'altra operazione del comporre e dello scomporre».

<sup>11</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, cit., sez. V, n. 457, nota 19; *ivi*, n. 467, nota 21; in part., sez. VI, parte II, cap. II, dove il terzo articolo s'intitola significativamente: *Che l'idea dell'essere sia la verità, si prova co' passi dell'autore dell'Itinerario [della mente a Dio], e di s. Tommaso*. In quel contesto, Rosmini cita il seguente passo di Bonaventura: «Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ENS per se, non potest plene sciri definitio alicujus specialis substantiae» (cfr. S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis ad Deum*, in *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, vol. V, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, cap. III, 3, p. 304a).

A questo proposito, ci è parso ragionevole strutturare il lavoro secondo tre parti. Nella prima prenderemo in considerazione il pensiero di Giovanni Duns Scoto, cercando di approfondire alcuni aspetti del pensiero metafisico del filosofo scozzese, rivolgendo attenzione alla fortuna delle sue dottrine, perdurata, come è noto, fino al Novecento<sup>12</sup>. Approfondiremo, in particolare, alcune questioni concernenti la noetica, la metafisica, e, infine, faremo alcune considerazioni riguardo alla *scientia* in generale. Ciò che metteremo in luce del pensiero di Giovanni Duns Scoto sarà funzionale al confronto con la dottrina dell'essere iniziale di Antonio Rosmini, tenendo presente che quest'ultimo possedeva gran parte delle opere di Scoto<sup>13</sup>. Al termine della Prima parte, il terzo capitolo si

<sup>12</sup> Si pensi a Heidegger. Sul rapporto tra Heidegger e Duns Scoto si veda: M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974 (tesi di abilitazione nella quale Heidegger si confronta con la *Ἔ ἀμμαντική speculativa*, opera erroneamente attribuita a Duns Scoto e scritta da Tommaso di Erfurt, come dimostrato da Martin Grabmann), in part. la parte I; M. HEIDEGGER, *Die Ἔ ἠndprobleme der Phänomenologie* (1927), trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il Nuovo Melangolo, Genova 1988, in part. il capitolo II; O. PONTIOLIO, *La dottrina scotista dell'intenzionalità nell'interpretazione di M. Heidegger*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scientistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. II, pp. 653-657; O. TODISCO, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, «Quaestio», 1 (2001), pp. 245-273; U. IANNICELLI, *Le «ricerche logiche» di Martin Heidegger: logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, Napoli 2006, in part. il cap. I, § 4 (disponibile all'indirizzo: [www.fedoa.unina.it/2724/1/Iannicelli\\_Sienze\\_Filosofiche.pdf](http://www.fedoa.unina.it/2724/1/Iannicelli_Sienze_Filosofiche.pdf)); J. CERQUEIRA GONÇALVES, *A questão da Onto-Teologia e a Metafísica de João Duns Escoto*, in *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, eds. L.A. De Boni et al., EST, Porto Alegre/Bragança Paulista 2008, pp. 175-185; R.M. MARAFIOTI, *Tra teologia e filosofia: Heidegger e Duns Scoto*, «Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis», 2 (2008), pp. 155-190.

<sup>13</sup> Avendo avuto la possibilità di visionare e consultare le opere di Giovanni Duns Scoto presenti nella biblioteca personale di Rosmini, possiamo dire con certezza che Rosmini possedeva le edizioni cinquecentesche dei commenti di Duns Scoto alle opere logiche di Aristotele in due volumi, classificate con la sigla BAR 106 MISC. (BAR indica che l'opera era presente nella biblioteca personale di Antonio Rosmini) [(Vol. I) *Questiones Scoti Super ἠ ἠversalia Porphyrij: necnon Aristotelis Predicamenta ac Peryarmenias. Item super Libros Elenchorum. Et Antonij Andree sup libro Sex principior. Item qōnes Joannis Anglici super questiones universales eiusdem Scoti.*; (Vol. II) *Questiones utiles subtilissimi Doctoris Joannis Scoti Super Libros priorum. Eiusdem questiones super Libros posteriorum*,

incaricherà di segnalare attraverso quali canali le dottrine di Duns Scoto siano giunte a Rosmini.

Non affronteremo una ricostruzione organica e nemmeno proporremo uno studio storico su Giovanni Duns Scoto, perché questo esulerebbe dagli scopi del presente lavoro. Rosmini non ci ha lasciato studi su Scoto, ma ha disseminato le proprie opere, tra cui la *Teosofia*, di citazioni e rimandi alle opere dello scozzese. Spesso sono citazioni che tendono a mostrare la possibilità di una conciliazione con le dottrine tomiste, ma sfortunatamente non sono mai troppo approfondite. Scoto, tuttavia, al di là della frequenza delle citazioni, è presente spesso sullo sfondo del pensiero ontologico di Rosmini, grazie anche alla mediazione di autori come Suárez,

Boneto Locatelli, ed. Eredi Ottaviano Scoto, Venezia 1508], i due volumi contenevano anche opere spurie come, ad esempio, il *Comento al Liber sex principiorum* di Antonio di Andrea o le *Quaestiones super libro Priorum analiticorum* e le *Quaestiones super Posteriorum analiticorum*; dell'*Opus Oxoniense* o *Ordinatio* in tre volumi classificati H 98a, H 98b, H 5 [(Vol. I) *Questiones quolibetales ex quattuor Sententiarum voluminis a Ioanne duns Sco. doc. subtilissimo edite: nuperrime reuise: et a preclaro doct. Anto. de Fantis Taruisino pristino nitori restitute + Scriptum Ioannis Duns Scoti doc. subtilis. Ord. Mi. Super primo sententiarum antea vitio impressorum deprauatum: nunc vero a multifarijs erroribus purgatum: pristineque integritati restitutum. Cui tabula vniuersam autoris octo sectionibus in se continens scientiam subnectitur: ab excellentissi. Doc. Ant. De Fantis Taruisino incredibili serie miroque ingenio elaborata;* (Vol. II) *Scriptum Ioannis Duns Scoti docto. Subtilis: ordi. Mino. Sup. Secundo sententiarum recentissime a multifarijs cicatricib. Exeptum Et ab excellentissi. Doc. Antonio de Fantis Taruisino ad veram autoris mete instauratum: et iamiam typis efformatum + Scriptum Ioannis Duns Scoti docto. Subtilis. Ordi. Minorum super tertio sententiarum nuperrime ab infinitis mendis absolutum: et ab ex mio doctore Antonio de Fantis Taruisino pristino candori restitutum: nouiterque impressum.;* (Vol. III) *Scriptum Joannis duns Scoti docto. Subtilis ordinis minor. Super quarto Sententiarum novissime ab inumeris ruderibus exurgatu et ab egregio doctore Antonio de Fantis ad rectam incolumitatem reuocatum, recenterque excussum;* Lugduni 1520]; dei *Reportata parisiensia*, classificati con la sigla BAR 71 [*Reportata super primum secundum, tertium et quartum Sententiarum fratris Johannis duns Scoti: ordinis minorū: doctoris subtilis Parisien. nuncq̄ antea impressa.*, Jean Graion, Parigi 1517-1518, (Vol. II) *Scriptum Joannis Duns Scoti docto. Subtilis: ordi. minorū super Quarto sententiarū: nuperrime ab infinitatis mendis absolutum: Et ab ex mio Doctore Antonio de Fantis Taruisino pristino candori restitutum: noviter impressum.*]. In più, nella *Teosofia*, troviamo citate le *Quaestiones super libros Metaphysicorum* (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, II, n. 634, nota 1) e il *Quodlibet* (cfr. ivi, I, n. 51, nota 2), che sembra essere l'ultimo scritto di Scoto. A questo proposito ringrazio padre Cirillo Bergamaschi il dottor Samuele Francesco Tadini per la disponibilità e l'accoglienza nella biblioteca del Centro Internazionale di Studi Rosminiani a Stresa.

Wolff e, soprattutto, del francescano Carlo Giuseppe Bignamini (da S. Fiorano), completamente trascurato fino ad ora dagli studiosi di Rosmini.

Nella Seconda parte cercheremo di mettere in evidenza alcuni punti fondamentali della metafisica rosminiana, seguendo un percorso analogo a quello tracciato nella Prima parte. In primo luogo, ci occuperemo della relazione tra pensiero ed essere in Rosmini. Parleremo, quindi, del *principio di cognizione* e dell'intuizione dell'essere, mettendo in evidenza la specificità dell'essere iniziale come centro dell'ontologia rosminiana. In secondo luogo, approfondiremo meglio il significato speculativo dell'univocità e dell'analogia dell'essere secondo le intenzioni di Rosmini. Infine, ci occuperemo di alcune questioni legate alla *dialettica trascendentale*. Le nostre considerazioni verteranno sulla critica di Rosmini all'*Idealismo trascendentale*, e affronteranno anche il tema della *reciproca implicazione* dell'essere e dei primi principi. Soprattutto su quest'ultimo punto ci sembra che Rosmini utilizzi una nozione di *virtualità* presente anche in Scoto, là dove l'autore scozzese parla del primo oggetto della scienza che "contiene virtualmente" tutti i principi e le conclusioni della scienza stessa.

Nell'ultimo capitolo del presente studio ci soffermeremo sulle prove ontologiche dell'esistenza di Dio. In quella sede, dopo aver ricostruito la dottrina delle *proposizioni per sé note* in Rosmini e Duns Scoto, visiteremo criticamente le diverse versioni, elaborate dai due autori, della prova ontologica dell'esistenza di Dio, mettendo in luce che, da un lato, esse si fondano su un radicale rifiuto dell'ontologismo, che fa dell'intuizione *a priori* o visione di Dio la condizione di possibilità di ogni altro atto di conoscenza; mentre, dall'altro lato, la prova ontologica è possibile solo se l'essere è considerato prima di tutto come essenza, ossia come illimitata possibilità ontologica.

Al termine del presente studio le conclusioni si incaricheranno di tirare le somme del lavoro svolto ripercorrendone molto brevemente i tratti salienti.

*Bilancio critico della letteratura sulla presenza  
di Duns Scoto in Rosmini*

L'influenza di Scoto sulla filosofia di Rosmini è un tema che non ha trovato un'adeguata espressione che andasse al di là del mero confronto testuale tra le dottrine dei due autori. Tuttavia i rapporti diretti tra Rosmini e i testi di Scoto sono minimamente documentabili, e non solo a partire dalla presenza nella biblioteca personale di Rosmini di molte opere del teologo scozzese. Diamo conto qui dei più diretti, riservandoci ulteriori approfondimenti nel prosieguo. Nella *Teosofia* (nota 77 del n. 837) Rosmini parla della dottrina di Scoto sulle *differenze ultime* come se conoscesse direttamente il testo, riferendosi ad alcuni luoghi molto importanti del *Commento alle Sentenze*, e lamentando l'oscurità del testo. Elenco brevemente i luoghi citati da Rosmini presi tutti dal *Commento alle Sentenze* nell'edizione di Wadding: I, d. 3, q. 3 (*Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3 «*U rum Deus sit primum obiectum naturale adaequatum respectu intellectus viatoris*»); I, d. 8, q. 2 (*Ordinatio*, I, d. 8, q. 2 «*U rum aliqua creatura sit simplex*»); I, d. 3, q. 6 (*Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 1 «*U rum in parte intellectiva proprie sumpta sit memoria habens speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi*»); II, d. 3, q. 1 (*Ordinatio*, II, d. 3, pars 1, q. 1 risposta agli argomenti «*U rum substantia materialis ex se sive ex natura sua sit individua vel singularis*»).

Inoltre, sappiamo che Rosmini cercava con insistenza un testo di Duns Scoto, di cui non sappiamo purtroppo il titolo, poiché nella lettera del 5 settembre 1848 inviata dal padre rosminiano Luigi Gentili troviamo scritto:

Ho cercato, e ricercato, e fatto cercare particolarmente in Londra l'opera di Scoto, che Ella desidera, ma non è possibile di trovarla. Vari librai dissero che è opera rarissima, e che in caso che se ne trovasse una copia, costerebbe non meno di cinquanta lire sterline. In caso che si trovasse Le scriverò prima di farne acquisto.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Cfr. *Della missione a Roma di Antonio Rosmini Serbati negli anni 1848-1849. Commentario*, a cura di L. Malusa, Edizioni Rosminiane, Stresa 1998, p. 331.

È probabile che lo Scoto di cui si tratta sia effettivamente Duns Scoto ed è di grande interesse la data della lettera, poiché già da due anni Rosmini aveva iniziato a scrivere la *Teosofia*, cioè la sua opera ontologica per eccellenza.

È strano, dunque, che in più di un secolo nessuno si sia cimentato in un adeguato approfondimento dei rapporti teoretici tra il “Dottor Sottile” e Antonio Rosmini.

Il primo a scrivere<sup>15</sup> un articolo sulla presenza di Duns Scoto in Rosmini ci risulta essere Giulio Bonafede: studioso della storia dell’ontologismo, e di Gioberti in particolare, dedicò un suo intervento a Duns Scoto e Rosmini nel *Congresso scotistico internazionale* del 1966, intitolato *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini*<sup>16</sup>. È un intervento, per la verità, poco approfondito, le cui conclusioni consistono nel sostenere la comunanza di dottrina tra i due, con alcuni distinguo, quanto all’essere quale

<sup>15</sup> Nel 1966, nello stesso anno in cui si tenne l’intervento di Bonafede al Congresso Scotistico Internazionale, Ambrogio Giacomo Manno dedicò un articolo pubblicato sul «Giornale di Metafisica» al concetto di essere in Duns Scoto, nel quale si esprimeva nei seguenti termini: «In conclusione, il Dottor Sottile, oltre cinque secoli prima di Rosmini, formula la teoria dell’idea dell’essere quale lume del conoscere, principio di intelligibilità del reale, fondamento dei concetti e principi trascendentali, ponte di passaggio dal mondo a Dio. Egli poté giungere a questa posizione perché aveva un concetto non empiristico del pensiero umano ma attivistico, creativo della razionalità obiettiva» (cfr. A.G. MANNO, *Introduzione al concetto scotistico di essere*, «Giornale di Metafisica», 21 (1966), p. 845). È certamente un giudizio profondo che per molti versi ci sentiamo di avallare, come mostreremo nel prosieguo. Manno, in realtà, va addirittura al di là nella descrizione dell’essere scotiano: «Scoto, in un certo senso, è andato oltre Kant e oltre Rosmini e trova riscontro soltanto in Gentile, ma eliminando l’idealismo di costui e aderendo strettamente alla tesi trascendentista» (cfr. *ivi*, p. 837). Ci sembra che questo ultimo giudizio tenga conto solo della dottrina dell’essere ideale contenuta nel *Nuovo saggio sull’origine delle idee* e non delle correzioni apportate da Rosmini nella *Teosofia*.

<sup>16</sup> Cfr. G. BONAFEDE, *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. IV, pp. 537-551. L’intervento amplia ciò che Bonafede aveva già scritto nel breve saggio del 1963 intitolato *Rosmini e la scolastica*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1963, nel quale le pp. 29-31 sono dedicate al rapporto tra Duns Scoto e Rosmini.

oggetto del pensiero<sup>17</sup> e all'univocità dell'essere<sup>18</sup>. Per Bonafede, comunque, «l'essere di Rosmini [...] non sembra che possa senz'altro identificarsi con l'essere di cui parla Duns Scoto»<sup>19</sup>. I motivi di questo giudizio stanno nel rifiuto della dottrina dell'illuminazione da parte di Scoto, che invece Rosmini fa propria, identificando il lume dell'intelletto agente con la *divina* idea dell'essere<sup>20</sup>. Su questo punto Bonafede mostra di considerare la gnoseologia rosminiana come un ontologismo moderato, se così possiamo esprimerci. Il merito di Bonafede, comunque, è quello di aver visto in Rosmini e Duns Scoto la centralità dell'essere come costitutivo essenziale dell'intelletto e non come funzione kantiana del conoscere<sup>21</sup>.

Nello stesso Congresso del 1966, intervenne sul tema dell'univocità dell'essere in Duns Scoto e Rosmini anche padre Giovanni

<sup>17</sup> G. BONAFEDE, *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit. p. 547: «Comune quindi ai due pensatori la dottrina dell'essere oggetto dell'intelletto; diversa, in ultima analisi, e la natura dello stesso essere e la giustificazione della sua funzione gnoseologica, perché diversa né è la funzione ontologica». Si vedano anche le precisazioni in G. BONAFEDE, *Ontologismo*, Fiamma Serafica, Palermo 1972, p. 26.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 551: «La dottrina rosminiana sulla predicazione univoca dell'essere, mi sembra in piena armonia con quella scotista; in più mi sembra fondarla, giustificarla con la dottrina dell'intuito, che pone un legame originario tra la mente e Dio, legame che manca in Scoto».

<sup>19</sup> Cfr. G. BONAFEDE, *Rosmini e la Scolastica*, cit., p. 29.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, pp. 30-31: «Duns Scoto non ha simpatia per la dottrina dell'illuminazione di Enrico di Gand o per quella agostiniana ridotta da lui ai minimi termini; non accetta soluzioni innatistiche del problema della conoscenza [...]. Le differenze sono sensibili tra Rosmini e Duns Scoto, sensibili soprattutto per i presupposti gnoseologici che la dottrina dell'essere postula. Convengono nei risultati, ma i fondamenti sono differenti. Si potrebbe anche avanzare l'ipotesi che la soluzione rosminiana costituisca una utile, necessaria integrazione della posizione scotista, in quanto la possibilità delle affermazioni metafisiche scotiste sarebbe giustificata dall'*innatismo* dell'essere, dal fatto che l'essere è un elemento intelligibile, suscettibile di essere applicato al finito e all'infinito perché non coartato né al sensibile né all'intelligibile, perché aperto indifferentemente al sensibile e al non sensibile. [Ma] l'essere comune – ens in communi – non potrebbe avere per Duns Scoto quel carattere divino che invece il Rosmini gli riconosce».

<sup>21</sup> Cfr. G. BONAFEDE, *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini*, cit., p. 545: «A noi interessa tener presente questo, che la potenza (concepita quindi come un atto primo) è costituita in modo che tutti gli atti secondi sono compresi nell'oggetto universalissimo proprio della potenza in quanto tale. Da questo punto di vista la concordanza tra il pensiero di Scoto e quello di Rosmini mi sembra totale, perfetta».



Cittadini<sup>22</sup>. Egli considera frutto del genio di Rosmini l'aver identificato l'idea innata dell'essere con il lume dell'intelletto agente<sup>23</sup>. L'intervento si presentava come un semplice sondaggio dei testi dei due autori, senza un inquadramento adeguato della questione, sia dal punto di vista storiografico sia dal punto di vista filosofico e teoretico. Quanto al tema dell'univocità in Duns Scoto e Rosmini si segnala anche il parere meditato, e del quale dovremo tener conto, di Antonio Brancaforte, il quale scrive sempre nel 1968:

Si suole accostare Rosmini a Scoto. Ma c'è una differenza. Per Scoto è univoco il concetto di "ente". E l'univocità dell'ente è senza dubbio aporetica. Ma, appunto, per fondare l'analogicità del concetto di "ente", è necessario stabilire come punto fermo l'univocità dell'essere, che è ben altra cosa che l'univocità dell'ente, perché è quella che, appunto, rende possibile l'analogicità dell'ente. [...] Insomma nell'ontologia dello Sciacca, come in quella di Rosmini, la distinzione fra "ens" ed "esse" è fondamentale. E, del resto, se si guarda bene, non è che lo sviluppo e l'approfondimento dell'ontologia tomista, in cui è fondamentale la distinzione reale fra essenza ed essere.<sup>24</sup>

Il terzo articolo sull'argomento è di Roberto Rebellato e affronta il tema della conoscenza dell'essere<sup>25</sup>. È certamente, dei tre articoli, lo scritto più approfondito. La dinamica della conoscenza in Duns Scoto e Rosmini viene messa in circolo non solo con l'univocità dell'essere, ma soprattutto con la considerazione dell'essere come *essenza*: considerazione che i due autori mostrano di condividere. Per questo motivo, secondo Rebellato, il punto fondamentale della presenza di Scoto in Rosmini non è tanto l'essere come fondamento della conoscenza e, men che meno, l'univocità dell'essere, ma semmai la

<sup>22</sup> Cfr. G. CITTADINI, *L'univocità dell'essere nella dottrina di Scoto e di Rosmini*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. IV, pp. 553-570.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 570.

<sup>24</sup> Cfr. A. BRANCAFORTE, *Discussioni rosminiane*, Niccolò Giannotta Editore, Catania 1968, p. 203.

<sup>25</sup> Cfr. R. REBELLATO, *La dinamica della conoscenza dell'essere in Scoto e Rosmini*, in *La tradizione scotista veneto-padovana*, a cura di C. Bérubé, Antenore, Padova 1979, pp. 355-366.

«considerazione essenzialista dell'essere», che è comune a entrambi gli autori e della quale l'univocità è condizione di possibilità<sup>26</sup>.

La centralità ontologica scorta da Rebellato nell'essenza dell'essere ci sembra certamente corretta e ci impegneremo a motivarla a fondo.

In tempi più recenti si segnala il parere di Luigi Iammarrone che, nel suo ampio *Duns Scoto metafisico e teologo*<sup>27</sup>, sostiene che Rosmini e Scoto convergono, in primo luogo, nella dottrina dell'ente come oggetto formale dell'intelletto, dove, secondo l'autore, l'*ens* scotiano deve essere inteso come indifferente al riferimento all'essenza e all'esistenza<sup>28</sup>. Un tale *ens* sarebbe frutto di un'apprensione confusa dell'ente esistente. Tale apprensione non implicherebbe ancora una concettualizzazione, ma solo l'intuizione di ciò che, in un secondo momento, verrà meglio riconosciuto come *qualcosa che esiste*. Per Iammarrone, comunque,

Alcuni filosofi moderni, tra i quali c'è Rosmini, esprimono lo stesso pensiero col termine "idea dell'essere", la quale indica l'essere in quanto è intelligibile, in quanto "forma" dell'intelletto, cioè determinazione essenziale, costitutiva dell'intelletto ad essere intelletto quale apertura a cogliere tutto l'essere, tutto ciò che è<sup>29</sup>.

Secondo Iammarrone l'*ens* scotiano non è comunque un'"idea innata" come, invece, ha cercato di sostenere Efreim Bettoni<sup>30</sup>, ma un

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 366: «Ciò che accomuna più profondamente Scoto e Rosmini non è né la dottrina dell'oggetto primo dell'intelletto e la sua funzione gnoseologica; né la dottrina dell'univocità dell'essere; quanto piuttosto la considerazione essenzialistica dell'essere [...]. L'essere è visto in ambedue i filosofi come 'essenza pura', come essenza richiedente l'esistenza. È seguendo questa dinamica dell'essere verso una perfezione sempre più pura nei suoi modi, che sarà possibile giungere all'essere necessariamente opposto al nulla. [...] In questa visione l'affermazione dell'univocità dell'essere si rivela piuttosto come condizione senza la quale un discorso essenziale diverrebbe impossibile».

<sup>27</sup> Cfr. L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea francescana, Roma 1999.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, p. 65: «Che cosa intende Scoto per ente quando si parla di esso come termine di intuizione o di oggetto formale dell'intelletto? Per il Sottile, l'ente così inteso sia allo stato abituale che allo stato attuale, è l'ente considerato *nella sua indistinzione fra esistenza ed essenza*».

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, nota 25.

<sup>30</sup> Cfr. E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, in part. pp. 169-179.

concetto astratto dai sensibili la cui *ratio* si estende anche all'ambito metaempirico<sup>31</sup>. Come mostreremo in seguito, vi sono due ordini di considerazioni da svolgere. Il primo riguarda il significato dell'innatismo rosminiano che il filosofo di Rovereto, nella *Teosofia*, ha in qualche modo già accantonato; mentre il secondo insiste sul fatto che, stando ai testi, l'*ens* di Duns Scoto, nella sua valenza di primo oggetto del pensiero, non è un astratto psicologico, come ha intravisto Bettoni. Del resto Iammarrone fa riferimento al *Nuovo saggio* nel quale – osserviamo – il ricorso all'innatismo, da parte di Rosmini, risulta foriero di un certo dualismo gnoseologico.

Sempre in tempi recenti, Michael Schulz<sup>32</sup> ha sostenuto l'identità dell'essere iniziale rosminiano con l'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino e la vicinanza dell'essere indeterminato di Hegel con l'*ens* di Duns Scoto, vedendo in questi due autori, rispettivamente, la fine e il principio della linea razionalista tipica dell'ontologia moderna, la quale annovererebbe tra i suoi interpreti maggiori Suárez, Wolff e Kant. Ci sembra che questo parere sia purtroppo profondamente carente quanto all'analisi dei testi rosminiani e scotiani, poiché, se è vero che la metafisica rosminiana non ha una sola fonte, è altrettanto vero che, come cercheremo di mostrare, la linea metafisica inaugurata da Scoto ha un peso assai rilevante per la comprensione integrale dell'ontologia rosminiana.

Il lavoro che svilupperemo nelle prossime pagine è proprio quello di approfondire dal punto di vista storico e teoretico i debiti di Rosmini nei confronti di Duns Scoto. Tenendo conto che

<sup>31</sup> Cfr. L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, cit., p. 118: «L'essere rosminiano è l'idea innata dell'essere possibile in forza della quale noi cogliamo tutto sotto l'aspetto di essere. L'essere scotista non è un'idea innata, in senso attuale e formale, ma un'idea astratta che l'intelletto si forma con la collaborazione dei sensi».

<sup>32</sup> Cfr. M. SCHULZ, «L'essere iniziale». *Il confronto di Antonio Rosmini con l'ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, in part., il § 5 dell'articolo che è significativamente intitolato: «L'essenza dell'essere: lo "scotismo" di Hegel e il "tomismo" di Rosmini». Qui l'autore sostiene che per Scoto l'*ens* nella sua indeterminatezza è la semplice non contraddittorietà formale, la semplice possibilità priva di alcuna attualità, che Hegel avrebbe avuto buon gioco ad identificare con il nulla. Vedremo nel prosieguo del nostro lavoro che su questo punto l'analisi è assai carente e necessita di un approfondimento più appropriato.

## INTROD ZIONE

uno studio approfondito su Rosmini e la Scolastica medievale (e moderna) è ancora da scrivere, ci siamo impegnati, senza uscire dal percorso che ci siamo proposti, a lanciare alcuni spunti per eventuali future riflessioni e approfondimenti.

*Parte prima*

L'ONTOLOGIA DEL POSSIBILE  
TRA NOETICA E METAFISICA



I  
LA NATURA DELL'INTELLETTO  
E IL SUO OGGETTO ADEGUATO IN DUNS SCOTO

La dottrina scotiana dell'essere come oggetto primo e adeguato dell'intelletto risponde certamente a esigenze di ordine teologico, ma non solo. I dibattiti del XIII secolo, riguardanti la natura e la possibilità per l'uomo della *visio Dei*, avevano messo in evidenza la necessità che l'intelletto umano fosse costitutivamente capace di *vedere* l'Essere sommo nella sua essenza<sup>1</sup>. Vi era anche, però, la necessità di definire meglio la natura di quell'essere (*ens*) che già Avicenna aveva indicato come il *primo concetto* evidente per l'intelletto umano, senza darne, nei fatti, una reale calibrazione noetica e metafisica che permettesse, tra l'altro, la possibilità di ascendere a Dio con una dimostrazione che ne rendesse certa l'esistenza.

<sup>1</sup> La divaricazione tra la condizione dei beati e l'apertura trascendentale verso l'essere dell'intelletto umano *in via* è messa a tema da Scoto nel modo seguente: «Videtur tamen mihi, quod per rationem naturalem potest probari sublata imperfectione status istius quoad cognitionem, quod potest cognosci quod natura sit capax beatitudinis verae. Primo ex parte obiecti sic. Omnis potentia habens obiectum primum adaequatum, potest per se in quodlibet contentum sub il[lo] obiecto; sed primum obiectum intellectus humani est ens: ergo et quodlibet, in quo salvatur ratio entis, est obiectum per se eius: sed impossibile est quod quietatur in aliquo, nisi in summo totius analogiae immediate, sicut ens visus quietatur nisi in pulcherrimo visibili» (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, pars III, d. 49, q. 8, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. x, ed. L. Wadding, cit., n. 4, p. 498). Per una ricognizione approfondita intorno al dibattito sulla visione beatifica rimando allo studio di C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XIII*, École Française de Rome, Roma 1995. In particolare, il cap. V riguarda l'elaborazione teologica nella scuola francescana quanto alla visione beatifica.

Già Tommaso d'Aquino<sup>2</sup> e Bonaventura da Bagnoregio<sup>3</sup> avevano ripetuto, sulla scorta dei testi di Avicenna, che il concetto di *ens* è il primo concetto dell'intelletto, semplicissimo e irriducibile a concetti più semplici; ma non sembra che tra gli autori della fine del XIII secolo vi fosse una tematizzazione esplicita dei rapporti tra *intellectus* ed *ens*. Per quello che ne sappiamo, Scoto è il primo a porre la questione in modo risoluto, e con insistenza, mostrando anche una certa consapevolezza della posta in gioco.

Per il filosofo scozzese si trattava, in primo luogo, di mostrare che l'intelletto umano è costitutivamente capace di giungere alla conoscenza di Dio, trascendendo i confini dell'empirico e del contingente. In secondo luogo, se non si fosse messo adeguatamente a tema il rapporto dell'intelletto umano con l'*ens in quantum ens*, la metafisica avrebbe rischiato il proprio statuto di scienza. In altri termini, l'essere, per rimanere *soggetto* della metafisica, doveva essere conoscibile, cioè, divenirne a pieno titolo *oggetto*<sup>4</sup>. La soluzione che Scoto darà al problema del fondamento del sapere in generale (*scientia*) è un tentativo di mostrare che, per l'uomo, è possibile *di fatto e di diritto* non solo la scienza metafisica, ma anche una conoscenza piena di Dio.

La dottrina scotiana dell'essere come primo oggetto dell'intelletto sembra aver subito alcune oscillazioni degne di nota per

<sup>2</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 22, ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976, p. 4b: «illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae *Metaphysicae*».

<sup>3</sup> Cfr. S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cit., cap. III, 3, p. 304a: «Nisi igitur cognoscatur, quid est *ens per se*, non potest *plene* sciri definitio alicuius specialis substantiae».

<sup>4</sup> La coppia terminologica *subiectum-obiectum* è qui usata nell'accezione intercettata da Étienne Gilson: «L'oggetto (*objectum*) di un sapere è il soggetto (*subiectum*) reale di questo sapere. Ma inteso come conosciuto. Un soggetto conoscibile diventa, dunque, un oggetto conosciuto grazie al possesso, da parte dell'intelletto, di un sapere acquisito (*habitus*) relativo a questo oggetto. Come il soggetto primo di una scienza, cioè il reale di cui essa parla, contiene in sé tutti i predicati, anche il suo oggetto primo, ovvero questo soggetto primo in quanto conosciuto, contiene tutte le proposizioni, immediate o mediate, che si possono formulare a suo riguardo» (cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Jaca Book, Milano 2007, pp. 43-44).



gli scopi del presente lavoro; tuttavia – come speriamo risulterà chiaro al termine di questa Prima parte –, in base alle edizioni delle opere di Scoto disponibili nel XIX secolo, il pensiero del nostro autore godeva di una sostanziale, ma solo apparente, uniformità dottrinale che risente, in ogni caso, di alcune oscillazioni lessicali che vedremo mano a mano di mettere in evidenza. Il vocabolario di Rosmini, infatti, quanto all'essere, oggetto del pensiero e dell'ontologia, deve molto al lessico che, da Scoto in poi, entrerà stabilmente a far parte del vocabolario filosofico della tradizione scolastica e non.

### 1. *Per una teoria dell'intellectus*

Il nostro percorso prende le mosse da un luogo classico dell'*Ordinatio* che Scoto dedica alla determinazione del *primum obiectum naturale adaequatum respectu intellectus viatoris*. Rispetto a questo problema<sup>5</sup>, è noto che il nostro autore prenda in considerazione due opinioni che rispondono alla questione in modo opposto. La prima opinione, ascrivibile a Tommaso d'Aquino, considera la *quidditas rei materialis* come l'oggetto proprio dell'intelletto umano; mentre la seconda, sostenuta da Enrico di Gand, ritiene che il primo oggetto adeguato del pensiero sia Dio.

Alla prima opinione Scoto obietta l'impossibilità per il teologo di sostenere che l'intelletto umano sia limitato, nella propria facoltà (*potentia*), alla conoscenza delle cose sensibili. Se così fosse, infatti, i beati non potrebbero conoscere Dio e le sostanze non materiali in genere<sup>6</sup>. Non è, per questo, risolutivo nemmeno affermare che

<sup>5</sup> Si veda su questo tema: J.I. ALCORTA, *De ente ut primo cognito secundum Scotum*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 93-103; E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit., parte II, cap. I; e soprattutto, con relativa bibliografia, D. DEMANGE, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Vrin, Paris 2007, in part. il cap. IX.

<sup>6</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 3, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. III, edd. C. Balić et al., Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954, n. 113, p. 70: «istud non potest sustineri a theologo, quia intellectus, existens eadem potentia naturaliter, cognoscat per se quidditatem substantiae immaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata. Potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo obiecto».

i beati sono elevati alla visione di Dio per grazia attraverso il *lumen gloriae*, poiché in questo modo si dovrebbe sostenere che la disposizione (*habitus*), verso cui la facoltà tende, eccede la facoltà stessa. Se, infatti, l'*habitus* riguardasse qualche oggetto che non è contenuto sotto il primo oggetto della facoltà, allora quell'*habitus* non sarebbe proprio di quella facoltà, ma di un'altra. Quindi: o la disposizione a cogliere le sostanze immateriali eccede la facoltà intellettiva, e allora non è disposizione di quella facoltà; oppure l'intelletto è capace di cogliere anche le sostanze immateriali, e allora la *quidditas rei materialis* non è l'oggetto primo e adeguato dell'intelletto. La disposizione, infatti, presuppone naturalmente (*naturaliter*), cioè essenzialmente, la facoltà a essa relativa<sup>7</sup>.

Ora, Scoto porta a conferma di questa tesi due ragioni che ci interessano particolarmente. Secondo la prima, nessuna facoltà può conoscere qualcosa mediante un concetto (*ratio*) più comune rispetto a quello del suo primo oggetto. Se così fosse, quell'oggetto non sarebbe adeguato alla facoltà, cioè non eguaglierebbe la sua portata. È esperienza comune che l'intelletto conosca cose che eccedono ciò che attiene al campo dell'immaginazione e, infatti, è capace di cogliere il significato di *essere comune* (*rationem entis in communi*). Negare questo significherebbe negare la possibilità della metafisica come scienza<sup>8</sup>.

Anche la seconda motivazione interessa il nostro discorso, perché afferma che tutto ciò che rientra nella nostra facoltà conoscitiva

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, n. 114, p. 71: «Quod si dicas, elevabitur per lumen gloriae, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales, – contra: obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod obiectum quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam sed aliam. Confirmatur ratio, quia cum potentia, in primo signo naturae in quo est potentia, habeat tale obiectum primum, per nihil posterius natura praesupponens rationem potentiae potest fieri aliud obiectum primum eius. Omnis autem habitus naturaliter praesupponit potentiam».

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, n. 117, pp. 72-73: «nulla potentia potest cognoscere obiectum aliquod sub ratione communiore quam sit ratio sui primi obiecti, – quod patet primo per rationem, quia tunc illa ratio obiecti non esset adaequata [...]; sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiore quam sit ratio imaginabilis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro; igitur etc.».

o è il suo primo oggetto, oppure è in esso contenuto. La *ratio entis in communi*, infatti, è più comune del sensibile ed è conosciuta *per sua natura* da noi (*per se intelligitur a nobis*), altrimenti le nostre conoscenze non potrebbero estendersi al di là della fisica; e la metafisica, daccapo, sarebbe impossibile. Il primo oggetto dell'intelletto, quindi, non può essere meno universale dell'essere, altrimenti la *ratio entis* non sarebbe concepibile<sup>9</sup>.

L'affermazione secondo la quale l'essere è conosciuto dall'intelletto umano *per sua natura* deve essere adeguatamente sottolineata, perché ci dà modo di far emergere fin da subito che l'intelletto umano è inconsapevolmente, e tuttavia stabilmente, aperto sull'essere: quell'orizzonte che trascende l'esperienza sensibile.

Scoto rafforza questa nostra considerazione, aggiungendo che i sostenitori della posizione secondo la quale l'oggetto primo del nostro intelletto è l'essenza delle cose materiali si appoggiano alla congruenza (*congruentia*) che sussiste tra la facoltà intellettuale (*potentia cognitiva*) umana e le cose materiali. Poiché – argomentano – il nostro intelletto è limitato, in quanto si trova in unione con il corpo, non può fare a meno della conoscenza sensibile da cui astraie i concetti; dunque, è necessario ammettere che l'intelletto non possa conoscere se non ciò che è astraibile dai sensi.

Ma la congruenza evocata, per Scoto, non è risolutiva. Se per *congruenza* si intende che l'intelletto e l'oggetto si assimilano nella conoscenza anche nel modo di essere, essa non appare necessaria. L'intelletto e il proprio oggetto, infatti, stanno tra loro in relazione, rispettivamente, come ciò che è mosso (*mobile*) e ciò che muove (*motivum*); quindi, differiscono nel loro modo di essere. La proporzionalità non è solo declinabile come *congruenza*, ma anche come relazione tra dissimili, come avviene nella proporzionalità che sussiste tra l'atto e la potenza, tra la forma e la materia o tra la parte

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, n. 118, p. 72: «quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva, vel est eius obiectum primum, vel continetur sub eius obiecto primo; ens ut ens est communius sensibili, per se intelligitur a nobis, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica; igitur non potest aliquid esse primum obiectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis».

e il tutto<sup>10</sup>. Bisogna distinguere l'*atto primo*, che compete alla natura della facoltà, e l'*atto secondo*, come disposizione della facoltà – che è poi, nel nostro caso, l'atto del conoscere. Certamente, nell'atto del conoscere l'intelletto assimila a sé l'oggetto, ma da questo non consegue che sussista un'omogeneità ontologica tra la natura della facoltà e le cose materiali<sup>11</sup>.

Per questi motivi, si dovranno distinguere due piani. Il primo è un piano *ontologico*, che riguarda l'essenza stessa (*modum essendi*) della facoltà conoscitiva, la quale si trova in adeguazione immediata con l'essere in tutta la sua estensione. Il secondo piano, invece, è *psicologico* e attiene al modo di conoscere (*modum cognoscendi*). L'intelletto conosce certamente assimilando a sé gli oggetti ma, per il fatto che conosce l'essenza materiale, non è possibile affermare che la sua essenza sia limitata da ciò che attualmente conosce. Anzi, ci permettiamo di aggiungere che ciò che l'intelletto umano attualmente conosce è conosciuto come tale necessariamente all'interno di quell'orizzonte illimitato che è l'essere stesso.

Quanto all'avvertenza che l'uomo può avere dell'essere, Scotto afferma che l'*ens* è il concetto di *prima intenzione* più comune

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, n. 120, p. 74: «Congruentia etiam quae adducitur pro illa opinione, nulla est. Potentiam enim et obiectum non oportet assimilari in modo essendi: se habent enim ut motivum et mobile, et ista se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia; sunt tamen proportionata, quia ista proportio requirit dissimilitudinem proportionatorum, sicut communiter est in proportione, – sicut patet de materia et forma, parte et toto, causa et causato, et ceteris proportionibus. Ergo ex modo essendi potentiae tali, non potest concludi similis modus essendi in obiecto»; cfr. I. DUNS SCOTUS, *In IV lib. Sent.*, d. 49, pars 3, q. 11, n. 4, p. 546: «Non enim requiritur inter obiectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile»; cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prol., pars 3, q. 1-3, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. 1, edd. C. Balić et al., cit., n. 148, p. 100: «proportio obiecti ad potentiam est proportio motivi ad mobile vel activi ad passivum».

<sup>11</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 122, pp. 74-75: «Aliud est loqui de modo essendi ipsius potentiae in se, et aliud est loqui de ipsa in quantum ipsa est sub actu secundo, vel dispositione proxima ad actum secundum, qui sit aliud a natura potentiae. Nunc autem est quod potentia cognoscens assimilatur cognito. Verum est, per actum suum cognoscendi, qui est quaedam similitudo obiecti, vel per speciem, disponentem de proximo ad cognoscendum, – sed ex hoc concludere ipsum intellectum, in se naturaliter, habere modum essendi similem modo essendi obiecti, vel e converso, est facere fallaciam accidentis et figurae dictionis».

rispetto agli altri. D'altra parte, una seconda intenzione non potrebbe essere il primo oggetto dell'intelletto. Il pensiero umano, dunque, è *ontologicamente, immediatamente e intenzionalmente* aperto su tutto l'essere e nessuna contrazione (*contractio*) dell'essere è coappresa (*cointellecta*) insieme ad esso<sup>12</sup>; come a dire che l'intelletto non è rivolto, per propria costituzione, a forme preordinate di determinazione<sup>13</sup>. Nello stesso tempo l'essere, cioè l'orizzonte del pensiero, non è un *intellectum* tra gli altri, e non coincide con alcuno di essi.

Passando alla critica dell'opinione di Enrico di Gand<sup>14</sup>, possiamo trattenere le seguenti indicazioni. L'oggetto primo naturale di una facoltà deve essere *naturalmente* ordinato a quella facoltà, ma Dio non è naturalmente ordinato alla facoltà conoscitiva. Ciò che, invece, è ad essa ordinato è Dio (come vuole Enrico di Gand), ma sotto qualche suo attributo generale (*sub ratione alicuius generalis attributi*) che sarà l'oggetto adeguato del pensiero<sup>15</sup>. In *Ordinatio*, I, d. 2, pars I, qq. 1-2 Scoto si era già espresso in questi termini: «in tali cogitabili [Dio] summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo»<sup>16</sup>. Dove l'espressione *ratio primi obiecti intellectus* va intesa non solo

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, n. 124, p. 77: «Ens enim in quantum ens, communius est quocumque alio conceptu primae intentionis (secunda intentio non est primum obiectum), et sic intelligitur nulla contractione omnino cointellecta – nec habitudine ad sensibile, nec quacumque».

<sup>13</sup> Troveremo un'affermazione molto simile a questa anche quando parleremo della rosminiana *intuizione dell'essere*.

<sup>14</sup> Per una ricostruzione del confronto tra Duns Scoto e Enrico di Gand si può consultare S.P. MARRONE, *Henry of ǂ ent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, «Speculum», 63 (1988), pp. 22-57. Per uno studio approfondito sulla conoscenza dell'essere in Enrico di Gand, cfr. P. PORRO, *Enrico di ǂ nd. La via alle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990, soprattutto il cap. II.

<sup>15</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, n. 126, p. 79: «Primum obiectum naturale alicuius potentiae habet naturalem ordinem ad illam potentiam; Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi forte sub ratione alicuius generalis attributi, sicut ponit illa opinio; ergo non est obiectum primum nisi sub ratione illius attributi, et ita illud attributum generale erit primum obiectum».

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, I, d. 2, pars I, q. 1-2, n. 138, pp. 209-210.

nel senso letterale di “causa del primo oggetto dell’intelletto”, ma anche nel senso di *inveramento* del primo oggetto<sup>17</sup>.

Tornando alla critica di Scoto a Enrico di Gand, aggiungiamo che, sebbene Dio possa essere concepito soltanto attraverso la *ratio entis*, dal momento che tutto ciò che è particolare viene concepito mediante un universale, non si può pensare a Dio se non attraverso il concetto di essere che è il più comune di tutti<sup>18</sup>. Ma per Scoto il *primato per comunanza* non basta a fare dell’essere l’oggetto adeguato dell’intelletto e a escludere l’ontologismo di Enrico di Gand, con la sua teoria dell’analogia radicale del concetto di essere. Secondo quest’ultimo, infatti, condizione della conoscenza umana è Dio stesso, presente in ogni atto conoscitivo come *mezzo* della conoscenza. Dio, poi, può essere conosciuto dall’uomo solo mediante un concetto di essere che, secondo Enrico, appare all’intelletto immediatamente unico e univoco, ma in realtà – come Scoto osserva – è duplice e, quindi, *equivoco*. La critica alla dottrina di Enrico deve indirizzarsi su due fronti. Per questo, Scoto afferma che l’essere non è l’oggetto adeguato dell’intelletto in quanto è il più comune e, nemmeno, in quanto virtualmente contiene tutto ciò che è per sé intelligibile. Sono certamente affermazioni vere, ma non bastano. La *comunanza* e la *virtualità* del concetto di essere, sulle quali torneremo in modo più preciso, non bastano a fare di quest’ultimo l’oggetto adeguato dell’intelletto, se questo oggetto è inteso in senso equivoco rispetto al Creatore e alle creature, rispetto alla sostanza e all’accidente.

Escluse, come cause ultime dell’adeguazione, la *primitas communitatis* e la *primitas virtualitatis*, Scoto conclude che l’oggetto primo e adeguato dell’intelletto deve essere un concetto veramente univoco di essere, affinché siano tolte due possibilità entrambe contraddittorie: 1) che vi sia una facoltà senza un oggetto proprio;

<sup>17</sup> Su questo punto torneremo nel capitolo VII quando parleremo della *coloratio* dell’argomento anselmiano.

<sup>18</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, nn. 126-127, p. 79: «Deus non intelligitur nisi sub ratione entis, non habebit naturalem ordinem nisi sub tali conceptu universali. Sed particulare quod non intelligitur nisi in aliquo communi, non est primum obiectum intellectus, sed magis illud commune. Ergo etc.».

2) che l'oggetto primo e adeguato sia duplice<sup>19</sup>. Quest'ultima osservazione è da tenere particolarmente in considerazione, poiché porre una facoltà senza il proprio oggetto significa affermare la non esistenza della stessa facoltà. In questo senso, l'oggetto è in qualche modo forma – nel senso di condizione di esistenza – della stessa facoltà, non solo del suo esercizio<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, n. 129, pp. 80-81: «nullum potest poni obiectum intellectus nostri naturale propter adaequationem talem virtualem, propter rationem tactam contra primitatem obiecti virtualis in Deo vel in substantia. Vel ergo nullum ponetur primum, vel oportet quaerere 'primum adaequatum' propter communitatem in ipso. Quod si ens ponatur aequivo cum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum obiectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione huius distinctionis, de univocatione entis, potest aliquo modo saluari aliquod esse primum obiectum intellectus nostri».

<sup>20</sup> Ci sembra questo il senso di quell'*ilemorfismo* rosminiano caratteristico della relazione essenziale tra pensiero ed essere ideale, anche se, nei fatti, il lume dell'intelletto, del quale parla tutta la Scolastica medievale, non è identificato esplicitamente da Scoto – come, invece, farà Rosmini – con l'oggetto proprio dell'intelletto. Tuttavia Olivier Boulnois ritiene che il primo oggetto dell'intelletto in Duns Scoto sia una sorta di *a priori* conoscitivo, secondo un linguaggio *razionalista* che anche Rosmini farà proprio nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*: «*La noétique fonde la structure transcendente de la métaphysique*. Elle articule une expérience limitée au sensible par la chair à une finitude ouverte au transcendental par le concept. L'expérience possible se borne à l'ensemble des objets de l'intuition, mais les limites du pensable sont celles de la construction de concepts. Ainsi, l'articulation transcendente de la métaphysique repose, d'une manière analogue à celle de Kant, sur un fondement critique. L'intellect pense le plus universel indépendamment du particulier. La constitution transcendente de l'intellect fonde l'extension et l'articulation fondamentale de la métaphysique. Celle-ci est en effet la science "de l'objet le plus universel", qui est distincte de toutes les autres sciences. Comme disait Avicenne, le premier concept qui tombe dans l'intellect est celui de l'étant: *l'a priori formel antérieur à tous les autres est la pensée de l'étant dans son universalité*. L'étant est transcendantal au double sens où il est plus universel que tous les autres objets, et où il est conçu antérieurement à tous les autres» (cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation. ũ et généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, PUF, Paris 1999, pp. 143-144, corsivo nel testo). Tale interpretazione ci sembra non solo anacronistica, ma anche difficilmente sostenibile. Il senso secondo il quale l'essere è detto *oggetto primo del pensiero* è un senso propriamente *ontologico*, come cerchiamo di mostrare in queste pagine, e non *psicologico*, e per questo non *gnoseologico*. *L'ens* non è una specie di intuizione *a priori* kantiana cui è affidata la validità delle nostre conoscenze, ma è la stessa possibilità del costituirsi del pensiero come tale.

Peraltro, Scoto nega, contro Enrico, che sia necessario affermare che le cose si conoscono nell'essenza divina; le cose, infatti, muovono il nostro intelletto per loro propria capacità<sup>21</sup>. Potremmo dire che lo muovono in quanto *sono*, cioè in quanto rientrano nell'essere, e non in quanto sono dipendenti dall'Ente sommo.

Lasciando sullo sfondo la questione del concetto univoco di essere, che verrà trattata in seguito, ci chiediamo con Duns Scoto: se l'estensione del pensiero adegua l'estensione dell'essere, perché allora il nostro pensiero non conosce *nello stato di via* anche Dio e le sostanze immateriali? A questo quesito Scoto risponde che l'oggetto della facoltà le è stato assegnato *ex ratione potentiae* e non *in aliquo statu*<sup>22</sup>; come a dire che ciò che è stato ricercato finora è l'oggetto che *di diritto* è primo e adeguato per la facoltà conoscitiva, e non l'oggetto che è primo e adeguato *di fatto*, cioè nello stato di via, dove Dio ha disposto che l'intelletto umano fosse mosso solo dagli oggetti materiali e l'umanità è stata punita a causa del peccato originale. Questo, però, non significa che si possa affermare che, *pro stato istu*, il nostro intelletto sia limitato dal fatto di essere in unione con il corpo, poiché questa unione sussisterà anche alla risurrezione dei corpi, quando i beati, pur avendo un corpo, vedranno Dio e gli angeli. Di per sé, quindi, la natura della facoltà conoscitiva, indipendentemente dallo stato in cui si trova, è quella di avere come primo oggetto un concetto comunissimo (*communissimum*)<sup>23</sup>, ma Dio ha voluto che l'uomo viatore potes-

<sup>21</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, n. 127, pp. 79-80: «certum est quod Deus non habet primitatem adaequationis propter communitatem, ita quod dicatur de omni obiecto per se intelligibili a nobis. Ergo si aliquam habet primitatem adaequationis, hoc erit propter virtualitatem, quia scilicet continet virtualiter in se omnia per se intelligibilia. Sed non propter hoc erit obiectum adaequatum intellectui nostro, quia alia entia movent intellectum nostrum propria virtute, ita quod essentia divina non movet intellectum nostrum ad se et ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda».

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, n. 186, p. 112: «Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu».

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, nn. 186-187, p. 113: «nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quiditas rei sensibilis, et ideo pro istu stato non naturaliter intelligit alia quae non continentur sub isto primo motivo. Sed quae est ratio huius



se conoscere solo per astrazione a partire dagli oggetti sensibili. Da questi ultimi, poi, l'uomo potrà giungere all'avvertenza del concetto di *essere comunissimo* come primo oggetto adeguato del conoscere. Ma in che modo?

Su questo punto si manifesta l'originalità della gnoseologia di Duns Scoto. Per questo autore, infatti, le specie più comuni permettono la conoscenza, anche se parziale, delle specie meno comuni. L'uomo può conoscere imperfettamente Dio a partire dai concetti ottenuti conoscendo le creature. Queste ultime, dunque, possono imprimere nell'intelletto umano le *species* dei concetti "trascendenti" (*species transcendentium*) che estendono la loro comunanza alle creature e a Dio<sup>24</sup>. Poiché il concetto di "essere" è incluso nel concetto di "creatura", attraverso la conoscenza di un ente individuale (*hoc ens*) si può ascendere a un grado di astrazione tale che

status? – Respondeo. 'Status' non videtur esse nisi 'stabilis permanentia', firmata legibus sapientiae. Firmatum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poena peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiatur. Ista tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est, – nec etiam unde in corpore, quia tunc in corpore glorioso necessario haberet similem concordantiam, quod falsum est. Undecumque ergo sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex iustitia puniente [...], sive – inquam – haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus unde potentia est et natura, nisi aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum obiectum, adaequatum sibi in movendo, pro statu isto sit quidditas rei sensibilis».

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, q. 1-2, n. 61, p. 42: «ista quae cognoscuntur de Deo, cognoscuntur per species creaturarum, quia sive universalius et minus universale cognoscantur per eandem speciem minus universalis sive utrumque habeat speciem sui intelligibilem sibi propriam, saltem illud quod potest imprimere speciem minus universalis in intellectu, potest etiam causare speciem cuiuscumque universalioris: et ita creaturae, quae imprimunt proprias species in intellectu, possunt etiam imprimere species transcendentium quae communiter conveniunt eis et Deo». Del resto per Scoto: «Nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum» (cfr. *ivi*, n. 35, pp. 21-22).

permetta di ottenere il concetto di essere (*intentionem entis*)<sup>25</sup>. Pare, dunque, che si possa ottenere il concetto di essere attraverso un elaborato processo astrattivo che, dall'ente individuale, giunge fino all'essere in quanto concetto comune a Dio e alle creature.

Qui, però, ci permettiamo di osservare che l'apertura ontologica del pensiero umano si estende *di diritto* a tutto l'essere. Non avrebbe senso, altrimenti, la distinzione di Scoto tra la facoltà intellettuale considerata *ex natura potentiae* e *pro statu isto*. Per questo ci sentiamo di escludere che l'oggetto del pensiero possa essere prodotto dall'uomo attraverso un atto psicologico di astrazione che, nelle parole di Scoto, dovrebbe essere posteriore all'orizzonte del conoscere.

Alla possibilità di produrre il concetto di essere per astrazione si lega un'altra questione che ci accompagnerà nel corso di questa Prima parte: si tratta di capire se, quando Scoto parla dell'essere oggetto primo e adeguato del pensiero, parli dello stesso essere oggetto della metafisica. Dominique Demange<sup>26</sup>, in un recente studio riguardante l'epistemologia di Scoto, fa notare che nel testo della questione che stiamo analizzando il filosofo distingue l'*ens* oggetto della metafisica – ottenuto per astrazione dai sensibili –, e l'*ens* come primo oggetto del pensiero, e lo fa là dove afferma che l'oggetto della metafisica è l'*ens* come *hoc intelligibile*, cioè come ciò che *pro statu isto* ci è possibile apprendere dell'essere. Se questo oggetto, però, fosse anche l'oggetto primo dell'intelletto, lo sarebbe secondo la sua indifferenza totale (*totam suam indifferentiam*) verso tutto ciò che contiene l'essere, e non come un concetto intelligibile in sé. Qualunque cosa, poi, fosse risolvibile in quel concetto assolutamente indifferente, potrebbe essere conosciuta<sup>27</sup>. Secondo Demange,

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, *adnotatio interpolata*, pp. 42-43: «Dico quod intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum, summum bonum, et huiusmodi, isto modo, nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae: intellectus igitur concipiendo hoc ens, ut album vel lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo».

<sup>26</sup> Cfr. D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., pp. 413-452.

<sup>27</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, n. 124, p. 77: «Alia, de metaphysica, probat quod ens ut 'hoc intelligibile' intelligitur a nobis, sed si esset primum obiectum, hoc esset secundum totam indifferentiam ad omnia in quibus salvatur, non

*l'ens hoc intelligibile*, oggetto della metafisica, viene fatto equivalere da Scoto all'*ens* di cui parla Avicenna: il concetto più universale e più noto. *L'ens secundum totam indifferentiam*, invece, sarebbe la tematizzazione dell'oggetto primo e adeguato del pensiero umano.

Vedremo che nelle opere successive la questione si chiarirà. Per ora non ci sembra che il passo segnalato da Demange sia risolutivo; ciononostante, ci fornisce un'indicazione importante: il primo oggetto dell'intelletto è chiamato da Scoto *ens secundum totam suam indifferentiam*. È chiaro che questo *ens* non può che essere l'orizzonte del pensiero, ma solo in quanto avvertito dall'uomo. In effetti, è caratteristica del pensiero quella di avere la capacità di mettere a tema se stesso e le condizioni di possibilità del conoscere. Per questo l'uomo può avere avvertenza del primo oggetto adeguato dell'intelletto, cioè può concepire *l'ens secundum totam suam indifferentiam*.

1.1 *L'intelletto agente e l'universale*  
*secundum totam suam indifferentiam*

Scoto ha spiegato questa espressione chiarendo il modo in cui qualcosa è concepibile *nella sua totale indifferenza*. Per il nostro autore l'universale non è mai concepito secondo tutta la sua indifferenza, quando lo si apprende da qualcosa di inferiore quanto al grado di universalità. Se così fosse, l'universale si dovrebbe dire – più correttamente – *comune* e sarebbe, dunque, universale solo in modo limitato, perché risulterebbe comune solo a ciò da cui è astratto. Per questo, quando l'universale è ottenuto per astrazione da un singolare o da un concetto meno universale, esso non è *secondo la sua totale indifferenza*. Al contrario, “essere universale secondo un'indifferenza totale” significa poter essere presente identicamente in qualunque possibile inferiore. L'intelletto – aggiunge Scoto – può concepire *l'universale secondo tutta la sua indifferenza*; e dunque non concepisce esclusivamente (*praecise*) il più comune nel meno comune o l'universale nel singolare. Per Scoto, infatti,

ut aliquod unum intelligibile in se, – et quilibet illius indifferentiae posset intelligi. Ideo non est obiectum adaequatum pro nunc».

l'universale concepito a partire dal fantasma di un numero finito di singolari<sup>28</sup> si estende soltanto a questi ultimi, ma l'intelletto, e in particolare l'intelletto agente, è capace anche di concepire autonomamente *l'ens secundum totam suam indifferentiam* e lo conosce come *unum cognoscibile*, cioè come un unico concetto presente identicamente in tutti i suoi concetti inferiori<sup>29</sup>.

Ora, l'intelletto agente – sulla scorta dei testi di Aristotele e Averroè – è considerato dal nostro autore come quella facoltà capace di universalizzare ciò che universale non è o, in altri termini, di portare all'atto l'intelletto in potenza. L'universale in quanto tale non è nulla di esistente, ma rappresenta soltanto in universale ciò che esiste. Se, dunque, la dottrina di Aristotele e Averroè ha senso, bisogna che l'intelletto agente sia capace di produrre un rappresentante universale *del fantasma*, il quale è rappresentativo solo del singolare. Il fantasma è l'universale stesso solo in modo *materiale* o *virtuale*. L'intelletto agente è capace di un'azione reale (*actio realis*), che ha come termine, *materialmente*, la rappresentazione dell'oggetto come singolare (fantasma); *formalmente*, invece, l'azione reale dell'intelletto agente ha come termine una qualche forma reale ed esistente (*formam realem in ex istentia*), che

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, d. 3, pars 3, q. 1, n. 365, pp. 221-222: «universalis numquam apprehenditur secundum suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiore. Tota enim indifferentia universalioris est secundum quod ipsum, ut conceptum, est idem cuilibet suo inferiori; numquam autem communius ut conceptum in inferiore aliquo, est idem inferiori cuilibet, sed praecise illi in quo concipitur; ergo quodcumque universale conceptum in singulari, vel communius in minus communi, non concipitur secundum totam indifferentiam suam: potest autem intellectus concipere illud secundum totam indifferentiam suam, igitur non concipitur praecise communius in minus communi vel universale in singulari, – et ita non praecise universale in phantasmate. Phantasma enim non est proprie nisi ipsius singularis, et hoc in quantum est singulare speciei specialissimae»; cfr. *ivi*, *nota interpolata*, *Appendix A*, n. 221, 17, p. 363: «Universalis secundum totam indifferentiam suam non potest intelligi nec repraesentari in repraesentativo minus universalis; sed species phantastica est per se et primo repraesentativa individui ut est hoc; igitur in eo non potest repraesentari universale secundum totam indifferentiam quam habet ad sua individua omnia».

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 363: «numquam cognoscitur magis universale secundum totam indifferentiam suam nisi quando cognoscitur ut unum cognoscibile, idem omnibus suis inferioribus».

è il corrispettivo formale dell'universale come universale, poiché diversamente non potrebbe terminare la sua azione all'universale sotto il carattere di universale<sup>30</sup>.

Nella dottrina scotiana della conoscenza l'intelletto agente non è, infatti, ricettivo; ma è semplicemente *produttivo* dell'universale: è, sul serio, νοῦς ποιητικός<sup>31</sup>. L'intelletto possibile, invece, in quanto riceve il fantasma, è propriamente *ricettivo*. L'intelletto agente è capace di un'azione reale, e ogni azione reale deve avere un termine reale. Ora, il termine reale adeguato all'intelletto agente non si riceve sotto forma di fantasma; poiché quel "ricevuto" avrebbe un'estensione fisica e, quindi, l'intelletto agente non potrebbe trasferire la rappresentazione dall'ordine sensitivo all'ordine intellettuale. Se il termine reale fosse ricevuto nel fantasma, non sarebbe proporzionato all'intelletto possibile più di quanto lo sia il fantasma. Oltretutto, l'intelletto agente non può causare qualcosa sotto forma di fantasmi, poiché non ha natura passiva. Per tale motivo il fantasma è ricevuto solo nell'intelletto possibile, poiché l'intelletto agente non è ricettivo di nulla<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, n. 360, p. 218: «ponitur intellectum agentem facere 'de non-universalibus universali' vel 'de intellectu in potentia intellectum in actu', sicut dicunt auctoritates Philosophi et Commentatoris. Cum universale ut universale, nihil sit in existentia, sed tantum sit in aliquo ut representante ipsum sub tali ratione, ista verba nullum intellectum habebunt, nisi quia intellectus agens facit aliquid representativum universalis de eo quod fuit representativum singularis, quantumcumque illud 'de' intelligatur, materialiter vel virtualiter; actio realis non terminatur nisi ad representativum obiecti sub ratione universalis; ergo realis actio intellectus agentis terminatur ad formam aliquam realem, in existentia, quae formaliter representat universale ut universale, quia aliter non posset terminari actio eius ad universale sub ratione universalis».

<sup>31</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 430a, 15-17. Per un approfondimento sulla natura dell'intelletto agente in Duns Scoto rimando ad: A. TOGNOLO, *L'interpretazione scotista del νοῦς ποιητικός*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 21-31; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., cap. 8; E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, cit., pp. 146-153; A. MARCHESI, *Il pensiero gnoseologico di Giovanni Duns Scoto*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2008; C. SELOGNA, *La dottrina dell'immagine. Tracce agostiniane nell'Ordinatio di Duns Scoto*, in "Pro statu isto": *l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del Convegno nel V I centenario della morte di Giovanni Duns Scoto (Milano, 7-8 novembre 2008)*, a cura di A. Ghisalberti ed E. Dezza, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 232-217.

<sup>32</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars 3, q. 1, n. 359, pp. 216-217: «Omnis actio realis habet aliquem terminum realem. Ille terminus realis non recipitur in phan-

In quest'ottica, l'intelletto umano è capace di concepire, per astrazione, un concetto di essere talmente esteso e indifferente da contenere in sé ogni determinazione. Ciò non significa, comunque, che Scoto ritenga che l'oggetto primo e adeguato del pensiero umano possa essere il prodotto di un atto psicologico. In un passo dell'edizione seicentesca dell'*Ordinatio* – che gli editori dell'edizione critica delle opere di Scoto hanno ritenuto estraneo al progetto originale dell'opera<sup>33</sup> –, Scoto sembra voler chiarire in che senso l'essere, come oggetto primo e adeguato dell'intelletto, si possa dire “astratto”:

Se chiedi la ragione per cui [l'essere] è oggetto adeguato della facoltà non organica, dico che se l'essere può avere un concetto o una ragione comune all'essere creato e increato, è oggetto adeguato dell'intelletto. Non per il fatto che [l'essere] è oggetto dell'intelletto a causa di quella astrazione, ma poiché da qualsiasi intelligibile si può astrarre una tale ragione o concetto.<sup>34</sup>

Ciò che questo testo sembra voler dire è che l'oggetto primo dell'intelletto è tale in quanto è presente in ogni intelligibile come sua ragione di intelligibilità, ma non perché *prodotto* per astrazione.

tasmate, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret ab ordine in ordinem, – nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma; nec etiam intellectus agens causat aliquid in phantasmatis, quia non est suum passivum, secundum praedictas auctoritates; ergo tantum recipitur in intellectu possibili, quia intellectus agens nullius est receptivus».

<sup>33</sup> Le distinzioni dalla 15 alla 25, presenti nelle edizioni precedenti a quella critica, sarebbero integrazioni tratte dai *Reportata Parisiensia* e introdotte nel testo dell'*Ordinatio* in modo arbitrario (cfr. B. HECHICH *et al.*, *Prolegomena*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VIII, Typis Vaticanis, Civitas Vaticani 2001, pp. 89\*-91\*). Ci sembra però importante considerare che Rosmini non era a conoscenza di questo inconveniente. Per questo abbiamo riportato il testo sopra citato in questo primo paragrafo dedicato al primo oggetto dell'intelletto nell'*Ordinatio*.

<sup>34</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in librum II Sententiarum*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol VI/2, ed. L. Wadding, sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639, d. 24, q. un., n. 7, p. 863: «Si quaeras, quod est obiectum adaequatum potentiae non organicae, dico quod si ens potest habere conceptum, vel rationem communem ad ens creatum et increatum, est obiectum adaequatum intellectus; non quod per abstractionem illam sit obiectum intellectus, sed quia a quolibet intelligibili potest abstrahi una talis ratio vel conceptus». Le traduzioni presenti nel seguente testo, eccetto che dove diversamente indicato, sono nostre.

Vedremo, nella Seconda parte, che Rosmini – già a partire dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* –, secondo un'argomentazione analoga a quella di Duns Scoto, negherà in modo risoluto che l'essere, inteso come oggetto primo del pensiero, venga prodotto per astrazione e per questo distinguerà l'*essere ideale*, oggetto per sua natura presente al pensiero, e l'*essere astratto preciso*, ottenuto attraverso un processo psicologico di astrazione che insiste sui reali percepiti. In effetti, la "totale indifferenza" evocata da Scoto non è altro che un prescindere dalle, o meglio un non considerare le differenti contrazioni virtualmente contenute nell'essere<sup>35</sup>.

1.2 Esse in intellectum obiective:  
praesentia e praesentialitas<sup>36</sup>

Per comprendere la posizione di Duns Scoto sulla natura dell'intelletto si rende necessario chiarire il significato delle nozioni di *presenza* e *presenzialità*, che troviamo, a vario titolo, sia nella noetica scotiana che in quella rosminiana. Il luogo paradigmatico nel quale Scoto fornisce una semantizzazione precisa del termine *praesentia* è certamente *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 1. In quel luogo Scoto prende in considerazione l'opinione che tende a negare che nella parte intellettuale dell'anima umana vi sia la memoria della specie intelligibile, anteriore all'atto di intellesione. L'argomento è il seguente: la presenza dell'oggetto è causa della presenza della specie, non l'inverso. Ciò che è bianco, ad esempio, non è presente perché la specie è nell'occhio; ma, al contrario, la specie è nell'occhio perché ciò che è bianco è presente. Per questo, la prima rappresentazione dell'oggetto non è causata dalla specie. Risulta quindi superfluo porre la specie come causa della presenza dell'oggetto<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> L'indifferenza caratteristica di questa astrazione diverrà in Francisco Suárez *astrazione precisiva*, come avremo modo di precisare in seguito.

<sup>36</sup> Riguardo alla storia del termine *praesentialitas* e ai differenti utilizzi di cui è stato oggetto, anche negli autori successivi a Scoto, si veda J. BIARD, *Intention et presence: la notion de praesentialitas au XIV<sup>e</sup> siècle*, in *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, a cura di D. Perler, Brill, Leiden 2001, pp. 265-282.

<sup>37</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars 3, q. 1, n. 334, p. 202: «praesentia obiecti est causa praesentiae speciei, et non e converso: non enim quia species est in

A tale argomento Scoto risponde, in un primo momento, distinguendo due tipi di presenza. La prima è la presenza reale (*praesentiam realem*), per la quale l'oggetto è fisicamente vicino alla facoltà, affinché possa produrre una specie nell'intelletto. Tale specie risulta essere la *ragione formale* dell'intellezione. La seconda presenza, invece, è quella che deriva dalla specie prodotta, ed è l'immagine di ciò che la produce (*imago gignentis*). Questa è l'oggetto presente sotto il carattere del conoscibile o del rappresentato (*sub ratione cognoscibilis seu repraesentati*). La prima presenza precede naturalmente la seconda, poiché precede naturalmente l'impressione della specie, la quale è *formalmente* una seconda presenza. Quindi: la specie nell'intelletto è causa, a suo modo, della presenza dell'oggetto, poiché nell'ambito della conoscenza astrattiva rappresenta l'oggetto sotto il carattere del conoscibile (*sub ratione cognoscibilis*). Tuttavia, l'oggetto nella sua esistenza attuale è presente precedentemente alla specie, se si intende *presente realmente*. Scoto chiarisce questa distinzione spiegando che nel primo momento (*primo signo naturae*) è l'oggetto in sé o nel fantasma che è presente all'intelletto agente. Nel secondo momento (*secundo signo naturae*) – nel quale l'oggetto in sé o nel fantasma è presente nell'intelletto possibile, come ciò che agisce in ciò che patisce –, si genera la specie nell'intelletto possibile e, solo a questo punto, attraverso la specie, l'oggetto è presente sotto il carattere del conoscibile (*sub ratione cognoscibilis*)<sup>38</sup>.

oculo ideo album est praesens, sed e converso; ergo prima repraesentatio obiecti non est per speciem, – ergo superflue ponitur species propter praesentiam obiecti».

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, n. 382, p. 232: «Ad secundum, de praesentia, respondeo quod obiectum respectu potentiae primo habet praesentiam realem, videlicet approximationem talem ut possit gignere talem speciem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis; secundo, per illam speciem genitam, quae est imago gignentis, est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis seu repraesentati. Prima praesentia praecedit naturaliter secundam, quia praecedit impressionem speciei per quam est formaliter secunda praesentia. – Quando ergo accipitur quod 'species in intellectu non est causa praesentiae obiecti', dico quod falsum est de praesentia sub ratione cognoscibilis, saltem intellectione abstractiva, de qua modo loquimur; et cum probatur quod 'prius est obiectum praesens quam species', illud verum est de praesentia reali, qua agens est praesens passo. Et intelligo sic, quod in primo signo naturae est obiectum in se vel in phantasmate praesens intellectui agenti, in secundo signo naturae – in quo ista sunt



Come dicevamo, Scoto ritornerà sulla semantizzazione del termine *presenza* alla luce di una nuova lettura parigina delle *Sententiae*. Gli editori dell'*Ordinatio* hanno, infatti, osservato che nella risposta a questa opinione troviamo una *nota interpolata* parallela a *Reportata parisiensia* I-A, d. 3, in cui il nostro autore chiarisce che l'argomento contro la presenza della specie intelligibile nella memoria, antecedente all'atto di intellesione, nasce da un equivoco riguardante la *presenzialità* dell'oggetto (*dico quod aequivocatio est de praesentialitate*). Propriamente, infatti, la *presenzialità reale* è la relazione dell'oggetto, nella sua esistenza attuale, con la facoltà, ovvero della relazione dell'attivo con il passivo. Diversa, invece, è la *presenzialità* dell'oggetto conoscibile alla facoltà. Questo tipo non richiede la presenza reale dell'oggetto in sé, ma richiede qualcosa in cui risplenda (*reluet*) l'oggetto. Per questo motivo, la *presenza reale* dell'oggetto è causa reale della specie, e in quest'ultima è presente l'oggetto. Di conseguenza, quanto alla prima presenza, l'oggetto è *causa efficiente*, ma quanto alla seconda presenza, cioè alla "presenza della specie" (*speciei praesentia*), è *causa formale*. La specie, infatti, è di natura tale che in essa è presente l'oggetto conoscibile, non effettivamente o realmente, ma nel modo di ciò che risplende (*non effective vel realiter, sed per modum relucens*)<sup>39</sup>.

L'astrazione che è qui lo sfondo della disputa – come Scoto ricorda – gioca un ruolo fondamentale nella produzione dell'oggetto come "oggetto conoscibile" e, dunque, *presente* nel secondo modo. Per il filosofo, infatti, l'intelletto agente non è informato dalla cosa presente al di fuori del soggetto conoscente, ma *crea* la *species* dandole un *esse intentionale*. Per questo motivo, la *species*

praesentia intellectui possibili, ut agentia passo – gignitur species in intellectu possibili, et tunc per speciem est obiectum praesens sub ratione cognoscibilis».

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, *adnotatio interpolata*, *Appendix A*, n. 232, 19, p. 366: «Dico quod aequivocatio est de presentia: quaedam enim est 'praesentialitas realis' obiecti et potentiae, sive activi ad passivum, – et alia est praesentialitas 'obiecti cognoscibilis' potentiae, et illa non requiritur praesentiam realem 'obiecti in se', sed requirit aliquid in quo relucet obiectum. Dico igitur quod 'presentia realis' obiecti est causa realis speciei, et in illa est obiectum praesens; unde in prima praesentia obiectum est causa efficiens, sed in secunda praesentia 'speciei presentia' formalis: species enim est talis naturae quod in ea est praesens 'obiectum cognoscibile' non effective vel realiter, sed per modum relucens».

*intelligibilis* è presente nell'intelletto secondo un *esse intentionale* o *repraesentatum* o *diminutum*<sup>40</sup>. "Essere presente come oggetto (*obiectum*)", significa "essere presente come qualcosa che *realmente* non è l'intelletto (come *terminus realis* dell'intelletto)", ma che l'intelletto può concepire. Il termine *obiectum* indica, infatti, la relazione verso una facoltà. L'oggetto è sempre *oggetto di* una facoltà ed è dunque non solo termine *reale*, ma anche *intenzionale*. Come il colore è l'oggetto della vista, così l'essere è l'oggetto dell'intelletto. Il termine *obiectum*, quindi, viene a significare ciò che è relato intenzionalmente ad una facoltà, in quanto è ciò che *sta di fronte* alla facoltà, che le si dà a "vedere"<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Il riferimento classico sull'origine del termine *ens diminutum* è l'articolo di A. MAURER, *Ens diminutum: On its origin and meaning*, «Mediaeval Studies», 12 (1950), pp. 216-222. In particolare Maurer segnala che: «Mediaeval philosophers, especially Duns Scotus and his followers, used the expression [*ens diminutum*] to designate being in the mind in contrast to being outside the mind». *L'ens diminutum* è una *intentio secunda*, cioè nasce da una comparazione che l'intelletto mette in atto tra le prime intenzioni. Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 23, q. un., n. 10, p. 325: «Omnis intentio secunda est relatio rationis, non quaecumque, sed pertinens ad extremum actus intellectus componentis vel dividensis, vel saltem conferentis unum ad alterum (hoc patet, quia intentio secunda – secundum omnes – causatur per actum intellectus negotiantis circa rem primae intentionis, qui non potest causare circa obiectum nisi tantum relationem vel rationes rationis)». *L'ens diminutum*, quindi, è propriamente di pertinenza della logica (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones subtilissimae super libros duodecim Metaphysicorum Aristotelis*, lib. VI, q. 3, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, voll. III-IV, eds. G. Etzkorn et al., The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 1997, vol. II, n. 71, p. 83: «[Ens] sumptum per comparisonem ad cognoscente [...] est ens deminutum et ens logicum proprie. Unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluduntur metaphysico»). Riguardo all'ultimo insegnamento di Duns Scoto sull'*esse obiectivum* si veda P. KING, *Duns Scotus on Mental Content*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols, Turnhout 2004, pp. 65-85.

<sup>41</sup> Del resto il termine *species*, al di là dell'interpretazione gnoseologica moderna, rimanda propriamente al *vedere*, contenendo la radice indoeuropea SPEC- che dà origine al verbo arcaico latino *specio* ("guardo", "vedo"). Per un'introduzione corposa alla storia del sintagma *species intelligibilis* e alla sua fortuna nel periodo medievale si veda L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from the Perception to Knowledge. 1. Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden 1994. In particolare, la parte IV, cap. 1, § 1, del volume è dedicata alla dottrina della *species intelligibilis* in Duns Scoto.

Scoto distingue due modi in cui qualcosa è detto *esse in intellectu obiective*. Ciò che è conosciuto, infatti, o è posto davanti all'intelletto *praesentialiter*, nella sua esistenza attuale, o è posto per mezzo di qualcosa che lo rappresenta come se fosse realmente esistente<sup>42</sup>. Nel primo modo si parla di conoscenza intuitiva (*cognitio intuitiva*<sup>43</sup>); mentre, nel secondo, si tratta della conoscenza astrattiva (*cognitio abstractiva*)<sup>44</sup>. L'intuizione implica la *presenza* di ciò che è intuito, nella sua esistenza attuale (*actualis ex istentia*). La conoscenza astrattiva, al contrario, prescinde dall'esistenza attuale e, tuttavia, ha bisogno della reduplicazione della presenza reale di ciò che è conosciuto, possibile solo mediante un *perfetto rappresentante* di ciò che non è esistente attualmente<sup>45</sup>. Questo rappresentante è,

<sup>42</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, Prologus, q. 1, a. 2, in K. RODLER, *Der Prolog der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. ũ tersuchungen zur Textlieferung und kritische Edition*, Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Institut für Christliche Philosophie, Innsbruck 2005, n. 28, p. 11: «Nihil potest esse in intellectu obiective nisi vel obiciatur intellectui praesentialiter in se ipso vel in aliquo repraesentativo eius realiter existente».

<sup>43</sup> Nell'*Ordinatio*, troviamo questa definizione di conoscenza intuitiva: «Cognitio autem intuitiva est obiecti ut obiectum est praesens in existentia actuali et hoc in se vel in alio continente eminenter totam entitatem ipsius» (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 2, pars 2, q. 4, n. 8-9, p. 352).

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, II, d. 3, pars 2, q. 2, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VII, edd. C. Balić et al., cit., nn. 318; 321, pp. 552-553: «Distinguo de duplici intellectione: potest enim esse aliqua cognitio obiecti secundum quod abstrahi ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua eius secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali. [...] Et ut brevibus utar verbis, primam voco 'abstractivam', – quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahit ab actuali existentia et non-existentia. Secundam, scilicet quae est quiditatis rei secundum eius existentiam actualem (vel quaeest rei praesentis secundum talem existentiam), voco 'intellectionem intuitivam'; non prout 'intuitiva' distinguitur contra discursivam (sic enim aliqua 'abstractiva' est intuitiva), sed simpliciter 'intuitivam', eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se»; cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales*, q. 14, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XII, ed. L. Wadding, cit., n. 10, p. 369: «Licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam [...]. Omnis talis intellectio, scilicet per propria et immediata, requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva, vel in aliquo perfecto repraesentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva».

<sup>45</sup> Sulla distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva si veda: S.J. DAY, *Intuitive cognition. A key to the significance of the Latter Scolastics*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1948; C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen*

appunto, la specie nella quale *riluce* l'essenza dell'oggetto reale. Vi è scienza, secondo Scotus, solo di ciò che prescinde dall'esistenza attuale e che, dunque, è *astratto*. L'essenza astratta è necessaria e non si corrompe. In questo senso, vi potrà essere scienza sia delle prime intenzioni (metafisica) sia delle seconde intenzioni (logica). Al contrario, ciò che è intuito perisce quando l'oggetto attualmente esistente si corrompe<sup>46</sup>. In effetti, l'intuire niente è

âge, PUM-PUF, Montreal-Paris 1964, in part. i capp. 6-7; J.F. BOLER, *Scotus and Intuition: Some Remarks*, «The Monist», 49 (1965), pp. 551-570; C.K. BRAMPTON, *Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition*, «Antonianum», 40 (1965), pp. 449-466; R. DUMONT, *Scotus' Intuition Viewed in the Light of the Intellect's Present State*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 47-64; T.F. TORRANCE, *Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. IV, pp. 291-305; F. CORVINO, *La nozione di «specie intelligibile» da Duns Scotus ai maestri agostiniani del secolo XIV* (Gregorio da Rimini e Ugolino da Orvieto), «Rivista di filosofia neoscolastica», 70 (1978), I, pp. 149-178; A.B. WOLTER, *Duns Scotus on Intuition, Memory and knowledge of Individuals*, in *History of Philosophy in the Making: A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65<sup>th</sup> Birthday by His Colleagues and Friends*, ed. L.J. Thro, University Press of America, Washington DC 1982, pp. 81-104; R.A. TE VELDE, *Intuitieve kennis en contingentie bij Duns Scotus*, «Tijdschrift voor Filosofie», 47 (1985), pp. 276-296; S.D. DUMONT, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum», 64 (1989), pp. 579-599; O. BOULNOIS, *Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scotus*, «Revue de métaphysique et de morale», 97 (1992), pp. 3-33; D.C. LANGSTON, *Scotus' Doctrine of Intuitive Cognition*, «Synthese», 96 (1993), pp. 3-24; O. GÉRAULT, *La notion d'intuition et l'appréhension du contingent*, in *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, a cura di L. Sileo, 2 voll., Antonianum, Roma 1995, vol. I, pp. 475-482; A. MARCHESI, *Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva in G. Duns Scotus*, in «Ob rogatum meorum sociorum». *Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, a cura di S. Caroti e R. Pinzani, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 171-187; G. ALLINEY, «Tendere in obiectum»: *l'intenzionalità della cognizione intuitiva in G. ovanni Duns Scotus*, in *Husserl in laboratorio*, a cura di S. Cattaruzza e M. Sinico, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Trieste, Trieste 2004, pp. 38-67; M. CHABADA, *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Skotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, B. Kühlen, Mönchengladbach 2005; W.G. SALAMON, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota* [*The concept of intuitive knowledge in John Duns Scotus*], Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego 22, Niepokalanów 2007; G. SONDAG, *Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle* (Cognitio intuitiva), «Veritas: Revista de filosofia», 53 (2008), pp. 32-58; F. FIORENTINO, *Le cognizioni intuitive e astrattive da Scotus a Wodeham*, «Miscellanea francescana», 108 (2008), pp. 139-168; 357-389.

<sup>46</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., II, d. 3, pars 2, q. 2, n. 319, p. 552: «possumus habere scientiam de aliquibus quidditatibus; scientia autem est obiecti secundum quod abstrahit

un niente di intuire, dove qui l'intuizione ci sembra assimilabile a una vera e propria percezione visiva. Rosmini, in un certo senso, valorizzerà l'intuizione nella propria noetica, ma la traslerà sul piano puramente intellettuale, definendola come *vedere spirituale* e mantenendo la noetica dell'oggetto intenzionalmente presente al pensiero. L'essere, dirà Rosmini, è per sé oggetto, cioè per sé *presente* o *rilucente* al pensiero.

La *relucetia* è il tratto tipico dell'idea dell'essere rosminiana per mezzo della quale l'essere è in *relazione essenziale* (ontologica) con il pensiero. Scrive Rosmini:

L'essere che nella mente riluce, non si presenta come sussistente e in sé compito, di che nasce, ch'egli sia *comunissimo*. Ora tutte l'altre cose non sono conoscibili se non per l'essere. Quindi è che la nostra cognizione nello stato presente è essenzialmente *universale*, e che il nostro intelletto non attinge nessun ente sussistente e singolare. In fatti non v'ha alcun ente singolare nel mondo che sia conoscibile per se stesso, ma ciascuno ha bisogno d'esser fatto conoscibile dalla sua relazione coll'essere comunissimo. Se l'essere che nelle nostre menti risplende fosse compito co' suoi termini essenziali, sarebbe allora un singolare percepito essenzialmente dall'intendimento nostro, perché l'essere è di sua natura conoscibile, anzi costituente la cognizione; egli sarebbe Dio.<sup>47</sup>

Troviamo in questo testo rosminiano il riferimento sia all'essere che riluce nell'intelletto sia al carattere *comunissimo* del primo oggetto dell'intelletto.

### 1.3 *L'intelletto à tto*

Il primo oggetto dell'intelletto, quando viene appreso, è *l'intentio prima* più comune. Ad un tale oggetto, che – come si è visto – dovrà essere adeguato alla facoltà intellettuale, non potrà che corrispondere un intelletto altrettanto *illimitato* e *indeterminato*. Questo punto, però, deve essere ben inteso; perché se è vero che la relazione intenzionale dell'oggetto con la facoltà è una relazione analoga a quella che sussiste tra ciò che è attivo e ciò che

ab existentia actuali, alioquin scientia 'quandoque posset esse et quandoque non', et ita non esset perpetua, sed corrupta re corrumperetur scientia illius rei, quod est falsum».

<sup>47</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1230.

è passivo, è altrettanto vero che Scoto ha rifiutato risolutamente la posizione di quanti interpretavano in senso puramente passivo il ruolo dell'intelletto umano, come se quest'ultimo fosse materiale indeterminato eventualmente da informare e determinare per l'azione di qualcosa di estrinseco<sup>48</sup>. In effetti, riguardo alla passività dell'intelletto, Scoto concede che quest'ultimo, quanto agli atti secondi, sia passivo. "Ricevere" o "avere un'intellezione" significa "ricevere una qualità"; e per questo "avere un'intellezione" ed "essere intelligente" significano lo stesso. L'intellezione è, infatti, ciò per cui formalmente concepiamo (*quo formaliter intelligimus*), ma non si deve intendere l'intellezione come qualcosa di causato dall'intelletto. Piuttosto la si dovrà intendere come una forma ricevuta nell'intelletto. Se anche fosse Dio a causarla, quindi una causa esterna, saremmo comunque noi a concepirla<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars 3, q. 2, nn. 456-457; 459, pp. 275-277: «Quinta opinio ponit quod species obiecti in intellectu vel ipsum obiectum in se praesens, est gignens vel ratio formalis gignendi notitiam actualem in intellectu, et ipse intellectus tantummodo se habet tamquam materiale ibi, informatum illa specie vel habens obiectum supplens vicem speciei. Ad hoc arguitur sic: III *De anima* commento 5, 'intellectus se habet ad formas universales sicut materia prima ad formas individuales'; et alibi, 'anima est infimum in genere intelligibile, sicut materia in genere entium'; et II *De anima* et VIII *Physicorum*, 'intellectus ante habitum est in potentia essentiali sicut materia ante formam'; et III *De anima*, "intellectus nihil est eorum quae sunt ante intelligere". Ex omnibus istis concluditur, potentiam intellectus respectu intelligibilis esse pure potentiale; pure autem potentiale non potest esse principium activum alicuius actus, nisi informatum aliqua forma, – et tunc forma erit principium formale. [...] Ad hoc etiam additur quod agens indeterminatum non potest agere actionem determinatam, vel circa obiectum determinatum, nisi determinetur; intellectus de se est indeterminatus ad omne intelligibile et ad omnem intellectionem; ergo ad hoc quod intelligat, requiritur determinatio aliqua: illa non est nisi per speciem aliquam, – ergo species intelligibilis est principium determinativum».

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, n. 537, pp. 320-321: «Ad auctoritatem Philosophi III *De anima* quod "intelligere est pati", quae adducitur pro quinta opinione: – dico quod Philosophus lucutus est communiter de potentiis animae, in quantum sunt quibus sumus formaliter in actu secundo, puta de sensu in quantum est quo formaliter sentimus, et de intellectu in quantum est quo formaliter intelligimus. Formaliter autem intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem, quia si causet eam active, non tamen dicor intelligere intellectu in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere enim qualitatem, est esse 'quale', et ita intellectum habere intellectionem sive recipere – quod idem est – est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu in

In questo senso l'intelletto patisce, come dice anche Aristotele, perché riceve l'intellezione. Questo discorso vale sia per la conoscenza attuale che per la conoscenza come disposizione stabile (*habitus* scientifico), in quanto anche la disposizione è ricevuta<sup>50</sup>. Quando Aristotele parla di passività ne parla in questo senso ma da questo non inferisce che l'intelletto non sia attivo per propria natura. L'intelletto ha, infatti, una sua *ratio causalitatis* che comunque necessita della *ratio causalitatis* propria dell'oggetto presente, come esistente o come rappresentato<sup>51</sup>.

A quanto fin qui sostenuto da Scoto sembra, però, opporsi la sentenza di Aristotele secondo la quale: "l'intelletto possibile non è nulla di quelle cose che sono prima del conoscere". Ma tale affermazione deve essere precisata. Chi sostiene la totale passività dell'intelletto utilizza questa sentenza del Filosofo per mostrare che l'intelletto rimarrebbe pura potenzialità se qualcosa di estrinseco non lo portasse all'atto<sup>52</sup>. Al contrario, secondo Scoto, Aristotele non sta sostenendo

quantum recipit intellectionem, ideo Philosophus, sic loquens de intellectu, necesse habuit dicere ipsum esse passivum, et quod 'intelligere' est 'pati quoddam', hoc est quod intellectio in quantum est quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu. Non autem intelligimus ea in quantum est aliquid causatum ab intellectu, si causatur ab eo, nam si Deus eam causaret et eam intellectui nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus».

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, nn. 538-539, pp. 321-322: «Sicut dixi de 'intelligentia actualiter', ita dico de 'scire habitualiter' – quod intellectus est quo scimus habitualiter in quantum recipit habitum, non in quantum illum causat, si causat. Dico ergo quod omnes auctoritates quae sonant in 'passibilitatem' intellectus possibilis, possunt exponi de eo in quantum eo scimus habitualiter vel in quantum eo cognoscimus actualiter, et isto modo concedo quod est passivus; et si sit activus, non tamen secundum istam rationem, sed accidit ei quod sit activus secundum istam rationem».

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, nn. 539-540, p. 322: «Affirmant autem illae auctoritates de intellectu quod verum est, non loquentes de intellectu sub ratione activi, sed asserentes ipsum habere rationem receptivi, licet ipsum non dicant 'non esse activum'. Locus autem ab auctoritate non tenet negative. Et per idem respondetur ad illud 'de potentia essentiali et accidental'. Non enim intellectus est in potentia essentiali quia deficiat sibi aliqua ratio causalitatis quantum est ex parte sui, sed intellectus est in potentia essentiali quando alia partialis causa non est sibi praesens, quam oportet esse praesentem ad hoc quod sequatur actio; et quando illa causa partialis est approximata, est in potentia accidentalibus sive propinqua ad agendum».

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, n. 541, p. 322: «Sed illa auctoritas qua dicitur quod 'intellectus possibilis nihil est eorum quae sunt ante intelligere', requirit aliam expositionem, quam tamen

che l'intelletto sia materia di una forma sostanziale, ma soltanto sostanza di un accidente. Come la sostanza, che riceve l'accidente, è qualcosa in atto sostanziale (*in actu substantiali*) che riceve un *atto accidentale*, così l'intelletto possibile, in quanto è ciò che riceve la forma intelligibile o intellesione, non sarà puramente potenziale, ma sarà qualcosa in atto primo (*in actu primo*)<sup>53</sup>. È necessario, dunque, interpretare il passo di Aristotele, sopra riportato, nel modo seguente. L'inizio della conoscenza avviene attraverso i fantasmi. Non possiamo concepire nulla per capacità immediata (*potentia propinqua*), prima dell'intellessione di qualcosa di immaginabile. Per lo stesso motivo l'intelletto non può esserci noto prima di conoscere altri intelligibili e, quindi, non è intelligibile se non dopo aver conosciuto altro da sé. La natura dell'intelletto, infatti, è di rivolgersi, in prima battuta, a qualcosa di diverso da sé per tornare su di sé *riflessivamente* solo in seconda battuta. Questo avviene a causa del nostro modo naturale di concepire, che non può che cominciare dai fantasmi<sup>54</sup>.

auctoritatem in tantum pertractant aliqui, ut dicant 'intellectum possibilem esse in pura potentia in genere intelligibilium, sicut materia in genere entium'».

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, n. 541, pp. 322-323: «quae non est intentio Philosophi, quia potentia ad accidens numquam fundatur nisi in substantia; intellectio autem sive species intelligibilis non est forma substantialis, sed accidens: ergo quod est immediate receptivum illius, est aliquid in actu substantiali, aut saltem quod est mediate receptivum, – et tunc quod immediate recipit erit aliquis actus accidentalis, sicut se habet superficies ad albedinem. Intellectus ergo possibilis, secundum quod est illud in quo recipitur forma intelligibilis vel intellectio, vel illud secundum quod species recipitur in anima, non erit purum potenziale, sed erit aliquid in actu primo, licet ipse respectus potentiae non sit aliquid in actu. Cum enim loquor de potentia receptiva albedinis, non loquor de potentia quae dicit respectum ad albedinem: ille enim respectus non est aliquid in actu, quia nec albedo ad quam est, est aliquid in actu, et respectus non est sine termino; sed illud in quo est vel dicitur esse illa potentia, est aliquid in actu, ut superficies est 'receptivum albedinis'. Ita hic. Licet ante intellectionem potentia ante actum – quae est respectus ad intellectionem – non sit aliquid in actu, sicut nec intellectio ad quam est, tamen illud in quo est ista potentia vel dicitur esse, quod est 'receptivum intellectionis', est aliquid in actu, et illud est intellectus possibilis».

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, n. 542, pp. 323-324: «Non est igitur apud Philosophum 'intellectus possibilis nihil in actu', sicut isti accipiunt, sed oportet exponere illam auctoritatem hoc modo: naturaliter intelligimus primo illa quae primo occurrunt ex phantasmatis [...]; nihil ergo possumus potentia propinqua intelligere ante intellectionem alicuius imaginabilis, ergo non possumus intelligere intellectum ante 'intelligere' alterius intelligibilis; igitur nec intellectus potest intelligi a nobis ante 'intelligere' alterius intel-



Riguardo, invece, all'indeterminazione costitutiva dell'intelletto verso qualunque atto di intellesione e qualunque oggetto, Scoto afferma che l'indeterminazione può essere di due tipi: "materiale" (*indeterminatio materialis*), a causa di una mancanza intrinseca all'atto, o "dell'agente" (*indeterminatio agentis*), a causa della mancanza di limiti della capacità attiva, come il sole che è indeterminato nel generare molte cose.

Bisogna dunque distinguere un'*indeterminazione per deficienza*, come può essere quella propria della materia, la quale necessita di un principio determinativo estrinseco che la faccia esistere pienamente in atto; e un'*indeterminazione per eccesso* propria di tutto ciò che è già in atto ed è capace di determinare, in modo potenzialmente illimitato, se stesso o anche altro da sé. Nel primo modo, ciò che è indeterminato non agisce se non è determinato da qualche atto estrinseco. Nel secondo, invece, ciò che è indeterminato non è ontologicamente determinato da un'altra forma, ma si determina da sé a produrre qualunque effetto rispetto al quale è, per propria natura, indeterminato<sup>55</sup>. Per queste ragioni, prosegue Scoto,

l'indeterminazione dell'intelletto non è quella di una potenzialità passiva nell'ordine della causalità, ma l'indeterminazione di un'attualità per così dire illimitata. [Tale attualità indeterminata] non è dunque determinata da una forma che sia per essa causa dell'agire in modo

ligibilis, ergo non est intelligibilis ante intellectionem alicuius alterius. Sicut primum antecedens est verum, ita et consequentia. – Ideo igitur intelligendum est 'ipsum non esse aliquid eorum quae sunt ante intelligere', scilicet 'intelligibilium', non quia antequam intelligat nihil sit in actu, sed quia non est aliquid quod possit potentia propinqua intelligi a nobis ante 'intelligere' alterius, propter intellectionem nostram naturalem, incipientem modo a phantasmatis».

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, n. 545, pp. 325-326: «Cum arguitur post de indeterminatione intellectus ad diversos actus et obiecta, – respondeo quod aliqua est 'indeterminatio materialis', propter defectum actus, aliqua est 'indeterminatio agentis', propter illimitationem virtutis activae, sicut sol est indeterminatus ad generandum multa. 'Primo modo indeterminatum' non agit nisi determinetur per aliquem actum, quia alias non est in actu sufficiente sed in potentia; 'secundo modo indeterminatum' nulla alia forma a se determinatur, sed ex se determinatur ad producendum quemcumque effectum ad quem ex se est indeterminatum, et hoc praesente passo receptivo, sicut sol praesente passo generat quocumque generabile, ex quo ipsum natum est generari».

determinato, ma [è determinata] soltanto dalla presenza dell'oggetto determinato da cui è naturale che l'intellezione sia determinata.<sup>56</sup>

In effetti, avevamo già spiegato che l'intelletto non è, in atto primo, rivolto immediatamente a forme di determinazione. Esso è invece primo atto indeterminato di portata infinita, poiché si rivolge, almeno potenzialmente, a tutto l'essere che è il suo oggetto *motivo* e, quindi, condizione ontologica dell'intelletto.

## 2. *La circolarità di logos ed esperienza*

La dottrina scotiana sulla natura dell'intelletto afferma, in primo luogo, che la conoscenza dell'uomo *in via* trova nel senso e nell'immaginazione il proprio punto di partenza. I primi concetti dell'intelletto, infatti, sono ricavati dai fantasmi dei singolari e non sono propriamente universali, ma semplicemente comuni a un numero finito di singolari percepiti. I concetti veramente universali sono quelli intesi *nella loro totale indifferenza* e prodotti dall'intelletto agente. L'essere è il primo di questi, poiché è contenuto identicamente in qualunque altro concetto, e per questo è il primo oggetto dell'intelletto. Esso è avvertito come tale, nella sua valenza di orizzonte ontologico, solo per riflessione sugli atti secondi. Ora, il fatto che l'intelletto possa produrre un concetto universalissimo di essere non significa che l'orizzonte dell'intelletto venga prodotto psicologicamente, ma significa, semmai, che dell'orizzonte si può avere avvertenza solo a partire da ciò che ne partecipa, ossia dagli intelligibili determinati. Allo stesso modo, l'intelletto ha avvertenza di sé, ma solo riflessivamente. Solo attraverso la conoscenza di altro da sé può ritornare su di sé, comprendendo di essere atto illimitato e indeterminato.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, n. 545, p. 326: «Ita in proposito. Indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitas passivae in suo ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatae; et ideo non determinatur per formam quae sibi sit ratio determinata agendi, sed tantummodo per praesentia obiecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio».

Questo significa che il mettere a tema l'orizzonte, cioè il *pensare l'essere*, e l'*essere coscienti di sé come capaci di conoscere*, non sono altro che due lati del conoscere in quanto tale, di cui il conoscere umano è una limitata istanziazione. Il conoscere, dunque, non è solo un atto, ma è anche un fatto, riscattabile *elencticamente*, della cui natura si ha coscienza sperimentando i propri atti di conoscenza determinati<sup>57</sup>, come anche Rosmini farà notare riprendendo proprio Duns Scoto<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in lib. IV Sent.*, cit., d. 43, q. 2, nn. 10-11, pp. 24-25: «*experimur in nobis quod cognoscimus actu universale: experimur enim quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub ratione aliqua communiore, quam sit ratio primi obiecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae. Experimur etiam quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, etiam non sensibilium, et experimur, quod distinguimus omne genus sensibilium ab aliquo, quod non est illius generis. Experimur quod cognoscimus relationes rationis, quae sunt secundae intentiones, scilicet relationem Universalis, Generis, et Speciei, etc. et oppositionis, et aliarum intentionum Logicalium. Experimur quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista, et illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum, et susceptivum eius. Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi, vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus ignotum ex notum per discursum, ita quod non possumus dissentire evidētia discursus, nec cognitionis illatae; quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuire: ergo, etc. Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum: sicut nec cum dicente, non video colorem ibi non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere. Assumptum, scilicet quod nullus istorum actuum potest esse secundum aliquam potentiam sensitivam, probatur, quia actu universale cognoscitur sub tanta indifferentia, sub quanta ipsum sic cognitum est simul dicibile: est autem simul dicibile de omnibus singularibus, in quibus salvatur: sic non cognoscit sensus. Sed de secunda est evidentius, quia nulla potentia potest cognoscere aliquid sub ratione universaliori ratione sui proprii obiecti; sicut visus non cognoscit aliquid sub ratione indifferenti ad colorem, et ad sonum: ergo cognitio illa, quae est alicuius sub ratione communiore quocumque primo obiecto, etiam supremi sensus non potest esse aliqua sensitio». La strategia elenctica che da Scoto è solo abbozzata, in Rosmini è invece portata a fondo. Rosmini utilizzerà questo testo di Scoto per mostrare l'inaggrabilità delle evidenze prime, tra tutte la conoscenza dell'essere universale e dei propri atti di percezione e inteltezione (vedi nota seguente).*

<sup>58</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 107I, nota 27. La presente affermazione verrà meglio documentata nella Seconda parte.

2.1 *Il darsi antinomico<sup>59</sup> dell'essere  
come principio della metafisica*

Il nostro discorso può essere arricchito attraverso le indicazioni presenti nelle *Quaestiones super secundum et tertium librum De anima*, dove sono contenute alcune distinzioni importanti e pertinenti quanto al tema dell'essere come primo oggetto dell'intelletto, che comunque ritornano anche nell'*Ordinatio*<sup>60</sup>.

Nella *Quaestio 19* troviamo nuovamente discussa l'opinione, attribuita da Scoto a Tommaso d'Aquino, secondo la quale la *quidditas rei sensibilis* è il primo oggetto adeguato dell'intelletto. Ci pare che non vi siano oscillazioni dottrinali rispetto all'*Ordinatio*. L'opinione di Tommaso è rifiutata secondo le ragioni teologiche e filosofiche viste in precedenza<sup>61</sup>. Anche in questo luogo si ribadisce che l'intelletto e il proprio oggetto adeguato sono tra loro proporzionati, sebbene dissimili, rapportandosi, rispettivamente, come ciò che è mosso (*mobile*) a ciò che muove (*motivum*), oppure come la materia alla forma<sup>62</sup>. Nuovamente viene riproposta da Scoto la distinzione tra il *piano ontologico* e il *piano psicologico*. La facoltà conoscitiva non si assimila al proprio oggetto *in modo essendi*, ma soltanto *in modo cognoscendi*, e ciò è caratteristico dell'intenzionalità del conoscere<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Utilizziamo qui l'aggettivo "antinomico" in un'accezione propriamente moderna, e riconducibile alla *Critica della ragion pura* di Kant. Con questo anacronismo intendiamo mostrare la vicinanza della dottrina di Scoto a quella di Rosmini, quanto all'apprensione dell'essere. Rosmini, infatti, parlerà di un manifestarsi antinomico dell'essere al pensiero umano, come vedremo nella Seconda parte.

<sup>60</sup> Rimandiamo per le questioni che tratteremo in queste pagine ai seguenti passi paralleli di *Ord.*, cit., I, d. 3, q. 1-2, nn. 69-98, 108-201.

<sup>61</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super secundum et tertium librum De anima*, q. 19, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. V, edd. Bazán et al., nn. 6-13, pp. 187-189.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, n. 15, pp. 189-190: «Nec valet ratio sua de proportione illa; immo sequitur magis oppositum, scilicet si est proportio inter potentiam et obiectum, quod non sint similia in natura, quia materia et forma sunt sibi invicem proportionata et tamen sunt maxime ab invicem disparata. Proportio autem potentiae ad obiectum, etiam secundum ISTOS, est sicut motivi ad mobile. Illa autem sunt dissimilia, immo quoad hoc opposita».

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, n. 17, p. 190: «Hoc non valet, quia differt assimilari in modo essendi et quantum ad actum intelligendi. Non enim oportet quod intellectus sit similis in natura vel quantum ad modum essendi obiecto, sed sufficit quantum ad actum intelligendi,

All'interno di questo quadro teorico Scotto elabora un'importante distinzione tra conoscenza *via generationis* e conoscenza *via perfectionis* che ci aiuta a chiarire ulteriormente la sua posizione quanto alla relazione tra pensiero ed essere<sup>64</sup>.

L'intelletto umano *pro statu isto* è costretto ad acquisire la scienza per gradi, partendo dalla conoscenza sensibile, per ascendere alla conoscenza di Dio e delle sostanze separate. L'oggetto primo in *via perfectionis* sarà, dunque, quello che ci permetterà di conoscere anche ciò che si trova oltre la dimensione empirica; e non importa che esso sia conosciuto in modo *enigmatico* (*cognitio aenigmatica*), perché rimane comunque più perfetto di tutte le conoscenze riguardanti le creature inferiori<sup>65</sup>. Attraverso questo oggetto – primo quanto alla perfezione –, possiamo conoscere Dio, non in modo intuitivo come i beati, ma componendo l'oggetto primo insieme ad altri concetti, che produciamo mediante un elaborato processo di astrazione che va dalla conoscenza dei sensibili fino ai concetti più universali, che solo a Dio convengono pienamente<sup>66</sup>.

ut scilicet similitudinem, scilicet speciem obiecti recipiat vel actum ipsum. Exemplum de visu, qui licet sit potentia materialis, non tamen recipit species cum materia; ideo multo minus recipit speciem vel immutatur ab obiecto etiam secundum modum essendi eius. Sicut igitur non est alius visus qui videt coelum et inferiora, quae tamen differunt secundum corruptibile et incorruptibile, sic idem intellectus potest multo fortius intelligere sensibile et non-sensibile».

<sup>64</sup> Questa distinzione tra modi di conoscenza è presente anche in *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 1-2, nn. 69-99, pp. 48-63.

<sup>65</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. De anima*, cit., q. 19, n. 18, pp. 190-191: «Dicendum igitur ad quaestionem quod via generationis vel acquirendo scientiam prius apprehendimus quidditates sensibilibum quia pro statu naturae lapsae nihil intelligimus nisi cum ministerio sensibilibum; tamen illa non sunt proprium et adaequatum obiectum intellectus nostri, sed etiam possumus intelligere substantias separatas. Et tale obiectum est prius via perfectionis et simpliciter, quia per talem cognitionem attingitur obiectum perfectissimum quod est Deus et substantiae separatae aliae, etiam pro statu viae; et licet talis cognitio sit aenigmatica, tamen perfectior est omni alia cognitione nostra respectu inferioris creaturae».

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, nn. 23-24; 26, pp. 192-194: «cognoscitur aliquid conceptu quidditativo, sed ille est duplex: unus est primo primus, qui scilicet non est in alios conceptus resolubilis, quo scilicet res cognoscitur intuitive in se ut est talis natura, et talem conceptum non possumus habere de Deo in via, immo nec de anima nostra nec de aliqua spirituali substantia. Cuius ratio est, quia de Deo nullam habemus cognitionem naturaliter

Questo concetto è chiamato da Scoto *ens absolute*, ed è quel concetto, comune a Dio e a tutti gli altri enti, con il quale Dio è conosciuto imperfettamente, come quando si conosce l'“uomo” conoscendo soltanto che esso è essenzialmente “animale”<sup>67</sup>.

Come nell'*Ordinatio*, occorre distinguere l'essere come orizzonte del conoscere che per natura l'uomo possiede, dall'avvertenza riflessiva che l'uomo ha di questo orizzonte. L'intelletto umano è, infatti, costitutivamente aperto su tutto ciò che dell'essere partecipa, ma, poiché *nello stato di via* conosce solo attraverso i fantasmi, può avere avvertenza del proprio orizzonte conoscitivo solo a partire dalle sostanze sensibili, e da queste può giungere per astrazione ad un concetto di essere che, pur essendo enigmatico e confuso, è comunque adeguato all'orizzonte, almeno quanto all'ampiezza.

È chiaro comunque che quell'orizzonte, in quanto precede l'avvertenza da parte dell'uomo, è la condizione di qualunque atto psicologico, sia esso atto di astrazione o di predicazione. In questo senso, si dice, l'essere è implicato negli stessi atti intellettivi, attraverso i quali è messo a tema, come loro condizione di possibilità.

È proprio questo ciò che Scoto spiega nella *Quaestio 20*, dove è discussa l'opinione di Enrico di Gand secondo la quale l'oggetto primo e adeguato dell'intelletto è il *vero*. Qui Duns Scoto – mentre nega che il vero sia l'oggetto adeguato del nostro intelletto – avverte che l'«*objectum primum alicuius potentiae debet praedicari primo modo dicendi per se – sicut genus de specie – de omnibus quae per*

nisi per creaturas; nulla autem creatura, nec etiam omnes simul, possunt sufficienter divinam essentiam repraesentare quiditative, id est, ut natura haec vel essentia. Alius autem conceptus quiditativus rei nec est omnino simplex nec primus, sed resolubilis in alios, ut est definitio rei composita ex diversis conceptibus. [...] Similiter a pluribus entibus possumus abstrahere hoc quod est ens absolute; et a pluribus bonis, ipsum bonum. Et quia entia et bona sunt ordinata, tandem possumus devenire ad hoc quod intelligam summum bonum, quia non est in eis processus in infinitum. Sic ergo possum illa invicem componere per intellectum et dicere aliquid ens esse summum bonum, qui conceptus sic compositus soli Deo convenit».

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, n. 22, pp. 191-192: «*potest aliquid cognosci per conceptum communem sibi et aliis, ut cognosco hominem per animal. Et sic cognoscere Deum est imperfecte cognoscere, scilicet per conceptum communem sibi et aliis: hoc enim imperfectius est quam cognoscere lapidem distincte, quia per illum conceptum communem non magis cognoscitur Deus quam aliud, et ideo non sortitur nobilitatem ex Deo talis cognitio*».

se cadunt sub actu illius potentiae, sicut color de albo et nigro»<sup>68</sup>. Questo significa che tutto ciò che è conoscibile, ossia tutto ciò che cade sotto la facoltà conoscitiva, contiene come propria ragione essenziale l'essere. L'intelletto umano, qualunque cosa conosca, manifesta, per lo meno implicitamente, l'essere. Qualcosa, infatti, si predica *per se primo modo* quando è contenuto implicitamente nel soggetto di cui è predicato. Come quando diciamo che l'«uomo è animale».

Se, poi, andiamo a considerare il luogo principe per la nostra indagine sul primo oggetto dell'intelletto – per lo meno quanto alle *Questioni sul secondo e sul terzo libro del De anima* –, ossia la *Quaestio 21* («*Urum ens sit obiectum primum intellectus nostri*»<sup>69</sup>), incontriamo nella premessa alla *solutio* la distinzione di tre modi nei quali si può intendere il *primum* evocato dal titolo della questione: per *generatione*, per *perfectione* o per *adaequatione*<sup>70</sup>. Scoto ha già parlato, nella *Quaestio 19*, del significato della conoscenza per *generatione* e della conoscenza per *perfectione*. Rimane dunque da spiegare cosa significhi l'espressione “oggetto primo dell'intelletto per adeguazione”.

Si può parlare di *adaequatio obiecti* in due sensi: o secondo *capacità* (*secundum virtutem*) o secondo *predicazione* (*secundum praedicationem*). Si dice “oggetto adeguato per capacità” ciò che è capace da solo di muovere l'intelletto, non solo alla conoscenza di sé, ma anche alla conoscenza di tutto il resto; come l'essenza divina è l'oggetto adeguato dell'intelletto divino, perché è sufficiente a muoverlo verso la conoscenza di sé e delle creature<sup>71</sup>. Si dice, invece, “oggetto adeguato secondo predicazione” ciò che si predica essen-

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, q. 20, n. 18, p. 202.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, q. 21, p. 207.

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, n. 6, p. 208: «Ad istam quaestionem dicendum quod “primum” accipitur generatione vel perfectione vel adaequatione».

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, n. 6, pp. 208-209: «Circa quod sciendum quod duplex est adaequatio obiecti: una secundum virtutem, alia secundum praedicationem. Illud autem dicitur obiectum adaequatum potentiae adaequatione secundum virtutem, quod per se ipsum solum potest movere intellectum ad notitiam sui et aliorum; sicut essentia divina est primum obiectum adaequatum intellectus divini, quia est sufficienter movens intellectum divinum ad notitiam sui primo et aliorum ex consequenti».

zialmente (*essentialiter*) di tutto ciò che la facoltà di cui è oggetto è capace di conoscere<sup>72</sup>.

L'essere è detto *oggetto primo adeguato* dell'intelletto umano secondo entrambi i modi di adeguazione<sup>73</sup>. Non ci dilungheremo nell'approfondire gli argomenti di Scoto a favore del primato della *ratio entis* quanto alla *virtus* e alla *predicatio*. Basti qui sottolineare due aspetti importanti. In primo luogo – come nell'*Ordinatio* – il primato dell'essere come oggetto dell'intelletto ha come corollario l'*univocità dell'essere*<sup>74</sup> come *predicato categoriale*<sup>75</sup>, ma anche come *predicato "trascendente"* che, in quanto *ratio formalis entis*, contiene tutte le proprie *passiones*<sup>76</sup>. In secondo luogo, l'essere può essere colto dal pensiero per *astrazione*, in quanto è presente essenzialmente in tutti gli altri concetti<sup>77</sup>. Nella stessa questione

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, n. 6, p. 209: «Obiectum autem adaequatum secundum praedicationem est quod per se et essentialiter praedicatur de omnibus quae possunt a potentia cognosci, sicut lux vel color vel aliquid commune utriusque praedicatur essentialiter de omnibus visibilibus».

<sup>73</sup> Cfr. *ivi*, n. 7, p. 209: «Utraque autem primate adaequationis ens est primum obiectum intellectus nostri, ut declarabo primo indirecte, removendo alia ab illa prioritate, de quibus magis posset videri; secundo directe probando propositum».

<sup>74</sup> Quanto all'univocità dell'essere nelle *Quaestiones super libros De anima*, si veda T.B. NOONE, *L'univocité dans les Quaestiones super libros De anima*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002)*, cit., pp. 255-271. Nell'articolo si parla anche dell'essere come primo oggetto dell'intelletto (*ivi*, pp. 263-264) e si danno alcuni elementi interni ed esterni che confermerebbero l'autenticità dell'opera (*ivi*, pp. 270-271).

<sup>75</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. De anima*, cit., q. 19, n. 25, p. 218: «Quod etiam conceptus entis sit communis univoce substantiae et accidenti, proba: quia si non, nullum conceptum de substantia haberemus. Aut enim haberemus de substantia conceptum proprium et quidditativum et intuitivum, aut abstrahibilem; non primum, ut probatum est; igitur conceptum abstrahibilem a substantia et accidente et communem utriusque; sed nullus est conceptus communis utriusque nisi conceptus entis; igitur, etc.».

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, n. 20, p. 214: «ens respectu unius, veri et boni, quae sunt eius passiones, est primum obiectum intellectus primate adaequationis secundum virtutem sicut subiectum respectu suae propriae passionis».

<sup>77</sup> Nella soluzione alla questione Scoto sembra situare l'univocità nell'ordine predicamentale (cfr. *ivi*, n. 25, p. 218), mentre nella risposta alle obiezioni situa l'univocità anche nell'ordine dei *transcendentia* come concetto astratto dai sensibili e predicabile di essi logicamente (cfr. *ivi*, n. 35, p. 223: «Aliud est commune indeterminatum, quod dicit totum illud quod inferiora per modum totius nec expectat terminari per aliud – ut species respectu individuorum, duo enim individua se totis in species conveniunt



Scoto precisa che solo *logicamente* l'essere ha un unico concetto (*unum conceptum*), mentre sul piano metafisico e su quello fisico, l'*ens* non si predica univocamente<sup>78</sup>.

Questa indicazione è importante perché ci dice che il concetto di essere è originariamente *uno* e l'intelletto è capace di coglierlo. In ambito metafisico, tuttavia, non si può parlare di un concetto di essere *univoco*, poiché la metafisica studia l'essenza dell'essere con i suoi principi e nelle sue diverse contrazioni (*metaphysica est de quidditatibus*). Per questo è necessario che un concetto tale si mostri aperto in qualche modo alle differenze tra gli enti, che pure constano. Non basta – come vedremo meglio in seguito – che il concetto di essere venga semantizzato semplicemente per opposizione al nulla. È necessario anche dare ragione dell'esperienza che riguarda enti differenti, secondo un'indicazione che nel XVI secolo sarà ripresa, con modalità proprie, anche da Francisco Suárez<sup>79</sup>.

A questo punto è lecito chiedersi in che modo si possa conciliare la sterminata estensione dell'essere con la sua intrinseca *enigmatica*. Perché una tale situazione noetica risulta chiaramente antinomica e necessita di una risoluzione adeguata, pena l'entrare del pensiero in contraddizione con sé nel suo primo atto costitutivo.

La risoluzione dell'antinomia può essere svolta tenendo conto delle distinzioni presenti nella *Quaestio 16*, dove Scoto distingue

et numero differunt –, et tale commune non descendit in inferiora per aliquid additum. Sic autem ens est commune ad Deum et decem predicamenta, ad substantiam et accidens; nihil enim est in substantia et accidente quod non sit ens, et ideo statim seipso sine addito est substantia vel accidens; non igitur reducitur ad praedicabile generis vel differentiae, sed speciei specialissimae»; cfr. *ivi*, n. 37, p. 224: «omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus, vel entia creata ad substantiam; tamen, hoc non obstante, potest ab omnibus istis entibus abstrahi unus communis conceptus significatus nomine entis, qui est univocus logice loquendo, licet non naturaliter vel metaphysice loquendo».

<sup>78</sup> Cfr. *ivi*, n. 33, p. 222: «ens enim, prout praedicatur de decem praedicamentis metaphysice vel naturaliter, non dicit unum conceptum – nec genus est naturale eorum nec metaphysicum; est tamen univocum, logice loquendo»; cfr. *ivi*, n. 37, p. 224; cfr. *ivi*, n. 39, p. 225: «Ad auctoritatem qua dicitur quod dicitur aequivoce: verum est metaphysice loquendo vel naturaliter, non tamen verum est logice loquendo; immo dicit unum communem conceptum omnibus entibus».

<sup>79</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. I, sec. 2, 12.

ciò che è detto “prima di altro” (*prius alio*) per *generazione*, per *perfezione* e per *adeguazione*. È una distinzione che abbiamo già visto rivolta a ciò che si dice “primo”. Qui Scoto indica due modi nei quali ciò che è conosciuto è detto “conosciuto prima di altro” secondo *generazione* e secondo *perfezione*<sup>80</sup>.

È diverso – afferma il nostro autore – il “conoscere distintamente” dal “conoscere il distinto”, e così il “conoscere confusamente” dal “conoscere il confuso”<sup>81</sup>. Ciò che è *confuso* può, infatti, essere conosciuto distintamente, come il concetto generico “animale” è un concetto confuso rispetto al concetto specifico e distinto “uomo”. Allo stesso modo, ciò che è *distinto* può essere conosciuto confusamente: come l’“uomo”, quando è conosciuto semplicemente come “animale”<sup>82</sup>. “Confuso” significa “indistinto”, ma ciò che è confuso è *distinguibile*. “Conoscere confusamente” significa conoscere solo attraverso il nome, o solo nell’universale. “Conoscere distintamente” significa, al contrario, conoscere l’essenza attraverso i suoi principi propri, che sono contenuti nella definizione<sup>83</sup>.

Ciò che qui ci interessa è in quale modo l’essere si presenti all’intelletto, e quale precedenza abbia sugli altri concetti. Alla questione Scoto risponde coerentemente che ciò che per primo è conosciuto come *distinto* – non distintamente – è ciò che è più *universale*. Ma ciò che è più universale (*universalissimum*) è l’*essere*, poiché esso entra nella definizione di ogni cosa, ed è incluso in

<sup>80</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. De anima*, cit., q. 16, n. 8, p. 147: «Dicendum quod aliquid dicitur prius alio tripliciter, scilicet generatione, perfectione et adaequatione. De duobus primis habetur IX *Metaphysicae*; de tertio I *Posteriorum* ubi dicitur quod universale est quod convenit alicui primo. Et vocat universale et primum adaequatione ipsam propriam passionem quae praedicatur convertibiliter de subiecto. De duobus primis modis dicendum est ad praesens».

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, n. 9, p. 147: «Ulterius sciendum quod non est idem cognoscere confusum et confuse, nec distinctum et distincte».

<sup>82</sup> Cfr. *ibid.*: «Nam confusum potest distincte cognosci, sicut “animal” quod est confusum respectu hominis. Similiter distinctum potest confuse cognosci, sicut “homo”, cognoscendo animal vel quod sit animal».

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, n. 9, pp. 148-149: «Illud autem est confusum quod est indistinctum, distinguibile tamen sicut genus. Cognoscere autem confuse est cognoscere quid est quod dicitur per nomen, vel cognoscere in suo universali tantum; sed cognoscere quid distincte est cognoscere illud per principia propria posita in sua definitione».

qualunque altro concetto. Questo lo rende concetto per sua natura *distinto*, poiché non vi è uno sfondo più esteso nel quale l'essere venga ricompreso in modo confuso e indistinto<sup>84</sup>. Questa condizione, però, non rende l'essere alcunché di primo *temporalmente* nell'ordine della conoscenza. Scoto, infatti, ha già escluso questa possibilità, quando ha sostenuto che il primo conoscibile per l'uomo, *in ordine di tempo*, è il meno universale. Sostenendo questa tesi porta il seguente argomento: ciò la cui conoscenza è posteriore temporalmente, è ciò la cui astrazione è più complicata. Quando, infatti, astraiano il "colore" dal bianco e dal nero l'astrazione è più difficile rispetto all'astrazione della "bianchezza" da ciò che è bianco, poiché il "colore" è astratto da cose dissimili, mentre la bianchezza da cose simili<sup>85</sup>. Qui l'universale, preso come esempio da Scoto, è quello del colore, ma anche per l'essere vale questo discorso. Spesso Scoto, per lo meno nelle prime opere, per parlare del primo oggetto dell'intelletto utilizza l'esempio del primo oggetto della facoltà visiva, che è il colore<sup>86</sup>. L'uomo, dunque, può avere avvertenza dell'essere come concetto distinto, ma solo per astrazione, cioè a partire da ciò che gli è dato nell'esperienza. Tuttavia – ci permettiamo di osservare al di là del dettato scotiano –, l'essere così ottenuto, in quanto universalissimo, non sarà conosciuto immediatamente nella sua essenza e nei suoi principi propri, e sarà piuttosto conoscibile sempre più distintamente. È questo il

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, n. 18, pp. 150-151: «Prius distincte illud cognoscitur quod intrat definitionem alterius, per quod aliud distincte cognoscitur; sed ens quod est universalissimum intrat definitionem omnium, cum conceptus entis includatur in conceptu cuiuslibet – ipsum autem non habet conceptum nisi distinctum, quia non habet in quo possit confuse et indistincte conosci; igitur, etc.».

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, n. 15, p. 150: «Illud cognoscitur posterius tempore, cuius abstractio est difficilior; sed abstractio coloris, qui est universalior, est difficilior quam albedinis, quia a dissimilibus abstrahitur quiditas coloris, scilicet ab albo et nigro quae sunt opposita – albedinis autem quiditas a duobus albis quae sunt similia; igitur, etc.».

<sup>86</sup> Anche nell'*Ordinatio* troviamo un accostamento tra il primo oggetto dell'intelletto e il primo oggetto della facoltà visiva (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, n. 151, p. 93). Come vedremo questo parallelo verrà, invece, rifiutato nei *Reportata parisiensia* in ragione di una fondamentale diversità tra le *potenze organiche* e quelle *inorganiche*.

compito della metafisica iniziale, cioè di quella che chiameremo semantizzazione dell'essere.

Questo significa due cose: da un lato, l'essere è un concetto la cui *semplicità* lo rende per sua natura *distinto*; dall'altro, però, esso è conosciuto solo in universale e, quindi, *confusamente*. Questo darsi immediatamente antinomico dell'essere non è altro che lo stesso cominciare della metafisica. «Cognoscere autem confuse est cognoscere quid est quod dicitur per nomen, vel cognoscere in suo universali tantum; sed cognoscere quid distincte est cognoscere illud per principia propria posita in sua definitione». La scienza metafisica non si accontenta, infatti, di conoscere l'essere confusamente. Se fosse così non si potrebbe avere una *scientia entis*, ma semplicemente un *intellectus entis*. D'altra parte, però, il darsi immediatamente antinomico dell'essere non deve essere rifiutato, pena il presupporre la necessità che ciò che si dà si dia secondo modalità poste soggettivamente dall'intelletto e non secondo le sue proprie modalità. La metafisica, secondo Scoto, è classicamente un continuo movimento verso una conoscenza sempre più distinta dell'essere, ossia una conoscenza progressiva, per via di integrazione, dei principi propri dell'essere.

Ciò che colpisce dei testi che abbiamo presentato è l'assenza di quella espressione *ens secundum totam suam indifferentiam*, che a partire dall'*Ordinatio* verrà impiegata frequentemente da Scoto per indicare il primo oggetto dell'intelletto, ma che a questo punto potremmo considerare come sinonimo di "essere (*ens*) conosciuto confusamente".

## 2.2 Dall'ens univocum all'ens possibile

Il panorama prospettato dai testi scotiani fin qui presentati sembra andare incontro a una progressiva integrazione – segno questo che ciò che Scoto aveva iniziato, approfondendo un problema primariamente teologico, divenne col tempo un nodo che investiva pienamente il fondamento del sapere in generale. Per questo si rende necessario rivolgere l'attenzione agli ultimi scritti scotiani tramandati dalla tradizione, ossia i *Reportata parisiensia*<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Riguardo all'attendibilità dei *Reportata parisiensia*, quanto allo studio del pensiero di Duns Scoto, si veda: B. HECHICH, *Il problema delle 'Reportationes' nell'eredità*

e il *Quodlibet*. In essi troviamo un ripensamento quanto alla natura propria del primo oggetto dell'intelletto, segnalato dalla graduale sostituzione dell'*ens univocum* con l'*ens possibile*.

Ricostruendo la dottrina sul primo oggetto dell'intelletto nell'*Ordinatio* avevamo messo in evidenza un passo estraneo al progetto originale dell'opera – ma contenuto nelle edizioni disponibili a Rosmini –, che ritroviamo nei *Reportata parisiensia* (II, d. 24, q. unica). Il contesto generale di questo passo ci aiuta a capire la genesi della figura dell'*ens possibile*<sup>88</sup>.

In questa sede Scoto affronta il problema della distinzione tra *ragione superiore* e *ragione inferiore* («Utrum portio superior sit diversa potentia a portione inferiori?»). Per risolvere la questione, secondo il nostro autore, è necessario previamente affermare che le facoltà si distinguono attraverso i loro oggetti formali. Se consideriamo la facoltà visiva, essa non si distingue per gli *oggetti materiali*, come il bianco o il nero, ma per il suo *oggetto formale* adeguato: il colore. Ora, per *oggetto formale* si intende l'oggetto che è capace di adeguare l'ampiezza della facoltà, e questo non può essere un colore particolare, ma il colore in quanto formalità<sup>89</sup>. Certo, la vista non vede “il colore”, ma i colori particolari, come il bianco e il nero. Se, dunque, gli oggetti materiali della facoltà visiva sono propriamente *visti*, il suo oggetto formale è, invece, ottenuto per astrazione dall'intelletto. Nessuna facoltà umana che si rivolga a una molteplicità di oggetti materiali può, infatti, avere come pro-

dottrinale del B. G. ovanni Duns Scoto OMI, in *G. ovanni Duns Scoto. Studi e ricerche nel V I centenario della sua morte*, a cura di M. Carbajo Núñez, 2 voll., Antonianum, Roma 2008, vol. I, pp. 59-128. Sul concetto di *scientia* nei *Reportata Parisiensia* si veda F. FIORENTINO, *Il concetto di Scientia di Duns Scoto nella Reportatio Parisiensis e la sua prima recezione ad Of. ord.*, «Antonianum», 81 (2006), pp. 655-691.

<sup>88</sup> Un approfondimento su questo tema si trova in: D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., in part. il cap. IX.

<sup>89</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, II, d. 24, q. un., in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XI/1, ed. L. Wadding, cit., n. 6, p. 366a: «Ad aliud, cum dicitur *potentiae distinguuntur per obiecta*, dicitur quod verum est per obiecta formalia; visus enim non distinguitur per obiecta materialia, cuiusmodi sunt album et nigrum, sed per obiectum formale adaequatum. Istud tamen non valet, quia album non plus est obiectum materiale visus, quam sit color: sed ita formale, licet non adaequate».

prio oggetto formale adeguato qualcosa di totalmente reale, ma solo un oggetto *prodotto* dall'intelletto. Solo la facoltà intellettuale di Dio ha la propria essenza come suo oggetto reale adeguato, ma l'uomo non può avere come oggetto adeguato l'essenza di Dio. Per questo dobbiamo porre come oggetto formale della nostra facoltà visiva qualcosa di comune, astratto e reso adeguato dall'intelletto alla facoltà stessa. È chiaro, però, che se nessun intelletto astraesse il colore, la vista continuerebbe a vedere il bianco e il nero; come avviene, ad esempio, nel caso degli animali i quali vedono pur non essendo dotati di intelletto<sup>90</sup>.

Se questo discorso è esatto per le facoltà legate nel loro operare a un organo corporeo (*potentiae organicae*), tuttavia esso non vale per le facoltà che sono indipendenti nella loro attività da un organo corporeo (*potentiae non organicae*). Se, infatti, le facoltà non-organiche non sono legate a un organo e non hanno bisogno del legame con esso, allora anche i loro oggetti formali saranno separati (*obiecta sunt abstracta*). Per questo motivo qualsiasi facoltà non-organica è rivolta a tutto l'essere (*est totius entis*). Allora – è lecito chiedersi nuovamente – qual è il primo oggetto di quella facoltà non-organica che è l'intelletto? A questa domanda Scoto risponde risolutamente che l'oggetto primo e adeguato dell'intelletto è l'essere univoco (*ens univocum*), comune all'essere creato e all'essere increato; ma non lo è in quanto è ottenuto per astrazione dell'intelletto. Tuttavia, un concetto di questo tipo può essere astratto a partire da qualsiasi ente intelligibile, e allora non vi è più ragione di distinguere nell'anima umana una ragione superiore e una inferiore, perché il loro oggetto formale è unico<sup>91</sup>.

<sup>90</sup> Cfr. *ibid.*: «Unde forte visus nunquam videret colorem, nisi quia album, vel nigrum. Unde illud obiectum abstractum, quod est obiectum adaequatum potentiae, fit sic abstractum per intellectum, et non est aliqua potentia respiciens multa, quae habet obiectum adaequatum totaliter reale praeter operationem intellectus, nisi potentia Dei tantum, quae habet propriam essentiam pro obiecto adaequato, et nos non possumus habere essentiam divinam pro primo obiecto. Ideo ponimus illud commune quid abstractum, et sic adaequatum fit tale per intellectum in nobis. Et licet nullus intellectus abstraheret colorem ab albo et nigro, nihilominus visus bovis; videret album et nigrum, sicut nunc».

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, n. 6, pp. 366a-b: «Ideo dico quod dissimiliter est de potentiis non organis, quia sicut potentiae non organicae sunt abstractae a materia, hoc est, non requirunt

Troviamo qui la stessa posizione sostenuta da Scoto nell'*Ordinatio* e nelle *Questioni sul secondo e terzo libro del De anima* ma, proseguendo nella lettura del testo, sembra che il filosofo scozzese voglia mettere alla prova la consistenza dell'argomentazione avversaria contro l'*essere univoco* come primo oggetto dell'intelletto.

Quanti negano che il primo oggetto dell'intelletto sia l'essere univoco sono costretti a porre Dio come primo oggetto o, in alternativa, dicono che quell'essere univoco sembra comune a tutti gli intelligibili; ma, a una più avveduta ispezione, si rivela equivoco<sup>92</sup>. Osserviamo, di passaggio, che se l'essere perdesse l'unità immediata di significazione non sarebbe in grado nemmeno di costituirsi come essenza. Rispetto a queste due alternative (*ontologismo* ed *equivocismo nichilistico*), a Scoto sembra più facilmente difendibile una terza posizione che nega radicalmente che vi sia un oggetto primo univoco adeguato all'intelletto. Questa opinione è quella preferibile, perché rispetta la perfezione propria della facoltà intellettuale<sup>93</sup>.

La facoltà sensitiva è costituita di sensi interni ed esterni; questi hanno a che fare con oggetti formali diversi che non possono mettere capo ad un oggetto formale univoco. Al contrario, l'oggetto dell'onnipotenza divina, cioè l'oggetto sul quale l'onnipotenza opera, si estende a tutto l'essere possibile (*ens possibile*), che è una realtà unica solo nell'intelletto, poiché non può esservi qualcosa di *realmente* univoco che accomuni tutte le cose sulle quali la potenza di Dio può operare. Lo stesso avviene per l'intelletto umano,

talem complexionem alicuius organi, sicut obiecta sunt abstracta; ideo quaelibet potentia non organica est totius entis. [...] Dices, quod igitur est primum obiectum ipsius intellectus? Dico, sustinendo quod ens univocum ad ens creatum, et increatum, est primum obiectum, non tamen propter abstractionem fit ipsum obiectum intellectus. Sed unus conceptus potest abstrahi a quolibet, quod est intelligibile, et tunc non distinguuntur portio superior, et inferior, nec etiam intellectus et voluntas formaliter per obiecta».

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, n. 6, p. 366b: «Vel secundum dicentes quod ens non est univocum, oportet dicere quod primum obiectum intellectus nostri sit Deus, quod tamen non credo, et tunc oportet eos dicere quod non oportet primum obiectum intellectus univocum omnibus, quae sunt intelligibilia».

<sup>93</sup> Cfr. *ibid.*: «Vel oportet eos dicere quod non est primum obiectum adaequatum intellectui, quod videtur mihi probabilius propter perfectionem potentiae».

che è talmente perfetto da estendersi in modo tale da non avere alcun oggetto univoco a sé adeguato se non l'*ens possibile*<sup>94</sup>.

Il ragionamento di Scoto – al di là del complesso dettato del testo – sembra essere il seguente. Il primo oggetto dell'intelletto è l'essere univoco, ma coloro che mettono in dubbio l'univocità dell'essere potrebbero con più facilità riuscire nel loro intento negando, più radicalmente, che l'intelletto abbia un oggetto predicabile univocamente a sé adeguato. E potrebbero fare questo rilevando che, come non vi è un oggetto comune univoco a tutti i sensi esterni e interni, così non vi è nemmeno un oggetto comune univoco per l'onnipotenza di Dio. L'onnipotenza di Dio, infatti, si estende a tutto il producibile<sup>95</sup>. Allo stesso modo, l'intelletto umano non ha un oggetto univoco a sé adeguato, poiché si estende anch'esso all'*ens possibile*, cioè a tutto ciò che non è contraddittorio ed è dunque conoscibile.

Questo testo è di estrema importanza, perché evoca la figura dell'*essere possibile* come quell'orizzonte che Dio ha a disposizione nella sua opera creatrice, ma anche come l'orizzonte costitutivo dell'intelletto, condizione di possibilità di ogni atto conoscitivo. Questo *ens possibile* è l'orizzonte del pensabile (*ex parte hominis*) e del creabile (*ex parte Creatoris*).

L'*ens possibile* – come ci accingiamo a mettere in evidenza – diverrà centrale nella dottrina scotiana sul primo oggetto dell'intel-

<sup>94</sup> Cfr. *ibid.*: «Quia sicut videmus quod a sensibus partialibus abstrahitur commune obiectum, ut qualitas sensibilis, et ultra a sensibus exterioribus, et interioribus, tandem convenit concedere quod nullum unum obiectum sensibile univocum potest esse commune omnibus sensibus. Sic etiam obiectum omnipotentiae divinae, obiectum dico operabile, non potest esse aliquid adaequatum, nisi tantum ens possibile, quod non est unum in re, sed si aliquo modo hoc tantum est in intellectu, quia non potest esse aliquid univocum reale omnibus operabilibus a potentia divina, sic propter perfectionem intellectus ad tot se extendit, quod nullum unum obiectum univocum habet sibi adaequatum».

<sup>95</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 7, n. 4, p. 169: «[Omnipotentia] est respectu alterius in essentia causabilis: quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili: nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili: sed respectu possibilis, prout possibile idem est, quod causabile [...]. Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis».



letto. Nella *Quaestio 3* del *Quodlibet* Scoto ammette, infatti, l'esistenza di un concetto comunissimo (*intellectus communissimum*) di *ens* e di *res* – che qui vengono assunti come sinonimi –, che si estende a tutto ciò che è incontraddittorio e, dunque, a tutto il *pensabile*, a prescindere (*non curo modo*) dal fatto che questa comunanza dell'*ens* sia per analogia o per univocità. Questo *ens*, per il nostro autore, è il primo oggetto dell'intelletto, poiché la condizione di pensabilità di ogni cosa è di contenere la *ratio entis* presa nel significato di *incontraddittorio* (*res vel ens dicitur quolibet conceptibile quod non includit contradictionem*)<sup>96</sup>, che è poi la *possibilità* nella sua massima estensione.

Se le cose stanno così, tutto ciò che è contenuto nell'oggetto primo dell'intelletto potrà essere conosciuto dall'uomo nello stato di via, compreso Dio e le sostanze separate? Scoto risponde nuovamente a questo quesito in modo negativo introducendo, nella *Quaestio 14* del *Quodlibet*, una distinzione importante. L'oggetto adeguato dell'intelletto può essere significato in due modi. In un primo modo, è inteso come ciò verso cui la facoltà conoscitiva è *inclinata*. In un secondo modo, è inteso come ciò che la facoltà conoscitiva può naturalmente *attingere* attraverso il concorso delle cause naturali. *L'essere comunissimo*, a prescindere dal suo essere analogo o univoco – di nuovo troviamo l'espressione “non curo modo” –, è *oggetto primo adeguato* nel primo modo, e non nel secondo. Nel secondo, invece, l'oggetto adeguato è *l'ens limitatum* che può essere totalmente compreso in virtù delle cause che naturalmente muovono l'intelletto<sup>97</sup>. *Ens limitatum* sta a indicare qui

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, q. 3, n. 2, p. 67: «Et isto intellectu communissimo, prout *res vel ens* dicitur quolibet conceptibile quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit Analogiae sive univocationis, de qua non curo modo, posset poni *ens primum obiectum intellectus*, quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto modo, quia ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile, et isto modo, quaecunque scientia, quae non solum vocatur *realis*, sed etiam quae vocatur *rationis*, est de re, sive de ente».

<sup>97</sup> Cfr. *ivi*, q. 14, n. 11, pp. 369: «Diceretur quod obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi. Uno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo, ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet, ex concursu causarum naturalium: *ens* in sua communitate, sive sit univocationis, sive analogiae, non curo modo, etsi ponatur obiectum adaequatum cuiuscunque intellectus creati, loquendo de obiecto adaequato

ogni essenza determinata della quale, in quanto essenza, si può dire che è *ens reale*, ossia oggetto di considerazione da parte della metafisica. Se poi il soggetto della metafisica si estenda anche a Dio e alle sostanze immateriali in genere, questo è un problema che Scoto ha affrontato, senza risolverlo definitivamente, nelle *Questioni sulla Metafisica*, dove il nostro autore adombra la possibilità di un'articolazione interna alla metafisica<sup>98</sup>.

Una distinzione simile a quella tra *ens communissimum* ed *ens limitatum* era presente anche nell'*Ordinatio*, là dove Scoto aveva distinto un oggetto primo adeguato *ex natura potentiae* e un oggetto primo adeguato *pro statu isto*<sup>99</sup>. Commentando quel testo avevamo parlato di un piano ontologico e di un piano psicologico che vanno tenuti nettamente distinti. Il piano ontologico riguarda la natura della facoltà, che *di diritto* si estende a tutto l'essere (*est totius entis*), mentre quello psicologico verte solo sulla *quidditas rei materialis* che è, ovviamente, una determinazione dell'essere.

primo modo: non tamen de obiecto adaequato secundo modo, imo sic pro quocunque statu, cuiuscunque intellectus creati praecise, ens limitatum est obiectum adaequatum, quia praecise illud potest attingi virtute causae naturaliter motivae intellectus». Questa distinzione è presente anche in *Ord.*, cit., Prol., pars I, n. 90, p. 54: «Potest enim accipi obiectum naturale vel pro illo ad quod naturaliter sive ex actione causarum naturaliter activarum potest potentia attingere, vel pro illo ad quod naturaliter inclinatur potentia, sive possit attingere naturaliter illud obiectum sive non».

<sup>98</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., Prol., q. 4, nn. 130-138, pp. 59-64. Su questa discussione assai tortuosa di Scoto non ci dilunghiamo perché esulerebbe dagli scopi del presente studio. Rimandiamo ai seguenti studi: E. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., in part. il cap. I; J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez* (1990), trad. it. di C. Esposito e P. Porro, Vita e Pensiero, Milano 1999, in part. parte I, cap. IV, §4 («La distruzione scotista»), pp. 112-127; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als Solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Munster 1989; A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Text e und W tersuchungen*, Peeters, Leuven 1998<sup>2</sup>.

<sup>99</sup> Distinzione che del resto ritroviamo anche nel testo che stiamo commentando. Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 14, n. 12, p. 373: «Dico igitur quod obiectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis: vel forte adhuc specialius, quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter, vel virtualiter in sensibili: tamen obiectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius obiecto intellectus Angelici, quia quicquid potest intelligi ab uno, et ab alio».

Potremmo tradurre l'espressione *ens limitatum* con "ente finito": quell'essere che *di fatto* si dà all'uomo in questa vita.

La notizia dell'essere non è data dunque, *pro statu isto*, a partire da una istanziazione *reale* originaria illimitatamente ampia, ma solo da istanziazioni empiriche, che non adeguano l'essere in tutta la sua estensione.

A partire da questo passo del *Quodlibet*, possiamo integrare il nostro discorso con ulteriori considerazioni. In primo luogo, la condizione nella quale l'uomo si trova in questa vita non è naturale. Il teologo – lo abbiamo già notato – non può affermare che l'intelletto sia capace solo, per sua natura, della *quidditas rei sensibilis* o *materialis*. Questa *impotentia intelligendi* non è, infatti, naturale ma *poenalem*, come insegna anche Agostino nel *De Trinitate*. Solo Aristotele che era all'oscuro della Rivelazione poteva legittimamente dire che l'oggetto adeguato della facoltà intellettuale è la *quidditas rei materialis*<sup>100</sup>. Contro di lui bisogna, però, obiettare che l'intelletto umano non è capace solo dell'*ens limitatum*, ma anche dell'*ens illimitatum*. Anche quest'ultimo, infatti, è capace di muovere naturalmente l'intelletto creato. Per questo l'essere, in quanto è *indifferente* al finito e all'infinito, sarà di diritto l'oggetto naturale adeguato dell'intelletto *per actionem causae naturaliter agentis attingibile*<sup>101</sup>.

Di nuovo Scoto sembra ribadire che l'uomo abbia accesso naturalmente al proprio orizzonte, costituito dall'*ens secundum totam*

<sup>100</sup> Cfr. *ibid.*: «Et hoc saltem concedere debet Theologus, qui ponit istum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, respectu multorum intelligibilium, esse naturalem sed poenalem. Iuxta illud 15 de Trin. 27 [...]. Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini; nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse obiectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex naturalibus potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro statu isto».

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, n. 13, p. 373: «Contra ista arguitur quod ens non tantum limitatum, sed illimitatum sit obiectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit obiectum adaequatum naturale, scilicet per actionem causae naturaliter agentis attingibile. Et arguitur primo sic. Eiusdem obiecti primi accepti secundum suam totam indifferentiam, ad potentiam, quam primo respicit, acceptam secundum suam totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter vel non naturaliter, nunc autem, ens illimitatum movet naturaliter aliquem intellectum, ut divinum; igitur simili modo movet quemlibet intellectum».

*suam indifferentiam*. Questo essere, però, sebbene comune all'essere finito e all'essere infinito e, dunque, di estensione sterminata, rimane in un primo momento indeterminato in senso *privativo* e non in senso *negativo*. L'*indeterminazione negativa* consiste, infatti, nell'impossibilità a lasciarsi determinare ulteriormente da parte di alcunché, mentre l'*indeterminazione privativa* consiste nell'apertura a ulteriori determinazioni. Il primo tipo di indeterminazione è tipico del singolare, mentre il secondo è caratteristico dell'essere<sup>102</sup>. Allo stesso modo, l'intelletto, in atto primo, rimane indifferente all'essere finito e infinito.

L'essere è attingibile dall'intelletto creato in modo limitato, non si dà immediatamente in tutta la sua perfezione. L'essere si dà all'uomo prima di tutto secondo una circolarità non viziosa che ha il suo punto di partenza nell'*esperienza* e giunge all'*ens secundum totam suam indifferentiam*, prodotto dall'intelletto agente: questo concetto che adegua il primo oggetto dell'intelletto è, tuttavia, sempre più "distinguibile". In questo consiste il darsi immediatamente *antinomico* dell'essere (secondo un'estensione infinita e indeterminata), che fa del circolo tra *esperienza* e *logos* un circolo non vizioso. Sarà questo il grande tema dei primi paragrafi della *Teosofia* di Rosmini.

In secondo luogo, l'intelletto creato non può comprendere l'essenza di Dio, perché *nello stato di via* la conoscenza necessita della presenza dell'oggetto nella sua esistenza attuale – se è *intuitiva* – o almeno, se la conoscenza è *astrattiva*, della presenza nel pensiero di una *ratio cognoscibilis* che rappresenti l'oggetto. Dio e gli angeli non sono presenti realmente all'intelletto umano e, dunque,

<sup>102</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, n. 105, pp. 66-67: «Et cum arguitur quo "indeterminatum negative" est magis indeterminatum quam "indeterminatum privative" – nego, loquendo de indeterminatione ad propositum, qualis scilicet est in primo intellecto, quia "indeterminatum negative" est singulare, et tale non est magis indeterminatum quam "indeterminatum privative". Indeterminatio autem negativa, scilicet repugnantia ad determinari, etsi sit aliquo modo maior quam indeterminatio privativa, non tamen tale indeterminatum prius occurrit intellectui, quia tale non est confusum sed distinctissimum cognoscibile».

l'uomo non può attingere alla conoscenza di questi<sup>103</sup>. D'altra parte, però, l'intelletto umano è *naturalmente inclinato* verso tutto l'essere, in tutta la sua estensione, a prescindere dal fatto che esso sia analogo o univoco. In effetti, osserviamo che ogni discorso sulla predicazione dell'essere secondo analogia o univocità dovrebbe essere introdotto successivamente alla posizione dell'orizzonte del pensiero. In questo consisterà – come si vedrà meglio in seguito – la mossa di Rosmini, al fine di scongiurare la nullificazione dell'essere presente nella *Scienza della Logica* hegeliana. Tale mossa consisterà nel porre opportunamente a fondamento del sapere l'essere ideale o possibile (l'orizzonte del pensiero), ossia l'*intelligibilità* stessa, e solo successivamente la conoscenza per predicazione o giudizio, secondo un'indicazione eminentemente classica, che compare, anche, nell'*Ordinatio* e nel *Quodlibet*.

Scoto, infatti, sembra avere maturato questa avvertenza, mostrando che l'essere comunissimo (*ens communissimum*) precede ogni sua possibile articolazione interna, compresa la più radicale: quella tra *ens rationis* ed *ens reale*. Questa articolazione sembra avere una forte somiglianza con quella dell'*essere iniziale o possibile*, nella forma *ideale* e nella forma *reale*, tipica dell'ontologia rosminiana e sulla quale torneremo tematicamente nella Seconda parte.

### 2.3 *L'ens possibile àn p principio ontologico*

Se l'*ens secundum totam suam indifferentiam* esprime l'infinita ampiezza dell'essere, l'*ens possibile* ne esprime l'essenziale contraddittorietà. La prima figura è presente negli scritti di Scoto fino al

<sup>103</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 14, n. 10, p. 369: «Licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam; de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda, quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam, et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocunque statu naturae, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animae ad cognoscendum, et idem diceretur de Angelo. Et ratio est: quia omnis talis intellectio, scilicet per se, et propria et immediata, requirit ipsum obiectum sub propria ratione obiecti praesens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva; vel in aliquo perfecto representante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est praesens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie».

*Quodlibet*<sup>104</sup>. La seconda figura, invece, è stata gradualmente introdotta al fine di integrare un guadagno teorico che Duns Scoto non ha mai rinnegato. A questo punto pare doveroso far notare che, come già si inizia a intravedere, l'oggetto dell'intelletto mostra un'ampiezza maggiore rispetto al soggetto della metafisica che per sua natura, come diremo, è passibile di predicazione *per analogia*<sup>105</sup>.

La divaricazione tra oggetto dell'intelletto (*ens possibile*) e soggetto della metafisica (*ens reale*) è all'origine di quello che verrà chiamato nella Scolastica barocca, ad esempio, da Pietro da Fonseca, *supertranscendens*. Un concetto di *ens* talmente ampio da essere convertibile con l'*opinabile*, il *cogitabile* e l'*apprehensibile*<sup>106</sup>: il trascendentale che comprenderebbe l'*ens transcendens* oggetto della metafisica<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, n. 3, p. 350: «Potest enim ex cognitione huius entis abstrahendo, cognoscere ens secundum se, et sic de bono; et hoc, isto modo quem tangit Augustinus 8 de Trin. cap. 3: *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc, et illud, et vide ipsum bonum, si potes. Ita Deum videbis*, et ibidem inferius, satis patet quomodo non solum potest cognosci Deus in isto quasi confuso conceptu boni: sed in conceptu quodammodo proprio: si intelligitur bonum per essentiam, vel bonum summum. [...] Consimiliter, per hoc verum potest intelligi ipsum verum, et secundum Augustinum ibidem cap. 1 *Deus veritas est, cum dicitur veritas, mane si potes in intellectione veritatis, et si intelligas veritatem, non tantum in communi, sed per essentiam, iam habes conceptum quodammodo proprium Deo*. Breviter, dico quod quodcumque; transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi: et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animalis intellecto, homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum vel primum vel infinitum, iam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alij convenit».

<sup>105</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. IV, q. 1, n. 70, pp. 315-316: «Quia autem illa quae significantur, inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum metaphysicum reale».

<sup>106</sup> Cfr. PETRUS A FONSECA, *Insitutionum dialecticarum libri octo*, lib. I, cap. XXVIII, Coloniae Apud Maternum Cholinum 1567, p. 53: «Sex porro transcendentia esse dicuntur: ens, unum, verum, bonum, aliquid et res. Reliqua juxta hanc sententiam sunt non transcendentia in quibus numerantur ea, quae a recentioribus dicuntur *supertranscendentia*, ut opinabile, cogitabile, apprehensibile, et si quae sunt alia, quae non tantum de omnibus rebus veris, sed etiam de quibuscumque aliis vere affirmantur».

<sup>107</sup> Quanto al termine *transcendens* è nota la definizione di metafisica che Scoto propone nelle *Questioni sulla Metafisica*: «necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a 'meta', quod est 'trans', et 'ycos' 'scientia', quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus» (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. I, Prol., n. 18, p. 9). Sulla fortuna di questa definizione si veda l'articolo di C.A. ANDERSEN,

e anche l'*ens rationis* ma che, significativamente, inizia ad essere studiato nel XVI secolo nei trattati di logica e dialettica<sup>108</sup>.

Gradatamente il concetto comunissimo di *ens* diverrà convertibile con la *cognoscibilitas*<sup>109</sup> e per alcuni autori dovrà contenere sotto di sé sia il possibile (*aliquid*) che l'impossibile (*nihil*), divenendo così il sostrato di quella che potremmo chiamare un'*opposizione trascendentale*<sup>110</sup>. Questo oggetto contenente l'opposizione somma richiama l'*Object überhaupt* evocato da Kant nella *Critica della ragion pura*:

Il più alto concetto, con il quale si suole dare inizio ad una filosofia trascendentale, è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto da dividere, si deve

Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens. *On the etymology of metaphysica in the scotist tradition*, «Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale», 34 (2009), pp. 61-104.

<sup>108</sup> Riporto i testi di alcuni autori moderni nei quali compare il termine *supertranscendens*: J. SALABERT, *Les adresses du parfait raisonnement*, C. Collet, Paris 1638, pp. 53-54: «Vi sono ancora alcuni termini che sono chiamati sovra-trascentali, perché non si attribuiscono soltanto ai termini reali positivi, ma anche ai negativi, e persino a quelli finti e chimerici, quali *intelligibile, immaginabile, conoscibile, finto*. Così si può dire: *la chimera è intelligibile, la privazione è conoscibile*. Il termine cosa si attribuisce, anche nella nostra lingua francese, non soltanto alle cose vere, ma anche ai segni, alle privazioni, agli impossibili, poiché spesso diciamo che una cosa è finta, o che una cosa è impossibile. Dunque, la parola *cosa* è un termine sovra-trascentale» (trad. it. di C. Esposito, citato in J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, trad. it. di C. Esposito e P. Porro, Vita e Pensiero, Milano 1999 p. 456); EUSTACHIUS A SANCTO PAULO, *Summa philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Ethicis, Physicis, & Metaphysicis*, Dialectica seu Logica, prima pars, primus tractatus, q. V, Lugduni Batavorum Apud Franciscum Moyard 1647, p. 20: «Supertranscendens autem, qui transcendentis adhuc universalior est, non tantum de omni ente reali, sed etiam de ente fictitio et imaginativo vere praedicatur: ut, *imaginabile, opinabile, cogitabile*, et si qui sint alii ejusmodi termini».

<sup>109</sup> Cfr. e.g. M. WIETROWSKY S.J., *Philosophia disputata in qua Comprehenduntur Conclusiones ex 12 iversa Philosophia Aristotelis*, Typis Universitatis, Praga 1697, pars I: Logica, concl. 14, cap. 2, n. 4, p. 281: «Cognoscibilitas est proprietates enti; ergo impossibile non habet cognoscibilitatem; ac proinde cognosci non potest».

<sup>110</sup> Cfr. e.g. A. SEMERY REMUS S. J., *Triennium Philosophicum*, 3 voll., Caesaretti, Romae 1682, vol. I, D. 4, q. 3, a. 2: «ens enim in tam ampla significatione acceptum non solum est terminus transcendens, adeoque indifferens ad possibile, et impossibile, sicut est indifferens ad utrumque ratio obiecti». Sulla pensabilità dell'impossibile in André Semery si veda J.P. DOYLE, *Wrestling with Wreith. André Semery, S.J. (1630-1717) on Aristotle's Goat-Stag and Knowing the Unknowable*, in *The impact of Aristotelianism on modern philosophy*, ed. R. Pozzo, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004, pp. 84-112.

fornire un concetto ancora più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (quando lo si assuma problematicamente, e rimanga incerto se tale oggetto è qualcosa oppure nulla). Poiché le categorie sono gli unici concetti, che si riferiscano ad oggetti in generale, si procederà allora a distinguere se un oggetto sia qualcosa oppure nulla, seguendo l'ordine e l'indicazione delle categorie.<sup>111</sup>

Per alcuni autori il supertrascendentale costituirebbe l'antenna del trascendentale kantiano, anche se non mancano autorevoli voci discordanti, soprattutto tra gli stessi studiosi della genesi del criticismo kantiano<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1887), trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1975, pp. 356-357. Troviamo un'affermazione dello stesso tenore, anche se più concisa, nell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*: «Così i professori d'ontologia cominciano prima di tutto dal qualcosa e dal nulla, senza accorgersi che questi sono già membri di una suddivisione, alla quale manca ancora il concetto suddiviso, che non può essere altro se non il concetto di un oggetto in generale» (cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten* (1797), trad. it. a cura di G. Vidari (rivista da N. Merker), *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>10</sup>, Introduzione, n. III, p. 20, nota.

<sup>112</sup> Negli ultimi decenni si è diffuso notevolmente l'interesse per lo studio dei rapporti tra la Scolastica barocca e il pensiero moderno. Quanto al tema della *scientia transcendens* rimandiamo ai seguenti studi: L. HONNEFELDER, «*Ens in quantum ens*», cit.; Id., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, F. Meiner, Hamburg 1990; J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit.; A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik?*, cit.; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit.; I. MANDRELLA, *Le sujet de la métaphysique et sa relation au conceptus entis transcendentissimi aux 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècle*, «Medioevo», 34 (2009), pp. 123-140. Sul tema dei rapporti tra trascendentale scolastico, supertrascendentale e trascendentale moderno: T. KOBUSH, *Das Seiende als Transzendentaler oder Supertranszendentaler Begriff. Deutungen der W' ivozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, eds. L. Honnefelder - R. Wood - M. Dreyer, Brill, Leuven 1996, pp. 345-366; J.P. DOYLE, *Between transcendental and transcendental: the missing link?*, «The Review of Metaphysics», 50 (1997), pp. 783-815; Id., *Supertranscendental Nothing: A philosophical Finisterre*, «Medioevo», 24 (1998), pp. 1-30; Id., *Supertranscendental Being: On the Verge of Modern Philosophy*, in *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, ed. S.F. BROWN, Brepols, Turnhout 1998, pp. 297-316; *Le problème des transcendantsaux du XIV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, éd. G. Federici Vescovini, Vrin, Paris 2002 (rappresenta una panoramica sullo sviluppo della dottrina dei trascendentali dal medioevo all'età moderna); L. HONNEFELDER, *Metaphysics as a discipline: from the "Transcendental philosophy of the Ancients" to "Kant's notion of Transcendental philosophy"*, in *The medieval heritage in early modern metaphysics and modal theory (1400-1700)*, eds. L. Friedman Russell,



Come ora appare chiaro, il vero trascendentale, nel senso moderno di *intrascendibile*, è solo l'*ens possibile* e non l'*ens transcendens*. L'*ens transcendens*, infatti, essendo oggetto della metafisica, non si estende – secondo Scoto – ad abbracciare anche l'*ens rationis* oggetto della logica. Esso è *ens commune* e non *ens communissimum*. Prescindendo dalla predicazione univoca o analogica, l'*ens possibile* scotiano è propriamente un *antepredicato*.

Accogliendo una tradizione oramai consolidata, Rosmini ri-prenderà la stessa espressione *essere possibile* come sinonimo di *essere pensabile*. La pensabilità sarebbe – per il filosofo di Rovereto – lo stesso lume della ragione. A questo proposito egli scriverà nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*:

quest'idea [dell'essere] è perfettamente *semplice*: è una pura intuizione intellettuale, priva d'ogni giudizio: dunque in essa non può darsi inganno. [...] Pensare l'essere in universale, è forse un pensare questa o quella cosa? Né anche. È pensare a nessuna cosa determinata, ma pensare alla possibilità d'una cosa qualunque. E che è la *possibilità*? Non è che la *pensabilità*. Cioè non è che un'entità *sui generis*, che serve di lume alla mente, entità nella quale non è contraddizione o pugna interna [...]. Ora in cosa al tutto indeterminata non ci può esser contraddizione: ella dunque è da me concepibile, pensabile, il che è un dire *possibile*.<sup>113</sup>

L.O. Nielsen, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 53-74; S. FOLGER-FONFARA, *Das 'Super'-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik. Der Entwurf des Franziskus von Marchia*, Brill, Leiden 2007 (si tratta di uno studio accurato sul francescano italiano Francesco di Marchia (o Appignano) (1290 ca.-1344) nei cui scritti compare per la prima volta non solo la dissociazione tra una *metaphysica communis* e una *metaphysica particularis*, ma anche una chiara distinzione tra il *primo oggetto dell'intelletto* come più trascendente rispetto al *oggetto della metafisica*); P. DI VONA, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla Critica della ragion pura*, La Città del Sole, Napoli 2008. Di impostazione opposta quanto alle origini del trascendentale kantiano si possono consultare i seguenti testi: N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart 1970, trad. it. a cura di R. Ciafardone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, Japadre, L'Aquila 1987<sup>2</sup>; F.V. TOMMASI, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008. M. SGARBI, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2010.

<sup>113</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1070.

Si tratterà, dunque, di comprendere in quale modo la dottrina noetica di Duns Scoto sia giunta fino a Rosmini, ma prima di questo passo fondamentale si rende necessario sostare sulla proposta metafisica dell'autore scozzese, affinché il confronto tra i due maestri, quanto a una fondazione propriamente ontologica, risulti completo.

II  
LA RATIO ENTIS E LA SUA SEMANTIZZAZIONE  
TRA METAFISICA E ONTOLOGIA

Quando si parla di *ratio entis* è necessario chiarire che per Duns Scoto e i suoi contemporanei questo termine può avere due significati differenti. Il primo significato è *logico*. Il termine *ratio*, in questo caso, riguarda l'essere in quanto è in relazione con l'intelletto: ciò che Rosmini chiamerà *essere dianoetico*. Il secondo significato del termine *ratio*, invece, è strettamente *metafisico*. Esso, qui, sta a indicare l'essenza. In questo senso, l'espressione *ratio entis* significa la stessa "essenza dell'essere", indipendentemente dal fatto che essa sia pensata o meno dall'intelletto<sup>1</sup>; è proprio questo infatti lo statuto di qualsiasi *intentio prima*. A questo proposito Rosmini parlerà di *essere anoetico*.

Preso in questo secondo senso, la *ratio entis* richiede integrazioni che ne rivelino i principi essenziali. Si rende necessario ricostruire la semantizzazione dell'*ens*, per come emerge dai testi di Duns Scoto. Certo, l'essere è *universale*, ma Scoto è cosciente del divieto aristotelico che vige intorno a qualunque tentativo di *definire* l'essere *per genus et differentiam*. Tuttavia, l'essere, in quanto *significato dei significati*, si dovrà lasciar vedere sempre meglio; ed è questo il lavoro che il *semantizzare* – e non il *definire* – si incarica di svolgere<sup>2</sup>. Questa opera paziente, poi, dovrà coincidere, come vedremo, con una vera e propria metafisica iniziale.

<sup>1</sup> Cfr. G. PINI, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002, p. 60.

<sup>2</sup> Parliamo di "semantizzazione" non per ridurre la metafisica al semplice ambito concettuale, ma per richiamare il fatto che l'essenza dell'essere è ciò che i medievali chiamano, sulla scorta dei testi di Avicenna, *intentio prima*. Questa espressione rimanda a ciò che è apprensibile per *intelligentia simplicis*, cioè in quello che chiameremo momento semantico. L'*intentio* latina traduce il termine arabo *ma'nā*, uno dei termini

Nel *Quodlibet*, q. 3, Scoto si sofferma a chiarire il significato dei termini *res* ed *ens*, che egli considera come sinonimi e che già Avicenna aveva definito come i concetti che si imprimono per primi nell'anima<sup>3</sup>. Il sintagma *res* è un termine equivoco che può significare "in modo comunissimo", "in modo comune", e "in senso strettissimo" (*communissime, communiter, strictissime*)<sup>4</sup>.

Preso in senso comunissimo, *res* significa qualunque *non-nulla*. Tutto ciò che include la contraddizione è, infatti, *nulla*. Includere la contraddizione esclude dall'essere: quell'essere che comprende sia l'ente pensato attualmente (*in intellectu*) sia l'ente che non cade attualmente sotto la considerazione dell'intelletto del soggetto (*extra animam*). Ciò che include la contraddizione non può essere concepibile come un unico ente, poiché i contraddittori contratti in uno non costituiscono mai qualcosa di concepibile. Questo avviene sia nel caso in cui si cerchi di pensare qualcosa insieme al proprio oggetto contraddittorio, sia nel caso in cui la modalità ontologica sia contraddittoria rispetto al qualcosa di cui si predica. In un secondo senso, si dice "nulla" ciò che semplicemente non è e non può essere<sup>5</sup>.

più polisemici della lingua araba. Può essere tradotto anche con *realtà, cosa, qualcosa, nozione, idea, principio, questione, senso*. In generale, sta ad indicare "ciò che va inteso". Cfr. AVICENNA, *Metafisica*, trad. it. a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2006<sup>2</sup>, note sul lessico, pp. 1304-1305.

<sup>3</sup> Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, 2 voll., Peeters, Louvain/E.J. Brill, Leiden 1977, tr. I, cap. V, pp. 31-32: «Dicemus igitur quod *res* et *ens* necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se».

<sup>4</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 3, n. 2, p. 67: «Quia de aequivoco non est simpliciter respondendum; et hoc nomen *res*, sicut patet ex auctoritate loquentium de isto nomine *res*, est aequivocum, ideo primo distinguendum est de hoc nomine *res*. Sicut autem colligitur ex dictis auctorum, hoc nomen *res* potest sumi communissime, communiter et strictissime».

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*: «Communissime, prout se extendit ad quodcumque, quod non est nihil, et hoc potest intelligi dupliciter; verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud; quia illud excludit omne *esse* extra intellectum et in intellectu: quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest *esse* extra animam, ita non potest *esse* aliquid intelligibile ut aliquod *ens* in anima, quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut *modus* cum obiecto. Alio modo dicitur *nihil*, quod nec est, nec *esse* potest aliquod *ens* extra animam».

Osserviamo che il termine *res*, inteso come l'opposto del nulla assoluto (il contraddittorio), è una figura non solo logica, ma onto-logica. Proseguendo, infatti, Scoto ripete che *ens* e *res* in tutta la loro ampiezza escludono solo il nulla e includono tutto ciò che esclude la contraddizione, sia esso *ens rationis* o *ens reale*. Inteso in modo meno comune, invece, si può intendere l'*ens* come tutto ciò che ha, o può avere, un'entità (*entitas*) indipendente dalla considerazione dell'intelletto<sup>6</sup>. In questo senso, si dice *ens* tutto ciò che può avere un'essenza.

Inoltre, il termine *res* non indica esclusivamente le *prime intenzioni* o *essenze* (*res extra animam*), ma anche le *seconde intenzioni*, che vengono dette *res rationis*. Per questo il termine *res* si estende anch'esso a ciò che è pensato. Quando il termine *res* è preso a indicare ciò che può avere un'essenza (*res extra animam*) si assume il termine in un significato meno esteso<sup>7</sup>: *commune* e non *communissimum*.

I concetti *communissimi* di "*res*" e di "*ens*", estendendosi a tutto il concepibile, cioè escludendo solo la contraddizione, sono candidati a designare il primo oggetto dell'intelletto – a prescindere dal fatto che esso sia univoco o analogo. Nulla, infatti, può essere intelligibile se non include la *ratio entis* presa in questo senso comunissimo. Per questo qualunque scienza, non solo la metafisica (*scientia realis*), ma anche la logica (*scientia rationis*), riguarda la cosa (*res*) o l'essere (*ens*)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*: «Ens ergo vel res isto primo modo, accipitur omnino communissime, et extendit se ad quodcunque quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale, habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo, accipitur in isto membro, minus communiter pro ente, quod habet, vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus».

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*: «Et istorum duorum membrorum (quorum utrumque pertinet ad primum membrum distinctionis) primum videtur valde extendere nomen rei, et tamen, ex communi modo loquendi, satis probatur: communiter enim dicimus intentiones Logicas esse res rationis, et relationes rationis esse res rationis, et tamen ista non possunt esse extra intellectum: non ergo nomen rei, secundum usum loquendi, determinat se ad rem extra animam».

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*: «Et isto intellectu communissimo, prout *res*, vel *ens*, dicitur quodlibet conceptibile, quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit Analogiae sive univocationis, de qua non curo modo, posset poni ens primum obiectum intel-

Come si vede dalla ricostruzione dei testi appena svolta, le semantizzazioni del termine *res* e del termine *ens* sono perfettamente sovrapponibili. Essendo i passi di Duns Scoto particolarmente densi, ci permettiamo di fare alcune puntualizzazioni. In primo luogo, notiamo che Scoto ci fornisce una *semantizzazione estensionale* dell'essere: l'*ens* si oppone per contraddizione al non-essere (*nihil*), e poiché l'essere è ciò che non può in alcun modo contenere l'autocontraddittorietà, esso si configura come l'*incontraddittorio*. Risulta, quindi, che la contraddizione somma è quella tra l'essere, in quanto è l'incontraddittorio, e il *non-essere* o *nulla assoluto*, inteso come ciò che include la contraddizione, e che non può in alcun modo costituirsi come alcunché di attuabile o pensabile.

In secondo luogo, l'essere, in quanto concetto universalissimo, emerge nuovamente come condizione di *intelligibilità* di tutto il pensabile. Tutto il pensabile, per essere tale, deve contenere in sé l'essere, che è poi come dire che tutto il pensabile, in quanto tale, deve essere incontraddittorio. Questa presenzialità dell'essere in tutto ciò che è concepibile viene introdotta da Scoto – come già avevamo anticipato – a prescindere dal fatto che l'essere si predichi analogicamente o univocamente. Questo ha delle conseguenze nel campo della *scientia*, che faremo emergere al termine di questo capitolo.

In terzo luogo, Scoto propone anche una prima *semantizzazione intensionale*. L'essere comunissimo si articola in *ens rationis* ed *ens reale*. Tale articolazione, lungi dal prestarsi a interpretazioni gnoseologiche, è tracciata tra ciò che è pensato attualmente dal soggetto umano (*piano dianoetico*) e ciò che, pur esistendo, non cade sotto la considerazione del soggetto (*piano anoetico*).

In quarto luogo, tale articolazione, interna all'*essere comunissimo*, porta Duns Scoto ad affermare, come già sappiamo, che il primo oggetto del pensiero è in qualche modo al di sopra di tutte le scienze. Scoto spiega, sebbene con qualche incertezza, che Avicenna, quando parla di *ens* e di *res* come delle nozioni più *comuni*,

lectus, quia nihil potest esse intelligibile, quod includit rationem entis isto modo, quia ut dictum est prius includens contradictionem non est intelligibile, et isto modo, quaecunque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re, sive de ente».

sta parlando probabilmente del significato meno esteso nel quale si possono intendere questi termini; e cioè, del modo di significare per il quale l'*ens* o la *res* sono considerati come ciò che ha un'essenza (*quod habere potest entitatem extra animam*)<sup>9</sup>. Il soggetto della metafisica e il primo oggetto dell'intelletto non sono, dunque, lo stesso, ma il primo è contenuto sotto il secondo. L'essere, dunque, precede tutte le scienze come loro *condizione di possibilità*. Esso rappresenta il *fondamento* sia delle scienze del pensiero che delle scienze della realtà, del concetto come dell'essenza<sup>10</sup>. L'oggetto dell'intelletto (*ens possibile*) – come ricorda Scoto nelle *Questioni sulla Metafisica* – non può, infatti, divenire soggetto di alcuna scienza. Se, infatti, l'oggetto dell'intelletto fosse lo stesso soggetto della metafisica dovrebbe avere una propria causa che lo preceda come il soggetto di qualsiasi scienza, poiché *scire est scire per causas*; ma poiché questo essere (*ens secundum totam communitatem*) è talmente esteso da abbracciare anche l'Essere infinito, per essere studiato dovrebbe avere una causa del proprio essere e, per questo, l'essere universalissimo dovrebbe lasciare fuori – contraddittoriamente – la propria causa dal proprio campo di estensione che, invece, comprende di diritto tutto l'essere: conseguenze evidentemente impossibili. Quando dunque si parla dell'*ens* soggetto della metafisica, bisogna intendere l'*ente creato* (*ens creatum*) il quale, in quanto creato, ha una causa del proprio essere<sup>11</sup>. Vedremo che questo sarà un punto

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, nn. 2-3, pp. 67: «In secundo autem membro, istius primi membri, dicitur res, quod habere potest entitatem extra animam. Et isto modo videtur loqui Avicenna I *Metaphys. cap. 5* quod ea quae sunt communia omnibus generibus, sunt res, et ens. [...] Habemus ergo primum membrum sic, scilicet communissime, bipartitum, in illud scilicet quod non includit contradictionem qualecunque esse habeat, et in illud quod habet, vel habere potest, proprium esse extra intellectum, et isto modo, vel utroque modo, vel saltem secundo modo, accipit Avicenna *res et ens*, ut dictum est».

<sup>10</sup> Questa scansione ricorda da vicino la tripartizione della *Scienza della Logica* di Hegel e meriterebbe un approfondimento a parte.

<sup>11</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. 1, Prol., q. 1, *adnotationes interpolatae*, p. 15: «Nota quod, secundum communiter loquentes, ens est hic subiectum in quantum est commune ad decem praedicamenta, et non in quantum est commune ad omne ens, sive reale sive rationis sive privati, quia talia non cadunt per se sub scientia reali, cuiusmodi est metaphysica. Etiam si ens secundum totam communitatem esset hic [subiectum], haberet causam sui esse et per consequens omne ens et etiam Deus,

di reale divergenza tra Rosmini e Duns Scoto, e cercheremo di richiamarne brevemente le ragioni storiche e teoretiche. L'*ens reale* o *creatum*, oggetto della metafisica, è detto anche *ens commune*. Quest'ultimo è quel soggetto comune (*unum commune*) che può essere astratto da tutto ciò che è oggetto reale di speculazione. Esso ha le proprie passioni (*passiones*), come il buono, l'uno, il vero, l'atto e la potenza ed è propriamente un oggetto reale (*obiectum reale*)<sup>12</sup>, in quanto si predica essenzialmente di ogni *ens reale* e può essere oggetto di speculazione in senso proprio. Ora, il campo dell'*ens reale* ospita, primariamente, ciò che possiede un *esse quiditativum* e solo secondariamente ciò che, oltre all'essenza, possiede anche l'esistenza effettiva.

### 1. *Lo statuto del possibile e la sua apertura ontologica*

Se le diverse scienze – logica e metafisica in testa – si fondano sul possibile, non potranno che mettere a tema, a modo loro, la possibilità. La logica non sarà altro che la scienza del possibile pensato (concetto), e la metafisica non avrà altro oggetto che il possibile ad esistere (essenza). Si tratta, dunque, di indagare lo

quia quod est subiectum scientiae, oportet quod habeat causam sui et partes etc. Hoc autem est impossibile, ergo etc. Intelligitur ergo de ente creato, quia tale habet causam sui esse tantummodo». L'espressione *ens secundum totam suam communitatem* compare anche in I. DUNS SCOTUS, *Quaest. De anima*, q. 21, n. 40, p. 225.

<sup>12</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. VI, q. 1, n. 47, pp. 19-20: «ab omnibus speculabilibus realibus potest unum commune, scilicet ens, abstrahi, de cuius communitate ALIBI dictum est. Hoc commune habet proprias passiones, secundum PHILOSOPHUM, IV *Metaphysicae*, cuiusmodi sunt omnia transcendentia denominativa, ut bonum, unum, verum, actus et potentia etc. Igitur de ente est aliqua scientia possibilis quantum ad tale suae passiones. Et est necessaria, quia cognitio nostra procedit a communibus ad propria, ex I *Physicorum*. Ens autem est obiectum reale quod patet quia de rebus dicitur in quid; et est obiectum proprie speculabile, quia circa ens in quantum ens non est nata esse speculatio directiva in aliqua alia operatione; et passiones eius ex principiis cognoscibilibus via sensus de ipso ostendi possunt». La distinzione tra *ens rationis* ed *ens reale* è tipicamente scotiana. Non la troviamo, ad esempio, in Tommaso d'Aquino dove, al contrario, è presente la distinzione tra *ens rationis* ed *ens naturae*; e questo è un indizio concreto del mutamento di prospettiva nella considerazione del soggetto proprio della metafisica. Il *reale* in Scoto è, in primo luogo, l'essenza e non l'ente attualmente esistente.



statuto del possibile, ma per fare questo è necessario partire dal dibattito tra Duns Scoto ed Enrico di Gand<sup>13</sup> per mettere in luce le ragioni teoretiche della posizione del nostro autore, che, come vedremo, ha goduto di enorme fortuna.

Enrico di Gand fu il primo a volgarizzare la sinonimia tra *res* ed *ens*, inserendosi in un solco già tracciato da Avicenna e percorso da Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio<sup>14</sup>. Nella *Summa quaestionum ordinarium*, a. 21, q. 4, Enrico distingue due significati del termine *res*. Il primo proviene etimologicamente dal verbo "reor, reris", e sta ad indicare tutto ciò che è *opinabile* o *pensabile*. Il secondo, invece, è più ristretto e si riferisce a ciò che possiede un *esse essentiae*. L'*esse essentiae* è l'*essenza* o *natura* di ciò che è. Il termine *res*, assunto con riferimento all'*esse essentiae*, proviene da *ratitudo* (*res a ratitudine*)<sup>15</sup>. *Res*, presa nel primo significato, si

<sup>13</sup> Si tenga presente su questo O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., in part. il cap. VIII.

<sup>14</sup> Cfr. T. DE AQUINO, *In quattuor libros Sententiarum*, cit., II, d. 37, q. 1, a. 1, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, ed. R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980, vol. I, p. 233: «nomen 'rei' dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse atum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine 'rei' secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam: ens vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna, *Metaph.*, tract. I, cap. VI, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen 'rei' ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a 'reor reris' dicitur, et per hunc modum dicuntur res rationis quae in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator, in IV *Metaph.* Comm. 2, dicit»; cfr. S. BONAVENTURA, *In secundum librum Sententiarum*, d. 37, dub. 1, in *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, vol. II, p. 876a: «Res secundum quod communiter dicitur, dicitur a reor, reris; et sic comprehendit omne illud cadit in cognitione, sive sit res exterius sive in sola opinione. Proprie vero dicitur res a ratus, rata, ratum, secundum quod ratum dicitur esse illud quod non tantummodo est in cognitione, immo est in rerum natura, sive sit ens in se sive in alio; et hoc modo res convertitur cum ente».

<sup>15</sup> Cfr. HENRICUS GANDAVENSIS, *Summae quaestionum ordinarium*, a. 21, q. 4, resp., Vaenundatur in aedibus Iodoci Badij Ascensii, Parigi 1520; rist. an. The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1953, f. 127r0: «alia est ratio cuiuslibet rei creatae ut res est a reor reris dicta, quam ipsius esse essentiae quod convenit ei ex eo quod est natura et essentia quaedam, et re a ratitudine dicta, et hoc ex eo quod habet rationem exemplaris in Deo». Come segnala Samuele Tadini, Rosmini possedeva quest'opera di Enrico

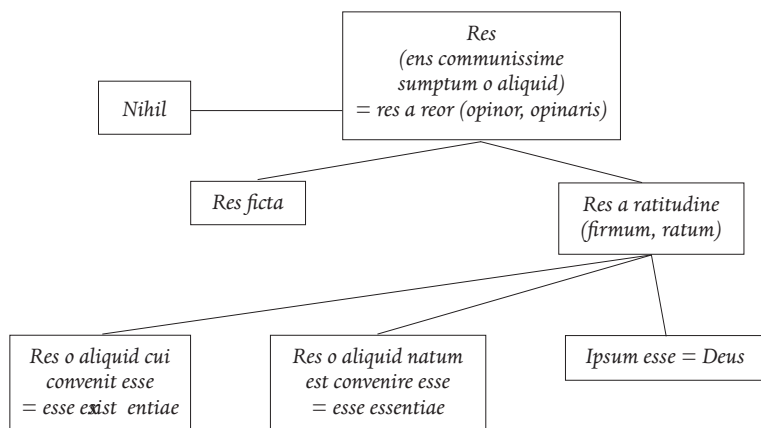
riferisce a tutto ciò che può essere pensato senza contraddizione, mentre nel secondo significato si riferisce alla *consistenza* (*ratitudo*) posseduta da tutto ciò che è presente esemplarmente in Dio<sup>16</sup>. Nel *Quodlibet V I*, qq. 1-2, Enrico offrirà una vera e propria topologia della *res*, fondata su questa prima distinzione (schema 1)<sup>17</sup>.

Come si può vedere, questa scansione interna della *res* ha molto in comune con quella di Scoto. La *res*, presa in un senso comunissimo, indica l'*ens* in tutta la sua estensione e lascia fuori soltanto il nulla, il contraddittorio. La *res* poi si suddivide nell'insieme degli oggetti immaginari o finzioni (*res ficta*) e nell'insieme degli oggetti "stabili", "fissi" (*res a ratitudine*), cioè quegli oggetti che hanno un esemplare corrispondente *in mente Dei*: esemplare dal quale deriva

di Gand. Cfr. S.F. TADINI, *La Teosofia di Antonio Rosmini*, in A. ROSMINI, *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011, p. 22.

<sup>16</sup> Si veda su questo punto: P. PORRO, *Possibilità ed Esse essentialie in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700<sup>th</sup> Anniversary of his death*, ed. W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 221-254.

<sup>17</sup> Cfr. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet V I*, qq. 1-2, resp., in *Henrici Gandavensis Opera omnia*, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1991, vol. XI, 258rB-193vb, pp. 26-27: «Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil, quod nec est nec natum est esse, neque in re extra intellectum, neque etiam in conceptu alicuius intellectus, quia nihil est natum movere intellectum nisi habens rationem alicuius realitatis. Res autem, sive 'aliquid' sic communissime acceptum, non habet rationem praedicamenti [...] sed distinguitur distinctione analogica in id quod est aut natum est esse tantum in conceptu intellectus sive in ipso intellectu, et in id quod cum hoc aut est aut natum est esse in re extra intellectum. Res primo modo est 'res' secundum opinionem tantum, et dicitur 'a reor, reris', quod idem est quod 'opinor, opinaris' quae tantum res est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur, scilicet in ratione totius, ut est mons aureus, vel hircocervus habens medietatem cervi, medietatem hirci. Est tamen res secundum veritatem quoad partes eius quae sunt mons et aurum et huiusmodi; aliter enim non posset totum esse in intellectu et ens secundum opinionem, nisi partes essent aliquid secundum veritatem, quia ab alio non potest moveri intellectus. Quod sic est ens, secundum totum non est res praedicamenti, sed solum secundum suas partes. Unde nec ista habent proprias ideas in Deo, et est nonus modus eorum quae dicimus non habere proprias ideas in Deo. Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum, quae dicitur 'res a ratitudine', adhuc non habet rationem generis aut praedicamenti sicut neque prius, sed dividitur divisione analogica in id quod est aliquid quod est ipsum esse, et in id quod est aliquid cui convenit aut natum est convenire esse».



Schema 1

la loro stabilità. Questi oggetti sono *qualcosa la cui natura è di venire all'essere*, cioè essenze creabili; oppure *qualcosa a cui l'essere compete attualmente*, cioè enti creati e, quindi, attualmente esistenti.

Scoto accetterà questa topologia, ma contesterà la radice della consistenza della *res a ratiudine*<sup>18</sup>. Se, infatti, per Enrico la stabilità di questi oggetti consiste nel fatto di stare eternamente nell'intelletto divino, per Scoto ciò è inaccettabile. La dottrina di Enrico presupporrebbe, infatti, le essenze come esistenti prima della creazione. In tale modo la creazione non sarebbe più *creatio ex nihilo*<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Si veda su questo punto, S.P. MARRONE, *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ænt on Modality*, in *John Duns Scotus*, cit., pp. 175-189; P. MÜLLER, *Possibilità logica e capacità di Dio in Giovanni Duns Scoto*, in "Pro statu isto": *L'appello dell'uomo all'infinito*, cit., pp. 105-117.

<sup>19</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 36, q. un., in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVII, edd. C. Balić et al., cit., n. 13, p. 464: «Si res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essenziale et verum esse reale extra animam, tunc creatio non erit entis de nihilo, sicut patet, quia quod habet esse quiditativum, non est simpliciter nihil, – et creatura per positionem ab aeterno habuit esse essentiae»; cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 36, q. un., n. 13, p. 276: «Primo, quia creatio est productio de nihilo; sed si lapis ab aeterno prae habuit verum esse reale, ergo quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo simpliciter».

Per questo motivo il filosofo scozzese si rifiuta di sostenere che la stabilità (*ratitudo*) dell'*ens ratum* preceda l'*esse essentiae* – come si vede dallo schema sopra riportato –, e sostiene apertamente che l'*ens ratum* possiede una propria stabilità, indipendente dal fatto di essere in relazione col pensiero di Dio. Questa stabilità consisterebbe nella semplice *possibilità logica*: nell'incontraddittorietà che lo caratterizza. A questo proposito, Scoto distingue due modi di intendere l'espressione *ens ratum*. Il primo modo è quello secondo cui l'*ens ratum* è stabile e vero di per sé (*ex se*). Il secondo modo, invece, è quello per cui l'*ens ratum* si distingue dalle finzioni e, quindi, non gli ripugna il fatto di *essere vero* (vero ontologicamente) come essenza attuabile<sup>20</sup>.

È vero – come sostiene Enrico – che l'uomo, in quanto è creato, non è un puro *ens ratum*, ma la sua consistenza gli deriva da una causa efficiente, cioè da Dio, dal quale proviene ogni vero essere, sia essere di essenza o di esistenza. D'altra parte, però, si può dire che anche l'uomo, e in genere ogni creabile, sia *ens ratum ex se*, poiché non gli ripugna l'essere in assoluto, cioè non è in sé contraddittorio, ed è quindi *logicamente possibile*. Questo non significa che ogni creato sia Dio, poiché Dio non solo è *ens ratum ex se*, ma è anche di per sé (*ex se*) il proprio essere<sup>21</sup>.

Per Scoto, al contrario di Enrico di Gand, l'*ens ratum* non è tale, primariamente, per la sua condizione di esemplare nella mente

<sup>20</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 36, q. un., n. 48, p. 290: «Dico quod 'ens ratum' aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut 'ens ratum' dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae».

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, nn. 49-50, pp. 290-291: «Si primo modo accipiatur ens ratum, dico quod homo non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, – a quo habet omne verum esse, et essentiae et existentiae. Et cum dicis quod tunc numquam est ens ratum nisi effectum, – concedo, hoc modo; et quando est effectum, est existens, ergo numquam est ens ratum nisi sit existens, – concedo [...]. Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex ratione eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter ratione ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse».

di Dio, ma per il fatto di essere logicamente non-contraddittorio. Al contrario, l'*ens ratum* inteso come ciò che è pensato da Dio e, quindi, creabile (*esse essentiae*) oppure creato (*esse existentiae*), è *ens reale*. La non-contraddittorietà logica è, dunque, la condizione di possibilità per la quale qualcosa può obiettare (*obicere*) al pensiero di Dio, cioè costituirsi come idea divina.

Scoto propone un esempio per chiarire la questione. Se si prende l'uomo e la chimera, in quanto idee eterne, esse si trovano nella condizione di "non essere qualcosa". All'uomo, però, non ripugna che di lui si affermi l'"essere qualcosa", ma gli inerisce il non-essere nel caso in cui la causa prima, cioè Dio, non lo ponga nell'essere. Alla chimera, invece, ripugna l'"essere qualcosa", poiché nessuna causa può causare in essa l'"essere qualcosa". L'uomo è perché è uomo, e la chimera *non* è perché è chimera, e ciò in quanto all'uomo non ripugna l'essere e alla chimera ripugna. Questo vale per qualunque intelletto, umano o divino, che concepisca l'uomo e la chimera. Qualsiasi cosa ripugni *formalmente di per sé* ad alcunché, ripugna a quest'ultimo in senso assoluto; e ciò che non ripugna *formalmente di per sé*, non gli ripugna in senso assoluto. Come a dire che se l'essere ripugna ad A, è perché per la costituzione intrinseca di A gli ripugna. Non si deve, però, equivocare pensando che all'uomo non ripugni l'"essere qualcosa" poiché esso è ente in potenza, mentre alla chimera ripugnerebbe l'essere poiché essa non è ente in potenza. Si tratta di comprendere che, poiché all'uomo non ripugna l'essere, esso è possibile, in prima battuta, per possibilità logica (*possibilitas logica*); e poiché alla chimera ripugna l'essere, essa è impossibile per impossibilità logica. Ora, alla *possibilitas logica* consegue quella oggettiva (*possibilitas obiectiva*), cioè l'attuabilità che consiste nell'essere pensabile (*esse obiective in intellectu*) da parte di Dio – e questo supponendo che Dio possa attuare ogni attuabile. Tuttavia, il possibile logico può stare assolutamente per ragione sua, tanto da essere lecito ipotizzare, per assurdo, che quel possibile non intrattenga una relazione con alcuna onnipotenza<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, nn. 60-61, p. 296: «homini in aeternitate inest 'non esse aliquid' et chimaera 'non esse aliquid'; sed homini non repugnat affirmatio quae est 'esse aliquid', sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, – chimaerae autem

Dunque la ragione prima, non riducibile ad altra ragione, per la quale all'uomo non ripugna l'essere è che l'uomo è formalmente (*formaliter*) uomo, e lo è o *realiter* (*esse essentiae*), o come esistente nel pensiero (*esse cognitum*). Allo stesso modo, la ragione per cui alla chimera ripugna l'essere è il suo essere chimera in quanto tale. Se così non fosse, bisognerebbe introdurre una proprietà estrinseca alla natura dell'"uomo" e della "chimera", come la *nihileitas*, che dovrebbe inerire all'"uomo" e alla "chimera" nell'eternità. Tuttavia, questa proprietà non potrebbe inerire secondo gradazioni diverse – in senso contingente e in senso necessario – rispettivamente all'"uomo" e alla "chimera"<sup>23</sup>. La possibilità logica, del resto, non pone niente nell'essere, altrimenti si riproporrebbe l'inconveniente di una creazione che non sia *ex nihilo*. Non ponendo nulla di suo, la possibilità logica costituisce semplicemente la condizione necessaria di pensabilità e, solo secondariamente, di attuabilità delle essenze da parte di Dio.

Questa posizione di Scoto godrà di particolare fortuna anche al di fuori della scuola scotista. Basti pensare alla disputa sui possibili nella Scolastica moderna<sup>24</sup> e all'importanza della tematica

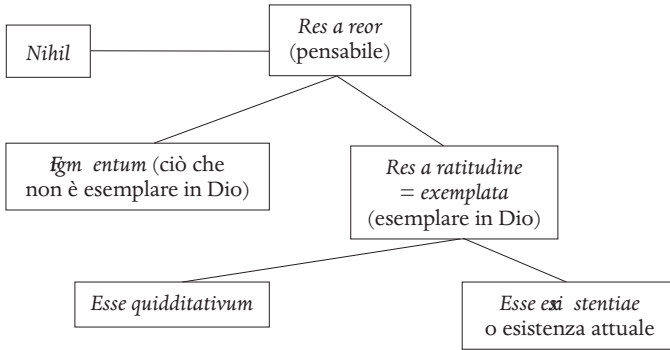
repugnat, quia nulla causa posset in ea causare 'esse aliquid'. Et quare homini non repugnat et chimaerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia – sicut dictum est – quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat. Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, – immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo illud sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret». Sull'autonomia del possibile in Scoto si veda: F. MONDADORI, *The independence of the Possible According to Scotus*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002)*, cit., pp. 313-374.

<sup>23</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 36, q. un., n. 62, pp. 296-297: «Prima ergo omnino ratio et non reducibilis ad aliam, quare homini non repugnat 'esse', est, quia homo formaliter est homo (et hoc sive realiter in re sive intelligibiliter in intellectu), et prima ratio quare chimaerae repugnat 'esse' est chimaera in quantum chimaera. Aliter ergo inest ista negatio 'nihileitas' homini in aeternitate, et chimaerae, et tamen non propter hoc est unum magis nihil altero».

<sup>24</sup> Si veda per alcune coordinate storiche fondamentali su questo punto, J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., parte II, cap. V, ma soprattutto J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite*

in Leibniz<sup>25</sup>. Dopo Scoto la metafisica si avvierà lentamente a diventare scienza delle essenze o degli *obiecta*, cioè dell'*ens ratum* o reale, indifferente all'esistenza attuale: una mera scienza del possibile. Il soggetto della metafisica, nella sua valenza più generale, si sposterà gradatamente sul fatto di essere *oggetto* (*obiectum*), nel senso di un *cogitabile* indifferente al suo essere *in anima* o *ex ra animam*<sup>26</sup>.

Tornando allo statuto del possibile in Duns Scoto è interessante notare che la possibilità e l'impossibilità logica sono i limiti posti a qualunque intelletto, divino o umano che sia<sup>27</sup>. Potremmo allora riassumere la nuova semantizzazione scotiana col seguente schema:



Schema 2

Si può vedere che la differenza tra *esse quidditativum* (o *esse essentiae*) ed *esse ex istentiae* è una differenza interna all'*ens ratum*, cioè all'essere che, in quanto logicamente possibile, è anche pensabile (*obiectum reale*). L'*esse quidditativum* indica l'essenza dell'ente,

*espagnole, 1540-1767*, 3 tt., Tesi di Dottorato, Université libre de Bruxelles / École pratique des hautes études, Paris, relatori J.-L. Solère e O. Boulnos, 2003.

<sup>25</sup> Un confronto tra Duns Scoto e Leibniz sulla questione del possibile è stato abbozzato in M. PAOLINI PAOLETTI, *Doctores Subtiles. Possibilità e libertà in Leibniz e Duns Scoto*, in *Natura, cultura, libertà. Storia di un rapporto*, a cura di A. Melo, Edusc, Roma 2010, pp. 211-220.

<sup>26</sup> A questo proposito Courtine ha parlato di "oggettività". Cfr. J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 136-137.

<sup>27</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 36, q. un., n. 60, p. 296.

mentre l'*esse ex istentiae* ne indica l'esistenza attuale. La questione del rapporto tra i due è abbastanza complessa e meriterebbe uno studio a parte. Ci limitiamo a dire che per Scoto l'*esse*, che rientra in entrambe le espressioni, allude a «ciò per cui qualcosa si allontana formalmente dal nulla»<sup>28</sup>, dove l'avverbio *formaliter* sta ad indicare che l'essere è il *principio* la cui natura è propriamente quella di far esistere qualcosa, allontanando il non-essere. A questo proposito, Scoto afferma anche che uno dei nomi o passioni dell'*ens* è quello di "atto"<sup>29</sup>, come del resto sottolineerà Rosmini. In una seconda accezione, l'essere può indicare anche l'ultimo atto dell'ente completo, al quale non può aggiungersi nessun altro atto. In questo modo si dice che è solo ciò che è completo nella propria specie; e ciò che è completo nella specie è detto propriamente *ente per sé*<sup>30</sup>. Scoto, comunque, non accetta che tra l'essenza e l'esistenza vi sia una *differenza reale*, come se l'esistenza si aggiungesse in modo estrinseco all'essenza. L'essenza, infatti, non riceve un atto ulteriore, in quanto di per sé è atto<sup>31</sup>. L'esistenza, poi, non aggiunge determinazioni all'essenza, non è distinta da questa e nemmeno ne è determinata. L'esistenza, infatti, non aggiunge all'ente differenze ulteriori rispetto alle differenze che provengono dall'essenza<sup>32</sup>,

<sup>28</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 9, n. 17, p. 233: «Esse potest intelligi illud quo formaliter aliquid recedit a non esse».

<sup>29</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, IV, d. II, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XI/2, ed. L. Wadding, cit., q. 3, n. 12, p. 670a: «Alio modo pro actu, qui est differentia entis distincti contra nihil».

<sup>30</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 9, n. 17, p. 233: «Alio modo, dicitur esse ultimus actus, cui, scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primo convenit esse sic dictum [...]. Isto modo, compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud [...] sic igitur solum compositum est per se ens».

<sup>31</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Rep. Par.*, cit., IV, d. 12, q. 1, n. 4, p. 677b: «Sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse, quia omnis essentia est actus».

<sup>32</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., II, d. 3, pars I, q. 3, n. 61, pp. 418-419: «Quod non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primo distinguens vel determinans aliud; sed esse existentiae, eo modo quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum (non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentiis esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum), sed praecise determinatur ex determinatione alterius; ergo non determinat aliquid aliud».



ma è semplicemente una modalità dell'essenza. Per questo si parla di distinzione formale (*distinctio formalis a parte rei*) tra l'essenza e l'esistenza<sup>33</sup>. Tale distinzione sembra essere tracciata, appunto, nella *res* reale la cui esistenza attuale costituisce semplicemente una modalità perfetta che esula dalla primaria considerazione del metafisico.

<sup>33</sup> Su questo tema rimando alla seguente bibliografia: É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., in part. il cap. 6; A.B. WOLTER, *The Formal Distinction*, in *John Duns Scotus 1265-1965*, eds. J.K. Ryan, B.M. Bonansea, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1965, pp. 61-82 (rist. in *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca (NY) - London 1990, pp. 27-41); R.G. WENGERT, *The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura Prima of John Duns Scotus*, «The Monist», 49 (1965), pp. 571-587; M. TRAINA, *Il fondamento metafisico della distinzione formale ex natura rei in Scoto*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 143-173; A.B. WOLTER, *Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate or what?*, in *ivi*, pp. 175-182; É. GILSON, *Sur la composition fondamentale de l'être fini*, in *ivi*, pp. 183-198; M. JORDAN, *Duns Scotus on the Formal Distinction*, Rutgers University, New Brunswick (NJ) 1984; H. KRAML, *Beobachtungen zum U sprung der 'distinctio formalis'*, in *In via Scoti. Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale (Roma, 9-11 marzo 1993)*, ed. L. Sileo, Antonianum, Roma 1995, vol. I, pp. 305-318; A. BÄCK, *The Formal Structure of Scotus' Formal Distinction*, in *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12<sup>th</sup> European Symposium on Medieval Logic and Semantics, held at the University of Navarre (Pamplona, 26-30 May 1997)*, eds. I. Angelelli, P. Perez-Illarbe, Georg Olms, Hildesheim-New York 2000, pp. 411-438; G. MENSCHING, *Zur transzendentalphilosophischen Bedeutung der distinctio formalis bei Johannes Duns Scotus*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des x Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Erfurt, 25-30 August 1997)*, hrsg. J.A. Aertsen, A. Speer, *Miscellanea mediaevalia* 26, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 543-549; P. KING, *Duns Scotus on Metaphysics*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68; A. SCHMIDT, *Die Un vermeidlichkeit der distinctio formalis: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*, «Wissenschaft und Weisheit», 67 (2004), pp. 96-118; S.D. DUMONT, *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, «Vivarium», 43 (2005), pp. 7-62.

I.1 *L'ens univocum*<sup>34</sup> nell'*Ordinatio*

La messa a tema del possibile e del suo statuto ha permesso di giungere ad una vera e propria *semantizzazione intensionale*, che è necessario visitare anche attraverso l'approfondimento di una questione più volte affrontata dalla storiografia, ma che risulta assai importante quanto al confronto tra l'*ens possibile* di Scoto e l'essere iniziale rosminiano. La questione evocata verte sul concetto univoco di *ens* e sulle ragioni teoretiche che hanno portato i nostri due autori a sostenere una tale dottrina, che – come cercheremo di mostrare – non si riferisce soltanto alla semplice predicazione, ma è ben più profonda.

L'essere univoco è introdotto nell'*Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3 come ciò che possiede un'unità tale che affermarlo e negarlo simultaneamente dia luogo alla contraddizione. Per questo l'essere può fare da medio del sillogismo, senza che vi sia possibilità di equivocazione<sup>35</sup>. Secondo Scoto – che qui riprende, quanto all'univocità,

<sup>34</sup> La bibliografia quanto al tema dell'univocità dell'essere è sterminata. Rimandiamo ai seguenti studi e articoli: T. BARTH, *De univocatione entis scotisticae intentionis principali necnon valore critico*, «Antonianum», 28 (1953), pp. 72-110; ID., *Zur univocatio entis bei Johannes Duns Scotus*, «Wissenschaft und Weisheit», 21 (1958), pp. 95-108; ID., *Being,  $\bar{w}$  ivocity and Analogy according to Duns Scotus*, in, *John Duns Scotus (1265-1965)*, eds. J.K. RYAN - B.M. BONANSEA, The Catholic University of America, Washington DC 1965, pp. 210-261; R. McINERNEY, *Scotus and  $\bar{w}$  ivocity*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 115-121; O. BOULNOIS, *Introduction*, in *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, PUF, Paris 1998; S.D. DUMONT, *Scotus's Doctrine of  $\bar{w}$  ivocity and the Medieval Tradition of Metaphysics*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, cit., pp. 193-212; L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, cit., parte I, cap. IV; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit.; L.A. DE BONI, *Duns Scotus and the  $\bar{w}$  ivocity of the Concept of Being*, in *New Essays on Metaphysics as Scientia transcendens. Proceedings of the Second International Conference of Medieval Philosophy, held at the Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro (PUCRS)*, (Porto Alegre/Brazil, 15-18 August 2006), ed. R.H. Pich, Brepols, Turnhout 2007, pp. 91-113.

<sup>35</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 26, p. 18: «Univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri». Questa definizione di "concetto univoco" è tratta dal *Commentario alle Categorie* di Simplicio. Cfr. SIMPLICIUS, *Commentarium in Aristotelis Categorias*, I, 45, trad. lat. di Guglielmo di Moerbeke, ed. A. Pattin, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaeters, Leuven-Paris 1971: «Univocum autem non suscipit contradictionem».

l'insegnamento di Aristotele – le realtà che stanno in relazione con quel concetto, e che quindi sono dette univoche, hanno in comune tra loro, non solo il termine (*nomen*) che le significa, ma anche la definizione o *ratio substantiae* (λόγος τῆς οὐσίαις)<sup>36</sup>. Nel nostro caso, questa *definizione comune* a diverse realtà è il concetto di essere (*ens*), non in quanto significa in senso proprio le realtà univoche, ma in quanto le contiene<sup>37</sup>. Le realtà equivoche, al contrario, non hanno in comune uno stesso concetto, ma solo il termine che le significa.

Ciò premesso vediamo in che modo Scoto affronta la questione dell'univocità della *ratio entis* nell'*Ordinatio*, per svolgere successivamente ulteriori considerazioni. Prendiamo come riferimento principale l'*Ordinatio* perché è l'opera che ci sembra più utile per il confronto con Rosmini sul tema dell'univocità dell'essere. Anche dal punto di vista lessicale, infatti, le affinità tra i due autori risultano evidenti.

Sostenere l'univocità del termine *ens*, in quanto concetto sufficiente a essere contraddittoriamente affermato e negato, significa affermare l'*identità* con sé dell'essere e ribadirne, sotto un diverso aspetto, l'*incontraddittorietà*. L'incontraddittorietà propria del concetto di essere, poi, non è altro che la condizione di intelligibilità di ogni altro concetto. Riguardo a questo punto, Scoto afferma che l'essere gode di un duplice primato – già accennato – rispetto agli altri concetti: un *primato di comunanza* e un *primato di virtualità*<sup>38</sup>. I due primati, però, devono essere spiegati precisando alcuni caratteri del concetto di essere.

<sup>36</sup> Cfr. ARISTOTILES LATINUS, *Categoriae vel Praedicamenta*, I, 85, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961: «Univoca vero dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio»; cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, I, 1a, 7-9, ed. L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford 1949.

<sup>37</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*, in *Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, vol. I, edd. R. Andrews et al., The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 1999, n. 6, p. 302: «Univocata sunt quorum, non ut significatorum, est nomen univocantis commune. Quia illud nomen non significat aliquod univocum, sed quorum, ut contentorum sub univocante, est nomen univocantis commune, et ratio substantiae univocatorum eadem, secundum illud nomen univocans». Riguardo ad una determinazione chiara dei concetti univoci ed equivoci si veda G. PINI, *Scoto e l'analogia*, cit., pp. 75-85.

<sup>38</sup> Quando Rosmini parlerà dell'essere iniziale vedremo che utilizzerà sia il termine "comune" che il termine "virtuale".

Per prima cosa il concetto di “essere” è un concetto *simpliciter simplex*, che non può essere scomposto e spiegato attraverso altri concetti più semplici<sup>39</sup>. In altri termini, l’essere non può essere definito per genere e differenza specifica. L’essere, come insegna Avicenna, è il più noto, nel senso che è il primo concetto distinto che l’uomo possiede, anche se, come sappiamo, non è il primo concetto che l’uomo raggiunge in ordine di tempo. La caratteristica principale, dal punto di vista gnoseologico, del concetto *simpliciter simplex* risiede nel fatto di essere appreso *immediatamente* in quanto concetto *distinto*. Il concetto di essere è certo (*certum*), mentre è possibile avere dei dubbi riguardo ai concetti composti da quello di essere e da ogni altro che esprima un modo dell’essere, come “finito” e “infinito”. Non si dà inganno nell’apprensione del concetto di “essere”, poiché nell’apprensione di ciò che è semplice non entra ancora il vero e il falso. Non si danno nemmeno gradi di maggiore o minore certezza riguardo alla *ratio entis*: o la si apprende totalmente o la si ignora totalmente, poiché non è composta da parti<sup>40</sup>. Con termini nostri possiamo dire che il coglimento della *ratio entis* avviene sul piano *semantico* (del significato), e non sul piano *apofantico* (del giudizio). Le indicazioni di Scoto appaiono

<sup>39</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 3, pars I, q. 1-2, n. 71, p. 49: «Conceptus ‘simpliciter simplex’ est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae».

<sup>40</sup> Cfr. *ivi*, n. 147, pp. 91-92: «De prima ostenditur, quia aut intellectus est certus de aliquo tali quod sit ens, dubitando utrum sit hoc vel illud, tamen non est certus quod sit ens quiditative, sed quasi praedicatione ‘per accidens’; vel aliter, et melius: quilibet talis conceptus est simpliciter simplex, et ideo non potest secundum aliquid concipi et secundum aliquid ignorari, – sicut patet per Philosophum IX *Metaphysicae*, in fine, de conceptibus simpliciter simplicibus, quod non est circa eos deceptio, sicut est circa quiditatem complexorum, – quod non est intelligendum quasi intellectus simplex formaliter decipiatur circa intellectionem quiditatis, quia in intellectione simplici non est verum vel falsum. Sed circa quiditatem compositam potest intellectus simplex virtualiter decipi: si enim ista ratio est in se falsa, tunc includit virtualiter propositionem falsam. Quod autem est simpliciter simplex, non includit virtualiter, proximo, nec formaliter propositionem falsam, et ideo circa ipsum non est deceptio: vel enim totaliter attingitur, vel non attingitur, et tunc omnino ignoratur. De nullo ergo simpliciter simplici conceptu potest esse certitudo secundum aliquid eius, et dubitatio secundum aliud».

chiare: nella comprensione di ciò che è semplice non compaiono il vero e il falso, cioè il giudizio affermativo o negativo.

Sofferamoci ancora su questo punto. Il concetto di “essere” è inteso dall’intelletto con certezza, senza bisogno della mediazione di altri concetti più semplici e, oltretutto, *in intellectione simplicibus non est verum vel falsum*, come a dire che l’intelletto non ha necessità di mostrare che il significato dell’essere è un significato *evidente*, ma semplicemente ne prende atto, lo *vede*. Ciò che è all’opera nell’apprensione della *ratio entis* è appunto il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di Aristotele<sup>41</sup> concepito da Scoto secondo quella teoria dell’*intellectus* che fa dell’essenza il  $\nu\omicron\eta\mu\alpha$  di una  $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ . In effetti, nel *Quodlibet*, q. 14, Duns Scoto, citando il *De anima* di Aristotele, distingue una *intelligentia simplicium* ( $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omega\nu\ \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ , nel linguaggio di Aristotele) e una *intelligentia compositorum*. Mentre la prima può sussistere senza la seconda, la seconda non può fare a meno della prima. Questa *intelligentia simplicium* sarà chiamata, da Rosmini, ben prima di Husserl, *intuizione*<sup>42</sup>.

L’intelletto è, prima di tutto, il luogo dell’*evidenza* – principio della verità e verità essa stessa –, e nel caso della *ratio entis* ci pare che questo venga confermato anche nei testi di Scoto. L’intelletto, nel concepire la *ratio entis*, prende atto di qualcosa che per propria natura contiene tutto ciò che è. L’essere *per propria natura* si lascia *vedere* e permette di vedere tutto ciò che, a vario titolo, in esso rientra. Scoto ha affrontato questo tema, anche se un po’ di

<sup>41</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, q. 14, n. 3, p. 350: «Intellectus, secundum Philosophum tertio *De anima*, habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium et intelligentiam compositorum, scilicet componere et dividere intellecta; et prima potest esse sine secunda, et non sic e converso, etc.». Si veda anche Id., *Quaest. in Met.*, lib. II, q. 1, n. 4, p. 194: «Primo enim movetur sensus ab aliquo simplici non-complexo, et a sensu moto movetur intellectus et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus. Deinde post apprehensionem simplicium sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad invicem». Per il testo del *De anima* al quale Duns Scoto fa riferimento, cfr. ARISTOTELE, *De anima*, III, 430b, 25, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956.

<sup>42</sup> Mentre Duns Scoto cita il *De anima*, Rosmini citerà la *Metafisica*, nella quale Aristotele parla di  $\acute{\alpha}\sigma\acute{\upsilon}\nu\delta\epsilon\tau\alpha$ , cioè di “incomposti”. Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. Messina, vol. 18 dell’*Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, cit., Libro I, cap. XXIII, n. 118. Torneremo su questo testo nel primo capitolo della Seconda parte.

sfuggita, nelle *Questioni sulla Metafisica*, lib. IV, q. 1 dove risponde al seguente argomento: la questione dell'univocità dell'essere riguarda il significato del nome che viene assegnato per convenzione (*est ad placitum*), e che non si può determinare attraverso un ragionamento, perché esso è imposto soltanto per autorità o per utilizzo (*per auctoritatem vel per usum*)<sup>43</sup>.

La risposta di Scoto, limitata all'ambito metafisico, ma valida anche per quello ontologico, è la seguente. La domanda sull'univocità dell'essere, chiede se vi possa essere un concetto comune ai dieci generi, con qualunque nome tale concetto sia significato, o attraverso il termine *ens* o attraverso un altro termine. Ora, che il concetto possa esservi lo si può dimostrare, ma che il *significato* sia per imposizione non è vero. Vi è, infatti, imposizione solo quanto al termine che veicola il significato. Si possono chiamare molte cose con il termine (*nomen*) *ens* in modo equivoco, oppure si può chiamare solo una cosa con il nome *ens*; non è però per convenzione che un concetto si estende a più o meno realtà. Al contrario, è nella natura della cosa (*hoc dependet ex natura rei*) il fatto di essere compresa sotto quel concetto comune<sup>44</sup>. Come a dire che il concetto di essere è per sua natura contenente tutto ciò che in qualunque modo è. In questo senso, l'*ens* risulta essere un concetto *sui generis*, la cui natura è di contenere *onto-logicamente* e non solo logicamente. Prima che essere un concetto, ciò che chiamiamo *essere* è *essenza* o *significato*.

<sup>43</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. IV, q. 1, n. 27, p. 301: «Ad quaestionem istam de univocatione entis DICITUR quod quaestio est de significato nominis, quod est ad placitum. Ideo non potest terminari per rationem, sed tantum per auctoritatem vel per usum».

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, nn. 28-30, p. 301: «Sed contra: quaestio est utrum possit esse aliquis conceptus communis decem generibus, quocumque nomine illud significetur, sive per 'ens' sive per aliud nomen. Posse autem esse talem conceptum vel non, potest argui ratione. Ad illud vero quod dicitur quod 'significatum est ad placitum', respondeo quod ad placitum est huic conceptui hoc nomen imponere vel illud, et idem nomen multis aequivoce, vel uni tantum. Sed non est ad placitum quis conceptus possit haberi communior isto vel non; immo hoc dependet ex natura rei. Similiter, ei quod non potest quis concipere, non est ad placitum quod illi nomen imponat; ergo si non potest concipere aliquid communius decem generalissimis, non est ad placitum imponentis quod aliquod nomen significet aliquid commune decem generibus».

L'ens, sebbene sia univoco e si predichi univocamente dell'essere finito e dell'essere infinito, della sostanza e degli accidenti, non si predica quidditativamente o "in quid" delle *differenze ultime* e delle sue passioni (gli altri *transcendentia*). Predicare A di B "in quid" significa attribuire a B un predicato A che rientra nella definizione di B. Si può esprimere la stessa cosa dicendo che A si predica di B "per se primo modo". Ora, l'essere non rientra né nella definizione delle differenze ultime, né in quella delle diverse passioni<sup>45</sup>. Non si predica "in quid" delle differenze ultime, perché la differenza ultima ha un concetto che non è a sua volta composto di un concetto *quidditativo* e di uno *qualitativo*, ma possiede un concetto esclusivamente *qualitativo*, che trova una controparte esclusivamente *quidditativa* nel genere sommo. Per questo motivo la differenza ultima non può contenere qualcosa che si predichi univocamente; se così fosse non sarebbe "differenza ultima" e bisognerebbe risalire ad un'ulteriore differenza, per dare ragione delle differenze tra gli enti<sup>46</sup>. Inoltre, ogni ente composto si compone realmente (*in re*) di atto e potenza. Allo stesso modo, il suo concetto sarà composto da un *concetto potenziale* e da uno *attuale*: concetti che Scoto chiama, rispettivamente, concetto *determinabile* e *determinante*. Questi due attributi verranno utilizzati da Rosmini e applicati entrambi, in modo originale, all'essere. L'essere, secondo Rosmini, è per sua natura *determinabile* e nel medesimo tempo *determinante*, perché può essere considerato nelle sue possibili contrazioni, ma anche come

<sup>45</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, n. 131, p. 81: «Quoad primum dico quod ens non est univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis. – 'differentia ultima' dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quidditativum et qualitativum, determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus, sicut ultimum genus tantum quidditativum habet conceptum».

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, n. 132, pp. 81-82: «Primo sic: si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino ideam, ergo sunt diversa aliquid-idem entia. Talia sunt proprie differentia, ex v et x *Metaphysicae*. Ergo differentiae illae ultimae erunt proprie differentes: ergo aliis differentiis defferunt. Quod si illae aliae includunt ens quidditative, sequitur de eis sicut de prioribus, – et ita esset processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas non includentes ens quidditative, quod est propositum, quia illae solae erunt ultimae».

l'ultimo atto dell'ente. L'aggettivo *determinabile*, poi, indicherà la *virtualità* dell'essere, mentre l'aggettivo *determinante* indicherà la *comunanza* dell'essere.

Tornando a Scoto, si deve precisare che il concetto composto è formato attraverso *resolutio*, cioè attraverso un procedimento che consiste nel risalire a quei due concetti, *attuale* e *potenziale*, che non hanno nulla in comune tra loro, e che non possono essere risolvibili in concetti più semplici. Ogni concetto composto è riconducibile, quindi, alla somma di un concetto soltanto determinante (*determinans tantum*) e di uno soltanto determinabile (*determinabilis tantum*). Il primo è il concetto della differenza ultima, mentre il secondo è quello di essere<sup>47</sup>. Non si può non osservare che questo modo *logicistico* di trattare il concetto di essere ne mette in serio pericolo la trascendentalità. Per questo è lecito chiedersi se il ricorso al *primato di virtualità*, non rischi di sembrare un tentativo volto a far rientrare le differenze ultime nel seno dell'essere.

Quando Rosmini si troverà a discutere il problema riguardante la natura delle *differenze ultime* dovrà fare i conti con gli inconvenienti di questa dottrina travagliata<sup>48</sup>, e tenterà una conciliazione tra la posizione di Scoto e la dottrina di Tommaso d'Aquino.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, n. 133, pp. 82-83: «Secundo sic; sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius – alioquin non hoc primo esset actus, nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitas, non est primo actus) – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus 'tantum determinabilis' est conceptus entis, et 'determinans tantum' est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius».

<sup>48</sup> Il tema delle differenze ultime ha impegnato Scoto soprattutto nelle *Quaestioni sulla Metafisica*, lib. IV, q. 1. Giorgio Pini ha approfondito il problema delle differenze ultime, soprattutto in questo contesto e per tale motivo rimandiamo al suo studio già citato, cfr. G. PINI, *Scoto e l'analoga*, cit., pp. 97-141.



In effetti – ci permettiamo di osservare –, le differenze ultime non sono evacuabili dall'essere. Se così fosse, gli esiti possibili sarebbero tre, tutti autocontraddittori. Il primo esito sarebbe quello di trattare l'essere come un genere al quale, come differenze specifiche, si aggiungono le differenze ultime. Il secondo esito sarebbe quello di nullificare le differenze escludendole dall'essere. Il terzo sarebbe, invece, quello di considerare le differenze ultime come refrattarie al pensiero, in quanto escluse dal campo dell'essere<sup>49</sup>, con un evidente esito *gnoseologico*.

Anche per le passioni dell'essere si ripete, nella dottrina di Scoto, lo stesso inconveniente. I *transcendentia* sono passioni dell'essere<sup>50</sup>. Non contengono l'essere *quidditativamente*, ma come un'aggiunta (*ut additum*). Il soggetto della passione, cioè l'essere, è posto nella definizione della passione come aggiunto e, infatti, è predicato “per se secundo modo” o “in quale” o “denominativamente”. La predicazione di A verso B “per se secundo modo” indica che B (soggetto) rientra nella definizione di A (predicato). Questo sta a significare che l'essere ha delle passioni proprie, con le quali intrattiene una relazione, per così dire (*quasi*), accidentale. Si può, infatti, dire che l'“essere è uno”, ma non si può dire che l'“uno è

<sup>49</sup> Questo esito è presente, ad esempio, in Kierkegaard e nel filone esistenzialista del Novecento. Tra tutti possiamo ricordare l'assurdità costitutiva dell'*in sé* sartriano. Cfr. J.P. SARTRE, *L'êtr e le néant* (1943), trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Net, Milano 2002.

<sup>50</sup> Sul tema dei trascendentali in Duns Scoto si può vedere: A.B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1946 (rist. Kessinger, Whitefish 2008); E.I. ZIELIŃSKI, *Kontekst i funkcja teorii pojęć jednoznaczności transcendentálnych u Jana Dunsza Szkota* [*Background and function of the theory of transcendental concepts in John Duns Scotus*], «Studia Franciszkańskie», 3 (1988), pp. 155-170; S.D. DUMONT, *Transcendental Being: Scotus and Scotists*, «Topoi», II (1992), pp. 135-148; J.A. ARTSEN, *Being and One. The Doctrine of Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, in *John Duns Scotus: renewal Philosophy*, Acts of the Third Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23-24, 1996), ed. E.P. Bos, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998 (pubblicato anche in «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 47-64); J. GRACIA, *Scotus's Conception of Metaphysics: the Study of the Transcendentals*, «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 153-168; J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 312-319; T.S. LEITE, *Ontologia e teoria dos transcendentales na Metafisica de Duns Scotus*, in *João Duns Scotus (1308-2008)*, cit., pp. 206-223.

essere<sup>51</sup>. Lo stesso avviene per il vero, per il buono e per tutte le altre passioni dell'essere.

Se le passioni dell'essere contenessero *quidditativamente* l'essere – afferma Scoto – dovrebbero appartenere a qualcuna di quelle classi nelle quali l'essere è suddiviso. Queste classi sono l'essere increato o i dieci generi in cui è suddiviso l'essere creato. Le passioni, dunque, non suddividono l'essere e nemmeno sono contenute nelle divisioni interne dell'essere. Sono invece perfezioni in senso assoluto (*perfectiones simpliciter*) proprie dell'essere: perfezioni che al sommo grado competono solo a Dio<sup>52</sup>. Se, poi, la *passione* includesse l'essere *quidditative*, l'essere sarebbe contraddittoriamente passione di sé stesso. Per evitare tale circolarità viziosa bisogna, quindi, ammettere che la passione non sia riconducibile essenzialmente all'essere, ma sia essenzialmente connotata da qualcosa d'altro. Questo *altro*, poi, o contiene l'essere a sua volta, e allora si deve cercare qualcos'altro che non lo contenga, oppure non

<sup>51</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, n. 134, p. 83: «Primo sic: passio 'per se secundo modo' praedicatur de subiecto, I *Posteriorum*, – ergo subiectum ponitur in definitione passionis sicut additum, ex eodem I, et VII *Metaphysicae*. Ens ergo in ratione suae passionis cadit ut additum. Habet enim passiones proprias, ut patet per Philosophum IV *Metaphysicae* cap. 3, ubi vult quod sicut linea in quantum linea habet passiones, et numerus in quantum numerus, ita sunt aliquae passiones entis in quantum ens: sed ens cadit in rationes eorum ut additum, – ergo non est 'per se primo modo' in ratione quidditativa eorum. – Hoc etiam confirmatur per Philosophum I *Posteriorum*, 'De statu principiorum', ubi vult quod 'praedicationes per se' non convertuntur, quia si praedicatum dicatur de subiecto, per se, non est e converso 'per se' sed per accidens. Igitur si ista est per se secundo modo 'ens est unum', haec 'unum est ens' non est per se primo modo sed quasi per accidens, sicut ista 'risibile est homo'».

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, n. 135, p. 84: «Ens videtur sufficienter dividi – tamquam in illa quae includunt ipsum quidditative – in ens increatum et in decem genera, et in partes essentielles decem generum; saltem non videtur habere plura dividentia quidditative, quidquid sit de istis. Igitur si 'unum' vel 'verum' includant quidditative ens, continebitur sub aliquo istorum. Sed non est aliquod decem generum, patet, – nec ex se est ens increatum, quia convenit entibus creatis; igitur esset species in aliquo genere vel principium essenziale alicuius generis; sed hoc est falsum, quia omnis pars essentialis in quocumque genere, et omnes species cuiuscumque generis, includunt limitationem, et ita quodcumque transcendens esset de se finitum, et per consequens repugnaret enti infinito, nec posset dici de ipso formaliter, quod est falsum, quia omnia transcendentia dicunt 'perfectiones simpliciter' et conveniunt Deo in summo».

lo contiene, e allora coincide con quell'elemento che, aggiunto all'essere, restituisce la *passione* vera e propria<sup>53</sup>.

Anche qui, ci permettiamo di osservare che la dottrina scozziana delle passioni dell'essere, se seguita nelle sue conseguenze ultime, mette in serio pericolo l'ordine di convertibilità di quelle che la tradizione storiografica ha chiamato *proprietà trascendentali dell'essere*. Nella *Teosofia* Rosmini farà riferimento anche a questa dottrina, prendendone in un certo senso le distanze. Ciò che gli sembrerà inaccettabile è, di nuovo, la possibilità che qualcosa di estrinseco si aggiunga realmente all'essere. Per questo parlerà di *passioni dialettiche*, cioè di passioni che il pensiero aggiunge all'essere in quel movimento di integrazione – la dialettica appunto – sul quale ritorneremo tematicamente nella Seconda parte<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, n. 136, pp. 84-85: «Tertio argui potest (et in hoc confirmatur prima ratio ad istam conclusionem), quia si 'unum' includit ens quiditative, non includit praecise ens, quia tunc illud ens esset passio sui ipsius; ergo includit ens et aliquid aliud. Sit illud *a*: aut igitur *a* includit ens, aut non. Si sic, 'unum' bis includeret ens, et esset processus in infinitum, – vel ubicumque stabitur, illud ultimum quod est de ratione 'unius' et non includit ens vocetur *a*. 'Unum' ratione entis inclusi non est passio, quia idem non est passio sui, – et per consequens illud aliud inclusum quod est *a* est primo passio, et est tale quod non includit ens quiditative; et ita quidquid est primo passio entis, ex hoc non includit ens quiditative».

<sup>54</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., nn. 56-57, 60: «Quest'antinomia tra l'ente uno e i molti enti apparisce ancor più chiara considerando quello che noi chiameremo *passioni dialettiche* dell'ente. Gli antichi hanno parlato delle passioni dell'ente, ma in questa espressione avvi un equivoco dannoso, poiché sembra che l'ente possa patire, o che egli sia un unico subietto reale di tutte le sue manifestazioni, o sembianti. Per evitare questo equivoco adopereremo l'espressione di passioni dialettiche per indicare che quantunque sembri che l'ente sia il subietto di tutte le entità che in vari modi si presentano al nostro intendimento, tuttavia l'ente che è subietto di tutto ciò altro non è che quello che nella mente si concepisce come inizio o ragione di tutte le cose, e che precede le cose stesse né punto né poco si cangia ne' subietti particolari, o sieno questi reali contingenti, o dialettici anch'essi. [...] Qui conviene aggiungere ancora un'altra avvertenza. La ricerca delle passioni dell'ente si può prendere in due sensi; perocché alcuni hanno inteso con essa d'investigare che cosa ogni ente determinato si esiga acciocché egli abbia la natura di ente e però dissero a ragion d'esempio che l'*unità* è una passione dell'ente (pigliando *passione* per *proprietà*), perché non si può dare alcun ente se non a condizione che sia uno. Non è in questo senso che noi prendiamo ad investigare le passioni dell'ente». Cfr. anche *ivi*, Frammenti, n. 2906.

L'essere si predica dunque univocamente *in quid* di tutti i concetti *non-simpliciter simplices*, mentre si predica univocamente *in quale* dei concetti *simpliciter simplices* (differenze ultime e passioni). Per questo il primo oggetto dell'intelletto è primo per un *primato di comunanza* e per uno *di virtualità*. L'essere si predica delle passioni e delle differenze ultime come concetto *determinabile* o *denominabile*, e non lo si può predicare *in quid*, poiché ciò implicherebbe la circolarità viziosa già denunciata. Questo duplice primato, secondo Scoto, è sufficiente a fare dell'essere il primo oggetto dell'intelletto. Esso, infatti, è neutro rispetto a tutti gli intelligibili<sup>55</sup>. Non basta dunque il primato di comunanza, ma è necessario anche quello di virtualità. Tutto ciò che è intelligibile, infatti, o ha in sé per essenza (*in quid*) la *ratio entis*, oppure è contenuto *virtualmente* o *essenzialmente* in ciò che ha in sé per essenza la *ratio entis*. A tutti i generi, alle specie e agli individui, oltre a tutte le parti essenziali del genere e anche all'essere increato, spetta l'essere quidditativamente. Tutte le differenze ultime, invece, sono incluse essenzialmente in qualcuna di queste cose. Anche tutte le passioni dell'essere sono contenute virtualmente nell'essere e nei suoi inferiori. Per questo, ciò di cui l'essere non si predica univocamente *in quid*, è incluso per lo meno in ciò di cui l'essere si predica univocamente *in quid*<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, nn. 150-151, pp. 92-93: «Unde breviter: ens est univocum in omnibus, sed conceptibus non-simpliciter simplicibus est univocus in 'quid' dictus de eis; simpliciter simplicibus est univocus, sed ut determinabilis vel ut denominabilis, – non autem ut dictum de eis in 'quid', quia hoc includit contradictionem. Ex his apparet quomodo in ente concurret duplex primitas, videlicet primitas communitatis in 'quid' ad omnes conceptus non-simpliciter simplices, et primitas virtualitatis – in se vel in sui inferioribus – ad omnes conceptus simpliciter simplices. Et quod ista duplex primitas concurrens sufficiat ad hoc quod ipsum sit primum obiectum intellectus, licet neutram habeat praecise ad omnia per se intelligibilia».

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, n. 137, pp. 85-86: «dico quod ex istis quattuor rationibus sequitur – cum nihil possit esse communius ente et ens non possit esse commune univocum dictum in 'quid' de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, – sequitur quod nihil est primum obiectum intellectus nostri propter communitatem ipsius in 'quid' ad omne per se intelligibile. Et tamen hoc non obstante, dico quod primum obiectum intellectus nostri est ens, quia in ipso concurret duplex primitas, scilicet communitatis et virtualitatis, nam omne per se intelligibile aut includit essentialiter rationem entis, vel continetur virtualiter vel essentialiter in

L'oggetto dell'intelletto è tale in quanto gode dei due primati di comunanza e virtualità. Pur essendo un'*intentio prima*, Scoto sosterrà che esso si estende anche all'*ens rationis (intentio secunda)*, che è propriamente di pertinenza del logico. Il primo oggetto dell'intelletto non sembra dunque collocabile propriamente né tra i concetti del metafisico (*conceptus metaphysici*) né tra quelli logici (*conceptus logici*)<sup>57</sup>. Ora, in base anche alle precisazioni preceden-

includente essentialiter rationem entis: omnia enim genera et species et individua, et omnes partes essentielles generum, et ens increatum includunt ens quiditative; omnes autem differentiae ultimae includuntur in aliquibus istorum essentialiter, et omnes passionem entis includuntur in ente et in suis inferioribus virtualiter. Ergo illa quibus ens non est univocum dictum in 'quid', includuntur in illis quibus ens est sic univocum. – Et ita patet quod ens habet primitatem communitatis ad prima intelligibilia, hoc est ad conceptus quiditativos generum et specierum et individuorum, et partium essentialium omnium istorum, et entis increati, – et habet primitatem virtualitatis ad omnia intelligibilia inclusa in primis intelligibilibus, hoc est ad conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum propriarum».

<sup>57</sup> Per la distinzione tra *concetto logico* e *concetto metafisico*, cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., II, d. 3, pars I, q. 1, nn. 30-33, pp. 402-404: «Natura est indifferens ad unitatem singularitatis; non igitur est de se sic illā una, scilicet unitate singularitatis. Qualiter autem hoc debeat intelligi, potest aliquo modo videri per dictum Avicennae v *Metaphysicae*, ubi vult quod 'equitas sit tantum equitas, – nec est de se una nec plures, nec universalis nec particularis'. Intelligo: non est 'ex se una' unitate numerali, nec 'plures' pluritate opposita illi unitati; nec 'universalis' actu est (eo modo scilicet quo aliquid est universale ut est obiectum intellectus), nec est 'particularis' de se. Licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, de se tamen non est aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis, – et secundum prioritatem naturalem est 'quod quid est' per se obiectum intellectus, et per se, ut sic, consideratur a metaphysico et exprimitur per definitionem; et propositiones 'verae primo modo' sunt verae ratione quiditatis sic acceptae, quia nihil dicitur 'per se primo modo' de quiditate nisi quod includitur in ea essentialiter, in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora naturaliter ipsā. Non solum autem ipsa natura de se est indifferens ad esse in intellectu et in particulari, ac per hoc et ad esse universale et particulare (sive singulare), – sed etiam ipsa, habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem. Licet enim ista intelligatur sub universalitate ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars eius conceptus primi, quia non conceptus metaphysici, sed logici (logicus enim considerat secundas intentiones, applicatas primis secundum ipsum). Prima ergo intellectio est 'naturae' ut non cointelligitur aliquis modus, neque qui est eius in intellectu, neque qui est eius extra intellectum; licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitas, sed non modus intellectus!». La distinzione tra logica e metafisica è tracciata nel modo seguente: «Ubi sciendum est quod intelligendum est hic primo de scientia speculativa reali, quae scilicet considerat intentiones primas abstractas a singularibus realibus

ti quanto allo statuto del soggetto della metafisica e dell'oggetto dell'intelletto, ci sembra si debba sgombrare il campo da un equivoco molto frequente. Sia l'oggetto dell'intelletto sia il soggetto della metafisica sono *primae intentiones*; ma, mentre il soggetto della metafisica – nelle stesse parole di Scoto – è *l'ens creatum* e il suo ambito proprio è l'ordine predicamentale, al contrario, l'oggetto dell'intelletto estende il proprio ambito anche all'*ens increatum* e all'*ens rationis*. Per questo, come nota giustamente Boulnois<sup>58</sup>, l'introduzione dell'univocità dell'essere nell'*Ordinatio* è legata anche, e soprattutto, a motivi di ordine teologico, tra tutti, la possibilità del discorso su Dio. Ciò è provato anche dal fatto che Scoto ha sostenuto, proprio nell'*Ordinatio*, che l'essere non si predica univocamente né quando è oggetto di considerazione da parte del metafisico né quando è oggetto della considerazione del filosofo naturale<sup>59</sup>.

et dictas de illis 'in quid'. Per quod excluditur logica, quae est de secundis intentionibus quae de nulla re prima intentionis praedicantur in quid» (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. VI, q. 1, n. 43, p. 18). Come è noto, la suddivisione dell'ambito metafisico dall'ambito logico è ricalcata da Avicenna. Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima*, tr. 1, cap. II, p. 10: «Subiectum vero logicae, ut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae opponuntur intentionibus intellectis primo, secundum hoc quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum». Sullo statuto degli "universali" o "seconde intenzioni" in Duns Scoto si veda D.O. DAHLSTROM, *Signification and Logic: Scotus on Universals from a Logical Point of View*, «Vivarium», 18 (1980), pp. 81-111; G. PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Cologne 2002; C.E. NOGUEIRA LODDO, *Duns Scotus e os universais lógicos nas Quaestiones in Porphyrii Isagogem*, in *João Duns Scotus (1308-2008)*, cit., pp. 25-82.

<sup>58</sup> O. BOULNOIS, *Introduction*, in *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, cit.

<sup>59</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars 1, q. 3, n. 163, pp. 100-101: «Consimiliter, Philosophus VII *Physicorum* dicit quod 'in genere latent aequivocationes', propter quas non potest esse comparatio secundum genus. Non tamen est aequivocatio quantum ad logicum, qui ponit diversos conceptus, sed quantum ad realem philosophum, est aequivocatio, quia non est ibi unitas naturae. Ita igitur omnes auctoritates quae essent in *Metaphysica* et *Physica*, quae essent de hac materia, possent exponi, propter diversitatem realem illorum in quibus est attributio, cum qua stat tamen unitas conceptus abstrahibilis ab eis, sicut patuit in exemplo. – Concedo tunc quod totum quod accidens est, attributionem habet essentialem ad substantiam, et tamen ab hoc et ab illo potest conceptus communis abstrahi».

1.2 *L'unità reale precede l'univocità*

Se ciò che fin qui abbiamo detto è corretto, si comprende facilmente perché Scotto abbia rinunciato nel *Quodlibet*, q. 3, a impegnarsi nell'attribuire al primo oggetto dell'intelletto lo statuto di concetto univoco o analogo. L'univocità della quale Scotto parla nell'*Ordinatio* è piuttosto la messa a tema dell'unità essenziale dell'essere. Lo si può desumere dalla stessa definizione di concetto univoco che abbiamo ricordato precedentemente. Ci sembra che il tanto bistrattato Francisco Suárez abbia ben intravisto l'ambiguità del ricorso da parte di Scotto all'univocità quando scrive, contro il Gaetano – alludendo anche alla propria critica verso l'univocità di Duns Scotto:

Non è giusto per difendere l'analogia che si neghi l'unità del concetto; ma, se si dovesse negare una delle due, sarebbe da negare l'analogia, che è incerta, piuttosto che l'unità del concetto [...]. In verità, non si deve negare nessuna delle due, poiché per l'univocità non è sufficiente che il concetto in sé sia in qualche modo uno, ma è necessario, affinché riguardi molte cose, un'uguale relazione e uno stesso ordine che il concetto di ente non possiede.<sup>60</sup>

Un conto, come spiega Suárez, è l'unità dell'*ens* che gli compete in quanto essenza, un altro conto è la *predicazione*, al cui ambito appartiene propriamente l'univocità in quanto proprietà che fa riferimento, appunto, al giudizio. Ma ancora prima di Suárez, proprio un allievo di Scotto, Giovanni Marbres, interrogandosi sull'univocità dell'*ens* comune a Dio e alla creatura, scriverà: «L'univocità del concetto di ente è veramente reale, ed è da intendere così, poiché

<sup>60</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. 2, 36: «Non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus [...]. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis». Rimandiamo anche alla *Disputazione XXV II*, sec. 3 dove Suárez critica la posizione di Duns Scotto sull'univocità dell'*ens*. Giustamente Courtine ha parlato, quanto alla posizione di Suárez, di uno «sfondo scotista della sua intrapresa» (cfr. J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 450-451).

l'ente comune a Dio e alla creatura, alla sostanza e all'accidente, possiede un'unità reale, non di ragione»<sup>61</sup>.

L'univocità, come fa notare Giorgio Pini<sup>62</sup>, è una proprietà attribuita all'essere solo riflessivamente, non appartiene all'essere in prima intenzione. L'evidenza propria del concetto di essere, per la quale l'essere si dice per sé noto, non dà a vedere anche i suoi attributi (*universale, possibile, univoco, analogo, incontraddittorio*), che gli vengono affidati, invece, solo dopo che l'*esperienza*, fatta di astrazione dai fantasmi e di riflessione sui propri atti intellettivi, ha permesso di cogliere diverse essenze determinate, tutte comunque *radicate* nell'essenza prima, nella prima delle prime intenzioni: l'essere.

Ciò che si trova alle spalle del problema che stiamo trattando è la distinzione, fondamentale per lo scotismo, tra *natura comune* (o *intentio prima*) e *universale* (o *intentio secunda*). Come ormai si è fatto notare da diverso tempo, la natura comune è, nella sua *unità reale*, il fondamento *reale* della possibilità per l'intelletto di pensare qualcosa come *universale*, cioè come *predicabile di molti*. L'essere come *universale* trova, dunque, nell'essere come *intentio prima* o *obiectum reale* il fondamento della propria univocità logica; e que-

<sup>61</sup> Cfr. I. CANONICUS, *In libro auditos naturalis Aristotelis subtilissime questiones...*, Venetjjs, per Dominum Lucantonium de gionta florentinum, 1516, f 10rb: «Univocatio conceptus entis est vere realis, sic intelligendo, quod ens commune deo et creaturae, substantiae et accidenti, habet unitatem realem, non rationis». Giovanni Marbres (o Canonico), francescano spagnolo, discepolo di Duns Scoto, fu attivo durante la prima metà del XIV secolo e morì nel 1350. Scrisse delle *Quaestiones alla Fisica aristotelica* (cfr. V. SORGE, voce *Marbres*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. VII, p. 6992, e relativa bibliografia). I suoi scritti vennero utilizzati, insieme a quelli di altri scotisti, tra i quali Antonio Trombetta e Pietro Tartaret, per la formazione dei francescani conventuali padovani e come testi di riferimento della scuola scotista, almeno fino alla metà del XVII secolo, come testimonia lo scotista Bartolomeo Mastri (1602-1673) di origine modenese ma attivo, tra gli altri, allo *Studium* di Sant'Antonio a Padova. Cfr. M. FORLIVESI, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002, p. 120.

<sup>62</sup> «I concetti univoci [secondo Scoto] sono intenzioni prime, che rappresentano realtà esterne all'intelletto; tuttavia, ad essi è attribuita la proprietà di essere univoci in quanto le realtà da essi rappresentate sono conosciute dall'intelletto tramite tale concetto. Dunque, il concetto univoco è un concetto di prima intenzione, ma l'univocità è una proprietà di seconda intenzione, che pertiene a qualcosa solo in quanto tale cosa è conosciuta» (cfr. G. PINI, *Scoto e l'analogia*, cit., p. 83).



sto perché, secondo Scotto, l'essere per propria natura, e non a causa dell'intelletto, è *in o comune* a tutto ciò che non è niente. In questo senso, l'essere come concetto metafisico è *comune*, ma solo come concetto logico è *universale*<sup>63</sup>. L'unità reale non è l'unità numerica propria del singolare, ma in quanto *reale* e presente *nel* singolare dovrà, anche se comune, possedere un certo grado di esistenza, una certa *entitas*. È a questo proposito che Gilson ha parlato per

<sup>63</sup> Il luogo paradigmatico nel quale viene esposta la distinzione tra natura comune (o *natura ex se*) e universale è certamente *Ordinatio*, II, d. 3, pars 1. Le questioni ivi contenute sono note, soprattutto, per la messa a tema da parte di Duns Scotto del principio di individuazione. Di questo testo scotiano fondamentale è disponibile anche una recentissima traduzione italiana: G. DUNS SCOTO, *Il principio di individuazione*, trad. it. a cura di A. D'Angelo, Il Mulino, Bologna 2011. Il testo è corredato anche da una Premessa del traduttore nella quale si approfondisce il rapporto tra Duns Scotto e l'"averroismo" (cfr. *ivi*, pp. VII-LIII). Sulla distinzione tra *natura comune* e *universale* rimandiamo alla seguente bibliografia specialistica: E. BETTONI, *Duns Scotto filosofo*, cit., pp. 92-99; É. GILSON, *Giovanni Duns Scotto*, cit., pp. 106-115; O. BOULNOIS, *Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot*, «Revue metaphysique et de morale», 97 (1992), pp. 3-33. Scrive De Libera: «Scoto trasferisce alla comunanza la definizione che Avicenna aveva attribuito all'"universale impiegato in logica": la "non impossibilità intrinseca di essere predicato di molti". Se la comunanza nella cosa non è l'universalità nell'anima, allora bisogna pensare la comunanza della natura dal punto di vista della cosa. La comunanza va pensata in termini di *esse in*, non di *dici de*. Il comune di cui parla Duns Scotto (che non è l'universale) non è, pertanto, "comune nel senso che sarebbe predicabile di molti" (*praedicabile de multis*), ma "nel senso che non gli ripugna di essere in un altro [soggetto, n.d.c.] rispetto a quello in cui è" [cfr. *Duns Scotus, Ord.*, cit., II, d. 3, n. 39]. [...] Ciò significa: (a) che nella cosa sussiste un'unità reale ma non numerica; (b) che l'universalità nell'intelletto non è la comunanza nella cosa» (cfr. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Age*, Seuil, Paris 1996, trad. it. a cura di R. Chiaradonna, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1999, p. 346). Segnaliamo anche i seguenti scritti: P. KING, *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*, «Philosophical Topics», 20 (1992), pp. 50-76; G. SONDAG, *Universel et natura communis dans l'Ordinatio et dans les Questions sur le Perihermeneias (W e brève comparaison)*, in L. HONNEFELDER, *John Duns Scotus*, cit., pp. 385-391; T. NOONE, *W iversals and Individuation*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, cit., pp. 100-128; R. CROSS, *Divisibility, Communicability, and Predicability in Duns Scotus's Theories of the Common Nature*, «Medieval Philosophy and Theology», 11 (2003), pp. 43-63; G. PINI, *Scotus's Essentialism: A critique of Thomas Aquinas's Doctrine of Essence in the Questions on the Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14 (2003), pp. 227-262; D. BUZZETTI, *Common Natures and Metaphysics in John Duns Scotus*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 543-557.

Scoto di un residuo di platonismo<sup>64</sup>: lo stesso residuo che è presente assai più esplicitamente in Rosmini.

Si tratta, dunque, di chiedersi: che ne è dell'essere che si predica univocamente di Dio e delle creature, poiché esso non è comune, ma comunissimo? Si può rispondere che esso è un concetto ontologico. Scoto ne riconosce già dall'*Ordinatio* l'unità reale, ma rinuncerà giustamente a trattare un tale oggetto come predicato, attestandosi in ambito *antepredicativo*: l'ambito della semplice possibilità, che a questo punto dobbiamo chiamare *possibilità ontologica*.

Solo mettendo in atto un tale correttivo, che passa per il ripudio dell'univocità, diviene coerente affermare che il primato di comunanza e il primato di virtualità – dei quali deve necessariamente godere il primo oggetto dell'intelletto – non sono altro che le condizioni di possibilità della predicazione, analogica o univoca che sia. Come la *communitas* è corollario dell'*unità reale* propria della *natura comune*, così la *virtualitas* è corollario delle diverse determinazioni che la stessa natura comune può subire e che pure constano nell'esperienza<sup>65</sup>. Nel testo di *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 3, Scoto sostiene, infatti, che il primato di comunanza appartiene all'essere *ex parte sui* (come a una qualsiasi *natura comune*), mentre quello di virtualità gli appartiene *in se vel in suis inferioribus*<sup>66</sup>, con riferimento alle contrazioni che l'essere può realmente subire. L'univocità, essendo legata all'universalità, sarà per questo una proprietà logica il cui fondamento si situa nell'unità reale, che compete all'essere come *prima intentio*

<sup>64</sup> Cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. III: «Considerata in quanto essere, la "natura" non è un "essere" esistente separatamente, come il singolare, ma non è nemmeno un semplice "essere di ragione", come l'universale logico. Essa non è un *esse* singolare nel vero senso del termine, ma un'"entità", una "realtà" o anche, e si avrà modo di ricordarsene, una "formalità". Diciamo, per scegliere, che si tratta qui di questa "entità" della natura (*entitas naturae*) che l'intelletto apprende, ma non produce». Affermazione questa che ci sembra assai appropriata e che trova, come abbiamo mostrato riguardo all'essere, una dimostrazione testuale. Si veda anche *ivi*, nota 184. Cfr. H. BORAK, *Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti*, in *De doctrina Iannonis Duns Scoti*, cit., vol. I, pp. 113-138; W. HOERES, *Platonismus und G. gebenheit bei Duns Scotus*, in *ivi*, pp. 139-168.

<sup>65</sup> Si ritorna così a parlare di quella circolarità di *logos* ed esperienza che costituisce la metafisica generale e che è traducibile anche come problema dell'uno e dei molti.

<sup>66</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 3, n. 151, p. 94.

*communissima*. Allo stesso modo, l'analogia, pur facendo riferimento al primato di virtualità, sarà fondata anch'essa sulla stessa unità reale dell'essere. Come si può notare, ciò che permette una tale apertura dell'oggetto del pensiero, sia in direzione metafisica sia in direzione logica, non è altro che la figura del *possibile ontologico*. Dal lato della comunanza si fa riferimento alla possibilità di predicare l'essere di tutto ciò che è intelligibile, mentre dal lato della virtualità si fa riferimento alla possibilità che l'essere possa trovare *in re* – indipendentemente dall'intelletto umano, ma (e questo è fondamentale) non dall'intelletto divino creante – diverse determinazioni.

La formulazione più matura della dottrina scotiana sul primo oggetto dell'intelletto sembrerebbe, dunque, già presente *in nuce* nell'*Ordinatio*. In quei testi del *Quodlibet*, che abbiamo già ampiamente analizzato, mentre l'*ens commune* – oggetto della metafisica – è effettivamente tematizzabile per astrazione *confusiva* dalle cose, l'*ens communissimum* o *ens possibile* non è propriamente prodotto con un atto di astrazione e, dunque, può essere concettualizzabile (come *ens secundum totam indifferentiam*), ma non è originariamente un concetto e, quindi, non è propriamente un predicato, ma un *antepredicato*. Sembra dunque che Scoto abbia avvertito la necessità di portare a termine una dottrina che in una prima formulazione appariva, quanto meno, incompleta e segnata da una preoccupazione logicistica più che speculativa, e per questo capace solo parzialmente di mettere a tema la specificità dell'*essere trascendentale* come orizzonte del creabile, *ex parte Creatoris*, e come orizzonte del pensabile, *ex parte creaturae*.

Le annotazioni che ci siamo permessi di aggiungere, rivisitando criticamente l'itinerario speculativo scotiano quanto al primo oggetto dell'intelletto, hanno permesso di mostrare che la dottrina dell'*ens possibile* ha in sé la capacità di risolvere quella scissione tra metafisica e logica, tra *ens reale* ed *ens rationis*, che troviamo frequentemente nei testi del filosofo scozzese<sup>67</sup>, e che, in un certo qual

<sup>67</sup> Cfr. G. PINI, *Scoto e l'analogia*, cit., pp. 25-28. Tale scissione rende la posizione di Scoto per molti versi inconciliabile con quella di Tommaso d'Aquino: «processus aliquis quo proceditur in scientiis dicitur rationabilis tripliciter. Uno modo ex parte principiorum ex quibus proceditur, ut cum aliquis procedit ad aliquid probandum ex

modo, predispone il terreno al dualismo gnoseologico moderno, per il quale le ragioni dell'essere sono altre rispetto alle ragioni del pensiero. La dottrina delle differenze ultime, che Scoto tenterà fino all'ultimo di ricondurre in modo persuasivo nel seno dell'essere, oltre che la dottrina delle *passiones*, sono la dimostrazione di una consapevolezza solo parziale della posta in gioco nel definire i rapporti tra pensiero ed essere. Nonostante questo, la dottrina dell'*ens possibile*, se adeguatamente sviluppata, avrebbe permesso una fondazione più appropriata del sapere, allontanando così eventuali esiti aporetici. È pur vero che Scoto ha considerato l'*ens reale* e l'*ens rationis* come aventi uguale estensione<sup>68</sup>. Nonostante questo, gli è parso inaccettabile, *contra* Tommaso d'Aquino, che le conclusioni a cui può giungere il logico possano essere *di diritto* le stesse del metafisico<sup>69</sup>. Ciò che muta tra l'approccio del logico e quello del metafisico è il modo nel quale l'*ens* è considerato: rispettivamente, come *ens simpliciter* (essenza) o come *ens diminu-*

operibus rationis, cuiusmodi sunt genus et species et oppositum, et huiusmodi intentiones quas logici considerant; et sic dicitur aliquis processus esse rationabilis quando aliquis utitur in aliqua scientia propositionibus quae traduntur in logica, prout scilicet utimur logica prout est docens in aliis scientiis. Set hic modus procedendi non potest proprie competere alicui particulari scientiae, in quibus peccatum accidit nisi ex propriis procedatur: contingit autem hoc proprie et convenienter fieri in logica et metaphysica, eo quod utraque scientia communis est et circa idem subiectum quodammodo» (cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 1, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, edd. L.-J. Batallion, C.A. Grassi, Commissio Leonina-Les Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1992, t. 50, p. 159a).

<sup>68</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis*, q. 1, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. II, edd. R.R. Andrews et al., The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 2004, n. 5, p. 272: «Ens est duplex scilicet naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cuius esse non dependet ab anima. Sed ens rationis dicitur de quibusdam intentionibus quas adinvenit ratio in ipsis rebus, cuiusmodi sunt genus, species, definitio et huiusmodi. Ens autem dictum isto secundo modo aequiparatur secundum communitatem enti dicto priori modo. Non enim est aliquod ens naturae quin possit cadere sub ente rationis, et quin super ipsum fundari possit aliqua intentio, ut generis vel speciei vel proprii vel individui vel saltem causae vel causati. Quia ergo logica dicitur ex communibus procedere».

<sup>69</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. VII, q. 13, nn. 6-7, 85-86.

tum (concetto)<sup>70</sup>. Si tratterà, quindi, di seguire ancora Duns Scoto nei suoi testi per tentare di esplicitare la fecondità propria dell'*ens possibile*, che vedremo successivamente all'opera nei testi di Rosmini e che porterà quest'ultimo all'approdo *ontologico*<sup>71</sup>.

### 1.3 Il significato speculativo dell'unità reale dell'essere

L'espressione di Scoto *non curo modo*, rivolta al carattere analogo o univoco dell'*essere possibile*, non indica tanto una refrattarietà dell'essere verso entrambe le predicazioni, quanto una loro comune inclusione, rispecchiata dalle due semantizzazioni (*estensionale e intensionale*), di cui abbiamo dato conto nei paragrafi precedenti. L'*ens possibile*, semantizzato estensionalmente, esclude solo il *nulla* come suo contraddittorio, senza possibilità che tra i due vi sia un medio. In questo modo si esprime il carattere costitutivamente illimitato dell'essere ma anche il suo carattere semanticamente unitario, poiché l'"essere", nel suo significato minimale, è ciò che si oppone al non-essere. Potremmo riformulare questo fatto così: tutto ciò che è in contraddittorio è possibile, dunque è, e quindi è pensabile. Prima di essere formalizzato nel giudizio, questo fatto appartiene all'essenza stessa dell'essere.

Semantizzato intensionalmente, invece, l'essere mantiene il proprio primato, ma è un primato che prevede un'articolazione interna. A questo punto si può parlare di analogia dell'essere, in quanto le differenze *possibili* o *virtuali*, contenute nel trascendentale, e delle quali si ha notizia nell'esperienza attuale – che però non esaurisce l'esperienza possibile –, si *dice* che sono, in relazione sempre al medesimo sfondo semantico. Secondo la lezione aristotelica, che Scoto remotamente riprende, per *differire* è necessario,

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, lib. VI, q. 3, n. 71, p. 83: «logicus considerat omnia ut metaphysicus, sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale et per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et deminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate; quidquid enim est simpliciter ens, postest esse ens deminutum».

<sup>71</sup> Ci riferiamo alla *Teosofia* di Rosmini, più che al *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Come, infatti, metteremo in evidenza, nella *Teosofia* Rosmini mette a tema la figura ontologica dell'essere iniziale, mentre nel *Nuovo saggio* la preoccupazione del nostro autore è ancora di tipo gnoseologico.

infatti, *convenire* in qualcosa<sup>72</sup>. E in questo caso le differenze possibili convengono nel trascendentale, cioè nell'orizzonte che conferisce ad esse consistenza *onto-logica*.

Includendo in sé i due lati della semantizzazione, l'*ens possibile* è, appunto, il trascendentale nella sua valenza *ontologica*. L'*ens possibile*, esprimendo come propria *ratio* l'incontraddittorietà, investe simultaneamente sia il piano metafisico (*primae intentiones*) sia quello logico (*secundae intentiones*). Sia l'*ens reale* che l'*ens rationis* sono *ens*: ciò significa che tutte le scienze si occupano a vario titolo dell'essere, anche se, come abbiamo detto, secondo un modo diverso di considerazione.

Altra caratteristica del primo oggetto dell'intelletto è la capacità di esprimere indifferentemente o indeterminatamente i contraddittori, non nel senso che i concetti tra loro contraddittori gli si aggiungano come le differenze specifiche si aggiungono a un genere, ma nel senso che gli appartengono come *modi intrinseci*. Ci pare che questa sia una delle lezioni fondamentali dell'*Ordinatio*, che riportiamo testualmente riservandoci, successivamente, un breve commento:

questo concetto [l'essere], detto di Dio e delle creature '*in quid*', si contrae attraverso quei concetti contraenti che si dicono '*in quale*'; ma questo concetto detto '*in quid*' non è un concetto generico, e nemmeno quei concetti che si dicono '*in quale*' sono concetti delle differenze; poiché questo concetto 'quidditativo' è comune al finito e all'infinito, e questa comunanza non può esserci nel concetto generico. Questi concetti che contraggono [il concetto di essere] esprimono un modo intrinseco di ciò che è contratto e non [sono] qualche realtà che lo perfeziona. Le differenze, infatti, non dicono il modo intrinseco della realtà di quel genere, poiché in qualunque grado si concepisca l'animalità, non si concepisce per questo come modo intrinseco dell'animalità la razionalità o l'irrazionalità, ma si concepisce soltanto l'animalità in un tale grado che è perfettibile dalla razionalità e dall'irrazionalità. [...] Quando si concepisce qualche realtà con un suo modo intrinseco, quel concetto [che ne abbiamo] non è assolutamente semplice a tal

<sup>72</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, V, 1018a, 12-13, ed. W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957: «Differenti si dicono quelle cose che, pur essendo diverse, sono per qualche aspetto identiche» (trad. it. di G. Reale).

punto che quella realtà non si possa concepire senza quel modo, che è appunto il concetto imperfetto di quella realtà. Oltretutto [la realtà] può anche essere concepita senza quel modo, che è appunto il concetto perfetto di quella cosa.<sup>73</sup>

Come si può notare dalle prime battute del testo, non si sta parlando del soggetto della metafisica (*ens creatum*), ma dell'*ens* indifferente all'*ens creatum* e all'*ens increatum*. Scotto rigetta qui l'idea che, essendo univoco, l'essere sia un concetto generico a cui possano essere aggiunte delle differenze. Ciò che, in qualche modo, può determinare l'essere sono i *modi intrinseci*, o *passioni disgiuntive*, cioè coppie di contraddittori come "finito" e "infinito". "Modo intrinseco" è ciò che determina un concetto indeterminato, il quale già contiene *virtualmente* le proprie determinazioni. L'indeterminazione (o indifferenza) rispetto ai suoi modi rende l'essere intrinsecamente capace di contenere il finito e l'infinito, il creato e l'increato e, in generale, i contrari e i contraddittori, senza per questo essere un concetto intrinsecamente contraddittorio.

Questo è ciò che Scotto risponde a due opinioni contro l'univocità del concetto di essere. La prima afferma che le cose che si trovano immediatamente sotto gli estremi della contraddizione non hanno in comune nulla di univoco, ma Dio e la creatura sono totalmente e immediatamente sotto gli estremi della contraddizione, come il "dipendere" e il "non-dipendere", l'"essere causato" e

<sup>73</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 8, pars I, q. 3, nn. 136, 138, pp. 221-222: «Ad primum argumentum principale concedo quod iste conceptus dictus de Deo et creatura in 'quid' contrahitur per aliquos conceptus dicentes 'quale' contrahentes, sed nec iste conceptus dictus in 'quid' est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes 'quale' sunt conceptus differentiarum, quia iste conceptus 'quiditativus' est communis ad finitum et infinitum, quae communitas non potest esse in conceptu generis, – isti conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illum: differentiae autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicuius generis, quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc intelligitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis, sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu et perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate. [...] quando intelligitur aliqua realitas cum modo suo intrinseco, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo, sed tunc est conceptus imperfectus illius rei; potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei».

il “non-essere causato”, l’“essere da altro” e il “non-essere da altro”. Per questo non hanno nulla di univoco in comune<sup>74</sup>.

La seconda opinione è analoga e afferma che ogni concetto è neutro rispetto a quei concetti a cui è comune, ma nessun concetto è neutro rispetto ai contraddittori, poiché è altro da quelli. Per questo non vi è alcun concetto univoco a Dio e alla creatura<sup>75</sup>.

Le due obiezioni vanno a toccare proprio il piano che abbiamo chiamato *ontologico*, nonostante l’allusione all’univocità da parte di Scoto non ci sembri felice, anche alla luce del ripensamento presente nel *Quodlibet*. L’essere trascendentale è, infatti, ciò che non può in alcun modo ospitare la contraddizione. Scoto risponde al primo argomento, contro l’esistenza di un concetto univoco a Dio e alla creatura, affermando che la premessa minore del sillogismo (“Deus et creatura sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis – dependere et non dependere, causatum et non causatum, esse ab alio et non ab alio”) è falsa se si intende che Dio e la creatura sono gli unici elementi che stanno sotto gli estremi della contraddizione, elencati sopra (essere da altro e non-essere da altro, causato e non-causato, dipendere e non-dipendere), poiché anche della chimera si può dire che “non è da altro” (come lo si dice di Dio) e che “non è necessaria” (come lo si dice della creatura). La premessa maggiore del sillogismo, poi, è anch’essa falsa (“illis quae sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, nihil est commune univocum”), poiché tutti quei significati, che disgiungono in modo completo un significato a loro comune, sono tali che si dicono “estremi della contraddizione”, e tuttavia sono espressi univocamente nello stesso concetto da essi diviso. Questi estremi possono ricevere qualche predicazione contraddittoria, in quanto

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, n. 45, p. 171: «Prima est ista: illis quae sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis, nihil est commune univocum; Deus et creatura sunt totaliter et immediate sub extremis contradictionis – dependere et non dependere, causatum et non causatum, esse ab alio et non ab alio; ergo nihil est eis commune univocum».

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, n. 46, p. 171: «Item, secundo sic, et est confirmatio alterius rationis: omnis conceptus communis est neuter respectu illorum quibus est communis; nullus est conceptus neuter respectu contradictorium, quia est alter eorum; ergo etc.».



possono avere qualcosa di astratto (*aliquid abstractum*), o meglio, un substrato (*substratum*) comune ad entrambi i contraddittori<sup>76</sup>.

Nella risposta alla seconda obiezione, Scoto ha modo di precisare che, quando si afferma che il concetto di “essere” è univoco, non si sta sostenendo che il concetto di essere è neutro formalmente (*neuter formaliter*) rispetto al concetto del creato e dell’increato. Se si intende, infatti, che il concetto di essere sia così neutro da essere per sua natura inospitale rispetto ai contraddittori, questo è falso. Al contrario, ciò si verifica per i concetti delle differenze specifiche (ad esempio, “razionale” e “irrazionale”). Il concetto generico (ad esempio, “animale”), rispetto alle differenze, è infatti *neuter formalmente*, e il suo concetto è veramente un concetto diverso dalle sue differenze. Qualsiasi concetto si dice “diverso” rispetto ai contraddittori che esso accoglie e, ciò nonostante, non è necessario che qualsiasi concetto sia un concetto *diverso formalmente* dai contraddittori<sup>77</sup>.

Scoto pone qui una distinzione tra *diversità* e *diversità formale*. La *diversità* sembra essere il genere di cui la *diversità formale* è una specie. Dire che A è diverso da B e non-B significa dire che A è diverso concettualmente da B e da non-B; tuttavia è possibile che A, pur

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, n. 80, pp. 189-190: «Ad primum. Aut intelligit in minore quod ‘illa sunt sub extremis contradictionis totaliter’, hoc est, quod praecise sunt illa extrema contradictionis, – et sic illa minor est falsa; Deus enim non est praecise hoc ‘non ab alio’, quia ista negatio dicitur de chimaera, nec creatura est praecise ista negatio ‘non necesse esse’, quia hoc convenit chimaerae, – sed tam Deus quam creatura est aliquid cui convenit alterum extremum contradictionis. Accipe tunc maiorem quod quaecumque sunt talia quibus conveniunt extrema contradictionis ‘ipsa non univocantur in aliquo’: ista maior est falsa, nam omnia per se dividuntur in commune sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso. Ita in proposito: possunt ista secundum se tota recipere praedicationem contradictionis, et tamen possunt habere aliquid abstractum – vel substratum illis extremis illius contradictionis – quod est commune ambobus».

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, n. 81, p. 190: «Ad confirmationem ‘de neutro’ dico quod conceptus etiam communis duobus, est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati; si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictorium dicatur de eo, falsum est. Ita est enim de rationali et irrationali, quod conceptus animalis est respectu eorum neuter formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum. Alterum enim contradictorium dicitur de quolibet, et tamen non oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictorium».

essendo concettualmente diverso da B e non-B, possa contenere B e anche non-B come sue possibili determinazioni. Dire, invece, che A è *diverso formalmente* da B significa affermare che A non può contenere B e non-B, e tuttavia B e non-B possono aggiungersi ad A, ma non simultaneamente, come le differenze si aggiungono ad un genere.

Il fine di Scoto è di nuovo la difesa del trascendentale come quell'*abstractum* (non evidentemente in senso *psicologico*, ma *ontologico*) o *substratum* capace di contenere in sé e di rendere partecipe di sé tutto ciò che in qualche modo è, persino gli estremi della contraddizione<sup>78</sup>. Se il genere, rispetto alle differenze, è *neutro formalmente*, in quanto esprime una formalità diversa da quelle che sono le differenze specifiche, il concetto di essere, invece, non è *formalmente neutro* rispetto ai concetti tra loro contraddittori, perché o è *comune* alle formalità oppure le contiene *virtualmente*.

## 2. *La virtualitas dell'ens come oggetto dell'intelletto e della scienza in generale*<sup>79</sup>

Il concetto di *virtualità*, che abbiamo già visto all'opera nei testi di Duns Scoto, è fondamentale per comprendere lo statuto ontologico del primo oggetto dell'*intelletto* e di quello della *scienza*. Introdurre questo concetto significa – come vedremo in modo approfondito anche nella Seconda parte – subordinare la *coerenza* del dato alla sua *evidenza*<sup>80</sup>, ossia subordinare gnoseologicamente le condizioni di possibilità del darsi del dato al darsi stesso del *dato*. Nel caso dell'essere, sembra ormai chiaro che, per Scoto, è essenziale all'essere il fatto di *darsi*, cioè di essere di diritto immediatamente evidente e *distinctum*, senza far apparire le condizioni

<sup>78</sup> Questa proprietà permette all'essere trascendentale di possedere dei *modi intrinseci* tra loro contraddittori (finito-infinito, necessario-possibile, potenza-atto ecc.), che Scoto chiama *passiones disjunctae* (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 8, pars 1, q. 3, n. 115, p. 207). Nel capitolo VII parleremo in particolare della coppia infinito-finito.

<sup>79</sup> Su questo tema si può vedere, R.H. PICH, *Der Begriff de Wissenschaftlichen Erkenntnis Nach Johannes Duns Scotus*, Tesi di Dottorato, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 2002.

<sup>80</sup> Sono debitore per questa distinzione a P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990, p. 44.

di possibilità del suo darsi<sup>81</sup>. Subordinare la coerenza all'evidenza, poi, significa semplicemente affermare che non vi è necessità di introdurre un criterio dell'evidenza per fondare o predeterminare le modalità nelle quali si dà ciò che si dà, pena l'introduzione di un presupposto. Tale presupposto, che comporterebbe l'onere di una dimostrazione, consisterebbe nel sostenere che ciò che si rende evidente – in questo caso l'*ens* – deve apparire immediatamente come oggetto formale della ragione umana, e quindi come *abstractum*<sup>82</sup>, cioè come necessitante, anche solo formalmente, della relazione ad un concreto. Tale presupposto risulta essere, appunto, un mero formalismo secondo il quale il *voûç* non è un *vedere*, ma una *funzione* che giudica semplicemente della coerenza di tutto ciò che si manifesta: anche dell'evidenza stessa che, a quel punto, si riduce a evidenza psicologica<sup>83</sup>. Ci sembra centrale per questo l'introduzione della figura del possibile, affinché l'essere *abstractum* sia protetto dall'annullamento a cui l'idealismo lo ha condannato.

L'aggettivo *virtuale* e l'avverbio *virtualiter* – che ritroveremo anche nelle opere di Rosmini – hanno un certo peso sia nell'epistemologia che nella gnoseologia scotiana<sup>84</sup>. Scoto, infatti, ammette

<sup>81</sup> Condizioni che sono rintracciabili per riflessione sul contenuto dell'evidenza. Ci sembra questo il senso dell'espressione *intentio secunda*, laddove l'*intentio prima* è propriamente il darsi immediato, di ciò che si dà, a chi è rivolto intenzionalmente al dato. Tali condizioni non sono altro che i principi essenziali dell'essere.

<sup>82</sup> Cfr. *supra*, p. 70. Gli oggetti formali delle facoltà non organiche sono detti da Scoto *abstracta*.

<sup>83</sup> Contraria a questo modo di procedere è l'ammonizione eminentemente classica di Duns Scoto ricordata anche da Rosmini: «*Ratio non est quaerenda eorum quorum non est ratio*», cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quest. quodl.*, cit., q. 16, p. 240b.

<sup>84</sup> Già in Tommaso d'Aquino troviamo un utilizzo, anche se parsimonioso, del termine *virtualiter*. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 12, a. 1, ad s.c. 3, p. 369b: «In scientiis demonstrativis sunt quaedam communia, in quibus particulares conclusiones quasi in quibusdam seminibus virtualiter continentur»; *ivi*, q. 18, a. 4, resp., pp. 540b-541a: «cognitio autem naturalis humana ad illa se potest extendere quaecumque ductu naturalis rationis cognoscere possumus; cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium autem eius est in quadam confusa cognitione omnium prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt»; Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 3, a. 6, resp.: «Considerandum est quod consideratio speculativae scientiae non se extendit

oltre a una conoscenza virtuale (*notitia virtuale*) anche l'esistenza di un oggetto della scienza virtualmente primo (*obiectum primo virtualiter*). Inoltre, l'essere contiene virtualmente tutti gli altri concetti e ha, dunque, su di essi un primato di *virtualità* che deve essere previamente distinto dai concetti di *potenzialità* e di *possibilità*.

In Scoto vi sono almeno due diverse applicazioni del concetto di *virtualitas*. La prima riguarda il campo della *simplex apprehensio*, mentre la seconda la *scientia* come *habitus* dell'intelletto. Secondo la prima applicazione, la *notitia virtuale* indica il concepire qualcosa in qualcos'altro, come *parte* del primo concetto che si concepisce, ma non come primo concetto. Quando, ad esempio, si concepisce il concetto di "uomo", si apprende il concetto di "animale" nel concetto di "uomo", ma non come primo concetto, o come concetto totale che *determina* l'intellezione dell'"uomo". Il concetto di "animale" si dice "concepito virtualmente" (*intellectum virtualiter*), poiché si approssima abbastanza a ciò che è concepito in atto, cioè al concetto di "uomo"<sup>85</sup>. Insomma, quando si dice che A è conosciuto virtualmente in B, si sta dicendo che, anzitutto, B contiene A ma anche che B può essere conosciuto senza conoscere A. Sembra di capire che questa sia una virtualità propria sia dell'*ordine predicamentale* sia dell'*ordine trascendentale*.

Il secondo senso di virtualità riguarda propriamente il primo oggetto della *scientia* e necessita di un approfondimento maggiore, che ci permette di avanzare alcune considerazioni riguardo al fondamento del sapere in generale.

Nella terza parte del Prologo all'*Ordinatio*, Scoto precisa che cosa si debba intendere per primo oggetto adeguato della *scientia*. La caratteristica propria (*ratio*) del primo oggetto è quella di conte-

ultra virtutem principiorum illius scientiae, quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur».

<sup>85</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, pars I, q. 1-2, n. 92, p. 60: «'Virtualem' voco quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum, sicut cum intelligitur 'homo', intelligitur 'animal' in homine ut pars intellecti, non autem ut primum intellectum sive ut totale, terminans intellectionem».

nera in sé *virtualmente*<sup>86</sup> tutte le verità di quella disposizione stabile (*habitus*) che è la *scienza*. Il primo oggetto contiene le *proposizioni immediate*, cioè quelle proposizioni il cui soggetto contiene il predicato. Per questo l'oggetto della scienza contiene in sé anche l'*evidenza* di tutte le altre proposizioni che si fondano su quelle immediatamente evidenti. Le proposizioni immediate, poi, contengono virtualmente le conclusioni, possedute le quali si acquisisce la scienza. Vi è, dunque, per il nostro autore un soggetto (*subiectum*) comune a tutte le proposizioni immediate che contiene tutte le verità della disposizione (*habitus*).

Se, infatti, il primo oggetto della scienza non contenesse tutto ciò che la disposizione (*habitus*) è incline a considerare, non sarebbe adeguato alla disposizione. In questo caso, la disposizione sarebbe eccedente rispetto a quell'oggetto. In altri termini, l'oggetto risulterebbe inadeguato alla disposizione<sup>87</sup>.

Dire che l'oggetto primo della scienza è *primo virtualiter*, secondo Scotto, significa affermare che l'oggetto non dipende da altro quanto alla sua conoscibilità, ma che gli altri oggetti sono da esso dipendenti. L'espressione *primo continere*, poi, non significa che l'oggetto primo derivi da altro la sua capacità di *contenere*, ma che gli altri oggetti dipendono da lui, tanto che se, per assurdo, si prescindesse da tutto ciò che è contenuto nell'oggetto della scienza, e rimanesse la comprensione – da parte dell'intelletto – del concetto del primo oggetto, la capacità di contenere persisterebbe,

<sup>86</sup> Su questo tema, cfr. D. DEMANGE, «Object premiere d'inclusion virtuelle». *Introduction à la théorie de la science de Jean Duns Scot*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002)*, cit., pp. 89-116; si veda anche R.H. PICH, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis Nach Johannes Duns Scotus*, cit., in part., il cap. III.

<sup>87</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., Prol., pars 3, q. 1-3, nn. 142-143, pp. 96-97: «De secundo dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediate continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus. Declaro idem secundo sic, quia primitas hic accipitur ex 1 *Posteriorum*, ex definitione universalis, secundum quod dicit adaequationem; obiectum non esset adaequatum habitui nisi virtualiter contineret omnia illa ad quae consideranda habitus talis inclinatur, quia si non, habitus excederet obiectum illud».

a prescindere dagli oggetti contenuti. L'oggetto primo, infatti, contiene le determinazioni della scienza per propria caratteristica essenziale<sup>88</sup>. La virtualità risulta essere, dunque, non una proprietà esclusivamente cognitiva – come sembra aver inteso Guglielmo di Ockham<sup>89</sup> –, ma anche una proprietà ontologica propria della stessa essenza dell'essere.

### 2.1 *L'epistemologia dell'oggetto*

La *virtualità* è ciò che rende l'essere-oggetto il fondamento della *scientia*, ma l'essere è prima di tutto condizione necessaria dell'intelligibilità. Anzi, è la stessa intelligibilità poiché costituisce ontologicamente l'intelletto, in quanto suo oggetto proprio e adeguato. Non è un caso che Scoto abbia affermato in modo deciso che l'oggetto primo dell'intelletto e l'oggetto primo della scienza sono lo stesso<sup>90</sup>. Se, infatti, l'*intellectus* – come abbiamo ricordato – è il luogo delle evidenze prime, e la *scientia* è il possesso stabile (*habitus*), da parte dell'intelletto, delle conclusioni che dalle prime

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, n. 144, p. 97: «Expono quod dixi 'primo virtualiter', quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur 'primo continere' est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius».

<sup>89</sup> Cfr. G. DE OCCAM, *Scriptum in librum primum sententiarum Ordinatio, Prologus*, q. 9, in *Guillelmi de Occam Opera theologica*, edd. G. Gal, S.F. Brown, 10 voll., Saint Bonaventure University, Saint Bonaventure (NY) 1967-1986, vol. 1, pp. 233-234. Pur non impegnandoci in un approfondimento del confronto tra Duns Scoto e Ockham segnaliamo che, a proposito della critica occamista al concetto scotiano di virtualità, Dominique Demange scrive: «Ockham interprète donc l'idée de virtualité comme propriété cognitive. Notre étude sur la théorie de l'unité de la science selon Duns Scot nous a permis quant à nous d'établir que la Thèse: "toute proposition de la science est virtuellement incluse dans le sujet premier de cette science" ne signifie pas qu'il soit nécessaire, pour connaître cette proposition scientifique, de la connaître *comme* virtuellement incluse, mais cela signifie seulement qu'elle *est* virtuellement incluse, c'est-à-dire qu'elle *peut* être connue comme telle» (cfr. D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., p. 424, nota 1). A noi pare che la critica di Demange a Ockham sia forse un po' troppo netta – visto che Scoto allude anche alla conoscenza quando parla di *virtualità* –, tuttavia coglie un aspetto veritiero della dottrina scotiana sul primo oggetto della scienza.

<sup>90</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., Prol., pars 3, q. 1-3, n. 145, p. 98: «Idem est obiectum primum intellectus et scientiae».

evidenze discendono, l'oggetto primo di entrambi non potrà che essere lo stesso. L'essere nel suo significato di *ens possibile* sarà, dunque, il primo oggetto della scienza in generale, che possiamo chiamare a buon diritto *scienza trascendentale*<sup>91</sup>. Il primo oggetto della scienza in generale si caratterizza come il *logos (ratio)* nel quale convergono tutte le verità della scienza.

A ben vedere, la dottrina scotiana del primo oggetto della scienza e dell'intelletto rappresenta una novità per la fine del XIII secolo<sup>92</sup>. Su questo punto tra i principali riferimenti critici di Scoto vi sono, nuovamente, Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand. Secondo Scoto, entrambi i "dottori" sono sostenitori della tesi per cui l'atto del conoscere è una sorta di *informatio* dell'intelletto da parte della cosa. Si è visto, invece, che per Scoto l'intelletto, nel conoscere, non è pura potenza aperta a tutto ciò che può trarlo all'atto in modo estrinseco, ma è di per sé atto, e l'oggetto non può informare l'atto<sup>93</sup>. Al contrario l'oggetto, inteso come rappresentazione di ciò che è conosciuto, è presente nell'intelletto e lo muove, informandolo come una forma accidentale si aggiunge a una sostanza.

Della dottrina di Tommaso d'Aquino<sup>94</sup> Scoto accetta che il conosciuto debba essere presente nel conoscente e che il conosciuto

<sup>91</sup> Introduciamo questa espressione, il cui utilizzo diverrà abituale nell'idealismo trascendentale, per indicare che l'*ens possibile* di Scoto, soprattutto nella metafisica tedesca, sarà identificato con l'oggetto della scienza propriamente ontologica. Anche Rosmini, quando utilizzerà il termine *scienza* in senso generale, avrà in mente la scienza ontologica come scienza dell'*essere possibile*, cioè del *trascendentale* propriamente detto.

<sup>92</sup> Cfr. D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., p. 223. Si veda anche ID., *Object premier d'inclusion virtuelle*, cit.; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit., pp. 3-9.

<sup>93</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., III, d. 14, q. 1-2, n. 33, p. 437: «Obiectum non est forma alicuius actus». Scoto presenta la posizione di Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand nei seguenti termini: «Sicut se habet obiectum potentiae primum ad potentiam, ita primum obiectum habitus se habet ad habitum suo modo. Sed primum obiectum potentiae per se est commune ad omnia per se obiecta. Igitur similiter primum obiectum habitus est aliquid commune ad omnia quae per se respicit ille habitus, et non aliquid virtualiter unum continens omnia. Confirmatur hoc, quia alioquin non inveniretur adaequatio in obiecto, quae tamen requiritur in primo obiecto cuiuscumque sive potentiae, sive habitus» (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Rep. I-A*, cit., ProI., q. 1, a. 2, n. 15, pp. 6-7).

<sup>94</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4, resp., 3 voll., ed. P. Carmello, Marietti, Torino-Roma 1952, vol. I, p. 54b: «Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum eutem est in cognoscente secundum

sia presente *al modo* del conoscente. Il nostro autore non accetta, invece – come già sappiamo – che il conosciuto sia *congruente* rispetto allo statuto ontologico del conoscente (*proportionatum naturae cognoscentis*). Se questo fosse vero, infatti, l'uomo non potrebbe conoscere ciò che è per natura più perfetto di lui, come Dio e le sostanze immateriali in genere<sup>95</sup>. L'intelletto umano – gli farà eco Rosmini – è soggettivo e finito, mentre il suo oggetto (l'essere) è infinito e indeterminato.

Contro Enrico di Gand, Scoto nega che per l'intelletto creato – e nello specifico per l'intelletto angelico – “contenere in virtù” (*virtute continere*) significhi “contenere in potenza” tutto lo scibile. Secondo Enrico, infatti, l'oggetto formale di un *habitus* è lo stesso intelletto, che può contenere tutte le conoscenze possibili riguardo alle creature. Scoto rimprovera Enrico di considerare l'intelletto come *potenza indeterminata* verso tutto lo scibile<sup>96</sup>.

Per il nostro autore, invece, è inaccettabile che questa sia la condizione dell'intelletto creato. Se, infatti, l'intelletto finito con-

modum cognoscentis. Unde cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis».

<sup>95</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *In IV Sent.*, cit., d. 49, q. II, n. 4, p. 545: «Quando dicitur quod nihil cognoscitur nisi per hoc, quod cognitum est in cognoscente; concedatur suo modo *essendi in*, scilicet per speciem obiecti, vel per habitum secundum alios, vel per actum, non curo: quando autem additur quod cognitum est in cognoscente per modum naturae suae: ex hoc habemus tantum, quod cognitio est perfectio proportionata naturae cognoscentis, et quod per cognitionem obiectum est proportionatum naturae cognoscentis. Et quando dicitur, si modus naturae cognitae, etc., illud argumentum, si debet valere, valet in virtute istius propositionis, quod sicut se habet modus essendi cognoscibilis ad modum essendi ipsius cognoscentis, sic se habet intelligibilitas cognoscibilis ad cognoscentem; sed hoc est falsum, quia cognitio potest esse obiecti alicuius habentis in se modum essendi superiorem quam sit modus essendi ipsius cognoscentis».

<sup>96</sup> Cfr. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodl. V*, q. 14, in *corp.*, in *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a ¶ ndauro doctoris solemn.*, Parigi 1518; rist. an. Bibliothèque S.J., Lovanio 1961, fol. 176r, K: «Unicus habitus scientiae virtute continet omnia intelligibilia circa quae est scientia, et tanto magis actualiter quanto simplicior est, ita quod intellectus capere non possit id quod est scientia in re nisi accipiendo scibile cuius est. [...] Habitus unicus est, non determinatum ad aliquod obiectum, virtute tamen in se habens singula, ita quod si essent infinitae species et essentiae creaturarum, unico habitu sufficeret intelligere singulas, – et in infinitum procedendo, unam post aliam».



tenesse virtualmente tutto ciò che può potenzialmente pensare, conterrebbe l'infinità di tutti i suoi oggetti possibili<sup>97</sup>. Al contrario, secondo il nostro autore, è l'oggetto proprio dell'intelletto che *contiene virtualmente* tutto lo scibile, non l'intelletto. Ogni causa del conoscere (*ratio cognoscendi*), che si trova nell'intelletto creato, si rapporta allo stesso conosciuto come il misurato alla misura e come "ciò che viene dopo naturalmente" a "ciò che viene prima". L'unità della causa del conoscere, quindi, dipende dall'unità dell'oggetto misurante. Per questo è necessario che un unico oggetto sia misura della causa del conoscere.

Ora, l'oggetto, in quanto è misura della causa del conoscere, è anche adeguato ad essa, quindi, non è a sua volta causa del conoscere altre cose, se non per il fatto che queste sono contenute virtualmente nel primo oggetto, che è misura della causa del conoscere<sup>98</sup>. Non è dunque l'intelletto a essere potenza indeterminata nei riguardi di ciò che è conoscibile, ma è l'oggetto primo della facoltà che, *contenendo virtualmente* gli altri oggetti, ne permette la conoscenza. Alla ragione formale del conoscere viene sostituita, così, la *ragione dell'oggetto*, il quale, da una parte, è *costitutivo* del conoscere umano ma, dall'altra, non coincide con la facoltà di cui è oggetto<sup>99</sup>.

Vi sono due modi per cui si può dire che la facoltà o la disposizione si rivolgono a più oggetti. Nel primo modo, la facoltà o la disposizione si rivolgono a diversi oggetti particolari, contenuti sotto una ragione formale comune, come avviene con il colore che è la ragione formale dei colori particolari. Nel secondo modo, invece, vi è un unico oggetto adeguato alla *facoltà* e alla *disposizione*

<sup>97</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., II, d. 3, pars 2, q. 3, n. 367, p. 579: «Non potest una ratio creata esse principium cognoscendi infinitas quiditates, sive non tot quin plures».

<sup>98</sup> Cfr. *ivi*, n. 370, p. 581: «Omnis autem ratio cognoscendi quae est in intellectu creato [...] se habet ad ipsum cognitum sicut mensuratum ad mensuram, et ita sicut 'posterius naturaliter' ad prius; quare unitas eius necessario dependet ab unitate obiecti mensurantis. Igitur necesse est aliquod unum obiectum esse mensuram eius. Sed obiectum quod est mensura eius, est ei adaequatum; ergo non est ratio cognoscendi alia, nisi quia continetur virtualiter in primo obiecto quod est mensura eius».

<sup>99</sup> Per un approfondimento sul tema si veda D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., in part. il cap. V.

che contiene virtualmente tutti gli altri oggetti e che, per questo, è condizione di possibilità della conoscenza degli oggetti contenuti virtualmente in esso<sup>100</sup>. Quest'ultimo è proprio il caso dell'essere come primo oggetto dell'intelletto e della scienza.

### 2.2 Breve nota sul trascendentale

A conclusione di questa Prima parte ci sembra necessario avanzare alcune precisazioni terminologiche che sono rimaste un po' sullo sfondo di queste pagine, ma che appaiono fondamentali per comprendere la portata delle posizioni scotiane. Come già diversi autori hanno messo in luce<sup>101</sup>, in Scotto si preannuncia quella distinzione tra ontologia e metafisica che caratterizzerà tutta la filosofia moderna fino a Kant, e che ritroveremo parlando di Rosmini.

*Ontologia* o *metaphysica generalis* saranno i nomi assegnati a quella scienza che si occupa dell'*ens in quantum ens*, inteso come l'*ens* assunto in tutta la sua sterminata *possibilità*, mentre il nome di *metaphysica specialis* sarà assegnato alle diverse scienze che si occupano dell'*ens* sotto una sua particolare determinazione: teologia naturale (Dio), psicologia (l'anima), cosmologia (il mondo).

Quanto a noi, il senso nel quale, fin qui, abbiamo utilizzato il termine *ontologico* vuole esprimere l'ambito proprio del *trascendentale*

<sup>100</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Rep. I-A*, cit., Prol., q. 1, a. 2, n. 20, p. 8: «Dupliciter potest intelligi potentiam vel habitum se habere ad multa per se obiecta indifferenter. Uno modo, quod quodlibet eorum per rationem suam formalem natum est respici a potentia tali vel habitu, et ibi, nullum eorum est primum obiectum potentiae quia nec adaequatum, eo quod nec ratio alicuius unius salvatur in quolibet quod per se respicitur a tali potentia vel habitu, et per consequens nihil est adaequatum nisi commune omnibus illis obiectis per se. Ita est de visu respectu omnium coloratum, quia licet unus color sit perfectior aliis, puta albedo, tamen nigredo per suam propriam naturam obicitur potentiae et non tantum virtute albi. Alio modo potentia vel habitus indifferenter respicit plura per se obiecta hoc modo quod unum praecise per rationem suam respicitur et alia nisi ex consequenti virtute primi. Et illud primum inter per se obiecta est simpliciter adaequatum potentiae et habitu et ideo simpliciter obiectum eius primum [...]. Et ideo illud primum per se adaequatum intellectui non est aliquod commune omnibus per se intelligibilibus, sed aliquod primum intelligibile per se continens omnia».

<sup>101</sup> La bibliografia su questo tema comincia ad essere abbastanza corposa. Segnalo alcuni studi più noti e più recenti: J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 112-127; O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., in part. i capp. X e XI; D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., pp. 413-452; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, cit.

(dell'*ens*), come fondamento del pensabile e del realizzabile. Il trascendentale è propriamente l'*intrascendibile*, ciò che non può essere negato. L'*essere possibile*, inteso come ciò a cui il pensiero si estende, in quanto *incontraddittorio*, è il *trascendentale*. Ora, l'*incontraddittorietà* è la *pura formalità* di ciò che è *conoscibile* o *creabile*, ma – come osserva anche Scoto – se essa viene intesa come semplice *incontraddittorietà* logica, non rende realmente consistenti i possibili. È, invece, la *possibilitas obiectiva* (la possibilità che riguarda propriamente le idee in Dio) a far uscire realmente dal nulla ciò che è solo logicamente *incontraddittorio*. Questo non significa che la *possibilitas obiectiva* possa sussistere senza la possibilità logica. Significa, invece, che la prima ha una certa precedenza sulla seconda. In altri termini, l'*incontraddittorietà*, che poi non è altro che la coerenza con il principio di non-contraddizione, si fonda sull'evidenza dell'essere, pena il rimanere una possibilità vuota di contenuto, appunto, una pura forma.

L'essere possibile, poi, al di là della parziale tematizzazione scotiana, deve essere radicalmente, cioè *ontologicamente*, uno, affinché il principio di non-contraddizione non perda la propria evidenza:

il primo principio deve essere fermissimo secondo [quanto dice] il Filosofo nel libro IV della *Metafisica*, ma il primo principio si forma sull'essere [*formatur de ente*] [...], dunque se il concetto di essere non fosse unico, non sarebbe certo riguardo a quale concetto [il primo principio] sarebbe vero e bisognerebbe sempre distinguere.<sup>102</sup>

Per questo occorre affermare che il *momento semantico* precede di diritto il *momento apofantico*. Con questo intendiamo dire che l'essere è conosciuto come opposto al nulla (*momento apofantico*), solo in quanto è, per prima cosa, oggetto dell'intelletto (*momento semantico*)<sup>103</sup>. L'essere è la prima evidenza che non necessita di manifestarsi in un modo predeterminato, cioè come opposto del

<sup>102</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. De anima*, cit., q. 21, n. 28, p. 219: «Primum principium debet esse firmissimum secundum PHILOSOPHUM IV *Metaphysicae*, sed primum principium formatur de ente, sicut dictum est, igitur; sed si ens diceret plures conceptus, non esset certum de quo conceptu esset verum, immo semper esset distinguendum».

<sup>103</sup> Ci sembra questo il senso più radicale dell'adagio scolastico, ribadito da Scoto, secondo cui le proposizioni per sé note, tra le quali vi è il principio di non-contraddizione, possono essere comprese solo dopo che sono stati compresi i termini che le compongono. Torneremo in modo più approfondito sul tema nel capitolo VII.

nulla e nemmeno come aperto alla relazione con i suoi contenuti virtuali. L'intelletto, apprendendo l'essere, non giudica, ma è semplicemente *certo* dell'essere, il quale è per sua natura *distinto* da ogni altro significato. Riconosciuto successivamente come *possibile*, esso si presta ad essere studiato e integrato nella sua infinita possibilità di attuazione.

Il piano proprio del trascendentale è costituito, dunque, dall'essere e dai primi principi. L'essere è anche l'oggetto che *contiene virtualmente* i primi principi. Questo non significa che per conoscere l'essere sia necessario conoscere *simultaneamente* che il principio di non-contraddizione è in esso contenuto. Significa, invece, che l'essere e il principio di non-contraddizione possono essere introdotti in modo reciprocamente indipendente; e tuttavia per apprendere la verità del principio di non-contraddizione occorre aver appreso l'essere nella sua unità semantica, come *ratio entis*. Su questo torneremo nella Seconda parte, perché la pretesa che l'essere e il principio di non-contraddizione costituiscano un *complesso* o una *struttura*, invece di *implicarsi reciprocamente*, è piuttosto una pretesa idealistica, con la quale Scoto non ha avuto modo di misurarsi.

### III

#### L'IDEA DELL'ESSERE E LA METAFISICA DEL POSSIBILE

Ciò che colpisce degli scritti metafisici di Rosmini è il linguaggio carico di rimandi alla tradizione scotista, sebbene le citazioni tratte dai testi di Duns Scoto siano alquanto limitate. Questo fatto aveva portato il padre Cornelio Fabro ad affermare che «l'importanza dell'influsso di Scoto su R[osmini] andrebbe studiata a fondo, poiché è essa che incanala e specifica l'influsso di San Tommaso»<sup>1</sup>. Non solo il linguaggio, infatti, ma anche molte delle dottrine fondamentali di Rosmini fanno emergere una frequentazione di testi riconducibili, direttamente o indirettamente, all'area scotista. Per questo motivo documentare la presenza di Duns Scoto nel pensiero metafisico di Antonio Rosmini è compito necessario dal punto di vista storiografico ed ermeneutico, ma alquanto complesso. *Necessario*, per comprendere a fondo la proposta metafisica rosminiana, ma *complesso* a causa delle rare citazioni esplicite che Rosmini riporta dai testi del filosofo scozzese. Si tratterà, allora, di portare all'evidenza dall'interno degli scritti metafisici di Rosmini l'eco della scuola scotista giunta al nostro autore attraverso alcuni canali privilegiati, che vogliamo presentare in questo capitolo, al fine di gettare una maggior luce sulle questioni che affronteremo nel prosieguo.

<sup>1</sup> Cfr. C. FABRO, *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi* (1849, 1850-1854, 1876-1887), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988, p. 386.

1. *L'idea tra Platone<sup>2</sup> e Wolff all'Università di Padova*

È stato documentato in modo accurato che nella seconda metà del XVIII secolo si verificò, in seno all'Università di Padova, un avvicendamento tra la scuola scotista – che aveva avuto un ruolo di primo piano, in quel contesto, fin dal XV secolo, grazie a commentatori di Duns Scoto come Antonio Trombetta<sup>3</sup> e Bartolomeo Mastri<sup>4</sup> – e la nuova tendenza wolffiana e leibniziana proveniente dalla Germania<sup>5</sup>. Uno dei professori dell'Università di Padova che mostra di accogliere questa nuova tendenza è il padre Angelo Schiavetti (1693-1783) il quale, pur mantenendo un solido radicamento nel pensiero aristotelico, si apre alle suggestioni del pensiero metafisico e gnoseologico wolffiano, non senza contributi originali in senso antifenomenistico.

<sup>2</sup> Riguardo al platonismo essenziale di Rosmini, si veda il volume S.F. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

<sup>3</sup> Antonio Trombetta (1436-1517) fu francescano scotista. Fu invitato dal Senato padovano a occupare la cattedra pubblica di metafisica *in via Scoti* alla Facoltà delle Arti di Padova dal 1476 al 1511: anno nel quale venne nominato vescovo di Urbino da papa Giulio II. Progettò un'edizione delle opere di Scoto. Padre Maurizio O'Fihely (Maurizio Ibernico) gli chiese, nel 1497, un giudizio sulla propria edizione critica di alcune opere di Scoto. Profondo conoscitore del pensiero scotiano, è citato spesso anche dal più giovane Tommaso de Vio (Cajetanus) come obiettivo polemico. Scrisse delle *Quaestiones metaphysicales* (1493) nelle quali è ben presente il confronto con i tomisti padovani a lui contemporanei. Le sue opere furono un punto di riferimento per la scuola scotista padovana fino al XVII secolo inoltrato. Per un profilo biografico si veda A. POPPI, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*, Centro studi antoniani, Padova 1989, pp. 63-85.

<sup>4</sup> Il francescano Bartolomeo Mastri (1602-1679) era nativo di Meldola in provincia di Forlì. Insieme al confratello Bonaventura Belluto, dal 1628 al 1641, è reggente degli *studia* dell'ordine a Cesena, Perugia e Padova. Tra il 1625-1628 e il 1647 dà alle stampe con la collaborazione di Belluto un corso di filosofia scotista diviso in Logica, Fisica e Metafisica, con l'intento di ovviare alla mancanza di un manuale di filosofia ispirato al pensiero di Duns Scoto. Per un profilo biografico dell'autore si veda M. FORLIVESI, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002. Per un profilo filosofico si veda, invece, *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, a cura di M. Forlivesi, Il Poligrafo, Padova 2006.

<sup>5</sup> Cfr. F.L. MARCOLUNGO, *L'eredità wolff-leibniziana nella cultura veneta fra '700 e '800*, in *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, a cura di A. Valle, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 79-130.

Schiavetti tenne la cattedra di Logica e Metafisica all'Università di Padova a partire dal 1740 fino al 1783 dopo che, a partire dal 1739, le due cattedre di Metafisica *in via Thomae* e *in via Scoti* erano state soppresse e accorpate, appunto, nella cattedra di Logica e Metafisica. Fu in questo periodo che Schiavetti introdusse nello studio padovano il pensiero di Wolff. Schiavetti pubblicò nel 1759 un'opera intitolata – con evidente richiamo alle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez – *Disputationes Metaphysicae habitae in Gymnasio Patavino ad obscura quaedam Aristotilis loca illustranda*, nella quale utilizzava il termine *idea* in senso platonico, discostandosi dallo gnoseologismo allora in voga e presente anche negli scritti di Wolff. Come segnala Ferdinando Marcolungo, Wolff aveva distinto in alcune opere i termini *notio* e *idea*. *Notio* si riferiva a tutti i concetti evidenti e universali, mentre *idea* era intesa nell'accezione empiristica di immagine della cosa conosciuta: «Repraesentatio rei dicitur *Idea*, quatenus rem quandam refert, seu quatenus objective consideratur. [...] Repraesentatio rerum in universali seu generum et specierum *Notio* a nobis appellabitur»<sup>6</sup>.

Il termine *idea*, per Schiavetti, è invece sinonimo del termine *notio* e non indica più l'immagine o la rappresentazione della realtà individuale, prodotta dal pensiero a partire dai sensi, ma semmai allude a ciò che, in quanto evidente, non può essere negato. Scrive ancora Marcolungo: «Quando Rosmini vorrà opporsi al sensismo, riprenderà il termine *idea* non certo nell'accezione empiristica, ma in quella platonica, che lo Schiavetti trovava corrispondente al termine tutto wolffiano di *notio!*»<sup>7</sup>. Dal punto di vista storiografico la posizione di Marcolungo sembra convincente. Come vedremo, però, il sintagma *idea entis*, che in Schiavetti non è presente, è invece riconducibile a un'altra fonte settecentesca della quale avremo modo di parlare nelle prossime pagine.

<sup>6</sup> Cfr. C. WOLFF, *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubie ex experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Part. I, sec. II, cap. I, §§ 48-49, Officina libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1732, pp. 30-31.

<sup>7</sup> Cfr. F.L. MARCOLUNGO, *L'eredità wolff-leibniziana nella cultura veneta*, cit., p. 109.

Siamo, come si può vedere, nei decenni che precedono la frequentazione dell'Università di Padova da parte di Rosmini, che ebbe inizio nell'autunno del 1816. Si inizia a comprendere, così, il motivo dell'insistenza rosminiana, già a partire dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, quanto all'idea dell'essere come punto di partenza del sapere stabile – insistenza che si iscrive all'interno della preoccupazione moderna riguardante lo statuto e il principio dell'evidenza.

Sennonché l'ontologia wolffiana sembra spesso articolarsi intorno allo studio delle *notiones* in senso formalistico e, quindi, gnoseologico. Per questo si tratterà per Rosmini di recuperare in pienezza la portata ontologica dei primi principi e, in special modo, la centralità di quella essenza dell'essere le cui ragioni non possono essere disgiunte, se non contraddittoriamente, dalle ragioni del pensiero. L'idea dell'essere, come mostreremo in seguito, sarà, infatti, per Rosmini la stessa essenza dell'essere in quanto manifesto; l'evidenza stessa.

Attraverso Schiavetti e le diverse opere di ispirazione wolffiana circolanti a Padova e in tutto il Veneto fino ai primi anni del XIX secolo, si creò un clima filosofico che certamente può aver influenzato Rosmini<sup>8</sup> per quanto riguarda tre direttrici principali: l'importanza di pensare la filosofia come *sistema*; l'importanza dell'ontologia e dei primi principi quanto alla fondazione del sapere in generale; la ripresa del termine *idea* in senso platonico e antiempirista come fondamento dell'oggettività del sapere e dell'interiorità soggettiva. Come si vede, sono tutti temi che Wolff, attraverso le sue opere, ha contribuito a diffondere anche se non sempre in modo coerente. È noto, infatti, che nelle opere del filosofo tedesco confluiscono temi di chiara origine scolastica e tardo-scolastica, ma anche preoccupazioni riconducibili all'orizzonte cartesiano e leibniziano<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Riguardo alla presenza di Wolff in Rosmini e delle sue opere nella biblioteca dello stesso, si veda: P.P. OTTONELLO, *Rosmini: l'ideale e il reale*, Marsilio, Venezia 1998, pp. 67-77.

<sup>9</sup> Su questo rimandiamo a M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1939; F.L. MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982, in part. il cap. II; J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., in part.



Nell'Ateneo patavino, per i motivi sopra esposti, si diffonde una metafisica formalistica tipica del Settecento. Basti pensare alla denominazione assunta dalla cattedra di metafisica dell'Università di Padova, ribattezzata programmaticamente "Analisi delle idee"<sup>10</sup>: idee intese, non in senso platonico, ma nel senso lockiano e poi sensistico, oltre che wolffiano, di rappresentazioni mentali ottenute attraverso le sensazioni. Tale sinonimia tra "analisi delle idee" e metafisica del resto è riscontrabile nel testo principe dell'insegnamento filosofico nell'Università di Padova – negli stessi anni nei quali Rosmini studierà in quell'ateneo –, ossia nelle *Istituzioni di logica, metafisica ed etica* di Francesco Soave, ispirate al magistero sensista di Condillac<sup>11</sup>.

Quanto alla ripresa di temi platonici nell'insegnamento metafisico di Padova è da segnalare anche il magistero di Antonio Lavagnoli (1718-1806), che tenne la cattedra di Logica e Arte critica fino al 1805, venendo poi sostituito da Cesare Baldinotti, amico e ispiratore del giovane Rosmini, il quale già teneva da due anni l'insegnamento di Metafisica dell'Università di Padova. Lavagnoli intendeva la metafisica come la scienza delle cause e dei principi incontrovertibili, manifestando nel proprio insegnamento una certa attenzione per il pensiero platonico, che egli contribuì a diffondere dalla propria cattedra<sup>12</sup>.

la parte III («La metafisica come sistema») e la parte IV («Metafisica scolastica e pensiero moderno»).

<sup>10</sup> Sull'insegnamento filosofico nei primi decenni dell'Ottocento si veda A. ZADRO, *La filosofia a Padova nel primo trentennio del XIX secolo*, in *La formazione di Antonio Rosmini*, cit., pp. 67-78.

<sup>11</sup> Cfr. F. SOAVE, *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, 5 voll., Dalla Tipografia Cordella, Venezia 1829, vol. III, I, parte II, p. 139: *Ontologia o analisi delle idee, e delle nozioni intorno agli enti*.

<sup>12</sup> Per queste notizie, cfr. A. ZADRO, *La filosofia a Padova nel primo trentennio del XIX secolo*, cit., p. 73.

2. *L'essenza dell'essere e la metafisica del possibile*

Più che del pensiero leibniziano, la metafisica di Wolff risulta fortemente debitrice del pensiero scolastico<sup>13</sup>. Come è ormai noto agli storici della filosofia tedesca<sup>14</sup>, Wolff formò il proprio pensiero metafisico attraverso la *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino e le *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez. Quest'ultima opera, oltre ad essere stata il testo di riferimento per le università protestanti fino alla metà del Seicento circa, mantenne a Breslavia, dove Wolff studiava, una certa fama fino alla fine del Seicento. Ciò che caratterizza la metafisica suareziana e, di riflesso, quella wolffiana è la centralità della riflessione sul *possibile* inteso come *non-contraddittorio*.

Ciò che emergerà nel prosieguo del presente studio è la persistenza, anche nel pensiero rosminiano, di una metafisica *iniziale* fondata sul possibile, o meglio sull'essenza come possibile, piuttosto che sull'ente sussistente<sup>15</sup>. Rosmini eredita questa idea di metafisica proprio da Suárez e Wolff, dei quali possedeva le opere. Scrive Pietro Prini:

A determinare la risoluzione dell'idea di 'esistenza' in quella della 'entità indifferenziata' o della 'realtà in generale' è stata certamente decisiva

<sup>13</sup> Scrive Raffaele Ciafardone: «Il carattere enciclopedico, summistico, della filosofia wolffiana in nessun modo rinvia a Leibniz, bensì si spiega con l'influenza della filosofia scolastica del secolo XVII, specialmente di Suárez, e della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino, al quale Wolff si sentiva più vicino che a Leibniz» (cfr. R. CIAFARDONE, *Introduzione* a C. WOLFF, *Metafisica tedesca*, Rusconi, Milano 1999, p. XXVI).

<sup>14</sup> Scrive Ciafardone: «Nelle università cattoliche della Germania la metafisica scolastica, in particolare quella di F. Suárez, non fu coltivata molto intensamente. L'interesse per questa metafisica durò fin oltre la metà del secolo, ma dal 1670 scemò rapidamente. Invece essa fu ancora studiata a Breslavia, come risulta dall'*Autobiografia*. Da questa sappiamo che l'adolescente Wolff lesse gli scritti di logica e metafisica di Scharff, conobbe l'opera di Scheibler, apprese dalla lettura diretta della *Summa theologiae* di Tommaso la teologia cattolica, la cui conoscenza era indispensabile per discutere con i cattolici, e si impossessò precocemente della letteratura sull'Aquinate». Cfr. *ivi*, p. XXIV.

<sup>15</sup> Non si sta dicendo che nella metafisica di Rosmini non vi sia posto per l'ente sussistente. All'*ente reale*, infatti, Rosmini dedica tutto il libro VI della *Teosofia*. Si sta dicendo solo che la sua ontologia è fondata sull'essenza dell'essere, come essere possibile e non sulla considerazione immediata dell'ente reale composto di essenza ed esistenza attuale.

la consuetudine del giovane filosofo [Rosmini] con il linguaggio ed il contesto tematico dell'ontologia formalistica. Il movimento giustificativo che il Rosmini ha ricordato nella descrizione della sua giovanile scoperta dell'essere sta in questo passaggio (che ritorna assai spesso anche nella *Teosofia*): "Mi venne osservato che la ragione di un concetto sta in un concetto più ampio, e la ragione di questo in un altro più ampio ancora". È il procedimento analitico usato dal Wolff nella sua *Ontologia*. [...] La riduzione dell'*esse* all'*esse essentialiae* diventa pertanto radicale e senza residui. L'*esse* non sarà più per Wolff se non la qualità universalissima degli enti, per cui saranno perfettamente sinonimi i termini *ens*, *aliquid*, *possibile*. Come dirà il Karpe [autore del primo manuale di filosofia studiato da Rosmini, nda], a sua volta, con perfetta ortodossia wolffiana: "Quidquid *entis* nomine quocumque sensu veniat, id *aliquid* et *possibile* esse debere, sensus communis requirit, et usus loquendi ubique confirmat. Quare *entis* in genere character in eo positus est, quod sit *Aliquid* et *Possibile*, mero *nihilo* et *impossibili* oppositum".<sup>16</sup>

Tuttavia, l'autore che per primo ha contribuito a fondare la metafisica come metafisica dell'essenza e, in particolare, dell'essenza dell'essere è, come abbiamo mostrato nel precedente capitolo, Giovanni Duns Scoto, attraverso il confronto con Avicenna<sup>17</sup> e con Enrico di Gand. La centralità metafisica dell'*essere iniziale* rosminiano come essenza dell'essere, assunta nella sua sterminata possibilità

<sup>16</sup> Cfr. P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1961, pp. 26-28. Per la citazione di Karpe, cfr. F.S. KARPE, *Institutiones Philosophiae dogmaticae perpetua disciplinae kantianae ratione habita*, Viennae 1804, III, p. 25. Il testo di Karpe è il primo manuale di filosofia sul quale Rosmini si formerà, a partire dal 1815, alla scuola di don Pietro Orsi, prima degli anni universitari. Ciò che non condividiamo del discorso di Prini è il seguente punto: secondo l'autore vi sarebbe una certa continuità, in tutta l'opera di Rosmini, nel considerare l'essere alla stregua di un *genus generalissimum* che sarebbe il risultato di una *resolutio* da concetti complessi a concetti sempre meno complessi, fino al concetto semplicissimo di 'essere'. Come vedremo, se questo è effettivamente il pensiero del giovane Rosmini, non è invece possibile riscontrare una tale posizione nelle opere della maturità, e segnatamente nella *Teosofia*.

<sup>17</sup> Si veda il celebre scritto di É. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 2 (1927), pp. 89-143, ma anche il più recente P. PORRO, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002)*, cit., pp. 195-218. Cfr. anche I. MADKOUR, *Duns Scot entre Avicenne et Averroès*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. I, pp. 169-182; M. CRUZ HERNANDEZ, *El avicenisimo de Duns Escoto*, in *ivi*, pp. 183-205.

di attuazione, rimanda al magistero degli autori sopra ricordati (e, quindi, a un platonismo essenziale mediato anche da Agostino di Ippona). Per questo risulta spesso inutile e controproducente voler ricondurre i testi rosminiani ad un'unica fonte, a causa anche della vastità dei riferimenti del loro autore<sup>18</sup>.

### 2.1 Il possibile

Come ha messo in luce Marcolungo, l'importanza della categoria del *possibile* è intravista da Rosmini già nell'opera giovanile *Della costituzione dell'universo*, nella quale leggiamo:

Il principio che tutto è *possibile* quello che non involge contraddizione è evidente, perché è un'equazione perfetta, essendo lo stesso per convenzione degli uomini il *possibile* e il *non contraddittorio*. Di qui, dato l'essere, si intende come sono possibili infinite limitazioni, mentre l'essere per se stesso è infinito, anzi l'infinito assoluto.<sup>19</sup>

Abbiamo visto che l'equazione tra "possibile" e "non contraddittorio", evocata da Rosmini come principio evidente, è messa a tema in modo esplicito già nella *Quaestio* 3 del *Quodlibet* di Duns Scoto. Nel caso del testo citato, però, il giovane Rosmini fa probabilmente riferimento a Wolff, che aveva, a suo tempo, definito la filosofia come scienza del possibile<sup>20</sup>.

Occorre comunque ricordare che colui che concorre a tramandare nella modernità il principio per cui "possibile" e "non-contraddittorio" stanno in equazione è certamente il gesuita Francisco Suárez, che nelle *Disputationes Metaphysicae* scrive: «possibile dupliciter dici potest. Primo, positive, et sic denominatur a potentia [...]».

<sup>18</sup> Come giustamente ha notato anche Samuele Tadini. Cfr. S.F. TADINI, *Il Platone di Rosmini*, cit., pp. 25-26.

<sup>19</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Della costituzione dell'universo*, un inedito degli anni 1825-1828, in G.F. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28 (Saggio ed inediti)*, Marzorati, Milano 1967, pp. 185-186.

<sup>20</sup> Cfr. C. WOLFF, *Aërometriae elementa, in quibus aliquot aëris vires ac proprietates juxta methodum Geometrarum demonstrantur* (1709), rist. an. C. WOLFF, *Gesammelt Werke*, II, 37, Olms, Hildesheim-New York 1981, p. [XII]: «Mecum adeo generalem scientiarum, hoc est Philosophiae, notionem formaturus, Philosophiam optime definies per rerum omnium possibilem, qua talium, scientiam».

Secundo, per non repugnantiam»<sup>21</sup>. La non ripugnanza è il criterio che permette di discernere, almeno in senso assoluto (*possibile absolute*), il possibile dall'impossibile, come del resto già Tommaso d'Aquino aveva ricordato nella *Summa theologiae*: «Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum: possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subjecto [...], impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto»<sup>22</sup>.

Se il possibile, come categoria filosofica è messo a tema da Tommaso solo di sfuggita, e sempre con riferimento all'onnipotenza di Dio, a partire da Scoto e, in misura sempre maggiore, con Suárez e la Scolastica tedesca, il *possibile* o *aliquid* diviene lo stesso punto di partenza della metafisica e, in particolare, di quella disciplina che intende la scienza metafisica nella sua estrema generalità e inizialità: scienza che verrà chiamata, come già ricordato, *ontologia* o *metaphysica generalis*. Se in Suárez, il possibile è ancora inteso primariamente con riferimento a una potenza creatrice, rispetto alla quale le essenze sono dette possibili in quanto creabili, Wolff tenta di fondare, nella stessa linea di Suárez, un'ontologia nella quale il possibile è prima di tutto il non-contraddittorio logico opposto all'impossibile, cioè al nulla: ciò di cui non si dà nozione (*notio*). Il formalismo a cui alludevamo precedentemente ha origine proprio in un'interpretazione *terministica* dell'ontologia wolffiana.

L'equazione tra *possibile* e *non-contraddittorio* si estende, quindi, di diritto al *concepibile*, come già Scoto aveva avvertito nel *Quodlibet*. Sennonché, per Scoto, l'essenza, intesa come ciò che ha un *esse possibile*, è ciò che possiede, prima di tutto, un *esse obiective in mente Dei*, ed è quindi un'idea divina. Per questo tutto ciò che è metafisicamente possibile, in quanto incontraddittorio, è ciò che può essere idea in Dio, e quindi può divenire di diritto idea di un intelletto e, in particolare, dell'Intelletto assoluto. L'idea, dirà Rosmini, è il termine con il quale si indica solitamente l'intelligibilità o la concepibilità. Nell'idea, infatti, *riluce* l'essenza. L'essenza è, dunque, primariamente *obiectum*.

<sup>21</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. XXX, sec. 17, 10, p. 209a.

<sup>22</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, cit., I, q. 25, a. 3, vol. I, p. 140b.

2.2 Conceptus rei secundum se:  
*questioni di metafisica suareziana*

La presenza di Suárez nell'opera di Rosmini, almeno stando alle citazioni esplicite che troviamo nella *Teosofia*, è legata in particolar modo alla distinzione tra concetto formale e oggettivo. Tale distinzione, come vedremo tra poco, è introdotta per dare ragione delle condizioni di possibilità della metafisica come scienza, ma anche per determinare lo statuto dell'*essentia entis*.

Per questo è necessario chiedersi, in primo luogo, quale sia l'oggetto della metafisica per Suárez. A tale quesito il nostro autore risponde preliminarmente che la metafisica ha come proprio oggetto l'«ens in quantum ens reale»<sup>23</sup>. Per questo risulta abbastanza incoerente l'introduzione, all'interno delle *Disputationes Metaphysicae*, di una disputazione apposita per l'ens rationis<sup>24</sup>. È chiaro, infatti, che per Suárez l'ens reale sta a significare l'essenza dell'essere nel suo senso *nominale* – come spiegheremo tra poco – e non esclusivamente nel suo senso *participiale*. Per questo l'ens reale è inteso alla maniera di Duns Scoto, come ciò che ha o può avere l'esistenza<sup>25</sup> – ciò che ha, appunto, una *aptitudo ad ex stentiam*<sup>26</sup>:

L'ente quindi, come si è detto, a volte è preso come *participio* del verbo essere, e così preso significa l'atto d'essere; altre volte in verità è preso come il *nome* che significa, in senso formale, l'essenza di una cosa che possiede o può possedere l'essere, e si può dire che significhi l'essere stesso, non come esercitato in atto, ma in potenza o in attitudine.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. I, sec. 1, 26: «Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae».

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, D. LIV.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 4, 3: «Rursus constat ex communi usu, ens, etiam sumptum pro ente reali (ut nunc loquimur), non solum tribui rebus existentibus, sed etiam naturis realibus secundum se consideratis, sive existant, sive non; quomodo metaphysica considerat ens, et hoc modo ens in decem praedicamenta dividitur».

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 4, 7: «Solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere».

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 4, 3: «Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi *sum*, et ut sic significat actum essendi, ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam ejus rei, quae

Il ricorso all'*ens ut nomen* risiede nella volontà di sottrarre l'essenza alla temporalità cui l'*ens ut participium* invece soggiace<sup>28</sup>. Il soggetto della metafisica, allora, risulterà essere proprio l'*ens ut nomen*, in quanto lui solo esprime l'essenza dell'essere. E si badi bene che questa essenza consiste in due proprietà che hanno una precedenza sull'altra quanto al loro essere *a priori*, cioè acquisite deduttivamente a partire dal principio di non contraddizione. La prima è la non contraddittorietà, mentre la seconda è la possibilità per l'essenza di essere prodotta da Dio e poter essere, quindi, posta fuori dalla propria causa efficiente<sup>29</sup>. La prima proprietà è guadagnata immediatamente nel momento in cui appaia che le proprietà essenziali di qualcosa non risultino tra loro contraddittorie; la seconda proprietà, invece, che potremmo chiamare creabilità o producibilità, è guadagnata attraverso una dimostrazione per riduzione all'impossibile<sup>30</sup> – la quale poggia per propria natura sul principio di non contraddizione – che dimostri l'impossibilità per il possibile di esistere senza una causa.

Sono queste, a ben vedere, le due nozioni di possibilità che Scoto aveva chiamato rispettivamente *possibilitas logica* e *possibilitas obiectiva* e che ritroveremo in seguito come *possibilitas logica* e *possibilitas metafisica* anche nella *Teosofia* di Rosmini: vedremo attraverso quale mediazione. Qui, però, Suárez sembra dare giustamente consistenza ontologica al possibile logico, attribuendogli un *esse reale*, quello stesso *esse* che, pur esprimendo una semplice

habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine».

<sup>28</sup> Cfr. *ibid.*: «*Ens* in hac significatione non retinet vim participii, quia participium consignificat tempus, et ita significat actuale exercitium essendi seu existendi, et ideo haec vox, *existens*, nunquam dici potest de re quae actu non existat, quia semper retinet vim participii verbi *ex sto*; ergo necesse est *ens* in hac posteriori significatione sumi in vi nominis».

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 4, 7: «Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum [...]. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat), et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis».

<sup>30</sup> Il tema, che non sviluppiamo, è affrontato qui: *ivi*, D. III, sec. 3, 8.

negazione (*non-repugnantiam*), è il primo tratto dell'essenza: quel tratto che la rende, appunto, *reale* senza aver immediatamente bisogno dell'introduzione di una causa efficiente.

Ora, se ogni essenza è reale, cioè esiste metafisicamente in quanto non contraddittoria, l'essenza dell'essere, che è la più comune delle essenze, esisterà anch'essa. Ma esisterà perché contraddittoria o per un motivo più radicale, visto che la metafisica la possiede come proprio soggetto, non ammettendo scienze che la precedano? Suárez risponde che:

Nella presente disputazione dobbiamo dunque esplicitare la questione riguardante cosa sia l'ente in quanto ente, giacché, che esso esista, è così noto di per sé, da non aver bisogno di alcun'altra spiegazione. Ma dopo la questione sulla sua esistenza, la questione sulla sua essenza è la prima di tutte, quella che è necessario presupporre o spiegare all'inizio di qualunque scienza, riguardo al suo soggetto.<sup>31</sup>

Non si tratta, dunque, di chiedersi se l'ente esista, poiché esso è talmente evidente di per sé, da non necessitare di una dimostrazione (*ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat*) o di un criterio estrinseco come l'incontraddittorietà, che per altro a sua volta si fonda sulla *ratio entis*. Per questo, è lecito interrogarsi solo riguardo all'essenza dell'essere, ed è una questione che va necessariamente posta all'inizio della trattazione metafisica, poiché nessun'altra scienza può darle soddisfazione.

Preliminarmente, per il nostro autore, si tratta di capire se l'intelletto umano sia capace di conoscere l'essere e, se sì, in quale modo l'intelletto si rivolga all'essere. Se non si rispondesse a questa domanda, o si rispondesse negativamente, la metafisica non sarebbe possibile come scienza. In altri termini, se non si sapesse *dell'essere*, non si potrebbe nemmeno progettare di sapere *sull'essere*; e si sa dell'essere perché l'intelletto umano possiede un concetto formale di ente: concetto che viene distinto dal concet-

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. I: «In praesente ergo disputatione explicanda nobis est quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post quaestionem autem, an est, quaestio quid res sit, est prima omnium, quam in initio cujuscumque scientiae de subjecto ejus praesupponi, aut declarare, necesse est».



to oggettivo secondo un apparato categoriale che Suárez assume come comunemente accettato<sup>32</sup>. Vediamo dunque per prima cosa quali siano le caratteristiche proprie del concetto formale, per poi determinare la questione del concetto oggettivo<sup>33</sup>.

Il concetto formale è definito come:

l'atto stesso o – che è la stessa cosa – il verbo con cui l'intelletto concepisce qualche cosa o una ragione comune: esso è detto concetto perché è come il frutto della mente, ed è chiamato formale, sia perché è la forma ultima della mente; sia perché rappresenta alla mente, in senso formale, la cosa conosciuta; sia perché in realtà è il termine intrinseco e formale della concezione della mente, nella qual cosa esso differisce – se così si può dire – dal concetto oggettivo.<sup>34</sup>

Il testo è molto denso e necessita di alcuni chiarimenti che Suárez fornisce nelle pagine successive. Per prima cosa il concetto formale, generalmente parlando, è definito come *atto* o *verbo* (che qui sono sinonimi) grazie al quale l'intelletto concepisce qualcosa; tale può essere sia una cosa generica che una matrice comune (*ratio commune*) com'è tipicamente la *ratio entis*. Lo si dice *concetto* poiché è prodotto dalla mente, mentre lo si dice *formale* perché è la forma di quest'ultima: quella forma che, poco dopo il passo citato, Suárez indicherà come *qualità inerente alla mente*<sup>35</sup> e, dunque, come forma accidentale e non sostanziale.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. I, 1: «Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivi». Riguardo a questa distinzione rimando alla seguente bibliografia: M. FORLIVESI, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, 2002, disponibile all'indirizzo <http://paduaresearch.cab.unipd.it/2209/1/mf2002d.pdf>; B. IPPOLITO, *Analoga dell'essere. La metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Franco Angeli, Milano 2005, in part. il cap. II.

<sup>33</sup> L'approfondimento di tale distinzione si rende necessario in questa sede, vista la critica che Rosmini rivolge su questo punto a Suárez: critica che non ci sembra del tutto adeguata.

<sup>34</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. I, 1: «Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptus objectivo, ut ita dicam».

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*

Il concetto formale svolge il compito di rappresentare *formalmente* la cosa conosciuta. Sembra di capire, dunque, che, per Suárez, l'intelletto umano sia capace di rappresentare *formalmente* la cosa conosciuta. Tale rappresentante, essendo inerente alla mente, nell'atto del conoscere si identifica con l'intelletto stesso, in quanto ne è *ultima forma*. Questa dottrina della conoscenza ci sembra che abbia più di una somiglianza con quella di Duns Scoto. Il concetto formale, infatti, è sempre una cosa *vera ac positiva*, cioè, in termini scotiani, essendo frutto di un'azione reale dell'intelletto, è termine reale dell'intelletto. Suárez lo definisce, infatti, come termine *intrinseco e formale* a quell'atto mentale che è il concepire (*est intrinsecus et formalis terminus conceptionibus mentalis*). Il concetto formale è qualcosa di *posto* dall'intelletto, ha un'esistenza propria ed è vero<sup>36</sup>. In quanto coincide con l'intelletto del soggetto, il concetto formale è sempre individuale o singolare perché inerente alla mente del soggetto. Questa affermazione, però, non può significare soggettivismo, ma allude soltanto al fatto che è "questo" intelletto a concepire, vale a dire l'intelletto dell'individuo.

Ciò che a Suárez, e a noi, interessa è la determinazione del concetto formale di *ens* che, come vedremo subito, risulta essere per certi versi un'eccezione tra tutti gli altri concetti formali. Su questo punto l'emergenza di motivi scotiani appare, tra l'altro, evidente.

Per prima cosa bisogna dire che l'*ens*, nella sua unità di concetto formale, non è preso da Suárez, né esclusivamente come significante l'*esistente*, né solo con riferimento all'essenza, ma secondo una significazione generalissima della quale le due possibilità di significazione, appena richiamate, sembrano essere determinazioni specifiche. L'unità, cui Suárez allude, sembra fare riferimento a un piano originario che prescinda dal riferimento immediato all'*essenza* e all'*esistente*<sup>37</sup>. Annotiamo qui che l'*aptitudo ad ex stentiam*,

<sup>36</sup> Cfr. *ibid.*: «Formalis semper est vera ac positiva res».

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. I, 9: «Argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tanquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut

di cui parla Suárez con riferimento all'*essentia*, è ciò che permette all'essenza di distinguersi dal *nihil negativum* e che, quindi, le conferisce consistenza ontologica.

L'unità del concetto formale di *ens*, facendo riferimento all'essere astratto, potenziale o attuale, prescinde da ogni determinazione e da ogni composizione. Per questo l'*ens* è semplicissimo ed è il primo concetto che l'intelletto forma<sup>38</sup>. Tale unità e semplicità non è prodotta dall'intelletto, ma dipende dall'unità intrinseca all'oggetto dalla quale deriva l'unità dell'atto<sup>39</sup>.

Andando a fondo nella determinazione del concetto formale di *ens*, Suárez spiega che tale concetto è *distinto* da tutti gli altri concetti formali<sup>40</sup> e, tuttavia, è *comunissimo* e *confuso*<sup>41</sup>. Tali caratteri gli derivano primariamente da questo: il concetto formale di *ens* significa in un solo modo in base alla sua imposizione originaria (*primaeva impositione sua*) e non è semanticamente uno per il semplice fatto che, come termine, è *materialmente* uno. Esso, quindi, non significa una qualche determinazione e nemmeno una molteplicità di cose, ma significa tutte le cose secondo ciò che, appunto, hanno di più comune<sup>42</sup>. Ma ancor meglio, prosegue Suárez, si deve dire che

sic praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis respondet; nam ens vel est idem quod existens, vel, si sumatur ut aptitudine existens, conceptus ejus habet eandem rationem unitatis».

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*: «Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum; per alios enim conceptus concipimus tale vel tale ens; per hunc autem praescindimus omnem compositionem et determinationem, unde hic conceptus dici etiam solet ex se esse primus qui ab homine formatur, quia, caeteris paribus, facilius de quaecunque re concipi potest».

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*: «Nam, licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientia notior, tamen exacta cognitio unitatis ejus multum pendet ex unitate objecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere».

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*: «Dicendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptionibus formalibus aliarum rerum et objectorum».

<sup>41</sup> Cfr. *ibid.*: «De unitate hujus conceptus communissimi et confusi, fere nullus est qui dubitet».

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*: «Vox, *ens*, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cujus non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se

l'imposizione del nome *ens* deriva dall'unità nella quale il concetto formale di *ens* è inteso dall'intelletto<sup>43</sup>. In questo modo, possiamo chiarire che l'unità è essenziale all'*ens*. Da tale unità deriva l'unità dell'atto intellettuale capace di coglierlo; e da questo, poi, procede l'imposizione originaria del nome *ens*.

A questo punto è lecito chiedersi a che cosa corrisponda il concetto di *ens*, dal momento che prescinde da ogni determinazione, pur avendo una propria unità e semplicità *reale* (come termine reale dell'atto intellettuale) che gli deriva dall'essere concetto dell'essenza dell'essere. In altri termini, che cosa rappresenta il concetto formale di *ens*? La risposta è nelle parole di Suárez:

è errato chiamare questo concetto soltanto nominale, senza riguardo alla cosa significata con il nome di ente, e secondo la ragione con la quale essa è significata per mezzo di quel nome. Poiché in primo luogo, come ho detto, tale concetto è primo quanto alla parola e quanto alla sua imposizione alla cosa significata in tal modo. Sebbene, infatti, i concetti siano spesso formati da noi per mezzo della parola, tuttavia vi è un concetto primo in sé e in senso assoluto, che di per sé genera la parola con la quale si esprime, ed è l'origine della sua imposizione. Tale concetto è semplicemente e assolutamente il concetto della cosa in sé (*rei secundum se*) e non soltanto in ordine alla significazione della parola, così che si dice, per questa ragione, concetto del nome o riguardante il nome. In secondo luogo, poiché questo concetto è una specie di immagine semplice che naturalmente rappresenta ciò che attraverso la voce è significato a piacere; ma è soltanto in questo senso che consiste il fatto di essere concetto della cosa poiché, d'altra parte, quel concetto, essendo il più semplice di tutti e non potendo il suo oggetto essere designato con una definizione propria, siamo soliti utilizzare delle descrizioni per spiegarlo, che sembrano solo spiegare più distintamente il significato del nome. Per questo si può dire giustamente che quel concetto riguarda il nome, purché non si escluda il fatto

differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur».

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*: «Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse».

che esso è il concetto proprio e adeguato della cosa immediatamente significata attraverso quella parola.<sup>44</sup>

Sembra di capire che il concetto di *ens* non sia altro che il concetto di una *cosa in sé*: un concetto capace di esprimere qualunque entità reale in quanto entità. Questa semplicità di significazione rende l'*ens* refrattario a qualunque tentativo di definizione. Per questo Suárez segnala il rischio concreto di ridurre l'*ens* a un semplice nome senza alcun referente oggettuale, senza alcun riferimento a un'essenza. Tuttavia – ammonisce il nostro autore – sarebbe un errore ridurre l'essere al semplice *nome*, poiché esso esprime l'*essenza* di una cosa qualunque, lo sfondo comune nel quale con-vengono tutte le essenze.

Questa comunanza è spiegata là dove Suárez precisa che il termine *ens*, grazie a quella immediata capacità di significare un'entità qualsiasi, possiede un'unità di significazione tale da essere comune a tutti gli enti. E questo è vero, sia guardando all'uso comune che viene fatto del termine *ens* sia, in modo più rigoroso, osservando il suo significato formale o quasi formale (*formali vel quasi formali*) che è l'*essere*. Tale formalità, dalla quale scaturisce la comunanza dell'*ens*, è proprio ciò che vi è di più comune e intrinseco a tutti gli enti reali. È, infatti, il riferimento all'essere astratto ciò che rende l'*ens* (il concreto) capace di significare secondo una comunanza che

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 1, 13: «Falso vocari hunc conceptum tantum nominis, et non rei significatae nomine entis, et secundum eam rationem qua per illud significatur. Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce, et impositione ejus ad res tali modo significandas. Nam, licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se, et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis ejus; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis. Secundo, quia hic conceptus est per modum cujusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur; sed in hoc tantum consistit, quod sit conceptus rei, quanquam, quia conceptus ille simplicissimus est, et ideo objectum ejus non potest propria definitione declarari, ad illud explicandum uti solemus descriptionibus, quae solum videntur nominis significationem distinctius declarare; et hoc modo potest in bono sensu dici conceptus ille esse quid nominis, dummodo non excludatur, quin ille sit proprius et adaequatus conceptus rei immediatae significatae per illam vocem».

si estende a tutti gli enti reali, a Dio e a tutte le essenze, creabili o create che siano.

Passando alla considerazione del *concetto oggettivo*, per prima cosa notiamo che, a differenza del concetto formale, esso non è il termine intrinseco e formale dell'attività intellettuale (*conceptio mentis*), ma è la materia su cui verte quella forma (accidentale) terminativa della *conceptio*. In altri termini, il concetto formale sta al concetto oggettivo, come la forma sta alla materia. Il concetto oggettivo, è quella *res*, o *ratio*, conosciuta per mezzo del concetto formale. Di più, il concetto oggettivo è ciò a cui si rivolge l'attenzione della mente ed è detto concetto solo per denominazione estrinseca: lo si dice concetto in quanto è contenuto del concetto formale<sup>45</sup>. In questo senso, si manifesta una qualche precedenza del concetto formale (l'atto intellettuale) sull'oggettivo: precedenza che, tuttavia, non è ancora lecito ricondurre in seno a una prospettiva gnoseologica, come invece avverrà con Cartesio.

Ora, il soggetto della metafisica, che all'inizio abbiamo indicato, ma del quale si deve determinare l'essenza, è il concetto oggettivo e non quello formale, ma per giungere a parlare del concetto oggettivo è necessario, secondo Suárez, partire dal nostro modo di concepire<sup>46</sup>. Il concetto oggettivo di *ens* è indicato da Suárez con l'espressione *ens secundum totam abstractionem suam*<sup>47</sup>, che richiama in modo evidente lo scotiano *ens secundum totam suam indifferentiam* (o *ens secundum totam suam communitatem*). Del resto, l'estensione *reale* di queste due figure è la stessa, visto che contengono sotto

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. I, I: «Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; [...] conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit».

<sup>46</sup> Cfr. *ibid.*: «In hac ergo disputatione, praecipue intendimus explicare conceptum objectivus entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae objectum; quia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest».

<sup>47</sup> Vedi nota precedente.

di sé sia l'essere finito che infinito, ed entrambe sono concepite per astrazione. Per Suárez, dunque, il soggetto della metafisica è concepito per astrazione ed è questo un punto sul quale dovremo tornare per chiarire di quale astrazione si stia parlando. Per ora diciamo solo che mentre il concetto formale, lo abbiamo detto, è sempre individuale e singolare, in quanto è l'atto di 'questo' uomo, il concetto oggettivo è spesso qualcosa di universale o confuso o comune. È possibile anche, però, che il concetto oggettivo sia considerato come qualcosa di individuale e singolare, nel caso in cui si oggettivi alla mente e venga colto dall'atto formale (o concetto formale)<sup>48</sup>.

Considerando il lato dell'universalità, confusività e comunanza del concetto oggettivo, aggiungiamo che esso può essere riferito anche a una cosa non positiva, come una privazione o un ente di ragione che, per definizione, esiste solo grazie alla mente<sup>49</sup>. Questa eventualità, invece, non si dà per il concetto formale, in quanto è atto e, dunque, per sua natura vero e positivo. Questo significa, ad esempio, che l'intelletto è capace di pensare il nulla, ma questo non significa che il concetto oggettivo del nulla sia un positivo, e tanto meno che sia qualcosa di reale. Il concetto formale del nulla, invece, in quanto termine reale dell'azione dell'intelletto, sarà, come ogni concetto formale, un positivo.

Ora, al concetto formale di *ens* corrisponde un concetto oggettivo adeguato e immediato, il quale non significa esplicitamente né Dio né la creatura, né la sostanza né l'accidente, ma tutte queste cose secondo unità di somiglianza (*similitudinem*) o di convenienza (*convenientiam*) nell'essere (*in essendo*)<sup>50</sup>. L'unità del concetto

<sup>48</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. I, I: «Conceptus autem objectivus interdum quidem esse potest res singularis, et individua, quatenus menti objici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia».

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*: «Objectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu».

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 8: «Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum objectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum

oggettivo non è, dunque, nelle parole di Suárez, una unità reale, numerica o entitativa, ma una unità secondo *convenienza* nella ragione formale dell'*ens*, cioè l'*esse*.

Quindi: l'unità del concetto oggettivo di ente è necessaria affinché vi sia un atto che possa coglierla (concetto formale), ma va guadagnata senza un riferimento a un *unum realem*. Per questo l'unica soluzione, se non si vuole ridurre l'*ens* a un'aggregazione insiemistica di enti reali, è quella di fondare l'unità dell'*ens* (concetto oggettivo), del quale – ricordiamolo – si occupa la metafisica, sull'essere astratto da cui deriva la confusione nella quale l'intelletto concepisce (concetto formale) i molti come uno<sup>51</sup>. Solo in questo modo l'*ens* può mantenere la sua trascendentalità rispetto alle categorie. Se, infatti, osserva Suárez, è possibile un concetto oggettivo di *ens*, ciò significa che tale concetto è *transcendens* e semplicissimo; per questo è il primo di tutti i concetti<sup>52</sup>. Ma tra il concetto formale e quello oggettivo, cioè tra l'atto intellettuale che concepisce l'*ens* e il contenuto dell'atto (l'*ens* come *ratio objectiva*), vi è un'ulteriore differenza, che sottolinea la distinzione del piano formale da quello oggettivo. Se, infatti, il concetto formale di *ens* è semplice, limitato e precisamente distinto da tutti gli altri concetti formali<sup>53</sup>, questo significa che non può contrarsi in alcun modo o discendere nei suoi inferiori. Esso è solo l'atto con cui l'intelletto mette a tema l'*ens*. Al contrario, il concetto oggettivo può contrarsi nei suoi inferiori poiché esso non è un atto dell'intelletto, ma è propriamente

unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo». In questo altro testo l'essere è detto esplicitamente *actus essendi*: «Illa convenientia fundatur in actu essendi, qui est veluti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod, sicut conceptus objectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis» (cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 14).

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 10: «Non est ergo ille conceptus [formale] universalis per eminentem repraesentationem plurium, ut plura sunt, sed per confusionem plurium, ut aliquo modo unum sunt».

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 14: «Si talis conceptus objectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis».

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 10: «Deinde ille conceptus formalis simplex est et limitatus, ac re ipsa praecisus a propriis conceptibus formalibus substantiae et accidentis, ut talia sunt».



l'essenza dell'essere nella sua unità, che l'intelletto concepisce per mezzo del concetto formale; e l'unità di convenienza nell'*actus essendi* – attualmente esercitato o esercitabile – è garanzia della possibilità che l'*ens* si possa contrarre negli inferiori<sup>54</sup>.

Chiarite queste distinzioni, possiamo completare il nostro percorso introducendo il tema dell'astrazione, poiché che cos'è il concetto formale se non un atto di astrazione che l'intelletto compie per ricavare, a partire dalla realtà, un oggetto che per unità di somiglianza include in sé tutto ciò che conviene nell'atto d'essere? Scrive Suárez:

se, infatti, tutti gli enti determinati che in qualche modo dividono l'ente sono tra loro distinti e oggettivamente diversi non si comprende come possano convenire in un concetto oggettivo, se non perché, per lo meno secondo ragione, si metta in atto una precisione e un'astrazione dalle ragioni proprie nelle quali essi si distinguono. [...] Così quindi l'intelletto astrae e separa qualcosa da qualcos'altro come il comune dal particolare, non per una distinzione o precisione che già si trovi nella realtà, ma per un suo modo di concepire imperfetto, confuso, o inadeguato. Per questa ragione nell'oggetto che considera, non comprende tutto ciò che vi è in quello, per come esiste nella realtà, ma solo secondo una certa convenienza o similitudine, che hanno le diverse cose tra loro, le quali sono considerate al modo di uno sotto quella ragione.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 8: «Plurimum favet D. Thomas, locis supra citatis de Veritate, q. I, art. I, q. 2I, art. I, quatenus dicit, conceptum entis esse simplicissimum, et primum omnium, determinarique ad substantiam, quantitatem, etc., per quamdam determinationem et expressionem talis modi entis, ubi necesse est esse sermonem de conceptu objectivo; nam formalis non determinatur, nec contrahitur. [...] contractio autem intelligi non potest sine aliqua unitate et communitate conceptus objectivi».

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, 15-16: «Cum omnia entia determinata aliquo modo dividenda ens sint inter se distincta, et plura objective, non possunt intelligi convenire in unum objectivum conceptum, nisi saltem secundum rationem fiat praecisio et abstractio a propriis rationibus, in quibus distinguuntur. [...] Sic igitur abstrahit et praescindit intellectus aliquid ab aliquo tanquam commune a particulari, non ob distinctionem vel praecisionem quae in re antecedit, sed ob imperfectum, confusum, seu inadaequatum modum concipiendi suum; ratione cujus in objecto, quod considerat, non comprehendit totum quod est in illo, prout a parte rei existit, sed solum secundum aliquam convenientiam vel similitudinem, quam plures res inter se habent, quae per modum unius sub ea ratione considerantur».

Sembra di capire che l'astrazione con cui l'intelletto concepisce il concetto oggettivo di *ens* non sia altro che un prescindere dalle determinazioni, trattenendo ciò in cui queste ultime convengono, ossia l'atto d'essere per il quale tutte si dicono enti. In tal modo il concetto oggettivo mantiene uno stretto legame con la realtà, pur non essendo propriamente un oggetto reale.

Ciononostante, Suárez non intende delimitare il soggetto della metafisica alla considerazione dell'*ens* attualmente esistente<sup>56</sup>. Se è vero, infatti, che il concetto oggettivo fa inizialmente riferimento all'atto d'essere, è altrettanto vero che esso può contrarsi ai suoi inferiori. Questi due lati, dai quali il concetto oggettivo di *ens* può essere riguardato, rimandano a due tipi di astrazione che Suárez aveva evocato nella prima *Disputazione*, ragionando per analogia a partire dalla distinzione tra genere attuale e potenziale. Il primo tipo di astrazione è l'astrazione *precisiva* per cui si ottiene un concetto di *ens* che prescinde dalle differenze e trattiene solo la ragione formale, che rappresenta lo sfondo nel quale gli enti convengono, ma è un'inclusione solo dell'attuale, come si è visto, cioè riferita all'essere esercitato. Il secondo tipo di astrazione è detta *totale* e per essa il concetto oggettivo di *ens* include tutto ciò che attualmente gli spetta, oltre a includere in potenza tutti gli inferiori<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, D. I, sec. 2, 12: «Quamvis haec scientia consideret ens in quantum ens, et proprietates quae ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in praecisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, sed ad aliqua inferiora consideranda descendit secundum proprias eorum rationes».

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, D. I, sec. 2, 12: «Solum est animadvertendum, quod dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum attuale, vel ut potenziale, seu (quod idem est) considerari posse ut abstractum abstractione praecisiva, id est, secundum id tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu objectivo sic praeciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tanquam totum potenziale includens inferiora in potentia, hoc (inquam) quod de genere dicitur, posse suo modo applicari ad ens in quantum ens, nam et habet suam rationem formalem, quasi actualem, quae praecisa secundum rationem considerari potest, et inferiora habet, quae suo modo in potentia includit secundum rationem».

Per questo motivo, quando viene assegnato come oggetto di un *habitus* o di una facoltà una matrice (*ratio*) comune, non sempre si intende qualcosa di attuale che prescindendo assolutamente dai suoi inferiori, ma bisogna assegnare l'oggetto in quanto in qualche modo li includa. È questo, infatti, il caso della metafisica<sup>58</sup>.

Sarà questo il complesso impianto teorico sul quale Suárez costruirà le sue soluzioni riguardanti l'analogia dell'*ens* e la determinazione della distinzione tra essenza ed esistenza negli enti creati. Sappiamo già che per Suárez non è sufficiente l'unità del concetto di *ens* per sostenerne l'univocità, ora aggiungiamo anche che ciò che si predica è propriamente il concetto oggettivo<sup>59</sup>. E non potrebbe essere altrimenti, visto lo statuto proprio del concetto formale. Di questo passaggio importante è necessario tenere conto, perché vedremo che questa dottrina suareziana sarà completamente ribaltata da una fonte scotista ben conosciuta da Rosmini.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*: «Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adaequatum objectum alicujus potentiae, vel habitus, non semper assignatur ut est quid attuale, et omnino praecisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora [...]. Sic ergo, cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter praecisum, ita ut excludantur omnia inferiora, secundum proprias rationes, quia haec scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis; sumenda ergo est illa ratio, prout includit aliquo modo inferiora».

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, D. II, sec. 2, II: «Nam id, quod praedicatur, est conceptus objectivus».

### 3. *L'ontologia scotista di Carlo Giuseppe Bignamini da San Fiorano*<sup>60</sup>

Il quadro che abbiamo delineato per sommi capi ci ha portato a richiamare alcune fonti accertate dell'ontologia rosminiana. È un percorso volutamente panoramico – che subirà qualche integrazione successiva – e che ha come unico intento quello di ricostruire la via attraverso la quale alcune dottrine scotiane siano giunte a Rosmini, in un primo tempo sicuramente in modo indiretto, e disgiunte dal contesto filosofico nel quale erano state elaborate: contesto che è quello proprio delle dispute medievali.

Ciò che ora cercheremo di mostrare è che per risalire alle fonti scotiste dell'ontologia rosminiana è necessario tenere in grande conto il trattato intitolato *Joannis Duns Scoti Philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata* di Carlo Giuseppe Bignamini

<sup>60</sup> Carlo Giuseppe Bignamini da San Fiorano († 1781) fu un francescano minore riformato della Provincia milanese. Tra il 1760 e il 1763 egli fu priore di un non meglio precisato convento milanese, comparando come *definitore* – cioè come consigliere d'ufficio del superiore provinciale – della Serafica Riforma al capitolo della provincia milanese (27 settembre 1763). Il 21 agosto 1769 è nominato custode del convento della Ss. Annunziata di Varese (cfr. A. CALUFETTI, *I custodi e i ministri provinciali dei Frati Minori Riformati di Milano (1532-1810)*, «Archivium Franciscanum Historicum», 74 (1981), 3-4, pp. 499-500). Il 10 agosto del 1772 Bignamini figura, al capitolo di Sant'Ambrogio ad Nemus, come Ministro provinciale di Milano per i francescani minori riformati (cfr. P.M. SEVESI, *Origine e sviluppo della Provincia dei minori Riformati di Milano. Sunto storico con la serie dei superiori e dei conventi della medesima*, «Studi francescani», 8 (1922), pp. 475-476). I suoi interessi culturali erano molto vari. Scrisse: nel 1756 uno studio di geometria intitolato *Dimensio cylindri inclinati* (edito a Milano presso la tipografia Antonio Agnelli); nel 1757 uno studio storico intitolato *Fondazione di Aquileja* (editore Giuseppe Galeazzi, Milano), nel 1759 una dissertazione su *L'origine della fede cristiana in Malta* (editore Giuseppe Galeazzi, Milano); nel 1764 una dissertazione intitolata *L'indulgenza della Porziuncola illustrata* (editore Giuseppe Galeazzi, Milano). Bignamini è ricordato anche per la polemica contro i filosofi moderni in difesa della dottrina cattolica (cfr. J. DE BONIS, *Ordinum monasticorum, et regularium Apologia historico-theologica*, Ex Typographia Sanctae Thomae Aquinatis, Bononiae 1790, cap. XI, pp. 112-113). Inoltre, il suo manuale di filosofia scotista venne utilizzato in diverse scuole francescane in virtù della chiarezza espositiva (cfr. SIGISMONDO DA VENEZIA, *Biografia serafica degli uomini illustri che fiorirono nel francescano istituto per santità, dottrina e dignità fino ai nostri giorni*, dalla tipografia G.B. Merlo, Venezia 1846, p. 835). Cenni biografici anche in P.M. SEVESI, *Martyrologium Fratrum Minorum Provinciae Mediolanensis*, Seroni, Saronno 1929.

da San Fiorano, francescano milanese vissuto nel XVIII secolo. È un'opera che gli studiosi di Rosmini non sembrano aver preso mai in considerazione, ma che, come vedremo di seguito, permette di colmare più di una lacuna quanto alla genesi del pensiero rosminiano. Rosmini cita l'autore scotista una sola volta in tutta la sua produzione. Nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* leggiamo:

L'essere ha due rispetti in cui mirar si può, verso di sé, e verso di noi. Lasciando interamente questo secondo rispetto, e considerandolo puramente in sé, noi abbiamo trovato che è solo iniziale; di che avviene ch'egli sia d'una parte similitudine di reali finiti, dall'altra similitudine dell'essere reale infinito, e si possa quindi predicare di Dio e delle creature, come dissero le scuole, univocamente; poiché nascondendoci i suoi termini, egli, può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso modo, e in Dio e nelle creature.<sup>61</sup>

A questo testo, che rimanda alla dottrina scotiana dell'univocità dell'essere, è associata una nota<sup>62</sup> che menziona proprio Carlo Giuseppe Bignamini, erroneamente citato nel testo come Carlo Francesco da San Floriano. Si tratta dell'autore di un trattato in sette volumi nel quale la filosofia di Duns Scoto è *accomodata* secondo le esigenze della filosofia moderna.

Quanto allo scotismo del Bignamini non esistono studi a noi noti<sup>63</sup>. Si tratta, comunque, di un autore che conosce Scoto in modo approfondito, lo cita frequentemente, e di tanto in tanto confronta le tesi scotiane con quelle di alcuni autori moderni,

<sup>61</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1460.

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, nota 70: «Può vedersi questa questione trattata nella Filosofia che espone Carlo Francesco da San Floriano secondo la mente di Scoto, mettendo a confronto i pensamenti di questo acuto ingegno della Scuola con quelli de' filosofi moderni, e che fu stampata in Milano l'anno 1771, T. II, p. 103». Rosmini fa riferimento a questa opera: Cfr. C.G. BIGNAMINI (DA SAN FIORANO), *Joannis Duns Scoti Philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata auctore F. Carolo Josepho a S. Floriano Strict. Observ. Minorita*, 7 voll., Typographia Marelliana, Mediolanum 1771-1782.

<sup>63</sup> Se si eccettua l'articolo di C.A. ANDERSEN, *Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens*, cit., nel quale si fa notare che Bignamini riprende dalle *Questioni sulla Metafisica* di Scoto l'etimologia del termine *metaphysica* (cfr. *ivi*, pp. 92-93). In appendice all'articolo è riportato il sommario del secondo volume del trattato dedicato da Bignamini all'*ontologia* (cfr. *ivi*, pp. 100-104).

che stavano al centro del dibattito filosofico del Settecento, come Cartesio, Spinoza, Leibniz, Wolff, Baumeister e anche Genovesi<sup>64</sup>. La preoccupazione di Bignamini è quella di entrare in dialogo con la modernità, per mostrare la fecondità delle tesi scotiane, valorizzando anche questioni messe a tema prepotentemente dai filosofi moderni: il problema dell'evidenza; l'origine e la natura delle idee umane; la questione del metodo filosofico<sup>65</sup>.

Bignamini non ammette l'esistenza di idee innate<sup>66</sup>. Ogni *idea*, infatti, è il risultato dell'apprensione di ciò che originariamente i

<sup>64</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. II (*Metaphysicam primam seu Ontologiam*), Praefatio, pp. V-VI: «Regero de nulla re me hic egisse, de qua a Recentioribus Metaphysicis, Cl. Praesertim viris, Genuensi, Sagnerio, Jacquierio, Mako, ac si placet, etiam Wolfio, Baumeisterio, aliisque actum non fit, ut ex eorum verbis, quae identidem in hoc volumine afferuntur, vel ex eorumdem opinionibus, quae interdum refutantur, perspicue intelligitur. Hi vero in re Metaphysica non alia mehercle differuerunt, quam ea, de quibus ab Antiquioribus Philosophis disputatum jam fuerat. Illi ipsi, qui velut magistri ac duces a pluribus modo suspiciuntur, Wolfius nimirum Praef, Metaph, German., et Leibnitius apud Bilfingerum de hram. Praestab. Ingenue fatentur, opiniones multas repertas a se fuisse apud Veteres. Necesse ergo fuit, Recentiorum etiam Philosophorum terendo vestigia proferre quaedam, quae e Veteribus omnino hausta viderentur».

<sup>65</sup> L'intero quarto Libro del primo volume (*Logica*) è dedicato ai metodi delle diverse scienze con un'attenzione particolare alle tesi di Wolff. Cfr. *ivi*, vol. I, Lib. IV (De Methodo). Riportiamo di seguito l'indice del Libro IV:

Sectio I. *De methodo analytica*, p. 483.

Art. I. *De generali methodo inveniendae veritatis*, p. 484.

Art. II. *De methodo excogitandi hypotheses iisque utendi*, p. 489.

Art. III. *De methodo instituendi experimenta et observationes*, p. 496.

Sectio II. *De methodo synthetica*, p. 501.

Art. I. *De methodo docendi in genere*, p. 502.

Art. II. *De methodis libros interpretandi*, p. 507.

Art. III. *De methodo aliorum doctrinam suscipiendi*, p. 513.

Sectio III. *De quibusdam methodis peculiaribus*, p. 517.

Art. I. *De methodo mathematica*, p. 518.

Art. II. *De methodo philosophica Wolfii*, p. 524.

Art. III. *De methodo credendi*, p. 533.

Paragr. I. *De regulis ad fidem humanam spectantibus*, p. 534.

Paragr. II. *De aeconomia in iis, quae divina fide creduntur, adhibenda*, p. 546».

<sup>66</sup> La questione è affrontata nel vol. I, Lib. I intitolato programmaticamente *De perceptione*. Riportiamo l'indice di questo Libro:

Sectio I. *De idearum natura et origine*, p. 89.

sensi presentano all'intelletto. Quest'ultimo ha l'incarico di produrre l'idea della cosa. Sebbene Bignamini ritenga che la sua dottrina non sia altro che una ripresa della dottrina scolastica – e scotista, in particolar modo – delle *species*, il vocabolario da lui utilizzato è moderno. Il termine *idea* impiegato nel campo della conoscenza umana rimanda, infatti, a Cartesio e Wolff, più che a Duns Scoto. Sennonché, tra la *species* scolastica e l'idea dei *recentiores* sembra esservi, per l'autore francescano, solo una differenza linguistica: *solum in vocabulis videtur esse discrimen*<sup>67</sup>.

Per essere obiettivo [*esse objectivum*] – scrive Bignamini – si deve intendere soltanto quell'essere ideale [*esse ideale*], che l'oggetto della cognizione possiede nella mente, qualunque esso sia, e con qualunque nome venga chiamato: o che si dica naturalmente *idea*, proprio come si può dire secondo alcuni filosofi moderni, che distinguono l'idea dalla percezione, e considerano quella come esemplare e termine della percezione. [In altro modo, l'essere obiettivo] si chiama *species*, come sembra possa essere chiamato secondo alcuni filosofi antichi, i quali sono dell'opinione secondo cui qualche specie, come motiva della potenza, preceda l'atto della mente, e insegnano che un'altra specie, nella quale fanno consistere la memoria, parimenti segua lo stesso atto.<sup>68</sup>

Art. I. *Explicatur idearum natura*, p. 90.

Art. II. *Explicatur antiquorum Philosophorum de origine idearum doctrina*, p. 95.

Proposit. I. *Prima Mentis humanae perceptio a sensibus pendeat opus est*, p. 99.

Proposit. II. *Mens humana plures sibi efformare potest ideas pure intellectuales*, p. 109.

Art. III. *Recentiorum philosophorum de origine idearum hypotheses referuntur*, p. 123.

Proposit. I. *Nulla actualis rei notio, seu idea est nobis innata*, pag. 130.

Proposit. II. *Quaedam ideae pure intellectuales hoc sensu nobis ingenitae admittendae sunt, ut facilius ac citius reliquis in nobis excitentur*, p. 130.

Proposit. III. *Habitus primorum principiorum nobis sunt congeniti, ac plures notiones habituales nobis innatae*, p. 132.

Sectio II. *De multiplici perceptionum seu idearum discrimine*, p. 140.

Art. I. *De discrimine formali idearum*, p. 141.

Proposit. Unica. *Nulla idea mentis nostrae in se falsa est*, p. 150.

<sup>67</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, art. I, p. 68.

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*: «Per *esse objectivum* intelligi tantum debet illud esse ideale, quod in mente habet cognitionis objectum, quodcumque illud sit, et quocumque appelletur nomine: sive nempe dicatur *idea*, sicuti dici posset juxta nonnullos recentiores Philosophos, qui ideam distinguunt a perceptione, illamque habent velut perceptionis exemplar ac terminum; sive *species* appelletur, ut videtur vocari posse secundum vetustiores

Prima di un commento a questo testo, sarà utile ricordare ciò che Scoto scrive a proposito della *species intelligibilis* in quei brani di *Ordinatio*, I, d. 3, pars 3, q. 1 e dei *Reportata* I-A – a cui qui Bignamini fa evidentemente riferimento – che abbiamo ampiamente commentato nel primo capitolo di questa Prima parte: *species enim est talis naturae quod in ea est praesens 'obiectum cognoscibile' non effective vel realiter, sed per modum relucens*. Il testo di Bignamini diviene, quindi, di capitale importanza perché esso è fonte di mediazione tra l'idea rosminiana e la *species*, per come viene intesa nella noetica scotiana. Da questo, consegue l'importanza anche dell'utilizzo, da parte di Bignamini, del sintagma *esse ideale* come sinonimo di *esse obiectivum*; sinonimia che, come è noto, sarà tipica del vocabolario di Rosmini. Vedremo nella seconda parte che per Rosmini l'idea è ciò che contiene l'essenza, è ciò nella quale, abbiamo detto, riluce l'essenza dell'essere.

Bignamini, come Schiavetti, considera sinonimi i termini *notio* e *idea*. Queste possono essere o *primae intentiones* o *secundae intentiones*, in ragione del fatto che l'intelletto può costituirle rispettivamente per apprensione diretta o riflessa. *L'intentio prima* è – gnoseologicamente e contrariamente alla dottrina scotiana e scolastica in generale<sup>69</sup> – l'idea o nozione di ciò che è presente nelle cose stesse, mentre *l'intentio secunda* è un *ens rationis* che non esiste *in rerum natura*, ma solo *in intellectu*. *L'ens rationis*, però, non va confuso con il nulla (*nihil*) del quale non vi è *notio*<sup>70</sup>. Dunque

quosdam, qui speciem aliquam velut motivam potentiae praecedere mentis actui volunt, aliamque itidem speciem eundem actum subsequi docent, in qua memoriam constituunt».

<sup>69</sup> Vale per Bignamini ciò che Gustavo Bontadini scrive riguardo al *fenomenismo razionalista*. *L'intentio prima* non è più la cosa stessa, ma l'*idea* della cosa. Cfr. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 4-31.

<sup>70</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. I (Logica), Proemium, art. III, pagg. 83-84: «Notio rei, ut in se est considerata, dicitur *intentio prima* [...]. Verum si rebus cognitis quasdam notiones aut denominationes affingimus, quae non sunt in rebus ipsis, sed ex mentis reflexione nascuntur, hae vocantur *intentiones secundae et entia rationis* [...]. Quamvis autem entia rationis revera existere nequeant in rerum natura; cum nihilo tamen vel impossibili non debent confundi. De nihilo enim ac impossibili nulla notio haberi potest [...] quia impossibilis nulla potest formari notio. Contra vero entia rationis existunt in mente, quae illorum percipit proprietates. Hinc



l'*ens rationis* è *ens*, anche se in un senso generalissimo del quale Bignamini parlerà – come del resto già aveva fatto Suárez a prezzo di una certa incoerenza – nel secondo volume del suo trattato di filosofia dedicato alla *Metaphysica prima* o *Ontologia*.

### 3.1 La semantizzazione dell'*ens* e l'idea entis

Seguendo Wolff, Bignamini intitola programmaticamente il Primo libro dell'*Ontologia* «De generalissima notione entis», prendendo le mosse da una distinzione che Suárez aveva contribuito a volgarizzare. Il sintagma *ens*, infatti, si può intendere in due modi: può essere assunto nel senso di participio del verbo essere come sinonimo di *ex stens*, oppure in senso nominale<sup>71</sup>. Ora, è quest'ultima accezione del termine *ens* che sembra essere la più generale, perché prescinde dall'esistenza in atto dell'essenza. Per questo l'*ens* come *nomen* è sinonimo di *possibile*, ma anche di *aliquid* e *res*<sup>72</sup>.

All'*ens* preso in questo senso generalissimo spetta il titolo di oggetto proprio della *Metaphysica prima* o *Ontologia*, la quale, trattando dell'*ens* come *nomen*, tratterà, di fatto e di diritto, anche dell'*ens* come *participium*<sup>73</sup>. E si noti bene che l'*ens* preso in senso nominale non è, almeno negli intenti di Bignamini, un *flatus vocis*, ma di esso si dà, suarezianamente, essenza: «Riguardo all'ente,

placuit Scoto 4. Sent. Dist. I, q. 2. ad distinctionem entis reali et nihili appellare ens rationis *ens diminutum*. Haec entia diminuta, ut praemisimus, dicuntur etiam *secundae intentiones*». Che del nulla non vi sia concetto, è insegnamento classico, anche se qui il linguaggio utilizzato rimanda a Wolff. Cfr. C. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Pars I, sec. II, cap. II, Officina libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1730, n. 57, p. 40: «*Nihilum* dicimus, cui nulla respondet notio».

<sup>71</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Johannis Duns Scoti philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, p. 65: «Vocabulum *entis* diversimode accipi potest, vel nimirum ut *participium*, vel tamquam *nomen*. Sumitur ut participium, cum illud derivari intelligitur a verbo substantivo *sum*, *es*, *est*: tumque idem sonat atque *existens*, et significat rem actu existentem».

<sup>72</sup> Cfr. *ibid.*: «Sumitur vero tamquam *nomen*, cum aliquid generalissime denotat, sive illud actu sit, sive actu non sit, tamen possibile: atque hoc posteriori sensu *aliquid*, *res*, et *ens* sunt synonyma».

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*, p. 66: «Prima itaque *Metaphysica* merito *Ontologia* appellatur, quod sit tractatio de communissima entis notione, non solum ut illud est participium, sed quatenus etiam *nomen*, quo sensu est prorsus idem ac *res*».

quindi, assunto in un senso generalissimo [*generalissime accepto*] tratteremo in primo luogo dell'essenza dell'essere; dopo di questa [tratteremo] della conseguente possibilità delle cose; e finalmente [tratteremo] della universale predicazione dello stesso essere»<sup>74</sup>. Per ora sappiamo solo che l'*ens* è in principio *notio* e questa *notio* veicola l'essenza.

La semantizzazione dell'*ens* viene impostata da Bignamini attraverso il richiamo a due testi di Scoto, che a suo tempo abbiamo già avuto modo di commentare.

*L'ens* è – afferma Scoto nel quarto Libro del Commento alle Sentenze, dist. 6, q. 1 – *ciò cui non ripugna l'essere*; o come afferma nel Quodlibet, q. 3, *ens e res nel concetto comunissimo, in quanto res o ens si dice qualsiasi concepibile, è ciò che non include la contraddizione*. Poiché in verità qualcosa può essere possibile, oppure ad esso può non ripugnare l'essere, sia nel solo intelletto che all'esterno dell'intelletto.<sup>75</sup>

Notiamo subito che le due definizioni di *ens* non sono pienamente sovrapponibili. Nella prima si dice che l'*ens* è tutto ciò che non è nulla; mentre nella seconda si dice anche che *res* e *ens* sono sinonimi e alludono a tutto ciò che è concepibile, dove *concepibile* è sinonimo di *incontraddittorio*, ossia di *possibile*. La non ripugnanza dell'essere è il criterio primo per distinguere il possibile dall'impossibile. Sullo statuto di questo possibile diremo più avanti.

Sono temi, come si vede, che abbiamo già incontrato parlando di Scoto. Nel medesimo tempo, incontriamo anche quell'articolazione dell'*ens possibile* mediante la quale l'*ens* viene distinto in *ens rationis* (o *figmentum*) ed *ens reale*. Il primo è ciò che possiede semplicemente un *esse obiectivum in intellectu*, mentre il secondo è ciò che può effettivamente esistere<sup>76</sup>. Ma l'*ens reale* riceve un'altra

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*: «De ente igitur ita generalissime accepto differentes agemus primo de entis essentia; subinde de eam consequente rerum possibilitate; ac demum de universali ejusdem entis praedicatione».

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, p. 67: «*Ens est, inquit Scotus lib. 4, Sent. dist. 6, q. 1, cui non repugnat esse; seu velut habet Quodl. q. 3, ens vel res in intellectu comunissimo, prout res vel ens dicitur quodlibet concepibile, est quod non includit contradictionem*».

<sup>76</sup> Cfr. *ibid.*: «*Ens reale illud omne appellatur, quod existere potest, et simpliciter esse, ut ajunt, in rerum natura. [...] Ens autem rationis tantum, seu figmentum vocatur*

caratterizzazione, che ci porta a considerare l'essenza come quel possibile che è tale solo in riferimento a Dio.

*L'ens reale* è detto da tutti ciò che può esistere ed essere semplicemente [...]. Oppure, come afferma Scotus nel *De rerum principium*, n. 1, *l'ens reale* è qualsiasi cosa che si rapporti a Dio come alla causa esemplare, in quanto cioè ha un'idea in Dio, mediante la quale è producibile. In questo modo sono non enti solo quelli che non hanno in Dio una ragione ideale, come sono gli esseri impossibili, o le finzioni (*figmenta*).<sup>77</sup>

Non ha molta importanza, per i nostri propositi, che l'opera citata da Bignamini sia spuria e probabilmente riconducibile a Vitale del Forno. Si tratta, comunque, di una precisazione importante, che ci permette di ricondurre il nostro autore all'interno della scuola scotista su un tema nel quale l'ontologia suareziana e wolffiana tentava di rendere autonoma l'essenza dal suo radicamento in Dio<sup>78</sup>. Notiamo, inoltre, che nel testo del *De rerum principio* il

illud, quod licet in rerum natura simpliciter existere nequeat, illi tamen non repugnat habere esse objectivum in intellectu».

<sup>77</sup> Cfr. *ibid.*: «Seu, ut habet Scotus de rerum princip. n. 1, est ens reale quidquid habet respectum ad Deum ut ad causam exemplarem, in quantum scilicet habet in Deo ideam, secundum quam est factibile; et secundum istum modum illa solum sunt non entia, quae non habent in Deo rationem idealem, qualia sunt impossibilia esse, vel figmenta».

<sup>78</sup> Scrive Mariano Campo riguardo alla non necessità per Wolff di fondare i possibili nelle perfezioni divine: «Se Wolff non lo crede, e vorrebbe fermarsi all'intuito della mutua convenienza dei due termini della proposizione, e cioè al criterio della non-repugnanza, senza bisogno di risalire a Dio, egli lo fa per buon senso: ma anche per l'equivoco che ormai era divenuto l'ontologismo laico, ossia l'"ontologia". Quel che importava era ormai il mondo mentale di essenze e di leggi, o *possibilia*. Dio, come Intelligenza fontale e creatrice, come Essere, anche se ancora ammesso e dimostrato e creduto, non interessa più; o tende a coincidere con quel mondo intelligibile, risolvendosi nell'insieme dei possibili e delle verità. Né importano più le cose, gli esseri, della cui possibilità ontologica (cioè metafisica) si dovrebbe chiedere il fondamento. Sicché l'ontologico non ha più peso metafisico, ma si riduce al logico. Nell'ontologismo il logico vuol coincidere col cosciente o psicologico [...]. La riserva di Wolff, piuttosto che una distinzione tra ordine logico e ordine psicologico, sembra una dichiarazione della sufficienza del criterio della non-repugnanza per fondare la possibilità e la verità, e un disinteresse per l'ulteriore fondamentazione metafisica in Dio» (cfr. M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit., vol. I, pp. 134-135). Si pensi alla definizione del possibile che si incontra nella *Philosophia prima sive Ontologia* di Wolff: «*Possibile est quod nullam contradictionem involvit, seu quod non est impossibile*» (cfr. C. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, cit., Pars I, sec. II, cap. II, § 85).

*figmentum* sembra essere ciò che può avere un *esse obiectivum*, ma non può costituirsi come essenza. Allo stesso modo, per Bignamini il *figmentum* è ciò che non può sussistere attualmente, ma può avere comunque un *esse obiectivum in intellectu*. Di tal genere sono le idee universali che l'intelletto contribuisce a formare<sup>79</sup>.

L'*ens rationis*, secondo le indicazioni di Bignamini, può essere detto *diminutum*, *cognitum* o anche *secundum quid*; il suo essere *ens* è, infatti, relativo all'atto mentale (*actus mentis*) che lo concepisce e con il quale non va confuso. A questo si aggiunga un'ultima precisazione: di ogni *ens reale* si dà *ens obiectivum* o *cognitum*. In altre parole, di ogni *essenza* si dà *idea*, a patto però che in questo modo l'*ens reale* non venga confuso con l'*ens rationis*, al quale, di fatto, non corrisponde alcuna concreta realizzabilità<sup>80</sup>. Troviamo

Come si vede, nella definizione del *possibile* sparisce il riferimento alla relazione con Dio. Questa tendenza a rendere indipendente l'ontologia dal problema di Dio sarà seguita nel Novecento da Heidegger il quale vedrà in essa il frutto più maturo della concezione metafisica che ha origine dalla linea Duns Scoti-Suárez. Scrive Heidegger: «Ci si attiene all'incrollabile convinzione che l'ente debba venir compreso come creato da Dio. A causa di questa spiegazione ontica diviene a priori impossibile il sorgere di una questione ontologica. Soprattutto, però, vien meno in tal modo la possibilità di interpretare questi concetti. Manca infatti, l'orizzonte entro cui impostare la questione, manca la possibilità, per dirla con Kant, di stabilire il certificato di nascita di tali nozioni e di dimostrarne l'autenticità» (cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. 94-95. Per un approfondimento su questa problematica in Heidegger si veda O. TODISCO, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di Martin Heidegger*, cit.). Rosmini si impegnerà contro l'indipendenza dell'essere dell'ente da Dio con queste parole: «Se dunque quegli astratti che appartener possono all'astrazione teosofica noi li verremo raffrontando all'Essere assoluto (benché da noi solo conosciuto per cognizione negativa), ci verrà fatto con questo mezzo di rilevare in essi un ordine che chiameremo di derivazione teosofica. Così non rimarranno dissociati e vaganti isolatamente, nel pensiero umano, come s'esposero fin qui nelle Ontologie [il riferimento è l'Ontologia di Wolff, n.d.a.]. E per verità, il vincolo di tutti questi astratti non può trovarsi se non nell'Essere assoluto, che è perfettamente uno e semplice», A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1184.

<sup>79</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Johannis Duns Scoti philosophia*, vol. II, Lib. I, sec. II, p. 67: «Ita universalia quaecumque, etiamsi illis repugnet, quatenus universalia sunt, existere in rerum natura, sunt nihilominus *rationis entia*, quod esse obiectivum in intellectu habere possint, et revera habeant, cum mens ideas universales sibi efformat».

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, pp. 68-69: «Quibus propterea constat, *esse obiectivum* in mente convenire etiam posse enti reali: nam quoque dum *ens reale* percipitur, quaedam sui *idea*, sive *species*, sive *impressio* debet praecurrere; ac post perceptionem similiter ejusdem

qui, nuovamente ribadita, la distinzione tra *intentio prima* e *intentio secunda*; e, mentre la prima è appresa direttamente sotto la forma di *idea* o *specie* o *vestigio*, cioè in una forma *obiectiva*, la seconda, pur essendo anch'essa *idea*, è una mera produzione dell'intelletto e la sua esistenza dipende strettamente da quest'ultimo. Ora, la posizione di Rosmini coinciderà con quella di Bignamini su questo punto: la forma ideale è quella propria di ogni essenza pensata, ma anche di ogni ente di ragione. D'altra parte, però, Rosmini sarà più preciso nello spiegare che l'*essentia absolute considerata* (*intentio prima*), non è propriamente un'idea, cioè un pensato. Se così fosse, come verrà spiegato meglio in seguito, l'*ontologia* si ridurrebbe a *ideologia*.

Il campo degli enti di ragione – si chiede Bignamini – si estende anche a quegli enti che implicano contraddizione, come sostengono alcuni? È, questa, una dottrina insostenibile, poiché l'intelletto non può nemmeno apprendere (*percipere*) ciò che è in se stesso contraddittorio. Agli enti di ragione, invece, che non implicano contraddizione, corrisponde un'essenza (*ens reale*) che può essere creata<sup>81</sup>.

Bignamini precisa anche che l'apprensione (*perceptio*) può avvenire per astrazione o per composizione. Sono tipi di apprensione che comunque sembrano presupporre un'apprensione diretta per poter operare. In altri termini, entrambe le operazioni devono presupporre l'idea di un'essenza. In particolare, attraverso l'astrazione, l'intelletto separa idealmente un aspetto dell'idea, producendo così un nuovo

entis altera seu idea, seu species, seu etiam vestigium relinquitur. Nec ideo confunditur ens reale cum ente rationis: ens quippe rationis nullum aliud esse habet, nec habere potest, quam esse cognitum et obiectivum in intellectu; ens autem reale praeter esse cognitum ac obiectivum in anima habet esse verum et proprium in se ipso, aut saltem habere illud potest, et proprie ac simpliciter existere in rerum natura».

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, p. 69: «Cuidam videri posset frustra ac perperam eam positam esse, quam praemisimus entis divisionem in ens reale et rationis; arbitrans nempe nullum esse posse ens rationis, quin simul sit ens reale, hac ductus ratione, quae dilemmate continetur. Aut ens rationis est quid involvens contradictionem, aut eam minime involvit. Si minime involvit contradictionem, jam simul est ens reale: nam quidquid non involvit contradictionem, a Deo poni potest in rerum natura. Si vero ens rationis contradictionem involvit, neque esse potest ens rationis, quia mens percipere nequit id, quod pugnantia complectitur». Si veda J.P. DOYLE, *Between transcendental and transcendental: the missing link?*, cit.

ente di ragione cui non corrisponde nulla di reale<sup>82</sup>. Questo passaggio tocca il tema dell'apprensione dell'essere nel suo senso più generale e indeterminato. Il filosofo, infatti, sostiene che: «La mente apprende l'essere in senso generico e indeterminato; [essere] che tuttavia non è né può essere creato da Dio se non [in una forma] determinata e singolare»<sup>83</sup>. L'essere, dunque, nel suo senso più generale si ottiene per astrazione, ma ad esso non corrisponde nulla di reale. Ciò non ci autorizza a dire che esso è un semplice *ens rationis*, poiché quest'ultimo per Bignamini possiede una consistenza maggiore non solo del nulla, ma anche dell'*ens possibile*. A suo modo, infatti, l'*ens rationis* è in atto e, dunque, esistente almeno nell'intelletto, mentre l'*ens possibile* ha semplicemente un *esse potentiale*<sup>84</sup>. Per sostenere questa dottrina Bignamini fa riferimento a un testo dell'*Ordinatio*: «L'essere pensato – dice Scoto nel Commento al Secondo libro delle Sentenze, d. I, q. 2 – non è l'essere possibile, poiché l'essere pensato è essere in atto, anche se relativamente. L'essere possibile è essere in potenza ad essere semplicemente, e non in atto»<sup>85</sup>.

L'*ens possibile* è, da una parte, l'oggetto dell'ontologia, l'opposto del nulla grazie al proprio essere incontraddittorio; mentre, dall'altra parte, è una mera potenzialità priva di qualsiasi attualità. Su questo la distanza da Rosmini apparirà chiara più avanti nella Seconda parte. Non troviamo in Bignamini alcun riferimento alla dottrina scotiana dell'*ens possibile* come oggetto formale

<sup>82</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, art. I, p. 69: «Evanescet difficultas, si duplex spectetur percipiendi modus, quo ab intellectu quidpiam potest confingi, unus scilicet per abstractionem, alius per compositionem. [...] Verum per abstractionem potest sane mens aliquid tamquam solitarium et separatum percipere, quod tamen solitarie et separatim in re existere nequit».

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 70: «Mens intelligit ens in genere et indeterminatum, quod tamen nec esse, nec creari a Deo potest, nisi determinatum et singulare».

<sup>84</sup> Cfr. *ibid.*: «Quamobrem *esse cognitum*, in quo mere consistit ens rationis, et non involvere contradictionem ad existendum, seu *esse possibile* invicem distant: nam *esse cognitum*, licet sit solum esse diminutum et secundum quid, est tamen esse attuale, seu actu, suo modo, existens; *esse vero possibile*, quamquam sit in potentia ad esse simpliciter, attamen non est esse actu, sed tantum potentia».

<sup>85</sup> Cfr. *ibid.*: «*Esse cognitum*, ait Scotus 2. Sent. dist. I, q. 2, non est esse possibile; quia *esse cognitum* est esse in actu, licet secundum quid: *esse possibile* est esse in potentia ad esse simpliciter, et non in actu».

dell'intelletto: dottrina che avrebbe permesso a Bignamini di dare consistenza ontologica all'essere possibile, evitandogli di costruire la propria ontologia sulla pura possibilità logica. Bignamini non sembra essere per nulla interessato a quale sia l'oggetto primo e adeguato, che costituisce essenzialmente l'intelletto.

Determinato il campo *ideale* – non senza difficoltà – si tratta ora di approfondire meglio il campo dell'*ens reale*, che viene suddiviso immediatamente tra ciò che è *ens ratum* e ciò che non lo è. Il campo dell'*ens ratum*, per Bignamini, si estende a ogni *ens reale* che sia effettivamente esistente indipendentemente dal fatto che sia creato (*factum*) o increato (*non factum*). Il campo dell'*ens reale* è, dunque, più ampio del campo dell'*ens ratum*. Per Scotto – afferma Bignamini – esistono diversi gradi di *realitas*: *realitas opinabilis*, *realitas quidditativa* o *essentiae*, *realitas ex stentiae*. La prima è la realtà propria di ciò che ha un *esse cognitum*; la seconda è la realtà propria dell'essenza a prescindere dalla sua esistenza effettiva; infine, la terza realtà spetta a ogni effetto posto fuori dalla sua causa<sup>86</sup>.

Siamo in un contesto nel quale l'oggetto della *Metafisica prima* è suarezianamente l'*ens nominaliter sumptum*, che Bignamini individua nell'*essenza comunissima dell'ente reale*, proprio perché essa consiste nella semplice non ripugnanza o verso l'*esse simpliciter* o verso l'esistenza in atto<sup>87</sup>, che è quanto dire verso la *realitas*, in qualunque modo essa possa essere intesa con esclusione della

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, pp. 71-72: «Subtilis Doctor lib. 1, Sent. dist. 3, q. 5 dividit ens reale, et quidem jure optimo in *ens ratum*, et *non ratum*. Vocat *ens ratum* ens actu existens, *non ratum* possibile quidem, sed nondum existens. Omne igitur ens effectum est ratum; quia res non alia ratione fit quam illi tribuendo existentiam. Non autem omne ens ratum est etiam effectum [...]. Scotus similiter in omni ente reali rato seu facto triplicem veluti realitatem distinguit eadem dist. q. 6, dicens: *Habemus in ente tria per ordinem, realitatem opinabilem, quidditativam, et ex stentiae*. *Realitas* porro *opinabilis* est esse objectivum in intellectu, haeque, ut ipse ait, est communis figmentis et non figmentis. *Realitas quidditativa* est *realitas essentiae*. *Realitas vero existentiae* est ipsa *realitas essentiae* posita extra suam causam».

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, p. 75: «Ex dictis datis constare posse arbitror, quatenam sit essentia entis realis generatim accepti, quod proprium ac praecipuum est Ontologiae objectum. Illius nempe essentiae sita est in sola non repugnantia ad esse simpliciter, seu ad existentium in rerum natura. Id enim solum occurrit in communissima entis realis notione; propterea id ipsum dumtaxat haberi potest, tamquam illius essentia. Nam cujuslibet

*realitas opinabilis*. Il campo dell'*intentio prima*, intesa – in senso gnoseologico e non platonico – come *idea* della cosa, sembra situarsi assai problematicamente nel campo della *Logica*, mentre in Rosmini sarà ricondotta correttamente al campo dell'*Ontologia*. Non deve stupire, infatti, che Rosmini – come avremo modo di dire in seguito – parli dell'*idea* nel Libro IV della Prima parte della *Teosofia*, in un contesto, quindi, propriamente ontologico.

Proseguendo, Bignamini sostiene che ciò cui non ripugna l'essere non è altro che l'*esse possibile*: «In verità si dice *ens* tutto ciò cui non ripugna l'essere, o che è in sé possibile [...]. La nozione di essere [*notio entis*] e la nozione generica della possibilità convergono a vicenda»<sup>88</sup>. Oltre a questo, egli ricorda la dottrina dell'*ens* come concetto *simpliciter simplex*, in un passaggio che riportiamo nella sua interezza perché è di importanza capitale:

Questa idea dell'essere [*idea entis*] è assolutamente semplice, o, come sostiene Scoto, è un concetto assolutamente semplice. Per questa ragione l'essere non può essere appreso se non distintamente. Per [acquisire] la distinta cognizione di qualsiasi cosa si deve cominciare dall'idea dell'essere [*idea entis*]. L'essere, infatti, è compreso distintamente, senza che occorra apprendere insieme qualcos'altro. Tutti gli altri concetti non possono essere appresi distintamente, se non si possiede la nozione di essere (*notio entis*). *Niente si concepisce distintamente*, così ragiona egregiamente il Dottor Sottile nel Commento al primo Libro delle Sentenze, dist. 3, q. 2, *se non quando sono concepiti tutti quei concetti che sono inclusi nella sua ragione essenziale. L'essere è incluso quidditativamente in tutti i concetti quidditativi inferiori, quindi nessun concetto inferiore è concepito distintamente, se non il concetto di essere. L'essere d'altra parte non può essere concepito se non distintamente, poiché ha un concetto assolutamente semplice; per questo può essere concepito distintamente senza gli altri [concetti], ma gli altri non possono [essere concepiti] senza che quello sia concepito. L'essere quindi è il primo concetto distintamente concepibile»<sup>89</sup>.*

rei essentia illud est, quod est primum in re; non nisi vero primum in communissima entis notione esse potest, quod in ea unicum est».

<sup>88</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, art. I-II, p. 76: «vero ens illud omne dicitur, cui non repugnat esse, seu quod in se possibile est [...]. Notio entis, et notio generica possibilitatis mutuo conveniunt».

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, pp. 75-76: «Hinc idea entis est omnino simplex, seu, ut habet Scotus, est conceptus simpliciter simplex; idcirco non nisi distincte ens percipi potest.



Ciò che colpisce di questo testo è l'utilizzo del sintagma latino *idea entis* che rimanda a quell'*esse ideale*, sinonimo di *esse obiectivum*, che ritroveremo frequentemente nei testi di Rosmini. L'importanza del testo riportato è notevole anche per questa sovrapposizione tra la dottrina scozziana del *conceptum entis*, sistematizzata in *Ordinatio*, I, d. 3, e le espressioni moderne come *notio entis* (Wolff) e *idea entis*. L'essere appare dal testo di Bignamini come quell'idea la cui apprensione è condizione di ogni altra conoscenza. Tuttavia, non troviamo in Bignamini, come già abbiamo rilevato, una riflessione accurata sull'intelletto e il suo oggetto primo. Per questo motivo l'*ens indeterminatum*, oggetto dell'*Ontologia*, rischia di essere un semplice *figmentum* ottenuto per astrazione, il che vanifica il tentativo di una fondazione propriamente ontologica<sup>90</sup>, come speriamo risulterà chiaro anche attraverso l'analisi della nozione di possibile.

### 3.2 *Lo statuto del possibile*

Il possibile è ciò che non è in sé contraddittorio: per questo l'essenza dell'essere è la stessa possibilità. Ma la possibilità, spiega Bignamini, è solitamente distinta in possibilità logica e metafisica<sup>91</sup>.

Ad distinctam igitur cujuslibet rei cognitionem ab idea entis incipiendum est: ens enim distincte intelligitur, quin aliud quidpiam simul intelligere opus sit; reliqua vero omnia distincte percipi nequeunt, nisi entis notio simul habeatur. *Nihil concipitur distincte*, ita egregie ratiocinatur Subtilis Doctor lib. 1, Sent. Dist. 3, q. 2, *nisi quando concipiuntur omnia quae includuntur in ratione ejus essentiali. Ens includitur quidditative in omnibus conceptus quidditativis inferioribus: ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur, nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quia habet conceptum simpliciter simplicem: ergo potest concipi distincte sine aliis, et alia non sine eo distincte concepto: ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Profecto nobis de quolibet cogitantibus semper occurrit primo notio entis, dicimusque, antequam illud distincte noscamus, esse aliquid hoc vel illo attributo, hac vel illa qualitate donatum.*

<sup>90</sup> È questo, in effetti, il problema di ogni ontologia razionalista come ha messo in luce acutamente Gustavo Bontadini: «Tale è dunque l'indole della metafisica di questi razionalisti prekantiani ed antiaristotelici: quell'idea dell'essere (che poi non era idea) la quale ci doveva dare l'infinito contenente, l'infinito ontologico, non viene determinata altro che per immaginazione. Tolgasi il contributo dell'immaginazione, e quell'idea resterà affatto indeterminata; indeterminate, cioè, resteranno le rappresentazioni di Dio o dell'assoluto o del fondo dell'essere» (cf. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, cit., p. 28).

<sup>91</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, artt. I-II, p. 76: «*Possibile ponitur absolute illud*, ait Scotus lib. 3, Sent. dist. 3, q. 4, *in quo non invenitur contradictio. Hinc notio entis, et notio generica possibilitatis mutuo con-*

Il campo del possibile, dunque, è perfettamente sovrapponibile al campo della *notio entis* assunta nel suo senso generalissimo; ma quest'ultima non è altro che il possibile logico. Esso, infatti, oltre ad astrarre dall'esistenza e dalla non esistenza, non è assolutamente ordinato ad alcuna potenza attiva. In questo senso, anche Dio risulta essere, come dice Scoto, possibile logicamente, nel senso che la sua essenza non implica contraddizione<sup>92</sup>. «Per questo motivo – prosegue Bignamini – se volessimo parlare in punta di diritto, la possibilità logica non differisce dalla possibilità assunta in senso generalissimo, ed è questa stessa che sta in reciprocità con l'essere»<sup>93</sup>.

L'essenza dell'essere presa in tutta la sua massima estensione è prima di tutto possibilità logica, cioè pensabilità o concepibilità. L'*idea entis*, oggetto dell'*Ontologia*, nel suo significato minimale, si esprime nell'incontradittorietà logica e solo in un secondo momento si può esplicitare come incontradittorietà metafisica.

Questo secondo momento, nel quale si svela la consistenza metafisica dell'idea dell'essere, è il riferimento a una potenza attiva, o causa, capace di dare esistenza effettiva agli enti. Tale situazione teorica, però, costringe a delimitare il campo della possibilità metafisica ai creati, escludendo l'Ente necessario, che, invece, può entrare di diritto nel campo del logicamente possibile. La possibilità

veniunt [...]. Multiplex porro distingui solet rerum possibilitas, ac primo dividitur in *Logicam et Metaphysicam*».

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, art. II, pp. 76-77: «Logice possibile illud vocatur, quod nullam contradictionem involvit, abstrahendo omnino ab illius, quod ita possibile dicitur, existentia vel non existentia, nullumque ordinem includit ad potentiam activam, seu causam, a qua esse possit: atque hac ratione spectatum possibile illud est, quod impossibili opponitur. Quo sensu etiam Deus est possibilis: nam ut habet Scotus I, Sent. dist. 20, q. un., *possibile est Deum esse, ut possibile opponitur impossibili, illud tamen possibile non est terminus alicujus potentiae activae*». Tale affermazione sulla *possibilità di Dio* verrà chiamata da Rosmini «astrazione ipotetica». Poiché in Dio l'essenza e l'esistenza coincidono Egli si può dire possibile solo per ipotesi, in quanto non lo si può considerare possibile anche solo logicamente. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 403.

<sup>93</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, art. II, p. 77: «Quare Logica possibilitas, si ad juris apices loqui velimus, non differt a possibilitate generalissime accepta, eaque ipsa est, quae cum ente reciprocatur».

metafisica, dunque, non è altro che la contingenza e si oppone alla necessità propria dell'essenza di Dio<sup>94</sup>.

Il criterio di distinzione tra il possibile logico e il possibile metafisico sarà, secondo Bignamini, il seguente: perché si dia possibilità logica non è necessario che vi sia passaggio dalla potenza all'atto, mentre il riferimento a questo passaggio è necessario per il possibile metafisico<sup>95</sup>. Non solo: il possibile metafisico è ordinato, per sua natura, all'onnipotenza di Dio, il cui oggetto è il possibile nel senso di *producibile* o *creabile*, come già Scoto aveva a suo tempo spiegato<sup>96</sup>. Il possibile logico, al contrario, potrebbe stare, anche se per assurdo Dio non esistesse: affermazione che Rosmini bollerà nella *Teosofia* come "esagerata", stante l'impossibilità dello stare di alcunché senza un intelletto che lo pensi. D'altra parte, però, i possibili metafisici possiedono in Dio un'idea eterna e immutabile in quanto non sono distinguibili da esso. In questo senso, si parla di possibili necessari<sup>97</sup>. Questa espressione di Bignamini, che allude

<sup>94</sup> Cfr. *ibid.*: «Metaphysice vero possibile id omne appellatur, quod in rerum natura vel actu non est, vel aliquando saltem non fuit, potuit tamen aut potest esse, quatenus ex eo posito nulla sequitur contradictio, ipsumque necessario ordinem dicit ad potentiam activam, seu causam, ut sit. Creaturae omnes nedum logice, sed etiam metaphysice possibiles sunt; Deus autem, etsi logice, metaphysice tamen non est possibilis. Deus enim cum sit ens necessarium, nullamque agnoscat causam suae existentiae, nunquam esse potuit sub mera possibilitate, nullaque indiguit activa potentia, ut existeret. [...] Propterea logica possibilitas est magis late patens, atque indifferens est ad ens contingens et necessarium; metaphysica autem possibilitas opponitur enti necessario, et non nisi enti contingenti potest convenire».

<sup>95</sup> Cfr. *ibid.*: «Paucis igitur possibile logicum ita est possibile, ut minime ipsum oporteat transire a potentia ad actum, ut sit; possibile vero metaphysicum ita est possibile, ut necessario a potentia ad actum transire debeat, ut sit».

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*: «nam hujusmodi possibilitas, ut praesimus, necessarium ordinem dicit ad Divinam Omnipotentiam, quae libere operatur. *Possibile*, inquit Scotus I, Sent. dist. 43, q. un., *secundum quod est terminus vel objectum Omnipotentiae, est illud, cui non repugnat esse, et quod non potest ex se esse necessario*».

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*, p. 82: «[ait Scotus in] lib. I, Sent. dist. 7, q. un.: *Potentia logica mundi ad essendum esset, si per impossibile Deus non esset. [...] Diximus vero omnia entia possibilia habere esse intelligibile in mente divina, seu ideas aeternas sibi respondentes: quae quidem rerum possibilium ideae sunt in Deo necessariae et immutabiles, cum a Deo ipso non distinguantur, pertineantque ad illius essentiam. Ideae sunt formae aeternae, inquit Scotus I, Sent. dist. 35, q. un., et incommutabiles in mente divina secundum Augusti-*

ad una “necessità dei possibili”, risale probabilmente a Suárez<sup>98</sup> ed è presente anche in Rosmini, come vedremo.

Nella concezione scotiana, il possibile logico, che non pone nulla nell’essere, era emerso come indipendente dalla volontà di Dio: nonostante questo, Bignamini spiega che l’essenza della cosa è prima di tutto un possibile logico. Se, infatti, dipendesse radicalmente dalla volontà di Dio risulterebbe mutabile.

La possibilità logica e assoluta dell’ente è la stessa essenza dell’ente, infatti, o l’ente, o il possibile in senso assoluto [...] è ciò che internamente non implica alcuna contraddizione. L’essenza di qualsiasi cosa, poi, è intrinseca e necessaria a quella [...] e affinché sia tale in sé non dipende dalla volontà di Dio, diversamente le essenze delle cose sarebbero mutabili. Inoltre, se la possibilità logica e assoluta degli enti dipendesse dalla volontà, Dio potrebbe fare che ciò che è assolutamente possibile, non sia in sé possibile in alcun modo, e persino che ripugni ciò che in sé non ripugna.<sup>99</sup>

La dottrina secondo la quale l’essenza dell’ente si identifica, nella sua inizialità, con la possibilità logica indipendente da Dio è una dottrina che Duns Scoto aveva elaborato, a suo tempo, per preservare la *creatio ex nihilo* e difendere l’oggettività della conoscenza come capacità di attingere ad un piano *eidetico* – se così possiamo

*num lib. 83, qq. q. 46, quatenus idea est ratio factibilis ad ex ra in mente divina, in qua nihil potest esse, nisi aeternum, et incommutabile».*

<sup>98</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Tractatus de divina substantia*, III, cap. IV, in *Opera omnia*, 28 voll., edd. D.M. André, C. Berton, Vivès, Paris 1856-1878, vol. I, n. 2: «Est autem scientia, ut terminatur ad res possibles, simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est».

<sup>99</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, cit., Lib. I, sec. II, art. II, Prop. I, p. 83: «Logica et absoluta entis possibilitas est ipsa entis essentia: nam sive ens, sive absolute possibile [...] est, quod nulla intrinsecus involvit contradictionem. Quaelibet autem rei essentia est illi intrinseca et necessaria [...] neque ut talis in se sit, pendet a Dei voluntate, secus essentiae rerum essent mutabiles. Praeterea si Logica et absoluta entium possibilitas a divina penderet voluntate, Deus efficere posset, ut quod est absolute possibile, in se possibile nequaquam sit, illudque etiam repugnet, quod in se non repugnat. Id vero nec a Deo ipso fieri potest; nam aliter possibile esset idem simul esse et non esse, adversus manifestissimum contradictionis principium. Non itaque logica, absoluta, ac primaria rerum possibilitas a libera pendet Dei voluntate, sed est illis penitus intrinseca et necessaria».

esprimerci – nel quale la volontà di Dio è esclusa e dominano quei principi immutabili cui anche Dio è, a proprio modo, soggetto.

Si tratta comunque di ricordare, come ammonisce Bignamini, che la possibilità logica non dice nulla di positivo riguardo all'essenza, ma esprime solo quel risvolto negativo della possibilità che risiede nella sua non-contraddittorietà<sup>100</sup>. Da una parte, per Bignamini<sup>101</sup>, la possibilità logica non pone nulla nell'essere, ma rappresenta semplicemente la condizione di pensabilità e di creabilità delle essenze; dall'altra, però, il nostro autore sembra andare più in là dell'insegnamento di Duns Scoto, affermando che l'*essentia entis* e il possibile logico e assoluto sono di fatto lo stesso. L'ontologia di Bignamini, in linea con il corso intrapreso dall'ontologia moderna, sembra essere ridotta, nelle sue battute iniziali, al piano della pensabilità, come testimoniato dalla definizione di Leibniz, risalente ad alcuni decenni precedenti l'opera del francescano: «*Scientia & neralis nihil aliud est quam Scientia [cogitandi] de cogitabili in universum quatenus tale est*»<sup>102</sup>.

L'essenza, dunque, è prima di tutto ciò che è pensabile – e non pensato – da un intelletto e solo successivamente – in quanto è pensabile primariamente da Dio – l'essenza è anche creabile. L'orizzonte nel quale si muoverà Rosmini, quando nella *Teosofia* affronterà il tema della possibilità, sarà del resto lo stesso anche se le soluzioni saranno radicalmente diverse<sup>103</sup>. Ciò che stiamo

<sup>100</sup> Cfr. *ivi*, Adv. part. mom. ref., pp. 89-90: «Logica possibilitas, quae rebus convenit, antequam a Deo existentiam recipiant, non est quid actu existens nec positivum. Non sane est positivum, cum in mera negatione intrinsecae contradictionis illa consistat; nec etiam quid actu existens, cum illa entis non rato, seu non existentis plerumque conveniat». Tale dottrina sarà fatta propria anche da Rosmini. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 426.

<sup>101</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, cit., Lib. I, sec. II, art. II, Prop. II, pp. 93-100.

<sup>102</sup> Cfr. G.W. LEIBNIZ, *Opuscles et fragments inédits*, ed. L. Couturat, Félix Alcan, Paris 1903; rist. an. Olms, Hildesheim 1988, pp. 511-512. Leibniz continuava dicendo: «Cogitabile in universum [est Notio seu Conceptus] est objectum hujus scientiae quale tale est per modum considerandi, excluditur ergo Nomen sine Notione, seu quod nominabile est, cogitabile non est» (cfr. *ivi*, p. 512).

<sup>103</sup> Gianfranco Ferrarese scrive che: «Se nella parte della *Costituzione dell'universo* scritta negli anni '25-'28 per quanto riguarda il problema della creazione il Rosmini trae indubbiamente lo spunto dall'Aquinata, come egli stesso dichiara, nell'impostazione

affermando è dimostrato dall'annotazione datata Domodossola, 19 dicembre 1830 e presente nell'inedito giovanile intitolato *Della costituzione dell'universo*:

Nota sulla possibilità.

“Primum obiectum intellectus et voluntatis divinae est essentia divina et omnia alia sunt tantum secundaria obiecta et producta aliquo modo in tali esse obiecti per actum intellectus divini” (Scoto, II, Sentent. Diss. I q. 1).<sup>104</sup>

Lo stesso testo di Scoto è citato anche da Bignamini, proprio nel luogo in cui l'autore francescano si chiede se le idee in Dio possano stare come possibili eternamente nell'intelletto divino. Leggiamo, infatti, che

Poiché in verità l'intelletto divino è per così dire il primo principio estrinseco di tutte le cose nell'essere intelligibile, così come la divina volontà è il primo principio estrinseco delle stesse cose nell'essere dell'esistenza reale in senso assoluto; così Dio, che dall'eternità concepisce tutte le cose e le costituisce nell'essere conosciuto, attribuisce ad esse in primo luogo l'essere intelligibile, che è quindi l'oggetto secondario dell'intelletto divino, come l'essenza divina è l'oggetto primario dello stesso. *Primum obiectum*, afferma Scoto nel Commento al secondo Libro delle Sentenze, dist. I, q. 1, *intellectus, et voluntatis divina est sola essentia divina, et omnia alia sunt tantum secundaria obiecta, et producta aliquo modo in tali esse obiecti per actum intellectus divini*.<sup>105</sup>

e nella trattazione del problema assumono importanza sia l'apporto di autori antichi, sia quello di autori dell'epoca moderna. Addirittura poi, dopo il '28, anche per il Medioevo il Rosmini non ricorre più soltanto a Tommaso, ma nelle sue riflessioni assumono importanza determinante anche altri autori come Bonaventura e Duns Scoto. Ciò si riscontra contemporaneamente nei paragrafi della *Costituzione dell'universo*, scritti dopo il '28, e nel *Nuovo saggio*» (cfr. G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche*, cit., pp. 96-97).

<sup>104</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Della costituzione dell'universo*, in G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche*, cit., p. 202.

<sup>105</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, art. II, prop. III, pp. 100-101: «Quoniam vero intellectus divinus est quasi primum principium extrinsecum rerum omnium in esse intelligibili, sicuti divina voluntas est primum principium extrinsecum earumdem rerum in esse reali existentiae simpliciter; ita Deus ab aeterno intelligens omnes res, easque constituens in esse cognito, eidem tribuit esse primo intelligibile, quod inde est obiectum secundarium ipsius divini intellectus,

Come Rosmini afferma in questo inedito giovanile, poco prima della citazione dal *Commento alle Sentenze* di Scoto, si tratta di spiegare «l'ente sensibile (creato), cioè come egli sia possibile: “come sia possibile questa specie particolare d'idea (divina) dell'ente limitato, la quale abbia per natura sua di essere *obbietto* quando è solo nell'intelletto divino, ed anche *subbietto* se vi si aggiunge la volontà divina”»<sup>106</sup>.

### 3.3 L'univocità dell'essere

Ciò che rimane da considerare ora è l'influsso che la dottrina dell'univocità dell'essere, nell'interpretazione di Bignamini, può aver esercitato su Rosmini. Questa eventualità è da tener presente visto che Rosmini rimanda sul tema proprio alle pagine dell'autore francescano.

L'oggetto dell'ontologia, individuato nell'*ens* o assoluto possibile, è il semplice incontraddittorio, cioè il non-nulla, secondo una tradizione che, come detto, risale a Duns Scoto e Suárez. Così definito, l'essere nel suo senso nominale risulterà assolutamente univoco rispetto a Dio e alle creature, poiché il suo significato si estende a tutto ciò che è escluso dal *nihil negativum*<sup>107</sup>. Il concetto univoco, infatti, è inteso comunemente come ciò che conviene a più individui secondo il nome (*nomen*) e la definizione (*definitio*), ma – afferma Bignamini –, come sostiene anche Suárez, Dio e la creatura convergono nel fatto di essere intrinsecamente incontraddittori, poiché

quemadmodum divina essentia est ejusdem objectum primum. *Primum objectum*, ait Scotus 2. Sent. dist. 1, q. 1, *intellectus et voluntatis divinae est sola essentia divina, et omnia alia sunt tantum secundaria objecta, et producta aliquo modo in tali esse objecti per actum intellectus divini*».

<sup>106</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Della costituzione dell'universo*, in G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche*, cit., p. 202.

<sup>107</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. II, art. III, p. 104: «Deo autem et creaturae, quamquam sive haec sive ille propriis nominibus propriisque definitionibus distinguuntur, convenit tamen entis notio non solum uno nomine, sed etiam una ipsius definitione. Non enim dumtaxat cum Deus tum creatura vere ens appellantur, sed etiam vere uterque id sunt, quod entis definitione significatur: nam entis definitio [...] in eo sistit, ens illud esse quidquid nulla involvit contradictionem».

convengono prima di tutto in un nome che veicola per sua natura una comune idea o concetto, che è proprio l'*idea entis*<sup>108</sup>.

L'*idea entis*, infatti, veicolando un'unica definizione, è presupposto di qualsiasi apprensione della cosa (*perceptio rei*), ed è semplicissima. Per questo l'*idea entis* può essere appresa distintamente, senza che un'altra idea generale debba essere appresa simultaneamente (*simul*)<sup>109</sup>.

Dietro la posizione di Bignamini sull'univocità sembra comunque agire la distinzione tra concetto obiettivo e formale. L'*idea entis*, infatti, non è un concetto oggettivo (*conceptus objectivus*) che possa essere appreso nella realtà, ma un semplice concetto formale e soggettivo (*conceptus formalis et subjectivus*), un'idea appunto mentale. Sembra essere questo, secondo l'autore, il significato dell'affermazione scotiana secondo cui «omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eundem univocum». Bignamini, però, tronca scorrettamente la frase che, invece, prevederebbe questa conclusione: «quem accipit ex creaturis». Per Duns Scoto – lo abbiamo mostrato – quel concetto comune a Dio e alle creature è talmente semplice e minimale che, pur essendo appreso a partire dagli enti creati, si estende anche a ciò che l'intelletto umano non può direttamente conoscere: è questo, in senso proprio, il significato dell'*ens secundum totam suam indifferentiam*. Nonostante questo, Bignamini sostiene che «Scoti verba in hac quaestione intelligenda esse de sola univocatione ideae mentalis», mostrando la propria mancata tema-

<sup>108</sup> Cfr. *ibid.*: «Illud univocum vulgo nuncupatur, quod pluribus convenit secundum idem nomen, et secundum eandem rationem. Entis autem notio convenit simul Deo et creaturis non solum secundum idem nomen, verum etiam secundum eandem rationem. Ipsi enim adversae partis Philosophi, inter quos doctissimus Franciscus Suarez Metaph. disput. 1, et disput. 28, concedunt ens referre unum conceptum communem Deo et creaturis; concedere idcirco quoque debent notionem entis utrisque convenire secundum eandem rationem: nam ratio per nomen importata non est nisi conceptus seu idea nomini ipsi respondens. Si igitur in utrisque est una communis entis idea, una communis eademque etiam habebitur entis ratio».

<sup>109</sup> Cfr. *ibid.*: «Cujuslibet rei perceptio includit communissimam notionem entis sub una eademque ratione: communissima quippe entis notio unica tantum est, omniumque simplicissima, quae [...] distincte haberi potest quin aliud quidpiam simul percipiatur; nihilque aliud distincte potest intelligi, quin simul in hujus idea generalis notio entis occurrat».



tizzazione del primo oggetto dell'intelletto nei testi di Duns Scoto perché, come si è affermato nei precedenti capitoli, l'*ens univocum* non è una semplice idea mentale soggettiva, ma un *obiectum reale* che gode come ogni *intentio prima* di un'unità reale.

L'interpretazione dei testi di Scoto e Suárez da parte di Bignamini è, dunque, palesemente scorretta. Ed è scorretto anche il richiamo a Suárez quanto all'univocità del concetto formale di essere, visto che, come abbiamo già mostrato, per l'autore spagnolo è il concetto oggettivo che, semmai, può essere predicato poiché, a differenza del concetto formale, è capace di contrarsi nei suoi inferiori. Oltretutto, Suárez non parla di univocità del concetto oggettivo ma di *unità*, stando bene attento a distinguere i due piani. Nonostante questo, il nostro autore prosegue sulla strada ormai tracciata, richiamandosi ad un testo di Scoto in cui si afferma che Dio e le creature non convengono in alcuna realtà<sup>110</sup>. Ciò è certamente vero, se si intende per realtà un'essenza determinata; ma non è vero se si sostiene che, per Scoto, Dio e le creature non convengono in quello che abbiamo chiamato *concetto ontologico* di essere, che possiede quantomeno una propria unità reale che è caratteristica del trascendentale propriamente detto.

Tale discrepanza tra l'*idea entis* di Bignamini, che è il semplice prodotto di un atto soggettivo dell'intelletto, e l'*ens possibile* di Scoto porta il primo alla seguente conclusione:

Nei passi di Scoto risulta ancora più nitido che [...] qualche cosa si dice comune e univoco a Dio e alla creatura solo relativamente al nostro modo di apprendere, e per di più al modo di apprendere per astrazio-

<sup>110</sup> Cfr. *ivi*, pp. 106-107: «hinc manifeste constare, Scotum, cum asserit conceptum entis esse univocum Deo et creaturae, non loqui de conceptu objectivo, seu existente in re [...] sed dumtaxat de conceptu formali et subjectivo, seu idea, quae sit in intellectu, velut perspicuum fit ex tota ferie argumenti, ac praesetim ex postremis illius verbis, *supponit intellectum habere conceptum eundem univocum*. [...] Atque hinc iterum magis apertum fit, Scoti verba in hac quaestione intelligenda esse de sola univocatione ideae mentalis [...]. At longe clarius loquitur eodem lib. dist. 8, q. 3, diserta haec habens: *Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptionibus; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*».

ne, poiché [Scoto] non vuole che con una tale apprensione si possa rappresentare qualcosa proprio di Dio.<sup>111</sup>

Abbiamo così la conferma del fatto che l'*idea entis* è per Bignamini un semplice astratto psicologico. Bignamini sembra cadere dunque in un'ontologia "nozionalista", in cui risalta la totale dimenticanza della dottrina scotiana sul primo oggetto dell'intelletto come costitutivo ontologico del pensiero: dimenticanza che passa attraverso il travisamento della distinzione – criticata da Rosmini nella *Teosofia* – tra *concetto oggettivo* e *concetto formale*, così gravida di conseguenze per la filosofia dell'età moderna. Del resto, come ribadisce Bignamini, alcune pagine più avanti, l'univocità dell'essere non si riferisce tanto all'*ens* preso nel senso partecipiale di *esistente*, ma nel senso nominale di semplice possibile o non-contraddittorio *logico*<sup>112</sup>.

Ciò che preoccupa Bignamini è difendere Scoto dall'accusa di panteismo e spinozismo, tanto è vero che diverse pagine dell'*Ontologia* sono dedicate proprio a mostrare le differenze tra l'*unitas entis scotistica* e l'univocismo di Spinoza<sup>113</sup>. L'unità propria dell'*ens univocum* scotiano è per Bignamini l'unità propria dell'*universale logico* e non dell'*universale metafisico*, e questo perché, lo ripetiamo, il nostro autore non ha tenuto conto dello sviluppo antepredicativo del primo oggetto dell'intelletto presente nel *Quodlibet* di Scoto. Per Bignamini l'*ens univocum* dell'*Ordinatio* non è altro che un universale logico (*universale in praedicando*) che si predica di molti

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 107: «Quibus Scoti locis nitidius adhuc constat, quidpiam ab eo dici commune et univocum Deo et creaturae relate dumtaxat ad nostrum percipiendi modum, et quidem ad modum percipiendi per abstractionem, cum nolit huiusmodi perceptione repraesentari posse aliquid proprium Deo».

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, *Opp. lib. rat.*, p. 114: «Si ens accipiatur velut participium idem est atque *ex stens*; idcirco plane verum est sub hac entis ratione Deum solum esse ens per essentiam, creatura vero per participationem: nam soli Deo convenit existere a se et necessario, contra creatura nequit habere existentiam, nisi eam accipiat a Dei voluntate. At si entis vocabulum usurpetur quatenus nomen est, prout modo procedit quaestio, cum ens hoc sensu acceptum non sit nisi negatio intrinsecae contradictionis, seu nisi ipsa logica rerum possibilitas, quam supra a Dei voluntate nequaquam pendere, sed esse rebus ipsis intinsecam et necessariam fuisse ostendimus».

<sup>113</sup> Cfr. *ivi*, sec. III, pp. 129-192.

(*de multis*), e non un universale metafisico (*universale in essendo*) che si trova in molti (*in multis*)<sup>114</sup>.

In realtà la dottrina di Scoto è ben più profonda e allude all'*ens* come principio ontologico. La proposta rosminiana, esposta coerentemente nella *Teosofia* (più che nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee*<sup>115</sup>), sarà quella di radicare l'*idea entis* in Dio, conferendole la consistenza che l'*ens ut nomen* aveva perso, generando il collasso tipicamente moderno della *metaphysica generalis* su quella scienza che Rosmini, al contrario, distinguerà dall'*Ontologia*, dandole il nome di *Ideologia*. È questo recondito razionalismo di parte dell'ontologia moderna che, esplodendo in Hegel, porterà – come diremo nelle pagine dedicate alla dialettica rosminiana – all'identificazione dell'essere con il nulla, proprio nelle prime battute della *Scienza della Logica*.

<sup>114</sup> Cfr. *ivi*, sec III, art. III, p. 165: «Universale vero *in essendo* est unum, quod pluribus inest idem, seu simile, et ejusdem rationis: ut *natura humana*, vel *equina*; et dicitur universale *metaphysicum* terminoque abstracto designari solet: hinc saepe occurrunt apud Scholasticos *corporeitas*, *animalitas*, *humanitas*, *equinitas*. Universale demum *in praedicando* est unum, quod enuntiatur de multis secundum idem nomen et secundum eandem rationem: ut *homo*, qui juxta idem nomen, eandemque rationem enuntiatur de Petro, Paulo, Socrate etc.; estque illud ipsum quod *univocum* dicimus, et universale *logicum* appellatur, ac termino concreto exprimi consuevit».

<sup>115</sup> Il *Nuovo saggio*, infatti, risente ancora del formalismo descritto ricostruendo la *metafisica prima* di Bignamini. Su questo punto si può vedere, P.P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989, pp. 95-112; anche P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1998, in part. parte I.



*Parte seconda*

L'ESSERE POSSIBILE COME INIZIO  
DELLA SCIENZA E DELLA SUSSISTENZA



IV  
L'IDEA DELL'ESSERE E LA CRITICA  
AL DUALISMO GNOSEOLOGICO

La posizione rosminiana secondo cui l'essere nella sua universalità è il primo oggetto dell'intelletto, come è stato ricordato nell'Introduzione, trova dei riferimenti notevoli nelle opere di alcuni autori scolastici. Oltre che a Bonaventura da Bagnoregio e a Tommaso d'Aquino, Rosmini dedica una certa attenzione anche a Giovanni Duns Scoto, e questo già a partire dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. Scrive, infatti, il filosofo di Rovereto:

L'antichità conobbe che tutta la filosofia partiva da un *fatto*, e che il fatto onde partiva era questo dell'intuizione dell'essere in universale, o in altre parole, il fatto dell'esistenza d'una cognizione intellettiva. L'antichità vide pure, che un fatto non si può conoscere se non coll'aiuto dell'esperienza; ma vide ancora, che il *fatto fondamentale* della filosofia apparteneva all'*esperienza interna*, era un fatto attestato dalla coscienza [...]. In prova di quanto dico, cioè che dall'antichità si conobbe questo primo fonte della filosofia, recherò un testimonio del secolo XIII, e il trarrò da quanto scrisse il sottile filosofo e teologo di Dunston. EXPERIMUR *in nobis quod cognoscimus actu* UNIVERSALE (ecco come egli move dall'esperienza dell'universale): EXPERIMUR *enim quod cognoscimus ENS, vel qualitatem sub ratione aliqua communiori, quam sit ratio primi objecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae*, EXPERIMUR *etiam, etc., quodlibet autem istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae tribuere* (ecco il fatto della cognizione intellettiva essenzialmente diversa dalla sensitiva). *Si quis autem* (ecco come chi nega il primo fatto toglie la possibilità d'ogni disputazione) *proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum; sicut nec cum dicente, non video colorem; sed illi dicendum: tu indiges sensu, quia coecus es. Ita quia quodam sensu, id est perceptione interiori* (ecco l'esperienza interna della coscienza), *experimur istos actus in nobis, si istos neget, dicendum est cum non esse hominem,*

*quia non habet illam visionem interiorem, quam alii exeriuntur se habere.*  
Giovanni Duns, nel L. IV *delle Sent.*, Dis. XLIII, q. II.<sup>1</sup>

Rosmini giunge a conoscenza di questo testo di Duns Scoto, probabilmente, attraverso la mediazione di Carlo Giuseppe da San Fiorano il quale, nel primo volume del suo trattato dedicato alla *Logica*, aveva riportato lo stesso testo citato da Rosmini, anche se privo delle abbreviazioni che troviamo nel *Nuovo saggio*<sup>2</sup>. Al di là di questo particolare importante, ciò che interessa a Rosmini sembra essere l'affermazione secondo cui la coscienza umana possiede la certezza dei propri atti intellettivi e, prima di tutto, possiede la

<sup>1</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1071, nota 27. Come fa notare Gaetano Messina, curatore dell'edizione critica del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, probabilmente, viste le abbreviazioni presenti nella citazione, il testo di Duns Scoto potrebbe essere stato tratto dalle *Resolutiones* pubblicate a Venezia *apud Evangelistam Deuctinum* nel 1617, nel *corpus* delle *Quaestiones Quodlibetales*; oppure, aggiungiamo noi, potrebbero essere abbreviazioni dello stesso Rosmini, a partire dal testo trovato nell'opera di Bignamini.

<sup>2</sup> Nel testo di Bignamini, il passo di Scoto è anticipato da una premessa che tende a ribadire la modernità della dottrina scotiana sull'evidenza innegabile degli atti intellettivi. Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, vol. I, Lib. I, sec. I, art. II, pp. 109-111: «Prob. 2. Ex Scoto, a quo recentiores Philosophi praemissam probationem mutuati fuisse videntur. Subtilis enim Doctor lib. 4. Sent. dist. 43. q. 2. Ad sensum cujusque intimum et ipse provocat, et ita late argumentantur. Experimur, inquit, in nobis quod cognoscimus actu universale: *experimur enim quod cognoscimus ens, vel qualitatem sub ratione aliqua communiore, quam sit ratio primi obiecti sensibilis, etiam respectu supremae sensitivae. Experimur etiam quod cognoscimus relationes consequentes naturas rerum, etiam non sensibilem, et experimur, quod distinguimus omne genus sensibilem ab aliquo, quod non est illius generis. Experimur quod cognoscimus relationes rationis, quae sunt secundae intentiones, scilicet relationem Universalis, Generis, et Speciei, etc. et oppositionis, et aliarum intentionum Logicalium. Experimur quod cognoscimus actum illum, quo cognoscimus ista, et illud, secundum quod inest nobis ille actus, quod est per actum reflexum super actum rectum, et susceptivum eius. Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi, vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique quod cognoscimus ignotum ex notum per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus, nec cognitionis illatae; quodcumque istorum cognoscere est impossibile alicui sensitivae potentiae attribuire: ergo, etc. Si quis autem proterve neget illos actus inesse homini, non est cum eo ulterius disputandum, sed dicendum sibi quod est brutum: sicut nec cum dicente, non video colorem ibi non est disputandum, sed dicendum sibi, tu indiges sensu, quia caecus es. Ita quodam sensu, id est, perceptione interiori, experimur istos actus in nobis, et ideo si quis istos neget, dicendum est eum non esse hominem, quia non habet illam visionem interiorem, quam alii experiuntur se habere».*



certezza dell'intuizione dell'essere universale. Ora, il fatto di conoscere in universale è la condizione di possibilità della scienza, come afferma Rosmini citando Scoto: «Omnis scientia – dice Giovanni Duns – omnis scientia est de universalibus, quod est unum in multis, quia de singularibus non est scientia»<sup>3</sup>.

Nel testo che stiamo commentando è presente, tra l'altro, quella *circolarità solida* che costituisce, per Rosmini, il tratto peculiare dell'*Ontologia* e, in generale, del sapere. La riflessione del nostro autore, nei suoi ultimi anni di vita, si concentrerà in modo particolare su questa circolarità e, in queste pagine del nostro studio, ci proporremo, tra l'altro, l'approfondimento di questo risvolto fondamentale del pensiero filosofico rosminiano. La filosofia inizia da un *fatto* innegabile, cioè da un fatto che ha il carattere dell'*evidenza*: l'esperienza dei propri atti di pensiero. Da questa, poi, l'uomo giunge al fatto dell'essere come stabile contenuto, orizzonte, e condizione di possibilità del pensiero. Dalla «certezza riflessa», che è prima cronologicamente, si giunge alla «certezza diretta», che precede ogni *certezza riflessa*. La certezza diretta è il luogo nel quale dimora il criterio della certezza, ossia l'*evidenza*: quest'ultima consiste nell'intuizione dell'essere ideale. Ora, l'evidenza – afferma Rosmini – consiste propriamente nella «necessità della cosa; o sia nell'intuizione dell'impossibilità del contrario» di ciò che appare<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1230, nota 157. La citazione di Rosmini si trova in I. DUNS SCOTUS, *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. III, Summae I, cap. I, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. IV, ed. L. Wadding, cit., p. 109b.

<sup>4</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, nn. 1347-1349: «Quelli che non hanno bene distinto tra la cognizione *diretta* e la *riflessa*, ma ommettendo di considerare la prima, non videro e non conobbero che questa seconda, parlarono del criterio della certezza parzialmente; e in luogo di dare il vero *criterio universale*, diedero il *criterio parziale della certezza riflessa*, cioè si occuparono a descrivere senza più lo *stato* della mente che si trova già in possesso della certezza, senza riflettere, che se la mente è già in possesso della certezza, essa deve aver usato un criterio precedente, e perciò la descrizione dello stato della mente in possesso della certezza non può costituire che un *criterio* valevole per la *riflessione* mediante il quale noi avvertiamo il precedente nostro possesso della certezza e lo confermiamo a noi stessi. Questi filosofi poi descrivendo un tale stato della mente, si contentarono di ricorrere all'*evidenza*, e quindi dissero che l'*evidenza* era il criterio della certezza. Ma i vari significati della parola *evidenza* diedero ragione a molte liti tra i filosofi. Conveniva, affinché queste cessassero, trovare

Giunti alla condizione di possibilità della certezza, ossia all'evidenza, non è più necessario ricercare un ulteriore criterio. Anche su questo punto Rosmini cita Duns Scoto, probabilmente grazie alla mediazione, ancora una volta, di Bignamini<sup>5</sup>:

Chi cercasse il criterio della evidenza intellettuale, cercherebbe cosa impossibile, ché quest'altro criterio o avrebbe l'evidenza intellettuale, o no: se non l'avesse, a nulla varrebbe; se l'avesse saremmo ricaduti nello stesso criterio primo, *idem per idem*. Quindi ottimamente la Scuola a questo proposito dicea: *Ratio non est quaerenda eorum quorum non est ratio*. (Jo. Duns, Quodl. q. XVI).<sup>6</sup>

Ora, l'essere intuito, criterio della certezza, è detto, nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e nelle opere successive, *ideale* o *iniziale*<sup>7</sup>. Tale identificazione tra essere ideale e iniziale risente di una preoccupazione gnoseologica che con le opere della maturità lascerà spazio, gradualmente, a una preoccupazione propriamente ontologica<sup>8</sup>. La dottrina delle tre forme dell'essere (essere ideale, reale, morale), elaborata – anche se parzialmente – nella *Teosofia*, darà modo a Rosmini di precisare che la figura dell'essere iniziale è propriamente ontologica. Per questo è opportuno, da parte nostra, studiarla prevalentemente, anche se non esclusivamente, a partire dalla *Teosofia*, opera che – sebbene incompiuta – si segnala, nel

il carattere dell'*evidenza intellettuale*, ed evitare con ciò che si confondesse l'evidenza de' sensi coll'evidenza dell'intendimento [...]. Non così equivocamente troviamo che descrivano lo stato della mente in possesso della certezza i maggiori tra gli Scolastici. [Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio] fissarono il carattere dell'evidenza intellettuale nella *necessità* della cosa; o sia nell'intuizione dell'impossibilità del contrario, e collocarono un tale stato della mente nel veder chiaro ch'ella fa, siccome la cosa pensata IMPOSSIBILE EST ALITER SE HABERE».

<sup>5</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. I, art. II, p. 20: «Ratio, inquit Subtilis Doctor Quodlib. q. 16, non est quaerenda eorum, quorum non est ratio».

<sup>6</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1349, nota 251.

<sup>7</sup> A questo proposito si veda e.g.: *ivi*, sez. VII, cap. III, art. II, § 3, n. 1437; A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, cit., Principi della scienza morale, cap. III, art. VII, nota 5.

<sup>8</sup> Per un approfondimento appropriato del rapporto tra *Nuovo saggio* e *Teosofia* alla luce della riflessione teosofica, cfr. R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011, pp. 145-161. A quelle pagine rimandiamo per i riferimenti bibliografici.

cammino speculativo del pensiero rosminiano, come propriamente ontologica.

Per mettere adeguatamente a tema l'essere iniziale, divideremo questa Seconda parte in tre capitoli che approfondiranno rispettivamente: il principio di cognizione; l'essenza dell'essere; la dialettica e il fondamento della scienza.

Si tratterà di mettere in luce, attraverso la ricostruzione dei nodi teoretici fondamentali dell'ontologia rosminiana, ciò che del pensiero di Scoto il filosofo di Rovereto ha saputo e voluto valorizzare. Per questo richiameremo alla memoria, quando sarà necessario, ciò che si è detto nella Prima parte, affinché il confronto tra i due autori risulti più agevole. Segneremo pure, di volta in volta, i tratti nei quali Rosmini e Duns Scoto prendono strade differenti, cercando, per quanto possibile, di dare ragione di questi dissidi teoretici, alcuni dei quali sono stati già abbozzati nella Prima parte.

### 1. *La luminosità dell'essere*

Nei primi paragrafi della *Teosofia* Rosmini presenta l'essere come un «punto luminoso», evidente alla maniera di tutto ciò che è necessario. L'evidenza è riconosciuta da un tipo particolare di riflessione, detta *osservatrice*, e distinta immediatamente dalla *riflessione argomentatrice*. La riflessione osservatrice, come ogni osservazione, è «un conoscere diretto e immediato»<sup>9</sup>: è, potremmo dire, una *fenomenologia*. L'essere non ha bisogno di presupposti e la sua notizia non necessita di mediazioni, tipiche, invece, di ciò che viene conosciuto mediante riflessione argomentatrice<sup>10</sup>.

In queste poche battute, Rosmini riassume il punto di partenza della filosofia. La filosofia è, in primo luogo, discorso sull'essere, reso possibile dal fatto che l'essere si manifesta per sé al pensiero

<sup>9</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Prefazione, n. 25.

<sup>10</sup> *Ibid.*: «Questa notizia è presente all'intuizione senza niun mediatore, sì perché è riconosciuta dalla riflessione con un'osservazione immediata senza argomentazione di sorta, e perciò senza alcun bisogno di mezzo termine».

umano, seppur come *imperfetto*<sup>11</sup> o *confuso*<sup>12</sup>. L'imperfezione non è un tratto caratteristico solo dell'essere in quanto si presenta al pensiero, ma è tipica dell'essere iniziale in quanto tale. Tale dottrina tradisce una derivazione – forse mediata attraverso Suárez – da questo testo di Duns Scoto:

L'essere (*esse*) non è un nobilissimo effetto di Dio, ma imperfettissimo, poiché [Dio] di per sé è incluso nel suo effetto imperfettissimo. Non vi è, infatti, nulla di così imperfetto nell'universo, che non includa l'essere, e ogni agente qualunque che può sopra qualcosa può sopra l'essere; [l'essere], infatti, è comune per sua natura al perfetto e all'imperfetto.<sup>13</sup>

Come spiegherà Rosmini: «Niuna ripugnanza dunque che l'essere concepito nella sua inizialità, senza alcun termine, il che è quanto dire come pura esistenza, sia ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature»<sup>14</sup>.

Allo stesso modo, il fatto di conoscere l'essere come confuso, secondo il magistero di Scoto, che qui Rosmini in qualche modo riprende<sup>15</sup>, significa conoscere nell'universale, ma rimanere per

<sup>11</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1121, nota 74. Possedere l'essere in modo imperfetto significa possederlo semplicemente come nozione universale.

<sup>12</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., VI, nn. 2635-2636.

<sup>13</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., IV, d. I, q. I, n. 35, p. 16: «Non enim 'esse' est perfectissimus effectus, quia quod includitur in multis, non potest esse perfectius quocumque illorum in quibus includitur». Ritroviamo questa dottrina anche nelle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suárez. Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. I, sec. I, 27: «Ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine causa [...], sed ens in quantum ens, est imperfectissimum objectum, quia est communissimum et in infimis etiam entibus includitur, multoque perfectius esset substantia, vel substantia spiritualis, vel Deus». Anche se su questo punto Rosmini sembra tener conto delle indicazioni opposte del Gaetano e di Tommaso d'Aquino. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Che Iddio è l'attualità di tutte le cose, n. 2927.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 288.

<sup>15</sup> Direttamente o indirettamente è difficile dirlo, in quanto la *cognitio confusa* godrà di una grande fortuna e verrà ripresa sia da Francisco Suárez sia dal Gaetano. Cfr. F. e G. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. I, I; ma anche T. DE VIO (CAJETANUS), *Super librum De ente et essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita divisio*, q. I, in *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani... in tres distincta tomos...*, t. III, Lugduni apud haeredes Iacobi Iuntae 1562, tract. VII, p. 221. Sono entrambi autori che Rosmini conosceva e di cui possedeva le opere. In particolare, del Gaetano Rosmini possedeva sia la *Summa*

molto tempo nella contemplazione dell'essere universale non è possibile, poiché il nostro pensiero è abituato a ricondurre anche i concetti più astratti a qualche immagine. Ciò però non significa, come vogliono i sensisti, ma anche Hegel, che i concetti astratti e più universali siano nulla. Su questo punto importante, Rosmini riporta nuovamente una citazione di Duns Scoto che troviamo riportata allo stesso modo anche nella *Logica* di Carlo Giuseppe da San Fiorano<sup>16</sup>:

Questa osservazione, che l'uomo non può tenersi a lungo in un concetto astratto; e ch'egli cerca naturalmente di vestirlo di forme corporee; e che, venuti all'ultimo concetto universalissimo della verità, devono appagarsene tosto senza più, perché questo cercare non è che un voler rovesciare di novo giù da quell'apice di pensiero a' corpi, prima abbandonati; fu fatta sempre da' migliori scrittori. E valgami qui il nome d'un altro, cioè del celebre scozzese Giovanni Duns, che con queste parole nel secolo XIV commentava il passo di Sant'Agostino: "Quando si astrae un concetto universale dal singolare, quanto quel concetto è più universale, tanto è più difficile all'intelletto il tenersi a lungo in un tale concetto. E ciò avviene, perché è un'inclinazione naturale che ci porta a immaginare un singolare quantunque volte noi intendiamo un universale. E per la stessa ragion più a lungo e più facilmente

*Sacrae theologiae* sia gli *Opuscola omnia*, entrambe nell'edizione stampata a Bergamo nel 1590. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., vol. I, p. 273, nota del curatore (5).

<sup>16</sup> Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, cit., vol. I, Lib. I, sec. II, art. II, prop. II, pp. 119-120: «*Consimiliter intelligendum est illud, quod praemittit, cap. 2, ubi dicit: Cum audis, Deus est veritas, noli quaerere quid est veritas, statim obijciunt se phantasmata. Hoc intelligo sic, quando conceptus universalis abstrahitur a singulari, quanto est universalior, tanto difficilius potest intellectus diu sistere in tali conceptu; quia, ut praedictum est, quoadocunque intelligimus universale, phantasiatur eius singulare, et illud universale divitius, et facilius possumus intelligere, quod est familius singulari relucendi in phantasmate, et quia universalissima sunt remotiora ab ipso singulari, ideo difficilius est stare in conceptu illorum universalissimorum. Concipiendo ergo Deum in conceptu universalissimo (scilicet veritatis, qui est conceptus transcendens) noli quaerere, quid hoc est, noli descendere in aliquem conceptum particularem, in quo ille universalior salvatur, qui particularior propinquior phantasmati: descendendo enim ad talem, qui magis relucet in phantasmate (quam in specie pure intelligibili), occurrenti statim amittitur illa serenitas veritatis, vel sinceritas veritatis, in qua intelligebatur Deus; quia statim intelligitur veritas contracta, quae non convenit Deo, cui conveniebat veritas in in communi concepta non contracta*». Tra parentesi vi sono i commenti di Bignamini.

noi possiamo tenerci in un concetto universale, quanto questo è più simile al singolare che riluce nell'immagine. Ora essendo i concetti universalissimi più rimoti dallo stesso singolare, quindi più difficilmente possiamo mantenere l'intelletto nel concetto delle cose più di tutte le altre universali. Ciò posto, nella concezione di Dio sotto il concetto universalissimo di verità, non si dee cercare (dice Sant'Agostino) che sia la verità, cioè non voler discendere a qualche concetto particolare. – Poiché discendendo a un tale concetto, che più s'avvicina e riluce nell'immagine fantastica che tosto s'affaccia, si perde quel sereno di verità, cioè quella verità sincera nella quale si percepiva Iddio. Poiché tosto in tale scadimento si viene a percepire la verità contratta, che a Dio non conviene, al quale conveniva la verità concepita comunemente e non contratta" (*In I Sent.* D. III, q. IV).<sup>17</sup>

Per Rosmini, dunque, non vi sono ostacoli – per lo meno dal punto di vista psicologico – al fatto che l'essere, *nel suo darsi astratto e indeterminato*<sup>18</sup> come *essere ideale*<sup>19</sup>, sia punto di partenza della conoscenza. Tale essere ideale è anche detto da Rosmini *ente diminuto*<sup>20</sup>, evidente calco latino dell'espressione *ens diminutum*

<sup>17</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. VI, n. 1330, nota 244. Il testo di Duns Scotus è il seguente ed è tratto, non dalla q. 4, come erroneamente suggerito da Rosmini (e da Bignamini), ma dalla q. 3: «Quando conceptus universalis abstrahitur a singulari, quanto est universalior tanto difficilius potest intellectus diu sistere in tali conceptu, quia, ut praedictum est, quodcumque 'intelligimus universale, phantasmamur eius singulare'; et illud universale facilius et diutius possumus intelligere, quod est similis singulari relucens in phantasmate, – et universalissima sunt remotiora ab ipso singulari, et ideo difficillimum est stare in conceptu illorum universalissimorum. Concipiendo igitur Deum in conceptu universalissimo, 'noli quaerere quid hoc est', noli descendere in aliquem conceptum particularem in quo ille universalior salvatur, qui particularior propinquior est phantasmati. Descendendo enim ad talem qui magis relucet in phantasmatibus occurrentibus, 'statim amittitur illa serenitas veritatis, in qua intelligebatur Deus', quia statim intelligitur veritas contracta, quae non convenit Deo – cui conveniebat veritas in communi concepta non-contracta» (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, d. 3, pars I, q. 3, n. 193, pp. 118-119).

<sup>18</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 311: «L'essere indeterminato, quale apparisce all'intuito naturale dell'uomo, è quell'ἀρχή ἀνυπόθετον, dal quale Platone diceva, dover principiare la scienza».

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, Prefazione, n. 22.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 587: «La ragione per la quale essere senza i suoi termini non può sussistere non è perché egli sia qualche cosa di molteplice, come accade della realtà prima di ricevere l'unità dalla mente, ma perché è qualche cosa meno dell'uno: non ha

(o *deminutum*), utilizzata – come abbiamo già avuto modo di dire – sia da Enrico di Gand sia da Giovanni Duns Scoto, per indicare l'*ens cognitum*. Quest'ultimo è un *ens secundum quid*: esiste solo in quanto è pensato da una mente (senza specificare se questa mente sia umana o divina<sup>21</sup>). Su questo punto torneremo in seguito perché necessita di ulteriori chiarimenti. L'essere ideale di Rosmini, infatti, non è prodotto da una mente umana né, tanto meno, la sua esistenza dipende dalla mente umana: esso non è quindi un *ens rationis*, come del resto non è un *ens rationis* l'*ens possibile* di Scoto. Per chiarire lo statuto dell'essere ideale rosminiano si rende necessario un approfondimento in sede storica e teoretica che liberi il campo da possibili equivoci e metta in luce la genesi di una figura che, come si vedrà, è tutta interna all'alveo della scuola scotista.

### 1.1 Il principio di cognizione e la critica al dualismo gnoseologico

Il pensare è un atto, ma anche un fatto, benché inizialmente solo presupposto<sup>22</sup>, e tuttavia è riscattabile elenchiamente. Anche colui che volesse negare il pensiero, infatti, per farlo dovrebbe pensare. Il pensiero è, dunque, *intrascendibile*. Esso poi è sempre pensiero *di* qualcosa – manifestazione di un contenuto<sup>23</sup> – e questo qualcosa è l'essere. Rosmini afferma in diversi luoghi della *Teosofia* che il *primo principio ontologico del pensare*<sup>24</sup>, dal quale tutti gli altri principi discendono, è il *principio di cognizione*. Tale principio, nel

tutto ciò che entra a costituire l'uno perfetto: è dunque un uno diminuto, quasi come una frazione dell'uno stesso, come è un ente diminuto, e quasi frazione dell'ente»; *ivi*, Teologia, n. 2928: «l'idea nell'uomo non è Dio stesso perché è *esse diminutum*, ma in Dio è Dio».

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, III, 772-775.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 2042: «E così noi pure facemmo, cercando il fondamento dell'umana certezza. Supponemmo come un fatto <il pensiero> benché non giustificato ancora, non purgato dal dubbio scettico che sia illusione; e nel pensiero trovammo l'essere».

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, IV, n. 1516: «Il dire che si conosce, ma non si conosce alcun oggetto sono proposizioni contraddittorie. Se si conosce, dunque, si conosce qualche cosa, qualche ente. Se si conosce, dunque, si conosce qualche cosa, qualche ente».

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, IV, nn. 2445, 2545. Si veda anche A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., sez. V, parte III, cap. I.

linguaggio rosminiano, afferma che l'essere è per sé «oggettivo»<sup>25</sup>, ossia «manifesto»<sup>26</sup> e «presente»<sup>27</sup> di per sé al pensiero, che lo coglie con l'intuizione, ossia con quella facoltà che permette di vedere le essenze e, più nello specifico, di vedere l'essenza dell'essere<sup>28</sup>: il «dume» grazie al quale tutte le altre essenze possono essere colte<sup>29</sup>.

Rosmini afferma anche che ogni essenza è *vista* nell'idea<sup>30</sup>, il che significa semplicemente che il pensiero umano è capace di intenzionare un εἶδος<sup>31</sup> (o essenza) e, soprattutto, quell'εἶδος universalissimo che è l'essere.

Le espressioni *essenza dell'essere* e *idea dell'essere* (o essere ideale), infatti, corrispondono a due sguardi diversi del pensiero sull'essere, sul suo oggetto proprio. Rosmini parla di *idea dell'essere* o *essere ideale* quando parla dell'«essere dianoetico», cioè dell'essere pensato in relazione al pensiero. Quando invece parla di *essenza dell'essere* il nostro autore intende l'«essere anoetico», cioè l'essere inteso come indifferente all'essere pensato da una mente<sup>32</sup>.

A questo proposito, Rosmini esclude che l'idea sia una modificazione dell'anima umana alla maniera degli empiristi. Poiché l'anima umana è particolare, ogni sua modificazione sarà particolare; ma l'essere è universale, dunque non può essere una

<sup>25</sup> Cfr. e.g. *ivi*, Prefazione, nn. 26, 32; Il problema dell'Ontologia, nn. 36, 104; I, nn. 173, 174; II, nn. 429, 437, 439, 514, 518, 522, 560, 564, 569, 571, 688, 692, 727, 728; III, nn. 736, 738, 937, 938, 939, 944, 953, 993, 1008, 1009, 1087, 1089, 1176, 1177, 1180, 1185, 1192, 1193; IV, nn. 1506, 1681; V, nn. 1757, 1850, 2029; VI, nn. 2594; 2715, 2717, 2917.

<sup>26</sup> Cfr. e.g. *ivi*, IV, nn. 1508, 1518, 1537, 1566, 1611; VI, nn. 2567, 2572, 2575, 2629, 2640, 2654, 2657, 2663, 2665, 2915.

<sup>27</sup> Cfr. e.g. *ivi*, II, n. 382, III, nn. 757, 793; IV, n. 1588; V, n. 1716; VI, n. 2103; Frammenti, nn. 2706, 2827, 2838.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 241: «Alla facoltà dell'intuizione l'essere si presenta come un atto visibile».

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 423.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 228: «È dunque a considerarsi, che essenza significa "ciò che una cosa è" [...], e ciò che una cosa è, è sempre veduto dagli uomini nell'idea della cosa».

<sup>31</sup> Come è noto l'etimologia della parola greca εἶδος rimanda alla radice indo-europea ID o VID da cui il verbo greco ἰδεῖν (vedere) da cui il latino *video*.

<sup>32</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 776.



modificazione dell'anima umana<sup>33</sup>. In questo modo egli esclude ogni soggettivismo o psicologismo preservando, con l'oggettività dell'essere ideale, l'oggettività della conoscenza. Abbiamo detto che l'intuizione umana coglie l'essenza dell'essere non in modo completo, ma come assolutamente «indeterminato»<sup>34</sup> e «confuso»<sup>35</sup>. Non per questo, però, una conoscenza così limitata è inautentica<sup>36</sup>. L'essere visto nell'idea non è illusorio, ha infatti un'esistenza, ma non si sa immediatamente se abbia una sussistenza.

Utilizzando un linguaggio classico potremmo dire che l'essere cade sotto la considerazione del pensiero come un'essentia absolute considerata, secondo l'espressione di Tommaso d'Aquino<sup>37</sup> – il quale,

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, IV, n. 1537: «L'essere manifesto e manifestante all'uomo le cose, non è l'uomo, perché anzi l'uomo è il soggetto a cui quell'essere manifesta le cose e se stesso, e però l'uomo è ricettivo di quell'ente. Oltre di che è manifestamente assurdo che l'uomo sia l'essere in universale, perocché l'uomo è un essere particolare e proprio. Né tampoco l'essere universale può credersi una modificazione dell'anima umana. Perocché tutte le modificazioni di un ente particolare sono particolari. Di più se una modificazione dell'uomo fosse l'ente comune; allor quando si conosce con quest'ente manifestante le cose l'essenza dell'uomo, allora la modificazione dell'uomo diverrebbe l'essenza dell'uomo, il che è assurdo. In terzo luogo tutte le essenze sono enti manifestanti. Quindi una modificazione dell'uomo sarebbe le essenze di tutti gli enti, il che è di nuovo un prodigioso assurdo. L'essere manifestante adunque essendo presente all'uomo ma non l'uomo né alcuna sua modificazione; ed essendo tale che in se stesso, e per se stesso si manifesta; egli è l'oggetto in cui l'atto conoscitivo del pensiero si porta e termina».

<sup>34</sup> Cfr. e.g. *ivi*, Prefazione, n. 22; Il problema dell'*Ontologia*, nn. 39, 80, 83, 84, 93, 97, 101; I, nn. 142, 159, 160, 165; II, nn. 213, 219, 300, 301, 311, 318, 328, 402, 404, 405, 406, 417, 418, 439, 440, 441, 442, 443, 447, 448, 451, 459, 464, 528, 535, 668, 669, 673, 715, 716; III, nn. 742, 761, 784, 889; IV, nn. 1528, 1533, 1599, 1645, 1650, 1651, 1653, 1679; V, nn. 1742, 1869, 1978; VI, nn. 2400, 2402, 2723, 2731, 2786, 2914.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, VI, nn. 2635-2636. L'idea che ciò che per primo è noto sia presente all'intelletto in modo confuso – e che la scienza sia, quindi, un approfondimento di ciò che si presenta confusamente, al fine di giungere a conoscere distintamente il confuso – è già presente in Tommaso d'Aquino. Cfr. e.g. THOMAS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, Lib. I, lec. 1, ed. M. Maggiolo, Marietti, Torino-Roma 1954, n. 7. Anche Francisco Suárez fa eco a Tommaso d'Aquino commentando lo stesso passo della *Fisica* di Aristotele, cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. I, sec. 5, 17.

<sup>36</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 828: «Ripugna a que' filosofi il confessare, che la mente umana abbia qualche naturale e fondamentale limitazione: pare loro che una ragione limitata non sarebbe più ragione (e certo in quant'è limitata non è ragione)».

<sup>37</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4, 2, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 43, ed. H.-F. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1976. Come è

come è noto, riprendeva, la dottrina già formulata a suo tempo da Avicenna<sup>38</sup>. Seguendo quest'ultimo autore potremmo dire che, anche per Rosmini, l'εἶδος o essenza è un *significato*; è dunque *qualcosa*, un *non-niente*<sup>39</sup>. È proprio il nostro autore a sottolineare

noto Tommaso d'Aquino non considera l'essere come un'essenza, semmai come l'atto dell'essenza. Tuttavia la sua espressione, che fa riferimento ad essenze determinate, si applica perfettamente all'essenza dell'essere rosminiana. Caratteristica dell'*essentia absolute considerata* è, infatti, l'indifferenza all'unità e alla molteplicità.

<sup>38</sup> Cfr. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. V, sec. I, p. 236: «Hic autem quiddam quod debet intelligi, scilicet quia verum est dicere quod de animalibus, ex hoc quod est animal, non debet praedicari proprietates nec communitas, nec est verum dicere quod de animalibus, ex hoc quod est animal, debet non praedicari proprietates vel communitas; scilicet nam si animalitas faceret debere non praedicari de eo proprietatem vel communitatem, tunc nec esset animal proprium nec esset animal commune».

<sup>39</sup> Utili al riguardo sono le indicazioni di Suárez, autore che Rosmini ben conosceva. Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. III, sec. 2, 5: «aliquid enim, et nihil, contradictorie seu privative opponi consentur; nihil autem idem significat quod non ens, vel non habens entitatem ullam; aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem». Mentre il *qualcosa* ha sempre una qualche entità, il nulla è ciò che non ha alcuna essenza; dove il non aver essenza nel linguaggio suareziiano significa, come ormai sappiamo, essere contraddittorio. L'essere ideale, però, essendo incontraddittorio è pensabile e dunque ha un certo grado di essere, *est ex ra nihil*. Per questa espressione, cfr. *ivi*, D. XXVIII, sec. 3, 15. Christian Wolff, nella *Metafisica tedesca*, opporrà il "nulla" (*Nichts*) al "qualcosa" (*etwas*): «Ciò che né esiste né è possibile si chiama *nulla*. Poiché, ora, l'impossibile non può essere e, di conseguenza, non può diventare qualcosa, neanche il nulla può diventare qualcosa». Cfr. C. WOLFF, *Metafisica tedesca*, n. 28, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999, p. 77. Cfr. C. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, Pars I, sec. II, cap. II, nn. 57, 59-60, pp. 40-41: «*Nihilum* dicimus, cui nulla respondet notio. [...] *Aliquid* est, cui notio aliqua respondet [...]. Patet adeo, nihilum non esse aliquid, atque adeo nihilum & aliquid sibi mutuo contradicere, consequenter inter nihilum & non dari medium». Anche Alexander Gottlieb Baumgarten – allievo di Christian Wolff – nella sua *Metaphysica*, pubblicata per la prima volta ad Halle nel 1739, oppone, come contraddittorio, il concetto di *nihil negativum* a quello di *nonnihil*. Il primo è ciò che è impossibile, contraddittorio e assurdo; il secondo invece è sinonimo di *qualcosa e*, più in generale, del *possibile* come ciò che non implica contraddizione. Cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica (editio v i)*, Impensis Carol. Herman Hemmerde, Hallae Magdeburgicae 1779, Pars I, caput I, sectio I, §§ 7-8: «*Nihil negativum*, irrepraesentabile, impossibile, repugnans, (absurdum) contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est *A et non-A* seu, praedictorum contradictorium nullum est subiectum, seu, nihil est, et non est.  $0 = A + \text{non-A}$ . [...] *Nonnihil est ALIQUID*: repraesentabile, quicquid non involvit contradictionem, quicquid non est *A et non-A*, est possibile».

lo statuto proprio dell'*essere* che è comparabile a quella che nella Prima parte abbiamo chiamato, con Scoto, *natura comune*:

di questa entità astratta [l'essenza dell'essere] si potrebbe muovere questione, se le convenga il predicato di *uno*; e se non fosse più esatto favellare il dire, ch'ella non ha ancora né *molteplicità* né *unità*, ma che è nell'ordine logico dell'astrazione anteriore all'una e all'altra. In fatti se nel concetto di *uno* si fa entrare l'esclusione dell'*altro*, non si potrebbe dare all'essere iniziale e virtuale l'epiteto di *uno*, perché niente esclude, niente ha da escludere.<sup>40</sup>

L'essere ideale ha un'esistenza in quanto, essendo per sé manifesto, è presente al pensiero di chiunque sia in grado di coglierlo ma non ha una sussistenza, cioè una sua concretezza. Esso è puramente *astratto*, secondo una terminologia hegeliana che Rosmini fa propria, ma che pure ci sembra avere molta affinità con l'*ens abstractum* di Scoto. Abbiamo visto, infatti, che anche per Scoto l'oggetto formale delle facoltà non-organiche è un *abstractum* ontologico, cioè è per sua natura *staccato* dalle proprie determinazioni concrete<sup>41</sup>. Allo stesso modo, Scoto chiama l'*ens "abstractum"* quando parla dell'essere come neutro (*neuter*) rispetto agli estremi della contraddizione e ai suoi modi intrinseci (finito e infinito)<sup>42</sup>. Tale particolare non è da sottovalutare poiché, anche per Rosmini, l'essere iniziale che *riluce* nell'essere ideale prevede l'infinito e il finito come suoi modi intrinseci concreti.

L'essere ideale, in ogni caso, ha un'esistenza relativa alla mente<sup>43</sup>. *Idea*, ricorda il nostro autore, è il termine che viene tradizionalmente utilizzato per indicare l'*intelligibilità*<sup>44</sup>. L'essere, dunque, si converte con l'*intelligibilità* secondo una dottrina che risale all'*ens*

<sup>40</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 270.

<sup>41</sup> Cfr. *supra*, p. 121.

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, p. 70.

<sup>43</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1176: «Ciò che è noto [in questo caso l'essere] esiste in relazione ad una mente, e costituisce lo scibile, o il saputo».

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, IV, n. 1502. In Wolff il termine *notio* (vedi *supra*, parte I, cap. 3, § 1) è centrale per distinguere il *nulla* dal *qualcosa*. Questo utilizzo del termine segnala il collasso, tipicamente razionalista, dell'ontologia sulla gnoseologia (cfr. M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit., vol. I, pp. 156-206).

*possibile* di Scoto, ma verrà approfondita dai dibattiti della Scolastica del XVII secolo<sup>45</sup>.

Rosmini si esprime anche dicendo che l'essere ideale è un «nulla relativo»<sup>46</sup>. Questa espressione, *nulla relativo*, sta ad indicare l'assoluta *indeterminazione* dell'essere, di cui l'*idealità* è corollario. Ciò che non è determinato in qualche modo, infatti, non è reale – o sussistente –, ma questo non significa che non sia esistente<sup>47</sup>. Ogni tentativo di negare l'essere ideale, infatti, riducendolo al nulla assoluto (*nihil negativum*), sarebbe condannato ad un esito contraddittorio. Negare l'essere ideale, infatti, significherebbe porlo per negarlo e, quindi, affermarlo<sup>48</sup>. In altre parole, pensare l'essere come non-esistente significherebbe, appunto, porlo come esistente per negarlo, ossia porlo come presente ad una mente.

L'essere ideale, dunque, intrattiene con il pensiero una «relazione essenziale»<sup>49</sup>. In questo modo Rosmini critica radicalmente il dualismo gnoseologico tipico del pensiero moderno. Secondo il Roveretano, infatti, è contraddittorio sostenere che il pensiero sia originariamente estraneo all'essere. Diversamente, bisognerebbe ammettere che vi è qualcosa che rimane fuori dall'essere, ma l'essere lascia fuori di sé solo il nulla e, così, il pensiero sarebbe contraddittoriamente *nulla*.

Il luogo più indicato per comprendere questa critica al dualismo gnoseologico è contenuto nella parte I, Libro IV della *Teo-*

<sup>45</sup> Cfr. *supra*, parte I, cap. I, § 2.3. Siamo qui nell'ambito del *supertranscendens*.

<sup>46</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 761: «[L'essere intuito] è un *nulla relativo* – cioè un nulla di realtà, e non è già per questo *assolutamente nulla*»; *ivi*, IV, n. 1533: «Il nulla non può manifestar nulla, come l'abbiamo detto, quello che manifesta è necessario che sia l'essere stesso. Dunque l'essere manifesto all'uomo non è il nulla. [...] L'origine della difficoltà che si presenta sotto molti aspetti, nasce sempre da quel carattere che ha l'essere d'apparire come un *nulla relativo* che è quanto dire di non aver comprensione alcuna».

<sup>47</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*: «E tuttavia non fa meraviglia che i pensatori abbiano trovato tanta difficoltà ad ammettere che il puro essere indeterminato stia davanti alla mente non accorgendosi che neppure lo potrebbero negare se non ci stesse».

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, III, nn. 773-774; IV, n. 1553: «L'essere ha due relazioni essenziali (cioè tali che involgerebbe contraddizione se non le avesse), l'una d'essere *in sé*, l'altra d'essere *in sé davanti alla mente*, con che acquista il nome di *essere manifesto*, e, com'è davanti alla mente umana, d'essere *ideale*».

*sofia*, laddove Rosmini parla dell'essere nelle tre forme di *per sé manifesto*, *manifestante* e *manifestato*. Ne diamo qui una sommaria ricostruzione<sup>50</sup>.

È essenziale all'essere il manifestarsi. L'essere infatti è – e «collo stesso atto con cui è, è anche manifesto»<sup>51</sup>. Il concetto di *manifestato* ne comprende *sinteticamente* altri due: quello di *manifestante* e quello di *manifestato*. L'essere, nel manifestarsi, manifesta sé come per sé manifesto. L'essere, infatti, non necessita di nient'altro che lo manifesti. Altro dall'essere è, infatti, il nulla; e il nulla, come si è detto, non può manifestare alcunché.

La distinzione tra manifestante e manifestato, nel caso dell'essere<sup>52</sup>, è di ragione. L'essere è l'unica essenza capace di essere manifestata e manifestante. Non tutte le essenze sono in grado di essere anche manifestanti, cioè di essere per loro natura evidenti. Certamente sono, però, manifestate. Ciò che le manifesta è, invece, il pensiero che limita l'essenza dell'essere e giunge così a cogliere le essenze determinate come contrazioni della prima essenza.

Se l'essere non si desse originariamente in questa forma – come per sé manifesto –, la mente umana non potrebbe conoscerlo. È un fatto, accertabile fenomenologicamente, che si conosca il *manifestato* – poiché tutto ciò che si pensa e di cui si parla è manifestato –, ma il *manifestante* è conoscibile dal pensiero umano solo in quanto sta in *sintesi dialettica* con il manifestato. Bisogna ammettere, infatti, che anche il manifestante è essere, pena la contraddizione.

Ora, il pensiero umano non intuisce immediatamente l'essere nella sua completezza. Esso, infatti, può solo risalire dal manifestato al manifestante. L'essere per sé manifesto è, dunque, condizione di possibilità del ragionamento umano<sup>53</sup>. Nel linguaggio rosminiano,

<sup>50</sup> Farò riferimento in part. a *Teosofia*, IV, nn. 1509-1519.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, IV, n. 1509.

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, IV, nn. 1518-1519.

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1180: «L'idea prima dell'essere indeterminato dee esistere nella mente prima che cominci il suo movimento cogitativo, come indispensabile a questo», il che significa la parola *innata*, che dà a questa idea. Qui si ferma l'Ideologia scienza delle idee considerate come fatti osservabili davanti allo spirito».

il manifestante è l'*essenza*, mentre il manifestato è l'*idea*: le due, originariamente, sono in sintesi l'*essere manifesto*.

Prima di proseguire è necessario precisare che le riflessioni di Rosmini attorno al rapporto tra pensiero ed essere tengono sullo sfondo quella distinzione tra il piano *ontologico* e quello *psicologico* – presente già a partire dallo scritto *Preliminare alle opere ideologiche*, pubblicato nel 1851<sup>54</sup> – che ritroviamo, in modo particolarmente chiaro, nella dottrina scotiana sul primo oggetto adeguato dell'intelletto umano<sup>55</sup>. Fino ad ora abbiamo considerato l'essere per come il pensiero umano può coglierlo. La mente umana intuisce l'essere nella forma ideale, vale a dire l'essere indeterminato, non sussistente. Questo fatto può essere osservato solo dopo che la mente umana ha riflettuto su di sé e i propri atti. Attraverso la riflessione, la mente comprende che è nell'essere, è cosciente di conoscere l'essere e da questo inferisce che l'essere le si manifesta. Un passo ulteriore nella riflessione permette alla mente di inferire che ciò che manifesta il manifestato non può che essere esso stesso *essere*, e che «necessariamente l'essere manifestato è essenzialmente *manifestante*»<sup>56</sup>.

Prima di conoscere l'essere come per sé manifesto (evidente) e come sintesi dialettica di manifestante e manifestato, conosciamo l'essere in sé (il manifestato), senza relazione ad un pensiero (il manifestante). Conosciamo, dunque, prima l'*essere anoetico* dell'*essere dianoetico*. Sul piano ontologico il pensiero, umano o divino che sia, ha una qualche forma di unità con l'essere. È questo ciò che il principio di cognizione afferma: il primo *di diritto* nell'ordine del pensiero è l'essere, per sé manifesto e per sé noto. Sul piano psicologico la riflessione – prerogativa del pensiero umano –, successiva all'intuizione, distingue l'essere manifestato (l'intuito) dall'essere

<sup>54</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., Preliminare alle opere ideologiche, n. 29: «Noi dunque rigettiamo l'accusa che il nostro primo nell'ordine della scienza sia psicologico, e dichiariamo che esso è del tutto ontologico. Ma posciaché due possono essere i primi ontologici, cioè l'*essere determinato* ed assoluto e l'*essere indeterminato* ed ideale, noi affermiamo che l'essere determinato ed assoluto è il primo per la divina mente, e l'essere indeterminato ed ideale è il primo per la mente umana».

<sup>55</sup> Cfr. *supra*, parte I, cap. 1.

<sup>56</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 1513.

manifestante (l'intuente). Il movimento della riflessione è innescato, infatti, da ciò che *di fatto* è il primo nell'ordine del conoscere umano, ossia l'ente finito.

Al di là dei riferimenti alla problematica teologica della *visio Dei* e alle differenze lessicali, le indicazioni di Scoto, messe in luce nella Prima parte e all'inizio di questa seconda, appaiono oggettivamente collimanti con il pensiero di Rosmini. Su un simile punto, ciò che ci sembra particolarmente vicino al pensiero di Scoto è lo statuto proprio dell'essere ideale come oggetto. L'oggetto della facoltà – dicevamo – contenendo *virtualmente* tutti gli altri oggetti ne permette la conoscenza. Questo tratto peculiare della dottrina scotiana emerge chiaramente dalle pagine di Rosmini:

L'essere quantunque indeterminato è *oggetto* dell'umana intelligenza: l'anima è il *soggetto*. Queste cose io credo d'averle distinte per sempre e non potersi più confondere da chi ha scorto quell'assoluta opposizione che nel *Nuovo Saggio* e altrove ci si fa notare. Ora ogni sapere, ogni verità e certezza l'abbiamo riposta nell'*oggetto*, e non mai nell'anima *soggetto*. L'esistenza dell'anima intelligente e della facoltà d'intendere e di ragionare di cui essa è dotata, sono appunto [...] *condizioni* meramente *materiali*, dalle quali per nulla dipende la verità e la forza d'ogni intuizione e dimostrazione.<sup>57</sup>

Le verità sono dunque contenute tutte nell'oggetto, cioè nell'essere ideale, e non nell'intelletto finito (l'anima *soggetto*), poiché – come già ammoniva Scoto contro Enrico di Gand – l'intelletto finito non può essere principio del conoscere di un numero infinito di essenze, anche solo in potenza: «Non potest una ratio creata esse principium cognoscendi infinitas quiditates, sive non tot quin plures». Rosmini aggiunge anche di più, mostrando una particolare conoscenza della dottrina epistemologica di Duns Scoto:

il concetto d'*infinità* viene sempre dato al pensiero dall'*oggetto* che è la *misura* universale e suprema delle cose tutte pensabili: di maniera che il primo concetto che può aver l'uomo dell'*infinità* è quello che trova nell'*essere virtuale* che è l'oggetto del suo intuito, e quello è *infinito* che lo riempie, quello è *finito* che non lo riempie. Essendoci dato l'oggetto in un

<sup>57</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, cit., Preliminare alle opere ideologiche, n. 30.

modo virtuale, egli ci è dato come una *capacità infinita*: questa capacità misura tutto quello che si pensa in essa come il contenuto è misurato dal contenente. Il contenente dunque, affinché sia misura di tutte le cose deve essere infinito; poiché, se fosse finito, non potrebbe contenere e contenendo misurare quelle cose che eccedessero la sua capacità. È dunque necessario, che l'essere oggettivo, benché ancora voto di realtà, sia infinito. Ma il *subietto* non essendo misura alla mente, ma misurato, non è un concetto che involga necessariamente l'infinito, ma il concetto dell'infinito gli è dato dalla mente posteriormente, quando s'accorga che sia tale, che colmi tutto il voto dell'oggetto in cui si pensa.<sup>58</sup>

Come per Scoto, l'essere è misura di tutto ciò che è conoscibile e nella sua estensione si rivolge a tutto ciò che rientra nel campo sterminato dell'essere. Ma l'oggettività non è una proprietà vista nell'intuizione, bensì nella riflessione. L'essere intuito è, sarà bene ribadirlo, *intentio prima* e contiene virtualmente, per propria natura, tutti i conoscibili.

Ora, se l'essere ideale è il primo ontologico per la mente umana, l'ente – come si è detto – è il primo psicologico. Rosmini, infatti, sembra distinguere una forma ontologica del principio di cognizione, secondo cui l'*essere* è il primo oggetto del pensiero, da una forma psicologica dello stesso principio, secondo cui l'*ente* è il primo oggetto del pensiero<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 932.

<sup>59</sup> Questa distinzione tra due forme del principio di cognizione è autorizzata dal seguente passo, cfr. *ivi*, IV, n. 1559: «Quindi il *principio di cognizione* riceve due forme secondo che si riferisce alla prima intellesione che è la naturale intuizione, o alle seconde intellesioni colle quali opera l'intelligenza; e questo due forme sono le seguenti I. L'*essere* è l'oggetto dell'intuizione naturale. II. L'*ente* è l'oggetto delle operazioni intellettive. Questa seconda formula dunque viene a dire, che niuna *operazione* (atto secondo) può fare l'intelligenza umana avendo solo presente l'*essere* e non ancora l'*ente*. Quando poi è presente l'ente, il che avviene la prima volta nella percezione, allora è possibile all'uomo riflettere non solo su l'ente, ma ancora sugli elementi di esso, e di considerare astrattamente ciascuno di questi elementi, e però può allora volgere il pensiero riflesso anche all'essere indeterminato che è un'antecedenza dell'ente reale e del suo concetto, alla realtà dell'ente, [...] e a tutto ciò in una parola che coll'astrazione si può distinguere in esso preso da sé o nelle sue relazioni ad un altro».



Rosmini afferma a questo proposito che *di diritto* si può intuire l'essere, senza bisogno di conoscere previamente gli enti finiti<sup>60</sup>, ma *di fatto* la conoscenza umana, per risalire all'essere ideale, necessita della conoscenza degli enti sensibili<sup>61</sup>, proprio come aveva affermato Scoto nell'*Ordinatio*, nel *Quodlibet* e nelle *Questioni sul De anima*, distinguendo la considerazione della facoltà intellettuale *ex natura potentiae* da quella *pro statu isto*.

### 1.2 L'essere oggetto d'essere presente<sup>62</sup>

L'essere si manifesta all'uomo nel modo della *presenza*, termine che è sinonimo di manifestazione e della cui semantizzazione, quanto a Scoto, abbiamo già dato conto. Vediamo di semantizzare il termine in Rosmini.

Dove non c'è manifestazione non c'è presenza. La presenza dell'essere – lo stare dell'essere nel pensiero – suppone che il pensiero sia reale, cioè sussistente. In altre parole, poiché è essenziale all'essere l'*essere presente*, è necessario che sia sussistente ciò cui l'essere si presenta, ossia il pensiero. Se questa relazione essenziale in Dio si realizza in una somma e necessaria unità, anche nell'uomo, «ente intellettuale finito», si realizza un'approssimazione dell'unità – che, con il vocabolario di Tommaso d'Aquino, Rosmini chiama *unione*<sup>63</sup> –, tra il soggetto intelligente e l'essere presente all'intuito. L'unione è, però, allo stesso tempo separazione e opposizione,

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 84: «Il puro atto dell'essere può benissimo intuirsi senza gli enti finiti, e avanti che questi si percepiscano, benché in questo tempo non possa esser parlato, perché è ancora tutto solo, e per questa sua perfetta solitudine non ammette discorso né della mente né della lingua».

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, III, nn. 750-751.

<sup>62</sup> Qui "oggetto" significa "ciò che è presente", in senso etimologico, vale a dire come ciò che sta innanzi al pensiero (*prae-sum* = "sono innanzi") e non può essere negato. Come ciò che è inevitabile, immediato, innegabile. Cfr. *ivi*, II, n. 783: «l'essere oggetto, altro non esprime che la presenza dell'essere ad una mente».

<sup>63</sup> Distinguendo *unità* e *unione* si fa riferimento probabilmente ad un passo del *De veritate* nel quale Tommaso spiega che «*loco compositionis quae est in intellectu nostro est unitas in intellectu divino; compositio autem est quaedam imitatio unitatis, unde et unio dicitur*», cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, cit., q. 2, a. 7, ad 3, p. 68a. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, nn. 733: «In fatti nell'ente intellettuale finito, nello stesso tempo che c'è l'essere presente all'intuito, come sua forma obiettiva e causa della for-

ed è tipica del conoscere umano<sup>64</sup>. L'intuizione ha un carattere *intenzionale* per il quale la presenzialità dell'essere al pensiero è permanente<sup>65</sup>. Il pensiero *contiene* l'essere, ma a sua volta ne è il *contenuto*. L'essere, infatti, in quanto *presente*, costituisce il pensiero, lo muove e lo *informa*<sup>66</sup>. In questo senso si può dire che l'essere è *oggetto formale* del pensiero<sup>67</sup>. Scrive Michele Federico Sciacca:

ma subiettiva, c'è la separazione altresì e l'opposizione tra il subietto intelligente che è la realtà, e l'oggetto, cioè l'essere che le si dà ad intuire, senza che sia mai possibile l'identificazione dell'uno coll'altro. In quest'unione dunque rimane la separazione tra l'essere obiettivo, e la forma reale subiettiva che lo intuisce, separazione che è uno de' caratteri distintivi dell'ente finito». L'unione tra il soggetto e l'oggetto non essendo identità piena, ma composizione di due membri, lascia la possibilità del *differire*, sotto un certo aspetto, dei membri che sono in composizione.

<sup>64</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>65</sup> Cfr. *ivi*, III, nn. 887-889: «vogliamo osservare, che per quest'atto fondamentale dell'intuizione il subietto viene a partecipare della dignità di natura dell'essere suo obiettivo. Il che si riconoscerà facilmente, se si considera che tale è la natura dell'intuizione intellettuale, che non confonde mai il subietto coll'obiettivo, che se li confondesse non potrebbe esistere essendo appunto questa la natura di quest'atto di mantenerli distinti, e che tuttavia congiunge il subietto nell'oggetto d'un'unione così intima ed unica che uno ha il suo atto nell'altro. Questa reciproca inesistenza è necessaria al subietto intelligente, in quant'è intelligente, e ne costituisce la sua natura, di maniera che non esisterebbe, ne perirebbe il concetto, se quella non fosse più. [...] In fatti nell'espressione *obiettivo intuito* ci sono le due voci di obiettivo e d'intuito: questa seconda indica l'attuale unione dell'obiettivo al subietto, per la quale l'obiettivo trovasi immediatamente aderente al subietto, aderente in modo che non lo modifica solamente (in quanto è intelligente), ma lo fa essere. [...] l'essere [...] unisce in sé due relazioni dipendenti dalle due forme dell'essere stesso, le quali sono quelle di contenuto e contenente. In quanto dunque quest'archetipo [l'essere] è contenuto dal subietto intelligente che lo intuisce, in tanto è un *archetipo efficiente*, perché costituisce e informa lo stesso subietto, che si fa tale coll'atto dell'intuire, ma in quanto è *contenente* il subietto, che col suo atto intuitivo pel quale è, esiste nell'essere, intanto è un *archetipo manifestante*, e costituisce l'*intelligibilità* del subietto intelligente informato dall'essere e così esistente. Con che si spiega 1° Come possano convenire insieme le due proprietà apparentemente dissociate di *informare* e di *manifestare*, possano convenire dico in uno stesso archetipo. [...] 2° Si spiega ancora come il subietto in quanto è intelligente abbia seco la sua intelligibilità perché è col suo atto abitualmente nell'essere che lo rende intelligibile; la quale intelligibilità però non importa un'attuale cognizione di se stesso, ma solo potenziale o come anche la chiama S. Tommaso, abituale non altro mancando alla cognizione attuale, se non l'atto dell'intendimento che osservi nell'essere a sé presente, se stesso».

<sup>66</sup> Questo tema è sviluppato in modo assai approfondito nell'*Aristotele esposto ed esaminato*, in part., nei capp. XVI-XVII; XXIV.

<sup>67</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 1520, nota 1.

[Rosmini] ha visto, per primo, contro il gnoseologismo della filosofia moderna, che altro è il problema della "oggettività del pensare" o dell'"intelligibilità" o del "principio dell'oggettività", e altro quello del "conoscere oggettivo": il primo è ontologico-metafisico ed è il fondamento dell'altro.<sup>68</sup>

Questo significa che l'essere-oggetto, come per Scoto, è un'*intentio prima*, è la stessa essenza dell'essere che si dà, ovviamente, in una modalità adeguata al pensiero umano, cioè nella modalità *intenzionale* o *ideale*. L'essere-oggetto, infatti, non è produzione umana e non è, quindi, immediatamente assimilabile ad un *ens rationis*, sebbene possieda un *esse intentionale* e, perciò, "diminuto"<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1968<sup>5</sup>, p. 47.

<sup>69</sup> L'essenza dell'essere, afferma Rosmini, è per sua natura intelligibile e per questo la domanda kantiana sulla possibilità della metafisica risulta priva di senso. Italo Mancini ha criticato Rosmini su questo punto, rimproverando al nostro autore un gonfiamento ontologico dell'idea dell'essere, che, in quanto idea, non sarebbe adeguata a costituire il punto di accesso alla metafisica, poiché sarebbe sganciata dall'esperienza degli enti. La metafisica rosminiana sarebbe, dunque, una semplice metafisica razionalista e non una metafisica dell'esperienza perché partirebbe da un *ens rationis*, da un ente logico e non dall'ente reale. È vero che Rosmini ha definito l'essere ideale come «una specie di ente di ragione» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., n. 131), ma appunto «una specie» poiché la sua esistenza è relativa a una mente, e tuttavia non è la mente e non ne è una produzione. Scrive Rosmini a questo proposito (cfr. *ivi*, n. 1927, nota 2): «Uno dei nostri più sottili e grandi filosofi, il Gaetano, vide che l'oggetto involgeva una relazione col soggetto, e quindi dedusse a torto ch'egli fosse un ente di ragione. Egli non pose mente come vi abbiano delle relazioni per sé essenti, cioè fondate nella stessa natura eterna dell'essere, non prodotte dalla ragione umana, ma stanti di contro alla ragione eterna, o più tosto costituenti la stessa ragione eterna». L'essere è eternamente in relazione con il pensiero. Meglio, il pensiero è eternamente pensiero dell'essere. Ora, l'idea viene colta dall'uomo attraverso il pensiero diretto e non attraverso il pensiero riflesso, come avviene per gli enti di ragione o *secundae intentiones*. Per questo l'idea dell'essere è una *prima intentio*. Si tratta però di intendersi. L'essere ideale non è l'oggetto della metafisica, altrimenti l'ontologia si ridurrebbe a ideologia. Nell'essere ideale, però, riluce l'essenza dell'essere. Scrive Rosmini: «[l'essere intuito è] l'essere privo al tutto di modi, si tratta della pura e semplice essenza dell'essere stesso [...]. Per questo dissi in qualche luogo che la verità evidente ed essenziale dell'essere luce nella sua *universalità*» (cfr. A. ROSMINI, *Sistema filosofico*, n. 59, in *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 2 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1979). Dunque, non si tratta di dare surrettivamente all'essere logico una valenza ontologica, come interpreta Mancini, ma di

L'Ontologia è, infatti, definita da Rosmini come «la teoria dell'essere, quale è conoscibile all'uomo nell'idea», ma poiché l'idealità non esprime altro che l'intelligibilità e, quindi, la possibilità, «l'Ontologia universale è quella scienza che tratta dell'essere in tutta la sua possibilità». Ora, l'essere si rende conoscibile all'uomo attraverso l'idea, la quale è un mezzo imperfetto perché fa conoscere l'essere solo come *possibile* sussistente e non come sussistente<sup>70</sup>.

L'essere si rende presente all'ente intelligente finito nella sua infinità e indeterminazione: si mostra, quindi, come differente dall'uomo, e tuttavia comprensibile in modo sempre più appro-

eliminare il dualismo tra logico e ontologico, tipico dello gnoseologismo, operando nel modo seguente. L'essere costituisce il pensiero, nel senso che l'apertura costitutiva del pensiero sull'essere è condizione del darsi dell'esperienza. Se così non fosse, la metafisica dell'esperienza non sarebbe in grado nemmeno di progettare un eventuale trascendimento dell'esperienza stessa. Senza questa intenzionalità costitutiva del pensiero verso l'essere, non vi sarebbe l'*intellectus*, e dunque nemmeno la metafisica come *scientia*. Per Mancini, invece, il cominciamento deve essere *psicologico*; l'essere deve essere prodotto dall'uomo a partire dai concreti, affinché non perda il proprio legame con l'esperienza. Scrive Mancini: «il cominciamento [per Rosmini] è il fatto logico, non quello psicologico del pensiero, disarticolato dall'esperienza: la logicità coseizzata, o, altrimenti detto, un certo fenomenismo di tipo speciale, ma coerente. [...] Dire che solo l'idea dell'essere è oggettiva perché essa è forma che sta fuori e dentro al pensiero, come *Gegenstand* e come atto di esso, è dire sostanzialmente la gonfiatura ontologica, il subordinazionismo idealista, la dualizzazione fenomenistica, la coseizzazione del logo» (cfr. I. MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 47 (1955), pp. 474-475). In realtà, Rosmini afferma esattamente il contrario, afferma cioè, attraverso la riflessione sull'essere per sé manifesto – scolasticamente “per sé noto” –, la convertibilità dell'essere con la stessa conoscibilità, e per questo la possibilità della metafisica come scienza, la possibilità che l'essenza dell'essere possa essere colta di diritto *immediatamente e intenzionalmente* dal pensiero nella sua universalità, togliendo ogni fenomenismo (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 1624). Di nuovo, affidare al piano degli atti secondi l'accesso originario all'essere – seppur attraverso supposti *veicoli trascendentalizzatori* –, significa precludersi la via ad una metafisica integrale e soggettivizzare irrimediabilmente la conoscenza, a meno di introdurre – come avviene nella metafisica dell'esperienza bontadina – il referto del logo che afferma, in prima battuta *logicamente* e poi anche *metafisicamente*, la necessità che *l'essere sia* (cfr. G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 5-23), con il rischio di cadere in quel *circolo vizioso* di logo ed esperienza del quale parleremo nel terzo capitolo di questa Seconda parte, e che costituisce, questo sì, l'emergere di un recondito subordinatismo idealista.

<sup>70</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Ontologia, n. 2917.

fondito grazie alla mediazione degli enti sensibili; ciò che *di fatto* è primo nell'ordine della conoscenza.

Risulta, dunque, che per Rosmini e Scoto la *presenza intenzionale* necessita di un oggetto presente, che sia visibile in un perfetto rappresentante che è la *species* o *idea*, nella quale riluce l'essenza. Ciò che Scoto chiama *cognitio abstractiva* – la quale riguarda propriamente le essenze incorruttibili private dell'esistenza attuale – è detta da Rosmini *intuizione*. Il confronto tra Rosmini e Duns Scoto sul punto non può che rimandare ai testi di Aristotele e meriterebbe un approfondimento maggiore. Ricordando ciò che si è detto nella Prima parte, ci limitiamo a riportare un passo assai suggestivo dell'*Aristotele esposto ed esaminato*:

[Aristotele] osserva che circa gl'incomposti, ἀσύνθετα, l'intuirli, o come dice, il toccarli colla mente è il vero, ma il contrario di questo vero non è propriamente il falso, ma semplicemente l'ignoranza, ché "l'ignorare è non toccare", τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (1051b 25). "Poiché non si dà l'ingannarsi circa la quiddità o la non quiddità, ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστίν, οὐκ ἔστιν, se non per accidente. E similmente è da dire delle essenze composte, περὶ τὰς ἀσυνθέτους οὐσίας, che non c'è l'ingannarsi e tutte sono in atto e non in potenza, poiché non si generano e non si corrompono (1051b 25-29). [...]. Poiché se le essenze composte, le quali sono certamente le specie, che altrove chiama "seconde essenze", δεύτεραι οὐσίαι, o se non queste sole, anche queste però non si generano, né si corrompono, e la mente umana non le produce già, ma le tocca o non le tocca, le intuisce o non le intuisce, e se queste sono sempre e sempre in atto, καὶ πάντα εἰσιν ἐνεργεῖα, οὐ δυνάμει (1051b 28), e perciò eterne; e se queste nelle cose corruttibili e sensibili non sono sempre perché queste si cangiano e perdono i loro atti, e ne prendono altri, che rispondono ad altre specie, conviene certamente dire che Aristotele ritiene molto di ciò che ebbe appreso alla scuola del suo maestro.<sup>71</sup>

Parlando della *cognitio abstractiva* in Duns Scoto, si era detto che essa garantisce la conoscenza scientifica delle essenze che non si corrompono, come avviene per gli enti sensibili. Per questo è necessario che, affinché vi sia conoscenza, si prescindano dall'esi-

<sup>71</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., I, n. 118.

stenza attuale. Avevamo anche detto che l'essenza per Scoto è il νόημα di quella νόησις costituita dall'atto intellettivo, cioè dal νοῦς ποιητικός di Aristotele. La *natura communis* vista nella *species intelligibile*, dunque, conserva in Scoto una consistenza propria che, con Gilson, abbiamo ricondotto ad un residuo di platonismo. Nei testi di Rosmini, però, è chiaro che l'intelletto *produttivo* è l'essere stesso e coincide con quel lume dell'intelletto che anche Scoto, come del resto Tommaso d'Aquino, considerava come condizione indispensabile per la vita intellettuale dell'uomo<sup>72</sup>. Tuttavia, la noetica dell'oggetto che contiene virtualmente tutti i conoscibili e, dunque, misura della conoscenza – che accumuna Scoto e Rosmini – sembra essere portata dal pensatore di Rovereto alle sue conseguenze ultime<sup>73</sup>.

A partire dalla presenza essenziale dell'essere al pensiero, il pensiero umano, pur essendo limitato, scopre per riflessione sugli enti, e successivamente sull'essere intuito, che l'essere è quell'atto che accomuna tutte le sue possibili determinazioni, poiché tutte le essenze possono essere ricondotte ad esso. Così inteso, l'essere è detto *essere iniziale* ed è il *comune determinante*<sup>74</sup>, l'atto per il quale ogni entità è. Rosmini lo chiama anche «essere comunissimo»<sup>75</sup>.

L'essere iniziale è l'essere pensato in relazione agli enti sia conosciuti sia sussistenti, e per questo è sintesi di essere reale ed

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 120.

<sup>73</sup> E questo nonostante Rosmini si sforzi di ricondurre la sua dottrina all'impianto gnoseologico di Tommaso d'Aquino, come è evidente, ad esempio, da questo testo: «S. Tommaso riconosce che non si potrebbe spiegare l'*intelligenza umana* se non si supponesse innanzi ad essa l'*intelligenza divina* dalla quale l'umana riceva il LUME intelligibile per sé, che come ho altrove mostrato (*Nuovo saggio*), è l'essere ideale; [...] riconosce tuttavia che il LUME partecipato dall'intelligenza divina non è la stessa intelligenza divina, benché da lei derivi. [Rosmini qui cita la *Quaestio de Anima*, lib. III, lec. 18 e anche la *Summa theologiae*, I<sup>o</sup>, q. 79, a. 4]. E sebbene dica pure che l'intelletto agente non ha la condizione di *oggetto* rispetto all'intelletto possibile [...], tuttavia egli è chiaro dal contesto che ivi parla degli oggetti particolari, che sono da lui resi oggetti, ossia intelligibili; e non d'un oggetto universale come è appunto il lume rispetto all'occhio, il quale non disegnando alcun oggetto particolare dinanzi all'occhio, li illustra però tutti» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., VI, n. 2572, nota 5).

<sup>74</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 282.

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, I, nn. 112-113.

essere ideale<sup>76</sup>. Il primo significato che la mente umana assegna all'essere è l'*inizialità*<sup>77</sup>. L'essere iniziale è ciò che accomuna tutte le entità<sup>78</sup>. Questa comunanza è condizione di possibilità sia di una teoria universale dell'essere (l'*Ontologia*)<sup>79</sup>, sia dell'*esistenza* e dell'*intelligibilità* di qualunque entità<sup>80</sup>.

L'essere iniziale è anche considerabile in assoluto, astratto dalle entità di cui è atto iniziale. Questo permette di chiarire che Rosmini utilizza due accezioni diverse del termine *astratto*. L'essere iniziale come atto di esistenza è *astratto* nel senso che non ha sussistenza se considerato separatamente dai concreti<sup>81</sup>. Questo tipo di astrazione è relativo alla dottrina del *sintetismo ontologico*, secondo cui l'essere iniziale per sussistere deve stare in «relazione essenziale»<sup>82</sup> con i propri termini reali. Vi è, però, un altro tipo di astrazione che riguarda l'astrarre come atto psicologico. È, infatti, possibile un atto di *astrazione formale* dell'essere dall'ente<sup>83</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1742: «Se si considera l'essere nel suo modo ideale in relazione coll'essere nel suo modo reale; si trova che l'essere in quanto ha il modo del far conoscere, in quant'è manifestativo, ideale, è l'essere iniziale, cioè il primo atto, il principio di ogni atto; e di nuovo non è il niente; quando anzi contiene in sé virtualmente ogni attualità».

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 112.

<sup>78</sup> Cfr. *ibid.*: «L'essere è condizione comune a tutte le entità, ma in se stesso è tale entità che non c'è dentro altro che lui stesso, quando nelle altre entità oltre esserci lui in tutte, c'è qualche altra cosa, la quale non è senza di lui, ma con esso lui, non è tuttavia lui, ma da lui diversa».

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 104.

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 112.

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1236: «L'essere iniziale è un soggetto astratto, spogliato d'ogni essenza terminativa, lasciategli solo l'*atto primo* astratto. Non rimanendo dunque nel concetto dell'essere iniziale altro che l'atto primo astratto, egli ha natura di soggetto dialettico perché il soggetto è "ciò che è primo"». L'astratto così inteso è certamente quello hegeliano, cfr. e.g. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in *Œ sammelte Werke*, Band 21, hrsg. F. Hogemann, W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag Hamburg, Düsseldorf 1981, vol. II, sez. III. L'idea, cap. II, trad. it. a cura di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2008<sup>9</sup>, vol. II, p. 912: «Dappertutto l'astratto deve costituire il cominciamento e l'elemento nel quale e a partir dal quale si vanno allargando le particolarità e le ricche forme del concreto».

<sup>82</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., I, n. 112; III, n. 837.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 806.

Si ripropone anche in tal caso la distinzione tra una considerazione ontologica e una tipicamente psicologica dell'essere. L'essere astratto inteso nel primo senso è l'essere iniziale considerato come «puro atto di esistenza»<sup>84</sup>, un concetto di estensione illimitata e, secondo Rosmini, non ricavabile per *astrazione* da un numero limitato di enti finiti. Ciò segnala che il nostro autore ha sicuramente conosciuto la dottrina scotiana secondo la quale non è possibile ottenere dei veri universali per astrazione dai singolari. Nella *Teosofia*, infatti, sostiene la tesi confermandola attraverso il richiamo a non meglio definiti “Scolastici più fedeli ad Aristotele”, tra cui possiamo annoverare anche Scoto<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, I, nn. 113, 131.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1180: «È da considerare, che l'astrazione comune e ascendente non basta alla formazione degli astratti per l'infinità loro riconosciuta dagli stessi scolastici più fedeli ad Aristotele. Poiché il numero degli enti da noi percepiti, da' quali s'astrae è limitato, e l'essenza astratta è universale ed infinita: non è dunque la pura astrazione che conduce la mente ad intuire questa essenza, ma la mente intuisce in questa infinitamente di più di quello che sia realizzato in un numero limitato di enti simili, da cui le parve prenderla: questo di più è la possibilità, l'infinità, l'immutabilità e gli altri attributi divini dell'idea, che in nessuna maniera si astraggono dall'ente finito, perché in questo non ci sono». Quel riferimento agli “scolastici più fedeli ad Aristotele” potrebbe nascondere un riferimento a Duns Scoto e, in particolare, a questo testo, già segnalato nella Prima parte, che Rosmini trovava anche nella *Logica* di Bignamini: «*universalis potest esse praesens intellectui absque praesentia alicuius minus universalis. Sed si praecise intelligeretur obiectum in phantasmate, nunquam esset maius universale praesens, nisi in minus universalis, quia nunquam nisi in singulari phantasiabili: ergo est praesens in specie intelligibili existente in intellectu. Atque iterum eadem quaest.: Universalis nunquam apprehenditur quantum ad suam indifferentiam totam, quando apprehenditur in suo inferiori; tota enim indifferentia universalioris est, secundum quod ipsum ut conceptum tantum in inferiori aliquo, est idem cuilibet inferiori suo, sed praecise illi, in quo concipitur: ergo quodcumque universale conceptum in singulari, vel communius in minus communi, non concipitur secundum totam suam indifferentiam: ergo non concipitur praecise communius in minus communi, vel universale in singulari: et ita non praecise concipitur universale in phantasmate. Rursus adhuc ibidem: Nulla eadem species, et unius rationis, potest esse repraesentativa alicuius obiecti sub ratione universalis, et singularis. Species in phantasmate repraesentat singulare sub ratione singularis: ergo non potest repraesentare sub ratione universalis idem obiectum*» (cfr. C. G. BIGNAMINI, *Ioannis Duns Scoti philosophia*, vol. I, pp. 115-116, il corsivo è di Bignamini e segnala il testo di Scoto che nell'*editio critica* si trova in *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. I, nn. 364-365, 352, pp. 220-221, 212 (edizione Wadding, vol. V, nn. 9, 5, pp. 523-524, 517). Vi è poi un altro testo importante nel quale si sostiene la medesima dottrina in modo più particolareggiato: «Che cos'è dunque l'essere ideale? L'Ideologia non può considerarlo come un astratto, perché ella non conosce che l'astrazione ascendente: e vede che



L'essere iniziale, visto nell'idea, non è, quindi, produzione soggettiva, ma è la stessa condizione di possibilità degli atti psicologici, come l'astrazione<sup>86</sup>.

L'essere astratto nel secondo senso, invece, è ottenuto prescindendo dal suo carattere di intuito e anche dalla relazione con i suoi termini possibili e attuali. Questo atto è caratteristico, appunto, dell'astrazione «precisiva»<sup>87</sup>, che conserva un aspetto del dato – una *formalità* – *prescindendo* da tutti gli altri, senza negarli. L'astrazione così intesa è detta da Rosmini «pensiero parziale» e l'essere da essa ottenuto «essere astratto preciso»: quest'ultimo, sì, è propriamente un *ens rationis* e non può candidarsi ad essere quell'oggetto dell'ontologia<sup>88</sup> del quale ci apprestiamo a parlare diffusamente nelle prossime pagine.

l'uomo tant'è lungi che con quest'astrazione si possa formare l'essere ideale, che anzi ogni astrazione che l'uomo faccia sulle sue percezioni, suppone l'*essere ideale* davanti alla mente, come mezzo, o strumento dell'astrazione medesima: vede che quando per astrazione si giunge all'essere ideale, quest'astrazione non è diretta, ma riflessa, non forma l'essere ideale, ma lo trova formato, non fa che cavare dalla percezione, ciò che la mente ci ha messo prima nell'atto di percepire» (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1185). Si veda anche *ivi*, III, 804. Anche in questo caso, è interessante notare che Rosmini afferma di essere fedele interprete di Tommaso d'Aquino, quando in realtà ci sembra più fedele ai testi di Scoto. Quando l'Aquinato parla di universali astratti, secondo il nostro autore, farebbe riferimento sempre ai generi e alle specie e mai all'essere che, invece, è il lume dell'intelletto agente, condizione di possibilità di ogni conoscenza ulteriore. Cfr. *ivi*, IV, n. 1534, nota 1: «In quanto all'uomo è da considerare che S. Tommaso parlando degli universali ha in vista i generi e le specie e anche questi come riflessi e oggetti della scienza dialettica all'uso di Aristotele. Ora che questi si astraggano dai particolari percepiti, non c'è che dire. Ma prima di questi, e acciocché questi ci siano bisogna che ci sia davanti alla mente l'universale assoluto e quest'è il *lume dell'intelletto agente*».

<sup>86</sup> Cfr., *ivi*, III, n. 806.

<sup>87</sup> Cfr., *ivi*, III, n. 835, nota 75.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 215: «Ma la mente umana può coll'astrazione precidere l'essere dall'intuito e anche dai termini dell'essere sieno virtuali, siano attuali e considerare l'essere in se stesso. Né anche in questo caso egli perde la sua definizione: "l'atto dell'ente e delle entità": soltanto, che la mente col *pensiero parziale* si ferma alla prima parola della definizione: *atto*, e considera questa precisa dalle seguenti. E ancora l'essere iniziale, ma non più considerato come iniziale, ma come qualche cosa da sé. Quest'è una pura entità di ragione, e per significarla con degli aggiunti la chiameremo *essere astratto preciso*».



V  
L'ESSERE INIZIALE  
COME FONDAMENTO DELL'ONTOLOGIA

Per rispondere alla domanda sull'essenza dell'essere, è necessario approfondire la figura dell'essere iniziale: il vero centro della metafisica<sup>1</sup> rosminiana. Senza un'adeguata comprensione dell'essere iniziale non si possono comprendere gli sviluppi che da esso derivano: l'articolazione triadica dell'essere e l'essere personale<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Distinguo qui la *metafisica*, in senso classico, dalla *Metafisica* nel senso moderno nel quale la intende Rosmini. In generale, quelle che Rosmini chiama "scienze metafisiche" (o *Metafisica*) contengono la *Psicologia*, l'*Ontologia*, la *Cosmologia* e la *Teologia naturale* (cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Prefazione, nn. 30-32). Queste ultime tre scienze sono ricomprese in quella scienza a cui Rosmini dà il nome di *Teosofia*. L'*Ontologia*, in particolare, si occupa dell'ente nella sua massima estensione e dell'essere in quanto essere dell'ente. A ben vedere, il senso nel quale Rosmini utilizza la parola "metafisica" è tipicamente moderno. Christian Wolff nella *Logica tedesca* scrive: «Poiché tutte le cose, siano corpi o spiriti e anime, sono simili tra loro in alcune parti, bisogna anche prendere in esame ciò che appartiene a tutte le cose in generale e ciò in cui si deve trovare la loro generale differenza. La parte della filosofia, in cui si tratta della conoscenza generale delle cose, si chiama ontologia, o scienza fondamentale [*Grund-Wissenschaft*]. La scienza fondamentale, la dottrina degli spiriti [la psicologia] e la teologia naturale costituiscono la metafisica o scienza principale [*Haupt-Wissenschaft*]» (cfr. C. WOLFF, *Vernünftige Gedanke von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Vorbericht von Der Welt-Weikheit, § 14, Halle 1712, trad. it. a cura di R. Ciafardone, *Logica tedesca*, Patron, Bologna 1978, § 14, p. 31). Alexander Gottlieb Baumgarten, allievo di Christian Wolff, distingue previamente la *Metafisica* e l'*Ontologia* tracciandone due diverse definizioni: 1) «METAPHYSICA est scientia primorum in humana cognitione principiorum. Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia, et theologia naturalis», cfr. A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica (editio VII)*, Prolegomena metaphysicorum, §§ 1-2, p. 1; 2) «ONTOLOGIA (ontosophia, metaphysica, cf. § 1, metaphysica universalis, architectonica, philosophia prima) est scientia praedicatorum entis generaliorum». Cfr. *ivi*, Pars I, Prolegomena, § 4, p. 2.

<sup>2</sup> Si vedano i seguenti testi: M.F. SCIACCA, *I Principi della metafisica rosminiana*, in *Opere di Michele Federico Sciacca*, a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 2003,

La risposta alla domanda sulla natura dell'essere è da sempre affidata alla metafisica, che ha nell'essere il proprio soggetto. Si tratta però di capire – seconda domanda – in che modo si debba *intendere* questo essere. Rosmini risponde prima di tutto al secondo quesito affermando che l'*Ontologia* è la «Teoria dell'essere considerato nella sua possibilità»<sup>3</sup>. Ora, chiarire il significato di questa risposta significa, a ben vedere, rispondere alla domanda sull'essenza dell'essere.

### I. *L'essenza dell'essere*

Abbiamo sostenuto nel paragrafo precedente che l'essere iniziale, considerato in relazione ai suoi termini, è *comunissimo*; è quell'atto che accomuna tutti gli enti ed è condizione di possibilità dell'ontologia. Questo essere non è l'essere ideale. Diversamente – in termini rosminiani – l'*Ontologia* si ridurrebbe a *Ideologia*<sup>4</sup>. L'essere, invece, di cui tratta l'*Ontologia* è l'essere per come si rende cono-

vol. III.12; M.A. RASCHINI, *Studi sulla Teosofia di Rosmini*, Studio editoriale di cultura, Genova 1985; P.P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*; R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit.; P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in Id., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2009, pp. 247-276.

<sup>3</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., *Il problema dell'Ontologia*, n. 98.

<sup>4</sup> L'Ideologia è la scienza che si occupa di mostrare che l'essere, inteso come essenza dell'ente, è condizione di conoscibilità degli enti reali e anche di ciò che nel linguaggio indica il negativo (il nulla, il limite ecc.). Questo essere – di cui, a proprio modo, si occupa l'Ideologia – è l'essere ideale. Si veda anche, A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., *Il problema dell'Ontologia*, n. 38: «È dunque da considerare che l'Ideologia tratta dell'origine e della natura delle idee, e però dell'essere come *prima ed assoluta idea*, nella quale tutte le altre si contengono. Ma ogni idea ci presenta una duplicità, poiché in ogni idea si può considerare il contenente e il contenuto: il *contenente* è quello che fa conoscere, e che ritiene propriamente il nome di idea o di concetto, il *contenuto* nell'idea è la cosa conosciuta, e acquista il nome d'*essenza*, onde abbiam definito l'essenza “ciò che si contiene nell'idea” (*Ideol.* 646). Questa è dunque la differenza per riguardo alla materia loro, che divide l'Ideologia dalla Ontologia, che quella versa intorno alle *idee*, questa intorno alle *essenze* contenute nelle idee: quella riconduce tutte le idee all'essere come a loro comune ritrovo e formale principio, questa riconduce pure tutte leessenze all'essere come all'essenza prima in cui tutte sono e da cui continuamente derivano: quella descrive l'origine e la natura delle cognizioni come cognizioni, e questa l'origine e la natura delle cose conosciute».

scibile nell'idea<sup>5</sup>. Ora, l'idea è il *mezzo* con il quale si conosce l'essenza; dunque l'essenza dell'essere non è l'idea, ma si rende conoscibile *autenticamente* – anche se non completamente – nell'idea. In altre parole, conoscendo l'idea dell'essere, si conosce l'essenza dell'essere. Come si è detto, però, l'essenza dell'essere è conosciuta nella sua completezza mediatamente: per riflessione sugli enti finiti<sup>6</sup>.

Ciò di cui si occupa l'*Ontologia*, cioè la metafisica nella sua initialità, non è l'essere comunissimo, inteso come essere astratto psicologicamente, ma al contrario, l'«essere indeterminato», l'oggetto dell'intuito che precede e fonda la possibilità di qualunque atto psicologico della mente umana. In questo modo, Rosmini prende le distanze da Francisco Suárez, il quale concepiva l'essere comunissimo come un astratto psicologico. Come già sappiamo, il nostro autore non può ammettere questa soluzione, poiché l'essere iniziale non è un astratto psicologico, ma ontologico<sup>7</sup>. Parimenti, Rosmini prende le distanze anche da Duns Scoto per il

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, *Ontologia*: «L'Ontologia universale è quella scienza che tratta dell'essere in tutta la sua possibilità. Con altre parole si può definire: "La Teoria dell'essere quale è conoscibile all'uomo nell'idea", o più brevemente: "La Teoria dell'essere nell'idea"».

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 105: «Se il pensiero si restringe a considerare il puro essere uno, tutta la scienza che n'ha si dice con una sola parola: essere. Quando adunque si voglia dar movimento al pensiero e speculando più avanti, conviene ritrovare una qualche varietà e molteplicità nell'essere stesso. Ma questa varietà e questa molteplicità dell'essere non si manifesta all'uomo se non per l'effetto che nel suo pensiero produce lo spettacolo dell'universo, il quale di tanti variati e variabili enti si compone. Conviene dunque che l'uomo sia pervenuto a un certo grado di sviluppo e che dall'esperienza abbia attinte le nozioni comuni delle cose sensibili a quel modo che lungamente dichiara l'Ideologia prima che egli proponga a se stesso la domanda: "qual è la natura dell'essere"; e nella fatica assunta per rispondervi trovi il veicolo che lo conduca a concepire e lavorare a se stesso una Teoria dell'essere, l'Ontologia»; *ivi*, *Ontologia*.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 97: «Non fu assegnato compiutamente l'oggetto della Metafisica, e né pur quello della sola Ontologia da coloro che il restrinsero all'"essere comunissimo". All'"essere comunissimo" in senso composto precede "l'essere ideale", di cui l'essere *comune* non è che una relazione *co'* contingenti, che la mente discopre quando colla riflessione astrae l'essere dai reali percepiti e conosciuti. Ma avanti a questa riflessione e astrazione c'è davanti alla mente "l'essere indeterminato", dove si deve cercare la ragione necessaria degli altri enti: onde piuttosto questo è l'oggetto dell'Ontologia». Riguardo al soggetto della metafisica in Suárez, cfr. *supra*, parte I, cap. 3, § 2.2.

quale l'oggetto della metafisica è l'*ens commune* limitato agli enti creati. Nell'essere indeterminato l'*Ontologia* si incarica di trovare la ragione della possibilità degli altri enti: dell'ente finito e dell'ente infinito. L'essere indeterminato, dunque, non è altro che l'essere considerato nella sua possibilità, ossia nelle sue possibili determinazioni reali che sono *virtualmente* contenute in esso.

Ora poiché quando un termine è congiunto coll'essere iniziale, diventa una cosa con lui, cioè un'entità unica, quindi possiamo inferire che questa è proprietà dell'essere iniziale, di divenire davanti alla mente nostra tutte le entità dalla mente concepibili. Dire che l'*essere iniziale* può divenire <le entità> (cessando così d'essere iniziale, almeno puramente iniziale), è il medesimo che dire ch'egli è in potenza tutte le entità, ossia che ha virtualmente tutte le entità nel suo seno: di qui egli acquista il titolo d'*essere possibile*<sup>8</sup>.

L'essere considerato nella sua sterminata possibilità non è altro che l'*ens possibile* di Scoto. L'essere possibile è oggetto, ma oggetto indeterminato, ontologicamente astratto – condizione che lo porta a poter essere variamente considerato: come punto di partenza dell'ontologia, e come punto di arrivo dell'*Ideologia*<sup>9</sup>.

Si delinea così una relazione tra l'essere ideale e l'essere iniziale. Rosmini afferma che l'essere iniziale, è il primo «oggetto dialettico»<sup>10</sup> – cioè astrattissimo –, che per il modo umano di concepire è primo e universale. L'astrattezza iniziale è espressa anche

<sup>8</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., I, n. 132.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 287: «L'essere iniziale dunque è *inizio* tanto dello scibile, quanto del sussistente (lasciando il morale che è per noi conseguente); ma con questa differenza però, che l'*essere iniziale* rispetto allo scibile si può dire anche *principio* quando si considera nella sua virtualità, cioè perché contiene implicitamente tutte le intelligibili cose. Già abbiamo detto che quest'*essere* si vede nell'idea, benché lo si consideri astraendo dall'idea, onde quand'egli poi si prende come inizio dell'ordine ideale, si trova che tutto quest'ordine è in lui stesso ingenerato e di lui si trae come il filo dal bozzolo, purché ci sieno le condizioni [...]. L'essere iniziale dunque si conosce come inizio dell'ordine ideale, considerandolo solo in relazione colla forma ideale, perché è quella che abbiamo insieme con lui e nella quale lo vediamo».

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 132: «L'*essere iniziale* preciso in modo da tutti i suoi termini, che non si consideri più la congiunzione che può avere con questi è un puro *oggetto dialettico*. Come tale è, uno e semplicissimo, non ammette nel suo seno *varietà* di sorta: e però niuna divisione, né classificazione; ma egli stesso più tosto è una delle *entità classificabili*».

affermando che l'essere è «soggetto dialettico»<sup>11</sup>. L'essere iniziale guardato dal pensiero nella sua astrattezza non è altro che l'«essere ideale indeterminato»<sup>12</sup>. Su questo punto, il vocabolario rosminiano sembra essere nuovamente ripreso da Scoto il quale aveva già sostenuto, a suo tempo, che l'oggetto primo del pensiero (*ens*) è *indeterminato*, ma indeterminato privativamente (*privative*) e non negativamente (*negative*). L'indeterminazione negativa, infatti, consisterebbe – come già sappiamo – nella ripugnanza di ciò che è determinato a subire un'ulteriore determinazione (*repugnantia ad determinari*). Tale indeterminazione è propria del singolare, mentre l'indeterminazione privativa è propria di ciò che è conosciuto come confuso, ma che può ulteriormente essere determinato<sup>13</sup>.

Ora, l'essere iniziale non è altro che il contenuto dell'idea dell'essere: un contenuto che a sua volta contiene ciò che lo contiene. L'essere ideale è, infatti, solo una forma dell'essere iniziale; non ne esaurisce, cioè, l'estensione<sup>14</sup>. L'essere iniziale precede<sup>15</sup> le tre forme dell'essere, le contiene in sé e da tutte è contenuto,

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1236: «L'essere iniziale è un soggetto astratto, spogliato d'ogni essenza terminativa, lasciategli solo l'atto primo astratto. Non rimanendo dunque nel concetto dell'essere iniziale altro che l'atto primo astratto, egli ha natura di soggetto dialettico perché il soggetto è "ciò che è primo". Che se si domanda qual è l'atto di questo soggetto, altro non si trova che lui stesso».

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 131.

<sup>13</sup> Cfr. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, n. 105. Vedi *supra*, p. 76.

<sup>14</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 217: «Tuttavia noi non abbiamo posta la denominazione d'essere ideale come un quarto significato della parola essere, perché non le appartiene in tutta la sua estensione la definizione: "l'atto degli enti e delle entità", significando solo l'atto degli enti e delle entità ideali. E ciò per due ragioni: l'una, perché le forme dell'essere piuttosto che il suo atto (si parla d'atto iniziale, come lo dà l'astrazione umana) sono i primi e propri termini di quest'atto che si dice essere, l'altra perché l'idealità non è una forma completa [...] riducendosi alla forma completa dell'oggettività, ma è questa forma in quella parte limitata che all'uomo si mostra per natura. In quanto poi l'essere ideale si considera come inizio di tutti gli enti e di tutte le entità, è già contenuto nella denominazione di essere iniziale, e tale è veramente l'essere ideale secondo la maniera del concepire umano».

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 287: «Quando si considera come inizio dell'essere reale, quest'inizio è puro inizio antecedente a questa forma dell'essere, e il reale non si può trarre da lui se non gli s'aggiunge un atto che esce dalla sfera dell'idea, in cui l'essere ideale si contempla».

nel senso che in tutte è *identicamente* presente<sup>16</sup>. La dialetticità dell'essere consisterà, quindi, nell'immediata antinomicità di quest'ultimo, evidenziata dal suo darsi secondo infinità e indeterminazione, ma anche secondo evidenza e confusione. La risoluzione dell'immediata antinomicità<sup>17</sup> dell'essere sarà argomento dei prossimi paragrafi.

### 1.1 *La semantizzazione dell'essere iniziale*

L'essere iniziale è un' *essentia absolute considerata*, un *significato*, bisognoso però di essere chiarito. Questo lavoro di chiarificazione è stato chiamato, nel Novecento, *semantizzazione dell'essere*: semantizzazione come opera di esplorazione dell'essenza dell'essere che ne mostri le peculiarità<sup>18</sup>. Vediamo per sommi capi la proposta rosminiana.

Un'adeguata semantizzazione non può avvenire per l'aggiunta di qualcosa di esterno all'essere, che ne specifichi l'essenza. L'essere, infatti, non è un genere<sup>19</sup> al quale possano essere aggiunte delle differenze specifiche, ma è *trascendente* (rispetto ai generi) o *trascendentale*<sup>20</sup>. Di tutto si predica l'essere; ma se l'essere fosse

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, I, nn. 148-149.

<sup>17</sup> Giulio Goggi ha criticato l'antinomicità dell'essere intuito che non apparendo immediatamente relato al concreto andrebbe incontro alla nullificazione (cfr. G. GOGGI, *Aristotele, Rosmini e la struttura del νοῦς*, Cafoscarina, Venezia 2006). Non ci soffermiamo in modo puntuale sulla critica che l'autore rivolge all'intuizione dell'essere rosminiana e rimandiamo non solo alle risposte pertinenti di C. AMATO, *L'idea dell'essere come «astratto dell'astratto»?*, «Rivista rosminiana», 95 (2001), pp. 271-274 e di R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., p. 141 (nota 1), ma anche al terzo capitolo della Seconda parte del presente studio. Allo stesso modo, rimandiamo a quel luogo quanto al rapporto tra essere e primi principi, segnatamente al principio di non-contraddizione. Anche questo tema è stato toccato da Goggi, che esprime, anche su questo, posizioni diverse dalle nostre. Cfr. R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., p. 91, nota 156.

<sup>18</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Il problema dell'Ontologia, n. 90: «Il meccanismo dell'argomentare che adopera l'Ontologo [...] consiste tutto in un continuo confronto che la riflessione fa tra gli enti percepiti e l'essere che sta presente alla mente, benché in un modo indeterminato. Questo lavoro tende a *determinare l'essere*».

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 280.

<sup>20</sup> Questi termini sono utilizzati da Rosmini solo saltuariamente nella *Teosofia* e per giunta con richiamo a Tommaso Campanella. Cfr. *ivi*, II, n. 264 e nota 6; *ivi*,



un genere, le differenze ne resterebbero escluse, cadendo contraddittoriamente nel nulla.

L'essere iniziale è, per Rosmini, il puro atto di esistenza – *l'essere è* – che si oppone al non-essere – *l'essere non può non essere*. Sull'argomento l'autore è chiaro: nell'intuizione si conosce l'essere e, contemporaneamente, il suo opposto – il non-essere –; ma anche l'opposizione dei due. Questa conoscenza del non-essere o nulla come opposto all'essere, però, nell'intuizione è solo *virtuale*, secondo quel senso di virtualità tipicamente scotiano per il quale A contiene B, ma affinché A sia noto non è necessario che sia noto anche B. Conoscere qualcosa *virtualmente* – precisa Rosmini – non significa conoscerlo *potenzialmente*, ma piuttosto vedere qualcosa che è «contenuto in altro, dal quale per sé non si distingue, ma che può esservi distinto dallo stesso pensiero»<sup>21</sup>. In altre parole, nell'intuizione la mente umana vede l'essere che contiene *virtualmente* l'opposizione al nulla, che contiene in sé l'esigenza di questa opposizione<sup>22</sup>; ed è chiaro che l'esigenza evocata è tale per il pensiero, ma in primo luogo per l'essere. L'essere, in quanto prima evidenza, non necessita di mettere in risalto anche la sua opposizione al nulla. L'essere è l'evidenza stessa e non abbisogna di un criterio (come l'opposizione al nulla) immediatamente visibile, per essere evidenziato.

Il nulla, però, sebbene si opponga all'essere, non può stare per sé, per la sua ontologica incapacità a realizzarsi. L'opposizione al nulla, dunque, non limita l'essere. Come, infatti, il nulla non manifesta alcunché, così non può limitare alcunché. Il nulla non

Frammenti, n. 2879. Il termine *trascendentale* è comunque ricondotto da Rosmini alla Scolastica, come testimonia il seguente brano: «Gli scolastici ben videro che il puro essere si doveva distinguere da ogni ente particolare della natura, e gli diedero appunto per questo il nome di *trascendentale*» (A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 20 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1991, sez. I, cap. II, n. 11).

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 380.

<sup>22</sup> La *virtualità* è definita, infatti, come l'esigenza che l'essere contiene in sé. Cfr. *ivi*, Frammenti, cap. XLVII, n. 2848.

è, ed è contraddittorio pensare che si realizzi; dunque, non può essere potente sull'essere.

A ben vedere, spiegare l'opposizione di essere e nulla significa rispondere alla questione dell'intelligibilità del nulla e del tipo di opposizione che sussiste tra l'essere e la sua negazione. Rosmini sostiene che l'opposizione di essere e non-essere – o di ente e non-ente – non è contraddizione in senso esatto, poiché il non-essere è nulla e, dunque, non dà luogo a qualcosa di esistente o di sussistente che possa paragonarsi od opporsi ad alcunché<sup>23</sup>.

L'εἶδος del nulla ha, però, un minimo di intelligibilità – afferma Rosmini –, ma solo *secundum quid*, relativamente all'essere; l'unico capace di mettere in luce la pura negatività del suo *significato*<sup>24</sup>. Potremmo dire che il nulla per significare deve rientrare paradossalmente nell'essere; ma *ontologicamente* gli si oppone, rimanendone irrimediabilmente escluso. Il nulla può essere pensato non come *ab-solutum*, ma sempre come *ciò che all'essere si oppone* – non come sciolto dalla relazione con l'essere, ma sempre come ad esso semanticamente legato. È, quindi, un *significato sui generis*. Sarebbe contraddittorio definirlo un' *essentia absolute considerata* perché, così facendo, lo si intenderebbe come qualcosa che, in qualche modo, può stare per sé. Dal punto di vista semantico, infatti,

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1145: «Per la stessa ragione la contraddizione non è esattamente espressa quando si dice che ella passa tra l'essere e il nulla, poiché farebbe credere che il nulla fosse una cosa a cui si potesse paragonarne un'altra. Ora non c'è cosa che si possa paragonare al nulla, né cosa a cui il nulla si possa paragonare, ma quel che si paragona è l'essere negato dalla mente, che si chiama nulla. Se nulla fosse presente al pensiero, non ci sarebbe in essa il pensiero della contraddizione, ché un pensiero non si fa col nulla, ma con qualche cosa. Chi non dice nulla non dice una contraddizione, ma chi si contraddice dice una cosa affermandola e negandola nello stesso discorso».

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1229: «Trattandosi del nulla assolutamente preso che è il concetto prodotto dalla negazione piena, pare, ch'egli non possa essere di sua natura un predicato, perché il nulla non si può predicare di nulla, mancando il subietto. Si risponde, che anche il puro concetto del nulla si predica dell'ente, mediante la negazione, giacché quel concetto altro non fa che negare pienamente l'ente vero e dialettico ad un tempo: onde il concetto di nulla non si potrebbe avere, se non si avesse prima il concetto di ente: e le lingue tutte esprimono sempre nel nome imposto al concetto di cui parliamo la detta relazione mentale coll'ente, onde niente, o come dicevano gli antichi *neente*, è né-ente, *nullus*, è *necullus*, *nihilum*, è *nec-hilum* ec.».

il nulla *significa per altro*; e questo *altro* è l'essere. Metafisicamente, invece, è un nulla che limita, cioè è un nulla di limitazione.

Per il nostro autore, l'opposizione di essere e non-essere è l'opposizione tra «oggetti dialettici»<sup>25</sup>. In particolare, il non-essere si compone di due elementi: 1) «l'essere o l'ente concepito»; 2) l'atto mentale che nega l'essere o l'ente<sup>26</sup>. L'ente negato è l'ente *giudicato* non esistente. Questo giudizio – come ogni giudizio – implica la *persuasione* che quell'ente non è<sup>27</sup>. La persuasione di sua natura afferisce al giudizio del soggetto e non all'oggetto giudicato (l'ente concepito), come solitamente si pensa. La contraddizione, dunque, non tocca l'essere o l'ente<sup>28</sup> e a maggior ragione l'atto del negare non tocca l'essere o l'ente.

Gli estremi della contraddizione, in quanto oggetti dialettici, rappresentano due modi diversi dell'ente di relazionarsi all'intelletto. Nel primo modo l'intelletto afferma, mentre nel secondo nega. Ciò che l'intelletto afferma e nega è, in ogni caso, sempre il medesimo soggetto: l'ente o l'essere<sup>29</sup>. Ciò che vi è di comune tra l'affermare e il negare è lo stesso essere. È l'essere stesso, come puro positivo, che fa da riferimento per l'opposizione di essere e non-essere: per questo non può costituirsi come *opposizione trascendentale*. L'essere è il positivo elenchicamente innegabile, segno che il suo essere evidente precede il costituirsi dello stesso principio di non contraddizione, come diremo in seguito.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1145.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*: «Il non essere dunque è un ente puramente dialettico e si compone di due elementi. 1° dell'essere o ente concepito, 2° dell'atto della mente con cui egli si nega, di che rimane l'«ente negato» dalla mente e non puramente l'ente».

<sup>27</sup> Cfr. *ibid.*: «Ora l'ente negato, è l'ente concepito colla *persuasione* ch'egli non sia. La persuasione dunque negativa si prende come un'affezione dell'ente concepito, benché non sia tale, altro non essendo che un'affezione dell'intelletto e del subietto intelligente, come pure è tale l'ente affermato».

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1146: «La contraddizione dunque non è nell'ente, o nell'oggetto, poiché l'ente non si contraddice e non è né pure nell'intuizione, poiché quest'atto è un atto, e l'atto è entità che pure non può contraddirsi».

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*

Rosmini, a questo proposito, afferma che la contraddizione può essere intesa in tre modi, a seconda degli estremi che si oppongono: 1) opposizione dell'affermare e del negare come atti opposti dell'intelletto; 2) opposizione delle relazioni con la capacità di affermare e negare che il pensiero possiede; 3) opposizione di due oggetti dialettici<sup>30</sup>.

L'identità di essere e nulla è la contraddizione somma, è il genere cui partecipano tutte le altre specie di contraddizioni. In questo senso l'opposizione di essere e nulla – afferma Rosmini – non è altro che il *principio di non contraddizione*<sup>31</sup>. Questa opposizione è vista *virtualmente* nel momento dell'intuizione, cioè come qualcosa che la mente scopre per riflessione sull'essere intuito. In altre parole, l'evidenza che il non-essere si oppone all'essere è fondata sopra un'evidenza ancora più radicale che è l'automanifestatività dell'essere<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1740: «La formola che fa un'equazione dell'essere e del niente è la formola suprema de' contraddittivi: le contraddizioni sono in essa comprese; ella tutte le rappresenta come il più alto genere rappresenta tutte le specie».

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 797: «Ora questo punto d'appoggio è dato nell'essere intuito e virtualmente in lui si conosce per questo che “quando si conosce l'essere si conosce ad un tempo il non essere e si conosce altresì che questo viene escluso da quello: onde ogniqualvolta si trova una cosa che è contraddittoria all'essere conosciuto non si può pensare che questa sia insieme con esso che è il principio di contraddizione”. Tostoché adunque la mente conosce per intuizione l'essere ella con questa stessa cognizione virtualmente esclude tutto ciò che contraddice a quell'essere, ché ella non potrebbe ammettere questo elemento contraddittorio, senza negare l'essere intuito; ma negarlo non può perché le sta presente colla massima evidenza: dunque nega quello che gli si oppone». Su questo punto è bene tener presente anche il seguente testo: «Riassumendo adunque, l'uomo intuisce per natura l'essere iniziale: l'essere iniziale è l'essenza dell'ente: questa è per sé intelligibile (ond'acquista il nome di idea). L'essenza dell'ente contiene virtualmente tutto l'ordine intrinseco dell'ente: e dicesi virtualmente perché egli non si manifesta parte a parte all'uomo, se non in occasione che gli è data la realtà: l'essenza contenendo virtualmente tutto l'ordine dell'essere, dicesi un *modo dell'essere*, perché niun essere è fuori dell'essenza, ma non è già contenuto in questa se non come essenza, il che è quanto dire in un *modo*, e non in ogni modo. L'ordine dell'essere viene espresso ne' principi di cognizione, di contraddizione, di identità, di sostanza, di causa, di subietto compiuto, di assolutità, ed altri molti; i quali non si scorgono a principio nell'essenza dell'ente perché vi stanno quiescenti, o, come si dice, in virtù, ma si manifestano all'occasione che l'essere si comunica a noi nel suo modo reale» (cfr. *ivi*, IV, 1684).

Sul punto è utile esplicitare meglio il pensiero di Rosmini, il quale – in polemica con Hegel – precisa che la contraddizione non accade nell'intuizione dell'essere, semmai nel tentativo di affermare e insieme negare l'essere. La contraddizione può presentarsi, cioè, nel giudizio e, quindi, nel linguaggio. Si può dire, ad esempio: "l'essere è il non-essere", oppure "il cerchio è quadrato", ma non lo si può pensare<sup>33</sup>. Nel giudizio contraddittorio il *predicato* è sempre l'essere – poiché l'essere si predica di ogni cosa – che viene insieme affermato e negato. Il *soggetto*, invece, nel giudizio è un ente qualunque. Tale giudizio contraddittorio, in ogni caso, si autoelimina; è un dire vuoto.

Da qui si scorge la «ragione ontologica»<sup>34</sup> dell'impossibilità a realizzarsi dei giudizi contraddittori, ma non solo. Si è detto, infatti, che il predicato affermato e insieme negato è sempre l'essere; ma l'essere è uno, semplicissimo e identico a sé, non può contenere una dualità. Il giudizio contraddittorio è vuoto, perché si riferisce ad un essere che non è: «manca di termine»<sup>35</sup>. L'essere rimane immune, dunque, dalla contraddizione. L'*incontraddittorietà* è, infatti, essenziale all'essere.

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1146: «La contraddizione dunque non è nell'ente, o nell'oggetto, poiché l'ente non si contraddice e non è pure nell'intuizione, poiché quest'atto è un atto, e l'atto è entità che pure non può contraddirsi. Onde dunque viene? Si consideri che la *potenza* del verbo della mente ha due atti l'*affermare* e il *negare*, ad entrambi i quali essa è indifferente come potenza. Potendo dunque ciascuno di questi due atti esser fatto dalla sola potenza, in una mente può farsi una riflessione sopra i medesimi, cioè può supporre che sia fatto l'uno, o supporre che sia fatto l'altro. Dopo di ciò la stessa mente riflettente può fare una terza ipotesi, cioè che tutti due quegli atti fossero fatti allo stesso tempo. Fatta questa ipotesi in forma di questione, la stessa mente risponde a se stessa: "quest'ipotesi è impossibile perché l'uno di quegli atti esclude l'altro": il dire, che quegli atti adunati insieme sono impossibili, è un dire, che danno una contraddizione, che costituiscono un assurdo. Ma per intendere che c'è assurdo, conviene averli paragonati nella loro possibilità, e trovato che s'escludono. Senza di ciò la mente può credere che possano coesistere e può anche farli ciascuno separato dall'altro, perché ciascuno da sé è possibile, ed è per questo che è possibile, che l'uomo cada nell'assurdo. [...] è impossibile in una parola all'intendimento di prendere per termine del suo atto la contraddizione stessa, non gli estremi della medesima».

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1147.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*

Tuttavia, l'*autocontraddizione*, come il nulla, ha un minimo di intelligibilità. È possibile, infatti, pensare gli estremi di essa, ma è impossibile che l'intelletto «li ponga veramente conoscendoli contraddittori»<sup>36</sup>. Il riferimento di Rosmini è all'*autocontraddizione determinata*, che è esprimibile nel linguaggio, ma rimane impensabile e, in questo senso, “partecipa” del nulla. Si può dire, infatti, che *l'essere è non essere* e pensare i due lati della contraddizione, ma non è possibile che l'intelletto intenzioni *l'essere che è non-essere*.

Da ciò che abbiamo fin qui affermato, consegue che l'essere, non trovando limitazioni – poiché se qualcosa lo limitasse sarebbe comunque essere –, è necessariamente e «nella sua costituzione intima» infinito<sup>37</sup>. L'essere iniziale oggetto primo e adeguato del pensiero umano è, dunque, *indeterminato*, in senso privativo, ma allo stesso tempo *infinito*<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1145.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 150.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, III, nn. 750-751: «Tale è il lavoro dell'Ideologia la quale dimostra, che se non precede la *notizia dell'essere*, niun'altra notizia potrebbe l'uomo procurarsi. Posto questo principio, si deduce entro quei limiti la notizia dell'essere sia data all'uomo dalla natura, non dovendo essa eccedere né mancare al bisogno della spiegazione delle notizie acquisite, che è la necessità logica che induce il filosofo ad ammetterla come data anteriormente ad esse. Di qui si trae dunque primieramente che questa il primo oggetto della mente è *puro essere*; poiché tutto il resto, le limitazioni, le determinazioni, le relazioni dell'essere ecc. è manifestamente acquisito dalla mente mediante i suoi propri atti; laddove l'*essere puro* è un concetto, che non può esser da lei formato, come quello che la sua somma semplicità richiede un solo atto semplicissimo di visione intellettuale, il quale atto o è o non è, senza che stia nulla di mezzo, e però non si dà alcuna progressione dal non veder l'essere al vederlo, ma, se si vede, immediatamente si vede. Di poi si traggono i due caratteri fondamentali del puro essere visibile immediatamente allo spirito umano, e sono l'*estensione infinita*, e la *niuna comprensione*: *estensione infinita*, poiché se avesse limiti non sarebbe più puro essere e la notizia di questi limiti potrebbe acquistarsi da chi conoscesse prima l'essere che li riceve, onde i limiti sono logicamente posteriori all'essere; *comprensione nulla*, poiché esso non potrebbe comprendere se non o sue limitazioni, o la realtà. Ma quelle e questa sono posteriori, e tali, che intuendo l'essere puro si possono conoscere con atti successivi. L'essere adunque dell'intuito d'una parte è *illimitato* e però sommamente perfetto, dall'altra è *perfettamente indeterminato* e però sommamente imperfetto».

## 1.2 L'astrazione teosofica come condizione propria del pensiero umano

L'infinità essenziale dell'essere iniziale è ciò che fa dire a Rosmini che quest'ultimo non può essere un prodotto della mente umana. L'uomo, dunque, è manifestante *di fatto* e *di diritto*, ma non è *il* manifestante. Il pensiero umano è, infatti, particolare e manifesta l'essere solo parzialmente. L'essere, al contrario, è *universalissimo* e potrà manifestarsi necessariamente e completamente solo ad una mente infinita. Se questa mente infinita non vi fosse, l'essere non potrebbe manifestarsi: ciò che, invece, gli è essenziale per le ragioni già esposte. Se, poi, questo pensiero infinito non fosse in grado di manifestare pienamente l'essere, si ricadrebbe nella contraddizione tipica del dualismo gnoseologico, anche questa già messa in luce precedentemente.

L'essere è, dunque, piena manifestazione; ed è necessario che vi sia, correlato ad esso, un manifestante in senso assoluto. Qui i punti di riferimento di Rosmini sono tre. Il primo è il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  di Plotino, che potremmo chiamare *pensiero in quanto tale*. Il secondo è l'*intellectus* della Scolastica medievale. Il terzo – e più diretto riferimento – è il *pensiero puro* (*reine Denken*) di Hegel, figura che Rosmini fa propria, articolandone diversamente la relazione con il *pensiero umano*.

Secondo Rosmini, infatti, l'esito ultimo del sistema hegeliano sarebbe la riconduzione – dopo faticose mediazioni da parte del filosofo di Stoccarda<sup>39</sup> – del *pensiero puro* al *pensiero umano*. Questo tentativo di porre il secondo come analogato principale del primo è ciò che Rosmini rifiuta, optando per un rapporto, tra il pensiero umano e il pensiero puro, di tipo *partecipativo*<sup>40</sup>. In altre parole,

<sup>39</sup> Si pensi alle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* o della *Scienza della Logica*.

<sup>40</sup> Per comprendere, su questo punto, la critica di Rosmini a Hegel, e più in generale all'Idealismo trascendentale, cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, nn. 827-830: «Ascoltiamo ancora l'Hegel: "Quand'io dico me, io voglio parlare di me come di una persona individua; ma nel fondo io non dico niente di me che mi sia particolare e che non si possa dire di ogn'altro. Il me dunque è qualche cosa di generale, dove tutto si contiene in potenza. Egli è l'universale che comprende tutto". Qui la realtà del proprio me è del tutto sfuggita alla mente del filosofo, e non gli rimane che il me astratto ideale formale, che può essere benissimo oggetto dell'intuizione, poiché è l'idea del me, non il me veramente. [...] L'illusione

tutto ciò che il pensiero umano è capace di manifestare presuppone la partecipazione al pensiero puro<sup>41</sup>. Non solo: il pensiero puro

dunque dell'Hegel è manifesta: si lusinga di ridurre il reale all'idea prendendo un reale, per esempio il mio proprio me, e poi osservando che le qualità di questo me reale sono universali, perché possono convenire a qualunque altro me; di che conchiude che il me è sempre universale; e non s'accorge che così facendo abbandona il reale e passa all'ideale (a predicati logici) non già convertendo il reale in ideale, ma semplicemente trasportando col suo pensiero dal primo al secondo. [...] Il pensiero puro, il pensiero come pensiero, ciò che è assolutamente pensiero, la mente considerata nella sua universalità, cioè considerata solo in quello che è essenziale alla mente, sono tutte astrazioni e forme logiche, le quali possono utilissimamente adoperarsi nella scienza, ma che non possono confondersi mai colla realtà senza cadere con ciò in errori gravissimi. Ma cadono in altro errore ancora i filosofi tedeschi quando confondono il pensiero e il me *astratto* col pensiero, o col me *assoluto*. La qual confusione nasce loro nella mente dal non avere convenientemente distinto l'essere indeterminato dall'essere assoluto: illimitato l'uno e l'altro, ma in modo diverso. Ripugna a que' filosofi il confessare, che la mente umana abbia qualche naturale e *fondamentale limitazione*: pare loro che una ragione limitata non sarebbe più ragione (e certo in quant'è limitata non è ragione). Tutto il problema degli Idealisti trascendentali si risolve nel porre in identità l'idea (che è oggettiva) e il pensiero (che è soggettivo), ma anche l'essere indeterminato (l'idea) e l'essere assoluto (Dio). «Quest'argomento ridotto a parole esplicite può così formolarsi: "L'idea è l'essere, il pensiero è l'idea"». Il fatto è che l'essere indeterminato, come ogni indeterminato non può esistere staccato dalla relazione con la mente e dunque appare illimitato, ma incompleto. «Questa limitazione non falsifica punto il conoscere umano [...]. E appunto per questo la mente umana come pur quella di ogni intelligenza finita è una *partecipazione della mente assoluta* [...]. Chiamiamo mente assoluta quella che per propria natura conosce pienamente l'essere con tutti i suoi termini: questo è il concetto ideale della mente». Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke*, Band 20, hrsg. von W. Bonsiepen, H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, Felix Meiner Verlag Hamburg, Düsseldorf 1992, trad. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830), Mondadori, Milano 2008, § 20: «quando io dico: Io, io intendo di me come di *questo* che esclude ogni altro; ma ognuno è appunto ciò che io dico "io", quell'io, che esclude da sé tutti gli altri [...]. L'io è l'universale in sé e per sé; e il comune è anche una forma, benché esterna, della universalità. Tutti gli altri uomini hanno in comune con me di essere io [...]. L'io è dunque l'esistenza dell'universalità del tutto *astratta*, quel che è astrattamente libero. Perciò l'io è il pensiero come soggetto; e poiché io sono insieme in tutte le mie sensazioni, rappresentazioni, stati ecc., il pensiero è dappertutto presente, e attraversa come categoria tutte queste determinazioni».

<sup>41</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 2000: «In ogni atto di pensare anche relativo si mescola il pensare assoluto e lo suppone d'innanzi a sé; innestandosi ogni atto secondo di pensare sul tronco dell'atto primo, il pensare relativo sull'assoluto. Questa è la ragione altresì per la quale in fondo ad ogni pensare (già s'intende quando non esca dalle leggi logiche, e non cessi così d'essere propriamente pensare) giace una verità assoluta». L'at-



ha una propria terminalità adeguata nel pensiero di Dio – come vedremo in seguito – e non in quello umano.

All'interno di questo quadro teorico, Rosmini elabora la dottrina dell'«astrazione teosofica»<sup>42</sup>. L'astrazione, di cui Rosmini parla in questo contesto, non è certamente l'astrazione intesa come atto psicologico. È, invece, quell'astrazione intesa nell'accezione scotiana e poi moderna – ed hegeliana in special modo –, che sopra abbiamo chiamato *ontologica*. L'essere iniziale è, *ontologicamente* e non psicologicamente, *astrattissimo*; niente di più lontano dal *genus generalissimum* della scolastica decadente<sup>43</sup>. Ciò significa che l'essere iniziale non ha alcuna *sussistenza* separatamente dal concreto; ha però un'*esistenza* garantita dalla relazione essenziale con la mente umana, della quale è lume e forma; e quindi condizione di possibilità dell'intelligibilità dei reali<sup>44</sup>. Allo stesso modo, però, l'essere iniziale è anche atto di tutti gli esistenti e sussistenti.

L'essere iniziale, infatti, contiene in sé virtualmente sia l'essere nella forma ideale che nella forma reale. Ora, l'essere ideale è il primo di tutto ciò che è conoscibile; ciò che dà certezza ed evidenza a tutte le conoscenze. Esso rimanda – in quanto manca della sussistenza – ad un essere più completo, che lo precede e che, dunque, è ontologicamente primo<sup>45</sup>. Il primo noto non esiste

to primo è per Rosmini l'intuizione dell'essere indeterminato (*principio di cognizione*). Gli atti secondi, invece, sono gli atti di riflessione che l'uomo compie su di sé e le proprie conoscenze. Per questo il principio di cognizione assume due forme: una riferita all'intuizione naturale (l'essere è il primo oggetto dell'intelletto); l'altra riferita alle seconde intellezioni (l'ente è l'oggetto delle operazioni intellettive). Cfr. *ivi*, IV, nn. 1557-1559.

<sup>42</sup> Riguardo all'astrazione teosofica si faccia riferimento al Libro III, nn. 1174-1190.

<sup>43</sup> In questo senso lo aveva inteso Cornelio Fabro. Cfr. C. FABRO, *L'enigma Rosmini*, cit., p. 247.

<sup>44</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 760: «L'intelligibilità delle cose è la forma che hanno le cose in quanto sono, non in quanto sono queste o quelle cose; e però quest'intelligibilità deve informare la mente, che altrimenti non potrebbe intendere le cose in quanto sono. L'essere puro dunque è ad un tempo stesso e *forma della mente*, e forma primissima e universale delle cose reali, ossia *forma della loro forma* (in quanto appaiono nella mente come assolutamente essenti), e questo doppio rispetto fa sì che l'essere puro sia un cotal mediatore tra la mente e le cose»; cfr. *ivi*, III, n. 1180.

<sup>45</sup> Per quanto riguarda la prova ontologica dell'esistenza di Dio – che qui diamo un po' per scontata – rimandiamo al capitolo VII del presente studio.

di per sé, ma intrattiene una relazione essenziale con la mente umana; esiste come *saputo*.

Si è detto che il pensiero umano non è l'analogato principale del pensiero puro; dunque, il primo noto, relativamente alla mente umana, non è il primo noto per il pensiero puro. In altre parole, stante il rapporto partecipativo del pensiero umano al pensiero puro, si dovrà distinguere tra un primo noto *secundum quid* («primo logico o ideologico»<sup>46</sup>) e un «primo saputo assoluto»<sup>47</sup>. Il primo noto per l'uomo sarà evidente, in quanto partecipante dell'evidenza del primo saputo assoluto, ossia del primo noto per la mente infinita. Il primo noto per l'uomo non sarà l'essere pienamente manifestato in tutta la sua attualità. È necessario, infatti, che l'essere si manifesti all'uomo per integrazioni e in modo progressivo<sup>48</sup>. Rosmini afferma, con un linguaggio pienamente scotiano, che il primo saputo per la mente umana è «tutto l'essere oggettivo, ma nascosto nella virtualità»<sup>49</sup>. Ciò significa, appunto, che l'essere si offre all'intuizione umana, *di fatto*, non completamente manifestato e, tuttavia, completamente manifestabile *di diritto*.

In quanto partecipazione al primo saputo assoluto («primo teosofico»<sup>50</sup>), il primo saputo relativo è sempre «evidente, sempre luce immediata, poiché tutto ciò che è per sé oggettivo è per sua essenza tale: altramente non sarebbe oggettivo»<sup>51</sup>. Ora, questo primo noto, relativamente alla mente umana, può essere manifestato nella sua completezza solo attraverso il ragionamento. Ciò significa per via inferenziale, secondo un procedimento dialettico del cui significato parleremo nel prossimo capitolo. L'uomo, infatti, «vede» l'essere oggettivo, ma non vede che l'*inveramento* e la causa – la *ratio* direbbe Duns Scoto – di questo essere è l'Essere sussistente e personale. L'uomo può solo inferire simili attributi,

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1177.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1176.

<sup>48</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>49</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1177.

<sup>51</sup> Cfr. *ibid.*

attraverso un ragionamento di tipo *apagogico* («deontologico»<sup>52</sup>), mostrando, cioè, che se l'essere non fosse essenzialmente personale e sussistente sarebbe autocontraddittorio<sup>53</sup>.

Si tratta dell'unico tipo di conoscenza che si può avere di Dio, non potendolo conoscere direttamente. Rosmini chiama questa conoscenza «ideale negativa» e la contrappone alla conoscenza «percettiva positiva»<sup>54</sup>. La prima è essenzialmente *dialettica*, mentre la seconda riguarda ciò che si conosce a partire dal senso; ciò che consta empiricamente.

Tra il “primo teosofico” e il “primo logico” non vi è maggiore o minore evidenza. Per Rosmini non si danno gradi diversi di evidenza, in quanto l'evidenza, non essendo psicologica, non è vincolata all'assenso dell'intelletto umano. Vi è, tuttavia, una *precedenza ontologica* del primo teosofico sul primo logico, ossia una precedenza di ciò che è ontologicamente più completo, rispetto

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, III, nn. 796-797: «Se si considera questa maniera di ragionamento, con cui abbiamo provato *a priori* l'esistenza di Dio (ché la dimostrazione da noi data nell'*Ideologia* è questa stessa in altre parole), vedesi che con esso si va da quello che è a quello che deve necessariamente essere, e però che appartiene ad una specie di ragionamento *deontologico*. Questo ragionamento deontologico prende un campo immenso nelle scienze e però è prezzo dell'opera che ne dichiariamo qui la natura e l'efficacia, dimostrando com'egli si fondi appunto su ciò che v'ha di virtuale nelle nostre cognizioni, e che è una facoltà del pensiero che arriva a rendere attualmente conoscibile, almeno in parte, quello che è da noi conosciuto virtualmente e implicitamente. Si consideri che altro è il conoscere che una cosa assolutamente è ed altro è il conoscere le condizioni della sua assoluta esistenza. Nell'intuizione primitiva l'uomo conosce che l'essere è per la sua stessa essenza, ma non conosce punto le condizioni di questa esistenza. Sopravvenendo la riflessione questa scopre alcune di quelle condizioni e argomenta come dicemmo: "L'essere assolutamente è: ma non sarebbe senza queste condizioni: dunque anche queste condizioni sono". Quello che importa qui d'investigare si è, come la riflessione trovi queste condizioni necessarie all'assoluta esistenza dell'essere veduto nell'intuizione. Queste condizioni non sono vedute né dall'intuizione né dalla riflessione, ma sono argomentate; il che è ben diverso. Non si conosce immediatamente che sieno, ma s'intende che devono essere e però si conchiude che sono».

<sup>53</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1177.

<sup>54</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1176. Per una trattazione estesa di questa distinzione rimando a A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, voll. 39-40 dell'*Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1983, Libro I, cap. I, artt. XVII-XIX.

a ciò che si manifesta come incompleto. Anche questa precedenza è guadagnata per «inferenza raziocinativa»<sup>55</sup>. L'essere ideale, non essendo una produzione dell'uomo ed essendo preceduto, nell'ordine dell'essere, dal "primo teosofico", deve essere causato da quest'ultimo.

Si tratta, però, di spiegare in che modo l'Essere assoluto causi l'essere ideale, lume del pensiero umano. Rosmini afferma che l'essere ideale è creato e comunicato all'uomo da Dio, che con un atto di «astrazione divina»<sup>56</sup>, partecipa l'essere a ciò che crea. L'astrazione qui evocata rimanda, ovviamente, all'atto creatore divino e non ad un atto psicologico. Dio, conoscendo sé stesso, liberamente vuole imitare la propria essenza, partecipando il lume della ragione, e l'esistenza, ad altro da sé. L'intento di Rosmini è quello di indagare se l'essere ideale – presente nella mente come *ob-iectum* – «abbia in Dio qualcosa di identico e in questo senso di comune»<sup>57</sup>. Rosmini risponde positivamente alla questione; Dio partecipa l'essere ideale, *forma dell'intelligenza*, ad ogni uomo, secondo quella modalità che gli Scolastici chiamavano *communicatio*<sup>58</sup>: tipico corollario della *partecipazione*. Ora, la *communicatio* ha diverse declinazioni. Ciò che è comunicato può essere *identico* in più individui, come la specie in Socrate e Platone, oppure può

<sup>55</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1177.

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1182.

<sup>57</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1181, nota 4: «[Summa theologiae] In I, D. XIX, q. V, II, ad 1<sup>um</sup>. Parla qui S. Tommaso di ciò che si dice secondo analogia. [...] La questione che tratta S. Tomaso nel luogo citato è alquanto diversa dalla nostra. Poiché egli domanda ciò che ci possa essere di comune in Dio e nelle creature. Noi domandiamo se ciò che è perfezione astratta e trascendente e che non è la creatura, ma sta davanti alla nostra mente abbia in Dio qualche cosa di identico e in questo senso di comune. E rispondiamo affermativamente, ma aggiungiamo che quella perfezione astratta e trascendente che vediamo colla nostra mente in Dio non è sola, divisa, astratta, ma indivisibilmente esistente nell'essenza divina, dalla quale si può astrarre coll'astrazione della mente divina, e così astratta è a noi comunicata».

<sup>58</sup> Bisogna dire che esso è lo stesso principio metafisico e logico di *partecipazione*, con questa differenza: la *communicatio* è la *participatio* vista dalla parte di ciò che è partecipato e, quindi, comune ai molti; la *participatio*, invece, è la *communicatio* considerata dalla parte di ciò che partecipa a ciò che è comune.

*informare* il partecipante come quando la forma, che è universale, è comunicata alla materia. Scrive Giovanni Duns Scoto:

La comunicazione è infatti duplice: una per identità come [quando] qualsiasi cosa è comunicata identicamente a qualcos'altro, come l'«essere» uomo a Socrate e Platone; l'altra la comunicazione non è per identità, ma per informazione, come [quando] la forma comunicata alla materia.<sup>59</sup>

Riguardo alla dottrina rosminiana dell'idea dell'essere, ma anche alla dottrina scotiana del primo oggetto dell'intelletto, il rapporto tra pensiero umano ed essere ideale si configura come un rapporto *ilemorfico* e, quindi, di *informatio*. Tuttavia, l'ilemorfismo, in questo caso, riceve un significato più ampio di quello solitamente inteso. Il rapporto tra pensiero ed essere ideale, o tra l'intelletto e il suo oggetto, non dà luogo ad un *sinolo* perché l'idea dell'essere non è individuata dal pensiero del soggetto, ma rimane universale e questo è tipico del carattere intenzionale del conoscere, come Scoto e Rosmini hanno sempre avuto cura di ricordare.

L'essere ideale, come si è visto precedentemente, è in *unione*<sup>60</sup> con la mente; non in *unità*. Si tratta, dunque, di capire se questa *presenzialità* dell'essere al pensiero abbia in Dio la sua radice ontologica, e da qui elaborare un concetto di essere che sia radicalmente univoco, perché comune all'essere ideale e a Dio. Se questo è possibile, allora è possibile la Teosofia come scienza «di tutto l'essere»<sup>61</sup> – sia possibile che sussistente. Un essere così comune, secondo Rosmini, è presente all'uomo come *astrazione*. L'astrazione divina, infatti, trova il proprio corrispettivo umano nell'*astrazione teosofica*.

<sup>59</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Lectura*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVI, edd. C. Balić et al., Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1960, I, d. 2, pars 2, q. 1-4, n. 248, p. 207: «Duplex est enim communicatio: una per identitatem, sicut quodlibet quod communicatur alteri cui est idem, ut homo Socrati et Platoni; alia est communicatio non per identitatem, sed per informationem, sicut formae communicatur materiae».

<sup>60</sup> Gustavo Bontadini proponeva anche l'espressione *identità intenzionale*. Cfr. G. BONTADINI, *Studi sulla filosofia moderna*, p. 433: «L'identità tra essere ed apparire, tra conoscente e conosciuto, è quella intenzionale, concepita secondo lo spirito, e pure la lettera, della filosofia tradizionale, – come ho chiarito in più luoghi».

<sup>61</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Il problema dell'Ontologia, n. 98.

Vediamo di ricostruire i caratteri di quest'ultima. In primo luogo bisogna ricordare che Dio è conosciuto dall'uomo parzialmente attraverso una *cognizione ideale negativa*, cioè per via *dialettica*. Ogni conoscenza di questo tipo può essere materia di astrazione da parte dell'intelletto umano. Una tale astrazione – nel campo della conoscenza ideale negativa – è detta da Rosmini «astrazione discendente»<sup>62</sup>, perché consiste nel pensare uno degli attributi essenziali di qualcosa senza concentrare l'attenzione sugli altri. Questo tipo di astrazione è ciò che già Tommaso d'Aquino chiamava *cogitare separatim*<sup>63</sup>, cioè il pensare separatamente – diverso dal pensare come separate – proprietà essenziali la cui *ratio* è diversa, ma che necessariamente convergono in un unico soggetto<sup>64</sup>.

In secondo luogo, è necessario considerare nuovamente che, per Rosmini, i trascendentali o *astratti universalissimi* non possono essere prodotti dall'uomo per astrazione dagli enti percepiti. Questi, infatti, non possiedono quelle proprietà – come l'infinita estensione e l'immutabilità – che sono proprie dei *trascendentali* e pienamente attribuibili solo a Dio. Bisogna dunque che essi provengano da un Essere infinito sussistente, nel quale trovano la

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1179. Il termine “astrazione” utilizzato in questo modo è problematico come faremo notare in seguito. Sarebbe meglio parlare di *pensiero parziale*, come del resto Rosmini fa altre volte.

<sup>63</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, cit., q. 10, a. 12, ad s. c. 9, pp. 342a-342b: «Ad nonum dicendum quod ea quae sunt ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint: quamvis enim cogitari possit Deus sine hoc quod eius bonitas cogitetur, tamen non potest cogitari quod sit Deus et non sit bonus; unde licet in Deo quod est et esse ratione distinguantur, tamen non sequitur propter hoc quod possit cogitari non esse». Che l'astrazione teosofica sia una separazione mentale e non un'astrazione in senso ideologico o psicologico è sostenuto anche, in modo assai più approfondito del nostro, da Nicola Ricci in un recente studio sulla creazione in Rosmini, al quale rimandiamo per un approfondimento sul tema. Cfr. N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 135-148. Si veda anche F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000<sup>2</sup>, cap. IV; R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., in part. la parte III, capp. I-II.

<sup>64</sup> È ciò che avviene per le proprietà di Dio. Esse, infatti, si trovano in Dio in identità. Ad esempio, non si può pensare l'essere di Dio come separato dal suo essere conoscibile. Se questo fosse ammesso, l'esito sarebbe l'autocontraddizione. Poiché, infatti, Dio è l'Essere sommo, e tutto ciò che è essere è conoscibile, è contraddittorio pensare che Dio *sia*, ma *non sia conoscibile*.

loro *unità reale* – poiché questo Essere è uno e semplicissimo – e la loro *sussistenza*, benché siano *idealmente* differenti. L'essere nella sua forma ideale o oggettiva è uno di questi astratti e trova in Dio il proprio termine adeguato. Esso è *pensabile separatamente* da Dio, ma non è *pensabile come esistente indipendentemente* da Dio, cioè da un sussistente infinito che lo pensi. In questo senso è un'astrazione.

Se l'"astrazione divina" è l'atto creatore che comunica all'uomo l'essere ideale, l'"astratto teosofico" è il contenuto dell'atto – ciò che l'atto *pone* –, cioè l'*essere iniziale*, che l'uomo vede nella forma ideale e, per astrazione teosofica, riconosce dover essere un'«appartenenza di Dio»<sup>65</sup>. L'astrazione divina è propria di Dio, l'astratto teosofico, invece, può essere raggiunto dall'uomo in due passaggi: 1) l'osservazione o ricognizione *fenomenologica* di ciò che si è precedentemente guadagnato per via dialettica e 2) l'astrazione su ciò che si è osservato. L'astrazione teosofica è, infatti, possibile solo dopo aver mostrato la necessità di un Essere per sé sussistente, intelligente e creatore.

Si diceva che la Teosofia è possibile come scienza solo se è possibile rinvenire ciò che vi è di assolutamente comune tra Dio e l'essere ideale. Le pagine di Rosmini non sono su questo punto sempre chiare. L'astrazione teosofica rischia spesso di essere confusa con un atto psicologico, che l'uomo compie su Dio per ricavare i trascendentali: come se Dio potesse essere pienamente compreso dall'uomo. In realtà, ciò che Rosmini sostiene in queste pagine è l'impossibilità che il pensiero possa intuire Dio – secondo lo schema *ontologista* – ed essere l'analogato principale del *pensiero puro*. L'astrazione teosofica è tematizzata per mezzo di una *distinctio rationis* che insiste su ciò che *dialetticamente*, e quindi *mediatamente*, si può conoscere di Dio.

L'essere iniziale, dicevamo, è un'appartenenza di Dio: è *divino*, ma non è Dio<sup>66</sup>. Una volta, infatti, che l'essere viene comuni-

<sup>65</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1183.

<sup>66</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1181; IV, nn. 1526-1530. Soprattutto al n. 1530 Rosmini cita gli argomenti di autorità di: 1) Suárez, il quale afferma che il concetto formale era unico e indifferente alle sue determinazioni in quanto includente le creature, Dio, la sostanza e

cato agli enti finiti, questi sono immediatamente altro da Dio e, tuttavia, sono suoi effetti e, dunque, contengono qualcosa della loro causa<sup>67</sup>.

Ricercando ciò che vi è di *identico* a Dio e all'essere ideale, Rosmini distingue il «comune» dal «comune del comune» o «comune puro»<sup>68</sup>. Vediamo perché: ciò che vi è di *comune* tra Dio e l'essere intuito è l'essere nella forma oggettiva, che in Dio si trova in sintesi necessaria con l'essere nella forma subiettiva o sussistente. Questo *comune*, però, non è in Dio e nell'essere ideale *allo stesso modo*, perché con l'astrazione divina l'essere obiettivo subisce del-

gli accidenti (cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. 2); 2) Tommaso d'Aquino secondo il quale l'*esse commune* è creato da Dio, non è Dio (cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, lib. I, cap. XXVI, 3 voll., in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, vol. II, edd. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1961, n. 241).

<sup>67</sup> Scrive Giorgio Giannini: «chiamare l'essere divino in se stesso non equivale affatto a dire che è Dio, perché il divino non è sussistente, mentre Dio è sussistente. Senza Dio non c'è il divino, e quindi chi parla di divino in se stesso parla di ciò che appartiene alla divina natura, senza però identificarlo con essa. Il divino viene da Dio, ma non è Dio; quindi appartenere alla divina natura vuol dire avere la propria origine da tale natura, e non esserne come una parte staccata da essa. Ciò che Rosmini afferma anche quando dice che l'essere che attua le nature finite è "reciso" da Dio, intendendo non tagliato o staccato, ma astratto da Dio per "astrazione teosofica", che è l'atto col quale Dio ricava dalla sua essenza l'essere universalissimo. S. Tommaso dice: "Dio conoscendo sé conosce la natura universale dell'ente" (C. Gent. I. c. 50); chiama poi "dedotto dall'essere divino l'essere che è nelle cose create" (cfr. G. GIANNINI, *La metafisica di Rosmini*, «Rivista rosmينية», 91 (1997), pp. 5-88). Su questa interpretazione della radice divina dell'essere astratto ci troviamo d'accordo con Giannini. L'unica osservazione critica che ci sentiamo di fare è che, in questo scritto, l'*astrazione teosofica* non solo non viene distinta dall'*astrazione divina*, ma viene anche considerata come atto divino: lettura che in base ai testi ci sembra da rifiutare. Cfr. e.g. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1182: «Coll'astrazione divina all'incontro, che supponiamo fatta dal creatore stesso, abbiamo astratti forniti delle loro proprietà trascendenti, perché l'oggetto sussistente sul quale fu operata l'astrazione aveva egli stesso in sé medesimo quelle proprietà, che appunto perché sono trascendenti, altro non possono essere che divine. Ora una simile astrazione è quella che fa anche l'uomo colla speculazione teosofica: egli s'accorge che deve una tale astrazione essere stata fatta da Dio, il quale altrimenti non gli avrebbe comunicato l'*essere ideale*, che ha natura di astratto, mancandogli la sussistenza; e però ripete in qualche modo l'astrazione divina coll'astrazione teosofica». Si vede bene da questo testo sia che l'astrazione divina e l'astrazione teosofica sono distinte, sia che l'astrazione teosofica è prerogativa umana.

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1181.



le *limitazioni ontologiche*<sup>69</sup> ed è, quindi, presente in Dio e nell'essere ideale secondo diversi gradi di perfezione. Rosmini nota che «il comune cioè l'essere, considerandolo in Dio, e coll'atto stesso del considerarlo cessa d'essere comune, e divien proprio»<sup>70</sup>, secondo una scansione argomentativa che, come abbiamo visto, appartiene a Scoto. Bisogna precisare che *proprio* e *comune* nel linguaggio rosminiano sono termini tra loro opposti. Il *proprio* è sinonimo di *individuale* e si riferisce a ciò che appartiene a un unico individuo e non può essere partecipato ad altro<sup>71</sup>. Il *comune*, al contrario, si riferisce ad «un ugual rapporto di più individui con un'essenza identica, veduto dalla mente»<sup>72</sup>. Il che significa una sola cosa: che questo comune, cioè l'essere nella forma oggettiva, non è realmente comune a Dio e all'essere ideale. Esso, infatti, è *proprio* solo di Dio e non è *comunicabile* ad altro in tutta la sua perfezione. Potremmo dire che ciò che è partecipato e comunicabile è, dunque, il *trascendentale* e non il *Trascendente*.

Dietro all'argomentazione di Rosmini, infatti, sono da distinguere l'essere nella forma obiettiva o oggettiva e l'essere puro. Il primo fa riferimento all'essere come comprendente i suoi *modi*. Questo è comune a Dio e all'essere ideale, ma secondo gradi diversi di perfezione<sup>73</sup>. Il secondo, invece, prescinde dai modi dell'essere, ed evoca un essere identico in Dio e nelle creature, intrinsecamente aperto a differenti modi: una sorta di *medio* che permetta al pensiero umano l'ascesa a Dio e, dunque, la Teologia naturale come scienza. Si tratta, infatti, per Rosmini di «ascendere, ad un'astrazione più elevata e trovare il comune del comune»<sup>74</sup>, che

<sup>69</sup> Riguardo alle limitazioni ontologiche, cfr. *ivi*, II, nn. 715-716.

<sup>70</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1181.

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 588.

<sup>72</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1181.

<sup>73</sup> Cfr. *ibid.*: «La natura comune nel caso nostro è l'essere. Ma l'essere ha un'esistenza diversa davanti alla mente umana e in Dio: più perfetta, dove è soggetto sussistente che quella, dov'è semplicemente oggetto. La natura *comune* dunque ci sfugge, perché ella stessa ammette gradi di perfezione, che la fanno diversa da sé. È dunque uopo per trovare il comune astrarre anche da questi gradi, ed è quello che dicevamo: "il comune del comune"».

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*

a noi sembra molto simile a quell'*ens communissime sumptum*, distinto dall'*ens commune*, di cui parla Scoto nella *Quaestio 3* del *Quodlibet*; rinvenire ciò che si trova *allo stesso modo* in Dio e nelle creature. Il *comune puro* è l'essere inteso a prescindere dalle proprie determinazioni; è l'astratto teosofico: l'essere astratto o iniziale. Questo essere è la *pura esistenza* o l'*atto di esistenza*, che Rosmini chiama anche volentieri *essere possibile*, con una precisazione che, come si vedrà, è di tenore scotiano:

Abbiamo già detto che la possibilità è uno dei concetti elementari dell'essere (L. II, c. XXXVIII) e che ella non si pensa in separato se non per mezzo della riflessione analizzante ed astraente. È una relazione dell'essere co' suoi termini e però prima di venire a questa riflessione, conviene aver percepito alcuno di questi e così esser venuti ad acquistare l'idea dell'ente non pur quella primitiva dell'essere. Onde è più conveniente il dire *ente possibile* che *essere possibile*, poiché quello che è possibile è l'ente. Pure quando si dice essere possibile non si deve intendere che l'essere stesso sia possibile il quale sempre è, ed anzi è l'atto stesso di essere, ma si deve intendere che egli è possibile congiunto a' suoi termini, cioè che è possibile questa congiunzione, che in somma può congiungersi a' suoi termini.<sup>75</sup>

L'essere iniziale è detto anche possibile con riferimento alle proprie terminalità, per questo è preferibile predicare la possibilità dell'*ente*. Si è già detto, a suo tempo, che l'essere puro costituisce l'inizio di Dio e delle creature. Esso è non solo atto visibile per il pensiero, ma anche atto di esistenza. Comunque venga inteso, l'essere iniziale è atto<sup>76</sup>, *principium cognoscendi* e *principium essendi*, è il *fondamento*. Scrive Rosmini:

<sup>75</sup> Cfr. *ivi*, IV, n. 1552, nota 1.

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 431: «In fatto se l'esser *atto* appartiene all'essenza stessa dell'essere, in qualunque maniera anche imperfetta si concepisca, egli dee apparire come *atto* dall'istante che si concepisce. [...] l'essere iniziale o abbia o non abbia i suoi termini è sempre atto, ed atto d'ogni atto. [...] Egli s'unisce propriamente colla sua *presenza*, senza soffrire modificazione di sorte, tanto separato quanto unito ad essi, egli è uguale: l'atto d'unirsi appartiene dunque al copulativo *dare*, ma è più speciale che il *dare* preso in tutta la sua universalità. Egli dà ossia *pone se stesso*, e non altra cosa: o per parlare con più proprietà (non essendo egli propriamente, come abbiamo veduto,

L'intelligibilità delle cose è la forma che hanno le cose in quanto sono, non in quanto sono queste o quelle cose; e però questa intelligibilità deve informare la mente, ché altrimenti non potrebbe intendere le cose in quanto sono. L'essere puro dunque è ad un tempo stesso e *forma della mente*, e forma primissima e universale delle cose reali, ossia *forma della loro forma* (in quanto appariscono nelle menti come assolutamente essenti), e questo doppio rispetto fa sì che l'essere puro sia un cotal mediatore tra la mente e le cose. Forma poi della forma delle cose (reali) equivale a dire il *primo atto* da cui dipendono le cose, o il loro *inizio antecedente*, ond'anco dicesi *essere iniziale*.<sup>77</sup>

Si dispiega così, nel testo di Rosmini, lo statuto antepredicativo dell'*essere possibile* che avevamo annunciato parlando dell'*ens possibile* evocato da Duns Scoto. Che cos'è del resto questo *inizio antecedente* che fa da mediatore tra il pensiero e l'ente reale, se non la condizione di possibilità di ogni conoscenza scientifica?

Nella classificazione degli astratti proposta da Rosmini – sulla quale non ci soffermiamo – l'essere iniziale visto dal pensiero come ideale, si trova nella categoria degli atti, anzi come «atto primissimo», «universalissimo»; un'astrazione teosofica, appunto<sup>78</sup>. L'*atto*

ma sì l'essere assoluto, il *subietto dante*) è dato, è posto tale qual è, cioè come atto. [...] L'atto dell'essere [...] è un atto necessario, non può non essere: è dunque come atto».

<sup>77</sup> Cfr. ivi, III, n. 760.

<sup>78</sup> Cfr. ivi, III, n. 1221: «Ma rimane ancora a cercare se l'*atto* oggetto e lume della mente sia precisamente il terzo de' quattro astratti massimi che abbiamo enumerati. Rispondiamo affermativamente, ma questa risposta ha bisogno d'una dichiarazione, perché i tre astratti parziali (di cui l'ente astratto è l'unione) si possono concepire in due modi 1) o in modo che quando si dice subietto, atto, e essenza terminativa, s'intenda nominare *concetti essenziali*, 2) o in modo che s'intenda nominare *concetti comuni* a tutti i subietti, gli atti, l'essenze terminative, ancorché questi non esauriscano l'essenza del subietto, dell'atto, o dell'essenza terminativa. L'atto dunque che è tale per essenza, è atto primissimo e universale, è perfettamente atto, e si ha solamente per un'astrazione teosofica, o divina. Egli comprende tutti gli atti secondi e imperfetti, a cui manca qualche cosa della ragione di atto, come il più comprende il meno. L'atto all'incontro che si concepisce soltanto come ugualmente *comune* a tutti gli atti sieno imperfetti o perfetti, viene dall'*astrazione comune*, e non contiene la piena ragione di atto, ma rimane questa stessa astratta, ond'è piuttosto astrazione d'astrazione. Ora il lume della ragione è costituito dal terzo astratto massimo preso nel primo senso, dall'atto che ha la piena ragione di atto, e questo non è che l'*essere* stesso, atto universalissimo, da cui fu separato il subietto, e l'essenza terminativa, ritenendo l'atto nella sua perfetta ed essenziale natura».

di esistenza può essere predicato di tutto ciò che è, sia dell'ideale che del reale, come l'*ens possibile* scotiano; in questo senso è radicalmente *univoco*<sup>79</sup>.

Questo *comune del comune* è un orizzonte, privo di determinazioni e divisioni interne, che Rosmini chiama anche «astratto puro»<sup>80</sup> o «presenza»<sup>81</sup>. L'astratto teosofico, cioè l'*orizzonte*, è raggiunto tenendo presente l'esistenza di Dio e prescindendo dalla sua sussistenza personale<sup>82</sup>. Anche Dio pratica un'astrazione, stavolta divina, scegliendo liberamente di partecipare l'identico atto di esistenza ad essenze diverse dalla propria.

L'astrazione divina è, dunque, ontologica. Dio la compie nel momento della creazione<sup>83</sup>, sebbene all'uomo questo non consti immediatamente. L'uomo, invece, raggiunge la conoscenza dell'essere iniziale con il ragionamento a partire dalla percezione dei reali finiti, ma la *presenza*, cioè l'essere iniziale, lo precede ontologicamente e fonda la possibilità di ogni atto psicologico sui presenti.

<sup>79</sup> Secondo quel senso di univocità radicale – che ci pare più appropriato chiamare *unità* – precedente il piano predicativo, e che abbiamo già messo in evidenza nella Prima parte, cfr. *supra*, pp. 111-122. Riguardo all'univocità dell'essere comune a Dio e alle creature e quanto ai suoi legami con la conoscenza ideale negativa rimandiamo ad A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, cit., Libro I, cap. I, art. XVIII.

<sup>80</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 1186: «Noi abbiamo distinto tre forme d'astratti il comune, il sostantivo qualificativo, e l'astratto puro (*Psicol.* 1460 sgg.), e quantunque l'uomo li pronuncii colle parole esterne in quell'ordine che bisognano a comunicare i propri pensieri a' suoi simili, tuttavia, considerato l'ordine puramente mentale, gli *astratti puri* hanno un' anteriorità, perché sono i più semplici, e tanto i concetti comuni quanto i sostantivi qualificati, si suppongono, e sono facilmente spiegati, quando quelli sieno spiegati. Quello dunque che importa è di trovare la spiegazione e l'origine ontologica degli astratti puri».

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 431.

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1185: «L'essere ideale dunque è l'Essere obiettivo diviso per astrazione dalla connessione che ha coll'Essere subiettivo e considerato, o intuito da sé solo».

<sup>83</sup> Sul tema della creazione in Rosmini, i testi che approfondiscono l'argomento in modo appropriato sono i seguenti: C.M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995; N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*; R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., in part., la parte III.

1.3 *La relazione essenziale di essere ed ente*

Fino ad ora abbiamo ricostruito la proposta di semantizzazione dell'essere iniziale sul versante *estensionale*. Si è detto che l'essere lascia fuori di sé il nulla, e quel particolare nulla che è la contraddizione determinata. In ogni caso, l'essere non subisce limitazioni ed è, quindi, *infinito*. Rimane, però, indeterminato sul versante *intensionale*. Il problema della sua determinazione, come si è detto, è il lavoro che la metafisica si incarica di svolgere.

Il luogo più indicato per tentare un approfondimento riguardando alla semantizzazione intensionale dell'*essere iniziale* si trova, in particolare, nel Libro II della *Teosofia*, ai nn. 211-240 e nei nn. 276-311. Qui Rosmini discute alcuni dei vocaboli più utilizzati dalla tradizione metafisica e le loro relative definizioni. Seguirlo in questo percorso, abbastanza intricato, ci permette di evidenziare l'originalità della proposta rosminiana, ma anche il suo ancoraggio alla tradizione filosofica classica.

«L'essere è l'atto di ogni ente e di ogni entità»<sup>84</sup>. Questa è la prima definizione dell'essere che esprime anche la sua initialità. L'essere è *atto*, cioè è *condizione di possibilità* di ogni ente e per questo ne è l'*inizio*<sup>85</sup>. Il fatto che l'essere sia atto di ogni ente e di ogni entità non è qualcosa di visibile nell'intuizione, ma qualcosa di constatabile grazie alla riflessione sulla conoscenza degli enti reali che si danno a noi<sup>86</sup>. Ognuno di questi enti non può esistere senza l'atto di esistenza, ed è per questo che l'essere iniziale è

<sup>84</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 211.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 214: «Non esistendo affatto alcun ente né alcuna entità senz'atto di essere, rimane che l'essere acquisti la nozione d'inizio d'ogni ente e d'ogni entità. Per significare l'essere in questa relazione s'adopera l'aggiunto di iniziale, chiamandosi *essere iniziale*».

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 213: «L'Ideologia dimostra che l'essere è presente all'intelligenza umana e colla sola presenza la forma. Quest'essere ammette certamente la definizione da noi data: "l'atto d'ogni ente e d'ogni entità". Ma dov'è l'ente, dove sono le entità in questo essere intuito per natura? Niun ente, niuna entità è distinta e visibile in questo intuito, anzi l'uomo anteriormente ad ogni esperienza non rivolge alcun pensiero a tali entità in qualche modo determinate. Egli intuisce l'essere senza *affermare* ancora nulla, e senza *negar* nulla di esso, senza conoscere esplicitamente la relazione di lui coi suoi termini, o con altra cosa qualunque».

detto anche comunissimo<sup>87</sup>. L'essere iniziale è – potremmo dire – *atto di presenza*. Se, infatti, l'essere non fosse *intimo* ad ogni ente reale o ideale questo cadrebbe irrimediabilmente nel nulla assoluto.

Questo non ci dice però ancora tutto sull'*esse ut actus*<sup>88</sup>. *L'essere in quanto atto* è semplicissimo e innegabile, non ha *gradazioni* ed è, dunque, sinonimo di *esistere*, poiché «non potendoci essere niente di mezzo tra l'essere e il non essere, ogni cosa o è, o non è: se non ci avesse questa assoluta evidente semplicità dell'atto dell'essere, il principio di contraddizione non sarebbe vero, perché ci potrebbe essere qualche cosa di mezzo tra un assoluto sì e un assoluto no»<sup>89</sup>, come del resto già Duns Scoto aveva esplicitamente notato nelle *Questioni sulla Metafisica*. Insomma, l'atto d'essere è l'incontraddittorio, e l'*incontraddittorietà* è: 1) *condizione necessaria e sufficiente dell'esistenza* degli enti; 2) *condizione necessaria, ma non sufficiente*, come vedremo in seguito, per la *sussistenza* di ogni ente.

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 217: «Nella denominazione d'*essere iniziale* c'entra un'analisi e una sintesi [...] la quale non appartiene all'intuito; però l'essere non si può considerare dalla mente come inizio di tutti gli enti e di tutte le entità se non dopo avere queste (cioè molte di queste), conosciuto e trovate in tutte l'atto dell'esistenza ad esse comune. Laonde all'*essere iniziale* conviene la denominazione di *essere comunissimo*, in quant'appunto così considerato si vede comune a tutti gli oggetti del pensiero».

<sup>88</sup> È chiaro che il paragone costante per il lettore di queste pagine non può essere altro che quello con Tommaso d'Aquino e con l'interpretazione dell'essere tommasiano che ne hanno dato: il P. Cornelio Fabro (cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tomaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; *Neotomismo e suarezismo*, Divus Thomas, Piacenza 1941; *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997) ed Étienne Gilson (cfr. É. GILSON, *L'Être et l'essence*, J. Vrin, Parigi 1948, trad. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988). Per quanto ci riguarda, questo confronto verrà lasciato sullo sfondo per evitare che la lettura della nostra interpretazione dei testi rosminiani venga in qualche modo influenzata. Segnaliamo che recentemente Markus Krienke ha sostenuto la tesi di una sostanziale equivalenza, a nostro avviso scorretta, tra l'essere iniziale rosminiano e l'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino (cfr. M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004, in part., pp. 192-206), seguito su questo punto anche da Michael Schulz (cfr. M. SCHULZ, *L'essere iniziale*, cit., in part. pp. 579-582).

<sup>89</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 334.

Dell'ente Rosmini ci offre tre definizioni diverse: 1) «subietto avente l'essere»; 2) «l'essere con qualche suo termine»<sup>90</sup>; 3) «ciò che è». La terza definizione è sovrapponibile alla prima. L'ente è soggetto, è «ciò di cui si predica qualche cosa»<sup>91</sup> – dove *predicare qualcosa di qualcos'altro*, nel vocabolario rosminiano, significa attribuire un atto ad un soggetto.

Ora, il “ciò che è” è composto di due parti: “ciò che” ed “è”. È necessario, dunque, distinguere debitamente l'essere e l'ente, non solo perché logicamente significano diversamente, ma anche perché sono differenti dal punto di vista metafisico. L'essere è l'atto puro *per il quale*<sup>92</sup> l'ente è. L'ente, invece, esprime il soggetto che possiede l'essere.

Rimane da spiegare meglio la seconda definizione di ente: “L'ente è l'essere con il suo termine”. Vediamo se sia in qualche modo sovrapponibile alla prima e alla terza. Si è detto che la definizione di ente come “ciò che è” – che per Rosmini è un giudizio – si compone di un soggetto, “ciò che”, e di un predicato o atto, “è”. Nella seconda definizione “essere” è il soggetto, mentre “termine” è il predicato. A prima vista, le due definizioni sembrano antitetiche. Si tratta per Rosmini di «un'antinomia dialettica, o contraddizione apparente»<sup>93</sup>, che può essere superata separando il piano logico da quello ontologico. Sul piano logico l'essere precede ogni ente. È in base a questa indicazione che va intesa la seconda definizione “l'ente è l'essere con il suo termine”.

<sup>90</sup> Per queste due definizioni, cfr. *ivi*, II, n. 211.

<sup>91</sup> Per la terza definizione di ente e la definizione di subietto, cfr. *ivi*, II, n. 218. È evidente che sullo sfondo della prima e terza definizione stanno le considerazioni di Tommaso d'Aquino nel *Commento al De hebdomadibus*, laddove si dice che l'espressione *id quod est* è sinonima di *ens* e che l'*ens* è soggetto dell'atto d'essere, nel senso che per essere tale deve soggiacere ad esso. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Boethii De hebdomadibus*, lec. 2, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 50, edd. L.-J. Batallion, C.A. Grassi, Commissio Leonina-Les Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1992, p. 271.

<sup>92</sup> Rimangono valide le indicazioni di Gilberto di Poitiers, secondo cui l'essere è il *quo est* diverso dal *quod est* (il ciò che è). Cfr. GISLEBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum de bonorum hebdomade*, in N.M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1966, p. 195, ll. 39, 21; p. 196, ll. 40, 24.

<sup>93</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 219.

Qui, infatti, l'essere è ciò che precede, «nell'ordine mentale»<sup>94</sup>, il proprio termine e per "termine" bisogna intendere la dimensione sussistente dell'ente che, come vedremo, Rosmini chiamerà *realità*, riprendendo la wolffiana *W rcklichkeit*<sup>95</sup>. Sul piano ontologico l'ente, definito come "ciò che è", è ciò che ha già l'essere, ciò che *partecipa* della presenza.

Vediamo come Rosmini semantizza il vocabolo "essenza". L'essenza è da lui definita come «ciò che una cosa è»<sup>96</sup> ed è messa a confronto con la terza definizione di ente ("ciò che è"). Per una sorta di sostituzione della definizione di ente in quella di essenza, l'essenza può essere riformulata nel modo seguente: «quel tanto di atto d'essere che una cosa ha»<sup>97</sup>.

Il vocabolo "essenza", dunque, esprime una *determinazione* di essere, laddove il vocabolo "ente", al contrario, indica un *indeterminato*. "Cosa", che rientra nella definizione di essenza, da parte sua, dice di una «determinazione indeterminata»<sup>98</sup>. In altre parole, "essenza" contiene il riferimento ad una *possibile determinazione*. "Ente", invece, contiene il riferimento ad un *indeterminato soggetto che è*: soggetto che, invece, inteso come *soggetto di un'essenza* ("cosa"), fa solo da sfondo sul quale operare un'astrazione di tipo psicologico<sup>99</sup>. In quest'ultimo caso, il soggetto evocato somiglia molto a ciò che gli Scolastici chiamavano *suppositum*, grazie al quale l'essenza, che di per sé è metafisicamente universale, viene individualizzata.

<sup>94</sup> Cfr. *ibid.*: «Ciò posto la natura dell'ente si può definire in due modi, nell'uno considerando l'essere come suo antecedente ed esprimente la via per la quale l'essere (nell'ordine mentale) si fa ente; nell'altro, non considerando punto il suo antecedente, né la via per la quale questo nel pensiero diviene ente, ma considerando l'ente in sé stesso già divenuto».

<sup>95</sup> Cfr. C. WOLFF, *Metafisica tedesca*, cit., cap. II, § 14: «Dunque alla possibilità deve aggiungersi ancora qualcosa di più, se deve esistere qualcosa mediante cui il possibile ottenga il suo compimento. E questo compimento del possibile è proprio ciò che chiamiamo realtà (*W rcklichkeit*)» (trad. it. di R. Ciafardone).

<sup>96</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 228.

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>98</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>99</sup> Cfr. *ibid.*



Bisogna precisare che l'essenza è intesa dal Roveretano come l'atto d'essere che compete alla cosa, «l'atto d'essere a lei proprio»<sup>100</sup>. L'atto d'essere, inteso come universalissimo, non determina di per sé un soggetto, ed essendo puro atto non è una «cognizione compiuta, né un giudizio»<sup>101</sup>. L'essenza implica, invece, una determinazione. «L'essenza – conclude Rosmini – è l'essere astratto da un subietto qualunque»<sup>102</sup>. È anch'essa atto, nella misura in cui, grazie ad essa, *qualcosa* può essere predicato di un soggetto. Insomma, l'essenza è un determinato disporsi della presenza.

Vediamo di svolgere alcune considerazioni. Si è detto in precedenza che l'essere è trattato da Rosmini come un'essenza, seppur universalissima. Esso esprime un'*infinita possibilità di attuazione e determinazione* ed è, dunque, *indeterminato*. L'essenza dell'essere è infinita possibilità di realizzazione e precede sia l'essere nella forma ideale, sia quello nella forma reale o sussistente<sup>103</sup>. L'essere iniziale è, dunque, *atto comunissimo*, poiché ogni cosa (entità o ente) deve ad esso la propria esistenza, il proprio essere *ex ra nihil*. Potremmo parlare a proposito di *pura presenza*, al di là di tutte le sue possibili determinazioni e distinzioni, compresa quella tra soggetto pensante e oggetto pensato<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>101</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 229.

<sup>102</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, II, nn. 286-287: «Si dirà forse, che noi facciamo dell'*essere iniziale* un'idea, e quindi poniamo per iniziamento dialettico delle cose tutte la forma ideale. Ma l'obiezione mostrerebbe una falsa intelligenza dell'esposta teoria. Poiché è ben vero, che l'essere iniziale, com'ogn'altra essenza, si vede in un'idea, che è lui stesso come essenzialmente intelligibile. Ma quando parliamo dell'essere come inizio delle cose, allora facciamo astrazione dall'idea, in cui e per cui lo vediamo (dalla sua propria intelligibilità), parliamo della stessa essenza, cioè dello stesso essere puro, che nell'idea si vede, e però d'un essere, che appunto perché iniziale è anteriore dialetticamente ad ogni forma ideale da noi intesa che è uno de' suoi termini, dal quale per astrazione di prescindere. L'essere iniziale dunque è *inizio* tanto dello scibile, quanto del sussistente».

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1811: «Vi ha bensì un pensare puro; ma questo altro non è che il pensare naturale all'uomo, l'intuizione dell'Essere ideale indeterminato. Si può anche dire veramente che l'uomo così pensante non distingue ancora fra oggetto e soggetto, e molto meno li confonde in uno, sicché ciò che pensa in tale atto è il puro Essere senza determinazioni, e senza relazioni. Nel puro Essere non è ancora compreso

Le determinazioni dell'essere sono, dunque, anch'esse essere. Sono limitazioni dell'essere iniziale infinito, presenti in esso come pure possibilità. L'essere attraversa tutte le sue determinazioni come loro dimensione costitutiva; e tutte le essenze, sebbene differiscano tra loro, – per essere ciascuna a suo modo atti d'essere – devono convenire nell'essere<sup>105</sup>. In altri termini, ogni essenza per essere significato e, dunque, per essere intelligibile, deve partecipare del primo significato. L'essenza dell'essere, però, pur essendo il primo intuito, non è “cognizione compiuta” poiché, come si è ricordato, l'essere si dà all'uomo solo astrattamente. L'astrazione teosofica, infatti, è la condizione nella quale la mente umana può cogliere l'essere, e la consapevolezza di tale condizione è acquisita inizialmente solo a partire dalla conoscenza delle determinazioni dell'essere che si danno nell'esperienza. La pura presenza si rende conoscibile nei presenti e la metafisica, in quanto “scienza umana”, si incarica di determinare l'essenza compiuta dell'essere per integrazioni dialettiche successive.

Rosmini è cosciente dei dibattiti riguardanti le distinzioni tra l'essere e l'essenza negli enti finiti e, a tal proposito, presenta alcune opinioni celebri, tra le quali non si fa cenno né alla posizione di Tommaso d'Aquino, né a quella di Giovanni Duns Scoto<sup>106</sup>. E questo perché Rosmini tiene come proprio punto di riferimen-

l'ente pensante, non è compresa alcuna realtà, e però pensando all'Essere non pensa a soggetto, e non pensa alla relazione che l'essere ha con sé pensante».

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 701: «Ma se all'opposto si tratta d'infiniti che hanno una natura affatto semplice, e che non ammette di conseguenza parti né pure relative a chi ne partecipa, come potranno essere partecipati? – Questo è il caso dell'essere sia subiettivo, sia obiettivo, sia morale. L'essere e preso con astrazione dalle sue forme, e preso colle sue forme, è sempre semplicissimo e indivisibile. Ora noi abbiam veduto che la partecipazione dell'essere non si fa per via di limitazione e di divisione, ma semplicemente per via di *presenza* o se più piace d'*insidenza*. Dalla natura dell'essere nasce questa relazione. La *presenzialità* è così propria dell'essere, e senza l'essere non ce n'è più il concetto, come dimostreremo a suo luogo. Il termine reale dunque insiede dell'essere, e l'essere insiede nel termine reale. Dove ha luogo questa *insezione reciproca*? Sempre, come noi vedemmo in una mente. Ora se noi parliamo di un termine reale finito, l'essere che insiede in esso, e nel quale insiede è l'essere puro, privo de' suoi termini infiniti, ossia l'essere iniziale».

<sup>106</sup> Faccio riferimento al libro III, nn. 854-857.

to sul tema la discussione che si trova riassunta nelle *Disputazioni metafisiche* di Suárez, come risulta immediatamente chiaro confrontando l'andamento del testo rosminiano con quello del pensatore spagnolo<sup>107</sup>.

La prima opinione presentata è quella di Avicenna secondo cui l'essere è un accidente – seppure *sui generis* – che si aggiunge all'essenza.

La seconda opinione è quella del Gaetano, che contesta ad Avicenna che l'essere sia un predicato accidentale dell'ente. Il Gaetano preferisce parlare dell'essere come dell'*atto sostanziale* degli enti finiti, che non è però *atto essenziale*, essendo tale (cioè interno all'essenza) solo nel caso di Dio<sup>108</sup>.

La terza posizione è quella di Suárez, che distingue l'ente nel senso di *participio presente del verbo essere* e l'ente inteso come *nome*. Nel primo senso, l'ente è participio del verbo essere e indica ciò che ha l'atto d'essere *in actu exercito*; ciò che esiste in atto. L'essere inteso in questo modo si predica *essenzialmente* solo di Dio. L'ente preso, invece, come nome significa qualunque struttura non-contraddittoria, sia essa in potenza o in atto. In questo senso, l'ente è un concetto *univoco* che può essere predicato *in quid* (quidditativamente) di tutto ciò che ha un'essenza; ed è, quindi, sempre predicato essenziale<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. 4.

<sup>108</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 854: «Quella del Gaetano, il quale sostiene doversi riprendere Avicenna, perché chiamò l'ente un predicato accidentale, quando propriamente l'essere non è accidente ma atto sostanziale, ma non doversi riprendere, per aver negato che l'ente sia un predicato essenziale, ossia quidditativo. Questo esser vero, che l'ente è fuori della quiddità delle cose. E conferma il suo detto coll'autorità di S. Tommaso, che dice, l'essere non predicarsi essenzialmente che di Dio». Cfr. T. DE VIO (CAJETANUS), *Super De ente et essentia*, cit., cap. IV, pp. 214a-214b.

<sup>109</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 854: «Quella dello Suarez con altri, che distinguono due significati della parola ente; giacché ente, dicono, può essere semplicemente un participio del verbo essere, e allora significa ciò che ha l'atto di essere come esercitato e allora non può essere un predicato essenziale delle cose finite, ma di Dio solo, e può prendersi come un nome che significa formalmente l'essenza della cosa, sia che significhi a tal modo la cosa in atto, o in potenza, nel qual significato talora fu presa la parola ente anche da S. Tommaso; e allora dice lo Suarez, che colla

Stando al testo di Rosmini, commentatore di Suárez<sup>110</sup>, il termine ‘ente’ significa in due modi. Questa è una divisione classica che troviamo anche in Tommaso d’Aquino<sup>111</sup> e in maniera più esplicita in Duns Scoto<sup>112</sup>. Da una parte, il termine ‘ente’ può significare *ciò che è attualmente*, dall’altra, invece, *ciò che ha un’essenza a prescindere dal fatto che questa essenza esista o non esista in atto*. L’‘ente’ preso nel secondo senso per Suárez si predica *in quid* – cioè, secondo il magistero di Scoto, rientra in ogni altro concetto, nel senso che ogni concetto può essere ricondotto a quello di ente come a concetto più semplice. Questo vuol dire che la *ratio entis* nel suo senso nominale si predica indistintamente di tutto ciò che ha un’essenza, cioè univocamente.

Vediamo la soluzione di Rosmini e in che modo si allontani da quella di Suárez. Per prima cosa, egli accetta come fondata la distinzione tra l’ente in senso *participiale* e l’ente in senso *nominale*. Ciò che egli contesta a Suárez, invece, è la posizione secondo cui il *concetto nominale* di ente viene predicato *essenzialmente* – Rosmini afferma «assolutamente»<sup>113</sup>, con una variazione lessicale che non è neutra – di tutto ciò che in qualche modo ha un’essenza. Secondo Rosmini, Suárez non comprende che anche l’ente in senso nominale è predicato *primariamente* solo di Dio (ad esempio, “Dio è l’ente” oppure “l’ente è Dio”), e *secondariamente* solo degli altri enti (ad esempio, “questo corpo è un ente”). In questo modo, Rosmini sembra accettare la possibilità, *contra* Scoto, della predicazione *ana-*

parola ente il concetto comunissimo dell’ente <si predica> quidditativamente delle cose tutte ed è un predicato essenziale».

<sup>110</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. II, sec. 4, 3-14.

<sup>111</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, II, q. 2, a. 1, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. 25, edd. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.

<sup>112</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis*, q. VIII, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. II, edd. R. Andrews *et al.*, The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 2004, n. 70, p. 90: «Solet antiquitus dici quod ens potest esse participium vel nomen; ens participium significat idem quod existens, quia tenet significatum verbi a quo descendet; ens nomen forte significat habens essentiam, illud dividitur in decem genera».

<sup>113</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 855.

logica del termine “ente” *per prius et posterius*, che Scotus aveva negato risolutamente nei commenti alle opere logiche di Aristotele<sup>114</sup>.

Nemmeno il *concetto partecipiale* di ente si predica essenzialmente di tutto ciò che è, poiché nel momento in cui lo si predica di qualcosa di determinato, lo si restringe a *significato determinato*, facendogli perdere così la sua caratteristica di *puro significato*. Dunque il concetto di ente, comunque venga inteso, non è predicato dei finiti, né essenzialmente (come voleva Suárez), né sostanzialmente (come voleva il Gaetano), né accidentalmente (come voleva Avicenna). D'altra parte, è anche scorretto intendere l'ente, in senso nominale, come ciò che significa soltanto l'essenza a prescindere dall'esistenza. L'ente come *nome*, infatti, non significa l'essenza, ma sempre *l'essenza che è*<sup>115</sup>.

Insomma, il termine ‘ente’ fa sempre riferimento direttamente o indirettamente all'esistenza, cioè all'essere. L'equivoco, secondo Rosmini, nasce dal non aver debitamente distinto, nelle cose finite, l'essere dall'ente. Quando si parla dell'*ente finito*, infatti, si parla

<sup>114</sup> Cfr. e.g. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. super Elenchorum*, cit., q. 15, n. 18. Su questo punto, cfr. G. PINI, *Scoto e l'analogia*, cit., pp. 51-73.

<sup>115</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 855: «Noi accordiamo allo Suarez che la parola ente si applichi a significare le stesse cose finite, esistano o no; e che questo sia un significato diverso dal significato che ha la parola ente presa come puro participio. Il puro participio è una specie di aggettivo che s'unisce ad un subietto, ma s'adopera anche sostantivamente sottintendendosi il subietto: così accade anche della parola ente. Ma nel caso nostro non avverte lo Suarez, che l'ente non si predica mai delle cose finite in modo assoluto, a ragion d'esempio non si dice: “questo corpo è l'ente”, ma: “questo corpo è un ente”, onde l'ente assolutamente non si predica che di Dio solo dicendosi: “Iddio è l'ente”, ovvero “l'ente è Dio”, onde il vero si è, che l'ente non si predica delle cose finite assolutamente parlando né nel significato di participio del verbo essere, né nel significato di nome comune; ma quando sembra che si predichi l'ente delle cose, allora il significato di questa parola si restringe e non è più il puro ente che si predica. Così in nessuna maniera la parola ente, presa semplicemente, è predicato delle cose finite, né essenziale, né sostanziale, né accidentale; e quando si dice, a ragion d'esempio “quest'ente”, allora l'essenza della cosa, ossia la cosa stessa, non è significata dalla parola ente, ma è significata dalla parola *questo*, e l'ente non significa, se non ciò che è, onde “quest'ente” si risolve in “questo che è”. Rimane dunque non essere esatto il dire, che la parola ente significhi mai, e qualunque uso se ne faccia, l'essenza della cosa finita o la stessa cosa finita, ma significa bensì la cosa finita in quanto ha l'atto d'essere».

sempre dell'essere composto con la sua essenza<sup>116</sup>. L'essere, quindi, è «predicato analitico»<sup>117</sup> dell'ente. In ogni ente l'atto d'essere è la *costante* che entra in composizione con una *variabile* che è l'essenza. L'essere *ontologicamente* precede «l'essenza e la realtà della cosa»<sup>118</sup>, non è un suo predicato, ma un «predicato antecedente»<sup>119</sup> che non costituisce l'essenza e la realtà del finito, ma semplicemente le *fa* essere; qualunque esse siano. L'essere, conclude Rosmini, è un «predicato di *relazione essenziale*»<sup>120</sup>. Vediamo brevemente in che cosa consista questa *relazione essenziale*.

L'essere come atto precede e rende possibile la predicazione riguardo agli enti e ai reali finiti ed è dunque un *antepredicato*<sup>121</sup>. Bisogna precisare anche che Rosmini distingue la *natura* dei reali finiti dalla loro *essenza*<sup>122</sup>, perché, come si vedrà, quanto all'ente finito non sono espressioni sinonime. Il concetto di “natura del reale finito” sembra fare riferimento alle scotiane *differentiae ultimae*. Scrive Rosmini:

Quando Giovanni Scoto diceva che l'ente non s'inchiude nelle *differenze ultime* forse voleva dire che non si racchiude nelle realtà finite, poiché

<sup>116</sup> Cfr. *ibid.*: «Ciò posto, la cosa finita si può riguardare in due modi, o come ente, cioè come avente l'atto d'essere, ovvero come ciò in cui termina l'essere, come realtà precisa dall'atto d'essere. Se si prende nel primo modo allora si predica l'*essere dell'ente*, poiché l'essere indica l'atto e l'ente indica ciò che indica l'atto; e non si predica già l'ente della cosa che sarebbe lo stesso predicar l'ente dell'ente, onde quando si dice “questo è un ente” equivale a dire questo è ciò di cui si predica l'essere; perché ciò di cui si predica l'essere è appunto un ente. Ma ciò di cui si predica l'essere prima di questa predicazione, ossia preciso dal suo predicato non è ente, ma è soltanto un termine dell'ente. La confusione dunque nasce dall'essersi mescolati i significati della parola ente e della parola essere».

<sup>117</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>118</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>119</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>120</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 856.

<sup>121</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 19 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1997, cap. IV, art. II: «L'essere è prima della predicazione, ed egli si divide indipendentemente da questa».

<sup>122</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 837: «La *natura* dunque delle realtà finite è diversa dalla loro *essenza*; ma questa natura non sarebbe intelligibile senza l'essenza e non sarebbe senza l'*atto d'essere*».

veramente l'ultima differenza è la *realità*, ché tutte le altre differenze sono anteriori alla realtà, perché si trovano nell'idea, ossia nella forma ideale che precede la realtà finita; e se questa era la mente del sottilissimo dottore non coglieva certamente in fallo, ma non vogliamo entrare in una questione storica tanto agitata nelle scuole. [...] Noi parliamo de' *reali* precisi dal loro concetto, de' *reali* (finiti) unicamente come reali, e non come concepiti e pensati, e diciamo, che come tali noi ben intendiamo indirettamente che non sono enti né concepiti, e però che allora in essi non c'è l'essere, benché quando si aggiunge loro l'essere colla mente nostra (ed essi l'hanno sempre aggiunto se esistono, e l'hanno aggiunto non per propria virtù, ma per quella dell'essere) allora appariscono enti ed *hanno* quell'essere che essi non *sono*. E questi reali così concepiti sono veramente le differenze ultime che si possono riscontrare negli enti finiti, poiché qualunque altra differenza che non sia la realtà può esser comune a più, i quali devono avere una differenza ulteriore per distinguersi e così esser più, ma quando siamo pervenuti alla realtà non c'è più nulla di comune, né fa più bisogno d'altra differenza, perché siamo giunti all'individuo che non ha più nulla di comune.<sup>123</sup>

<sup>123</sup> Cfr., *ivi*, III, n. 849. Vedi anche *ivi*, n. 837, nota 77: «Scoto sosteneva che "l'ente non s'inchiudesse nelle ultime differenze e ne' modi intrinseci co' quali esso si determina ai primi dieci generi, né in quelle che si chiamavano le sue proprie passioni che si convertono con esso lui come l'uno il vero il verbo ritenute da Scoto come positive reali proprietà dell'ente" (Scot. in I, D. III, q. III; e D. VIII, q. II; e II, D. III, q. VI. – In II, D. III, q. I, ad arg.). [...] la natura dell'ente finito non è affatto quella dell'essere, e però in se stessa è priva dell'essere, e per concepire lei sola conviene segregare da lei l'essere; e ciò bene si dimostra se si considera che l'essere è uno e uguale a se stesso e gli enti finiti sono molti. Onde devono avere qualche cosa che sia diverso dall'essere e che dall'essere li differenzi e li moltiplichi. E questa cosa è la loro realtà limitata ed esclusiva la quale si può anche chiamare in un qualche modo differenza ultima, perché è la differenza che viene dopo quella della specie piena che rimane comune a più individui, i quali per la sola realtà si distinguono. E quantunque lo Scoto parli oscuramente, pure egli pare che quando indicava le differenze ultime nel fondo del suo pensiero ci stesse la realtà degli enti finiti. E così quando parla de' modi intrinseci ne' quali gli enti si determinano a' primi dieci generi si può intendere che egli almeno travedesse che detti generi traggono l'origine dalla realtà e dalle astrazioni che vi esercita sopra lo spirito umano e se quelle che chiama passioni dell'ente si considerino nell'ente finito e non nell'ente puro anch'esse hanno il loro fondamento nella realtà, benché sieno piuttosto relazioni che proprietà reali. La *realità* dunque, secondo questo modo di concepire, si prende per l'*ultima differenza*; tra gli enti finiti. Ma questa differenza è diversa da tutte le altre, perché non solo differenzia un individuo dall'altro in quanto è realtà esclusiva, ma differenzia ancora il reale dall'ideale in quanto è differenza categorica».

L'ente finito, pensato esclusivamente nella sua forma reale, senza relazione con la forma ideale con la quale entra sempre in *sintesi*, non è in grado di costituirsi come *ente* e nemmeno come *presente*. Come non può esistere una forma ideale senza un ente reale che la pensi, così non può esistere un reale segregato *realmente* dalla relazione con l'ideale. La differenza ultima aderisce sempre a un'essenza, cioè a qualcosa di realizzabile e concepibile. Tuttavia, nulla vieta che il pensiero possa astrarre la forma reale dalla forma ideale ottenendo così la differenza ultima.

Rosmini tenta una conciliazione tra la posizione tomista e quella scotista riguardo all'ultimo atto dell'ente finito. La divergenza tra le due scuole, secondo lui, sarebbe causata dall'aver "confuso in uno" l'essere e l'ente, e anche dal considerare l'ente concreto come il primo metafisico, secondo la dottrina aristotelica<sup>124</sup>. Il tentativo di conciliazione rosminiano, infatti, non può essere compreso senza tener conto dell'articolazione categoriale dell'essere iniziale. Le categorie vengono ridotte da Rosmini a tre: forma ideale, forma reale e forma morale, come sintesi compiuta delle prime due forme.

Il nostro autore, da un lato, concorda con Scoto nel sostenere che le differenze ultime sono quelle che diversificano gli enti individuali; e se queste differenze vengono considerate, attraverso il pensiero astratto, come *logicamente* segregate dall'essere – senza il quale, di fatto, non sono e non possono stare –, solo allora si può dire che sono fuori dall'essere. Dall'altro lato, però, quando i tomisti affermano che le differenze ultime non possono stare fuori dall'essere, considerano le differenze ultime come *ontologicamente*

<sup>124</sup> Cfr. *ibid.*: «Si compone così la celebre questione agitata tra gli Scotisti e i Tomisti sulla comunità dell'essere. Molti Tomisti [...] negarono [l'esclusione dall'essere delle differenze ultime] difendendo il contrario certo sulla considerazione che nulla può essere senza l'essere. Ma egli pare che la conciliazione fra le due sentenze non sia difficile, e che le due scuole considerino le diverse scuole sotto un diverso aspetto e però non sieno veramente contrarie: tentiamo dunque questa conciliazione. Primieramente è da considerarsi che i detti filosofi e teologi traevano la dottrina dell'ente dalla considerazione dell'ente finito e non dal concetto intimo dell'ente e dell'essere (due concetti che confondevano in uno) avendoli così ammaestrati Aristotele».



relate all'ente, che è sempre sintesi di ideale e reale<sup>125</sup>. Potremmo dire, quindi, che la posizione tomista e quella scotista non sono per Rosmini tra loro contraddittorie, ma vengono a costituire un'antinomia<sup>126</sup> risolvibile distinguendo un piano *logico*, in cui le differenze ultime sono *distinte formalmente* dall'essere, e un piano *ontologico*, nel quale le differenze ultime, per stare, devono essere realmente relate alla forma ideale dell'essere<sup>127</sup>.

In questo modo viene distinto il concetto di *ente finito* da quello di *reale finito*. L'*ente finito* è ciò in cui si realizza l'unione del reale (l'individuo) con l'ideale (l'universale)<sup>128</sup>. L'*universale* è ciò che rende *ente*, cioè *intelligibile*, il reale finito. L'*universale*, in quanto

<sup>125</sup> Cfr. *ibid.*: «Tutte l'altre differenze [con l'eccezione delle differenze ultime] si segnano nell'ente finito in quanto è ideale e reale; e lasciando unite queste due forme qualunque differenza anche ultima rimane composta d'ideale e reale, e queste differenze ultime sono quelle che stanno davanti alla mente degli avversari di Scoto, nelle quali trovano racchiuso il concetto di ente e dovrebbero dire parlando con proprietà il concetto di essere. E di vero in queste differenze ultime il concetto di essere non manca non potendo esserci l'ideale senza questo concetto. Così egli pare dunque che si debba sciogliere quella gran lite: se per *differenza ultima* s'intenda la realtà finita Scoto ha ragione non racchiudendo punto il concetto di essere, benché senza l'essere non sia né si possa concepire, ma essa tuttavia non è l'essere: essa non si può pensare separata dall'essere, ma si unita coll'essere, senza che così unita s'identifichi coll'essere anzi da esso veramente si distingua. Se poi per *differenza ultima* non s'intenda il mero reale ma un qualche cosa che la mente segna nell'ideale, o nell'ideale reale allora si contiene certamente in essa il concetto dell'essere». Vedi anche nota precedente.

<sup>126</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>127</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>128</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 841: «nell'ente finito c'è indubbiamente l'universale che è quello che ne costituisce la parte formale, quello per l'unione del quale il *reale* diventa ente». Cfr. anche *ivi*, n. 348: «Rimane dunque solo che si dimandi, se i due elementi che realmente si distinguono nell'ente finito (uno o reale, ed essenza), abbiano un nesso che costituisca un terzo elemento. Ora o si considera questo nesso come potenziale, o come attuale. Come potenziale è l'attitudine che ha l'essere iniziale di divenire l'atto ultimo del reale finito, e l'attitudine che ha il reale finito di ricevere quest'atto e così esistere. Ma questa doppia attitudine rispetto all'essere iniziale è qualche cosa di positivo, cioè è quella proprietà che noi dicemmo *virtualità*; ma rispetto al reale, non essendo altro che la *possibilità* d'esistere, il fondamento vero di questa possibilità non c'è che nella potenza creatrice di Dio, e non può essere qualche cosa del reale finito che ancor non esiste. Se poi si parla del *nesso attuale*, questo non è altro che lo stesso *ente finito*, il cui atto pel quale sussiste è appunto quel nesso. Non c'è dunque tra l'essere e il reale nulla di mezzo, ma copulati immediatamente, il loro toccamento ultimato e permanente

*infinita possibilità*, non si esaurisce nei reali, ma in quanto *atto* è condizione necessaria del realizzarsi del reale finito. Il problema degli universali è risolto, quindi, nel modo seguente. L'universale è *ante rem* se si considera il termine *res* come sinonimo di *reale*. L'universale in questo caso precede *logicamente* il reale finito. Se, infatti, quest'ultimo esiste nel tempo, il primo invece è eterno. Ma l'universale è anche *in re*, se si considera il termine *res* come sinonimo di ente (*ens*)<sup>129</sup>. Ora, l'essere – che è un caso particolare di universale, in quanto massimamente indeterminato – non costituisce la natura dei reali finiti, nonostante questi dipendano da quello. Se, infatti, l'essere costituisse la natura dei reali finiti, essi si ridurrebbero ad un'unica essenza<sup>130</sup>. La natura dei reali finiti è una «forma dell'essere»<sup>131</sup>, distinta dall'essere nella sua inizialità, ma dipendente da esso. L'*ultima realitas entis* (*haecceitas*) di Duns Scoto viene così assimilata all'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino.

è l'ente finito, in quanto poi quel tocco si considera nell'istante in cui avviene dicesi *congiunzione entifica*».

<sup>129</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 841: «Nelle Scuole l'universale come era concepito da Platone si chiamò universale *ante rem*, l'universale come era concepito da Peripatetici universale *in re*. Pareva che l'uno di questi due universali escludesse l'altro, ma pure non erano che due aspetti dello stesso vero. La parola *res* si usava in due sensi senza avvedersene, per significare il *reale* e per significare un *ente*. L'universale è *ante rem* quando si traduca questa frase per avanti il reale, perocché l'universale ha una precedenza logica al reale finito, essendo quello eterno e questo temporaneo. L'universale è *in re* quando si traduca questa frase per nell'ente; perocché nell'ente finito c'è indubbiamente l'universale che è quello che ne costituisce la parte formale, quello per l'unione del quale il *reale* diventa ente».

<sup>130</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 837: «Riflettendo immediatamente sulla natura degli enti finiti si viene a conoscere lo stesso vero; poiché la *natura* loro consiste nella loro realtà. E quantunque senza l'essere essi non sarebbero, tuttavia non è l'essere che costituisce la loro natura. Di che è prova manifesta quello che abbiamo osservato più sopra, cioè che l'atto dell'essere è comune a tutte le realtà finite. Se dunque fosse l'essere quello che costituisce la natura di ciascuna, non potrebbero esser più, ma una sola come uno ed uguale a se stesso è l'essere. Ciascuna dunque delle realtà finite ha bisogno dell'essere, che altrimenti sarebbero nulla, ma non è l'essere, che se fosse non sarebbero molte, né finite. L'essere dunque non costituisce la natura delle realtà finite: questa natura consiste nella sola realtà che non è l'essere, ma una forma dell'essere, la qual forma però non sarebbe, se non ci fosse l'essere. E questa distinzione non è soltanto l'opera della mente umana, ma è inerente alla natura delle cose di cui si parla».

<sup>131</sup> Cfr. *ibid.*

In effetti, per Duns Scoto l'*haecceitas* è l'*esse* dell'ente nella sua totalità, l'ultima forma che rende individuo l'ente finito<sup>132</sup>. Allo stesso modo, per Tommaso l'*actus essendi* non è altro che l'ultimo atto dell'ente<sup>133</sup>, nonostante la composizione metafisica dell'ente finito sia assai diversa per i due autori medievali. Ci sembra, tuttavia, di fondamentale importanza riportare il parere di Rosmini riguardo all'*actus essendi* di Tommaso d'Aquino:

[Tommaso d'Aquino] paragonando il reale all'ideale considera quello che nel suo linguaggio è chiamato *essere*, con l'atto; e l'essenza rispettivamente come la potenza o per dir meglio la possibilità, onde un'altra definizione che dà il Santo Dottore dell'essenza così: *Essentia est illud cuius actus est esse*; la quale consuona a cappello con ciò che noi diciamo, <cioè> che l'*essenza* che è ciò che s'intuisce nell'idea è la possibilità della cosa (contingente) ed è l'essere iniziale che viene a completarsi col suo atto reale pel quale l'essenza rimane realizzata ed ultimata nella mente. Secondo la qual dottrina ancora S. Tommaso insegna che i *particolari* (contingenti) sono fuori dell'*essenza*. E veramente nell'idea di una cosa qualsiasi non si vedono i diversi individui ne' quali quell'idea può essere realizzata; onde i particolari individui appartengono all'ordine della *realtà* e nascono da questa, né hanno la loro ragione sufficiente nella semplice idea della cosa.<sup>134</sup>

L'identificazione, da parte di Rosmini, dell'atto d'essere di Tommaso d'Aquino con l'*haecceitas* di Duns Scoto – sebbene non ci sembri del tutto corretta – mette in luce un aspetto teoreticamente rilevante del pensiero gnoseologico rosminiano e permette di far emergere il filo conduttore delle pagine che Rosmini dedica al rapporto tra ideale e reale. Il punto centrale di quella riflessione è, a nostro avviso, la natura dell'atto astrattivo. In Rosmini troviamo un superamento competente degli equivoci moderni legati alla natura dell'astrazione. Quest'ultima, infatti – in quanto caso pa-

<sup>132</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., IV, d. II, pars I, a. 2, q. I, n. 252-253, pp. 255-256: «Concedo quod totale 'esse' totius compositi est principaliter per formam unam, et illa est forma, qua totum compositum est 'hoc ens'; illa autem est ultima, adveniens omnibus praecedentibus [...]. Et isto modo concedo quod 'esse' istud totale complete ab una forma, quae dat toti illud quod est».

<sup>133</sup> THOMAS DE AQUINO, *Exp. Boethii De ebdomadibus*, cit., lec. 2, p. 271a.

<sup>134</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 1620.

radigmatico di procedimento razionale –, non è l'atto mediante il quale il pensiero umano tenta di ricostruire l'ente reale, senza peraltro riuscire mai ad adeguare il dato nella sua concretezza<sup>135</sup>. Vale, invece, il reciproco: il concreto costituisce il punto di partenza dell'astrazione. Essa è la modalità umana per la quale l'ente reale è colto dal pensiero, e tale coglimento, pur essendo conoscenza autentica, è sempre una conoscenza prospettica che può procedere all'infinito. Se, infatti, l'ente reale deve essere *determinatum ad unum*, cioè ad un'ultima forma che lo completi come essenza concretata; l'astrazione, cioè il procedimento razionale, può procedere all'infinito nell'analisi del concreto<sup>136</sup>, senza che da questo si possano inferire conclusioni indebite di tipo scettico.

Ora, per Rosmini, l'unica distinzione *ontologica* che si dà nell'ente reale è quella tra idealità e realtà. Essa, infatti, non è soltanto di ragione. *L'essere iniziale*, e di conseguenza ogni sua determinazione essenziale, e le realtà finite – che possiamo anche chiamare *individui*<sup>137</sup>, in quanto la *realtà* è il *principio di individuazione*<sup>138</sup> – hanno proprietà tra loro contraddittorie. Il primo

<sup>135</sup> Tale equivoco porterà a concepire l'atto di conoscenza come una semplice collezione mai adeguata dei molteplici aspetti del dato e, per questo, come conoscenza sempre inautentica.

<sup>136</sup> Questa consapevolezza è già riscontrabile nei testi di Tommaso d'Aquino. Si veda, per esempio, *Summa theologiae*, cit., I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 18, a. 10, p. 95a: «Natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, postquam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in rebus naturalibus, id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed quolibet dato, potest ulterius procedere».

<sup>137</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 849: «questi reali così concepiti sono veramente le differenze ultime che si possono riscontrare negli enti finiti, poiché qualunque altra differenza che non sia la realtà può essere comune a più, i quali devono avere una differenza ulteriore per distinguersi e così esser più, ma quando siamo pervenuti alla realtà non c'è più nulla di comune, né fa più bisogno d'altra differenza, perché siamo giunti all'individuo che non ha più nulla di comune».

<sup>138</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 849, nota 90: «Come la realtà sia il principio di individuazione vedi *Antropologia* 782-788». Cfr. *ivi*, VI, n. 2379. Si veda anche A. ROSMINI, *Teodicea*, a cura di U. Muratore, vol. 22 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi

è infinito, eterno, necessario, immutabile; le seconde sono finite, contingenti, mutabili e, tuttavia, sono dipendenti dall'essere che le rende enti. Questa dipendenza, però, non è contraddittoria. È possibile, infatti, che qualcosa dipenda totalmente da altro senza confondersi con o essere parte di ciò da cui dipende<sup>139</sup>. In questa «dipendenza assoluta»<sup>140</sup> consiste la *relazione essenziale* tra l'essere e le realtà finite. Il nesso è chiamato da Rosmini «sinte-

Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1977, Libro III, n. 394: «l'essere reale è quello che individua l'essere ideale, che giace nel suo seno [...] onde non si dà individuo che non sia né intellettuale, né morale, che prima di tutto non sia reale». Il luogo più importante rimane comunque A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, voll. 23-24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1981, Libro IV, nn. 784-785: «Sollevarono le scuole una questione difficile e importantissima intorno all'individuo, cioè "qual sia il principio dell'individuazione". Esse risposero con Aristotele, che "il principio dell'individuazione è la materia". Ma questa risposta non può aver luogo in una ontologia universale: essa è angusta come sono anguste tutte le risposte aristoteliche, le quali si veggono manifestamente derivate non dalla considerazione degli enti in universale, ma dalla considerazione parziale e limitata degli enti corporei. [...] Diciamo che il vero individuo non si trova che nell'ordine dell'essere reale, e che il principio dell'individuazione è la stessa realtà dell'essere; là dove l'universale non si trova che nell'ordine dell'essere ideale; e il principio dell'universalità è la stessa idealità dell'essere». Nella nota al testo che abbiamo riportato (ivi, nota 9), Rosmini segnala alcuni passi di Tommaso d'Aquino, nei quali l'autore medievale ha sostenuto che il principio di individuazione consisterebbe nella stessa sussistenza dell'individuo. Ci permettiamo, però, di evidenziare che, nuovamente, la posizione di Rosmini è più vicina all'*haecceitas* scotista. Si pensi alla discussione scotiana sul principio di individuazione (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., II, d. 3, pars 1, qq. 1-7), che trova il proprio sviluppo a partire dal quesito sulla natura dell'individuazione degli angeli, che Tommaso d'Aquino riteneva non si moltiplicassero all'interno della specie, proprio perché non erano composti di materia e forma.

<sup>139</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 837: «E questa distinzione non è soltanto opera della mente umana, ma è inerente alla natura delle cose di cui si parla, perché l'essere e le realtà finite, hanno come abbiám veduto, de' caratteri contraddittorî, onde non possono identificarsi benché le realtà finite dipendano siffattamente dall'essere che senza di questo non sarebbero. Ora non è menomamente contraddittorio che una cosa dipenda totalmente da un'altra e tuttavia non sia questa altra da cui dipenda. Questa relazione di assoluta dipendenza chiamasi da noi *relazione essenziale*, e il nesso fra queste due cose chiamasi *sintetismo ontologico*».

<sup>140</sup> Cfr. *ibid.*

sismo ontologico»<sup>141</sup>. Tale *sintesi*, sebbene essenziale, è necessaria alle realtà finite, ma *contingente* se vista dalla parte dell'essere trascendentale. Il termine contingente, benché venga utilizzato da Rosmini con poche cautele, è definito come ciò che può essere pensato come esistente o non esistente senza contraddizione<sup>142</sup>. La sintesi ontologica è detta anche «sintesi divina», perché attuata nel momento della creazione, e si distingue solo logicamente dall'astrazione divina<sup>143</sup>. È da escludere anche che questa sintesi sia un *nesso biunivoco*. Infatti, i reali dipendono dall'essere, ma l'essere, in quanto necessario, non dipende dai reali contingenti<sup>144</sup>. Tale dipendenza è descritta anche nei termini della *partecipazione* (μέθεξις) platonica<sup>145</sup>.

L'essere iniziale, di cui ogni realtà finita partecipa, non è Dio, ma è una sorta di medio tra Dio e i creati<sup>146</sup>. È appunto ciò che

<sup>141</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>142</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 302, nota 23: «Contingente vuol dire che si può pensare tanto che sia quanto che non sia, senza cadere in una logica contraddizione. Questo si può fare di tutti gli enti finiti, i quali però sono contingenti».

<sup>143</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 463.

<sup>144</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 293: «La relazione degli enti contingenti coll'essere virtuale e iniziale è una relazione di *sintesisimo* perché quelli non si possono concepire senza concepir questo; laddove la relazione dell'essere virtuale e iniziale cogli enti contingenti non è una relazione di *sintesisimo*, ma di assoluta indipendenza; perché si può concepir quello senza nessun bisogno di concepire anche questi: il che dimostra la falsità della formula: «L'ente crea le esistenze».

<sup>145</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 303.

<sup>146</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 304, nota 26: «Questa ricerca ci condusse a distinguere l'essere iniziale, dall'essere assoluto, mostrando che Dio è bensì questo ma non il primo, benché sia una divina appartenenza. Ora quello di cui partecipano le creature è dell'essere iniziale, e non dell'essere stesso di Dio. Questo è *ipsum esse per se subsistens*, come egregiamente lo definisce S. Tommaso, e però è l'essere nelle sue forme e soprattutto nella forma della sussistenza. Ora egli è indubitato che le cose create non partecipano punto dell'essere in quanto è per sé sussistente ciò in quanto è Dio: ma partecipano solo dell'essere come si concepisce anteriormente a quella sussistenza per sé che ha come Dio. [...] Ora levando dall'essere la sussistenza, s'ha appunto quello che noi chiamiamo l'essere iniziale, il quale non è più Dio, poiché Dio è l'essere per sé sussistente. Così ridotto dunque quell'argomento in favore della creazione diventa più netto e filosofico, e non abbisogna che dell'essere intuito naturalmente, ed osservato ne' percepiti [...]. Così ancora esso va immune dalle obiezioni, colle quali da Giovanni Duns veniva assalito (in I. *Dist. D. II. Q. III ad 3.m princip.*)».

abbiamo chiamato *astratto divino* o *appartenenza di Dio*. È, in altre parole, ciò che è posto dall'atto creatore, distinto *ontologicamente* dai creati e, tuttavia, *presente* in essi.

Il discorso fatto per le differenze ultime vale a suo modo per le *passioni dell'essere* che, solo se astratte mentalmente dall'essere, non soggiacciono alla predicazione *in quid* di quest'ultimo<sup>147</sup>. Rosmini, sulla questione della convertibilità dell'*ens* con l'*unum*, pur non soffermandovisi in modo approfondito, sostiene che Scoto e gli scotisti fossero in errore nel ritenere che vi sia una distinzione ontologica tra l'ente e l'uno. I tomisti, invece, e in particolare il Gaetano, facevano notare giustamente che la distinzione fosse soltanto *dialettica*. L'uno è identico all'ente poiché non significa altro che lo stesso ente, essendo individuabile come tale solo per astrazione dall'ente. Tale identità tra l'uno e l'ente è solo *negativa*, perché non vi è alcunché che sia uno e *non* sia ente<sup>148</sup>.

<sup>147</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 849, nota 88: «In I, D. III, Q. III – D. VIII, Q. II – In II, D. III, Q. VI. – Lo Scoto dice ancora che l'essere non s'acchiude in que' modi intrinseci pei quali egli si determina ai primi dieci generi (le categorie aristoteliche) e nelle sue proprie passioni che si convertono con esso e che per lui sono positive e reali proprietà (in II, D. III, Q. I, ad arg.). Quest'uomo che avea gran forza d'astrazione potea benissimo separare l'ordine intrinseco dall'essere, e l'ordine così preciso considerarlo come non includente l'essere [...]. Per via della stessa precisione astrattiva sembra che egli considerasse le passioni dell'ente separate da questo, il che è quanto dire, senza che rimanga inchiuso in esse».

<sup>148</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 634: «Gli Scotisti ponevano il principio che "la negazione non si può mai identificare coll'ente reale". [...] Gli Scotisti dal suddetto loro principio inducevano, che l'*uno* preso formalmente, dovea essere qualche cosa di positivo come quello che realmente è lo stesso che l'ente. Era una contraddizione; poiché in quanto l'uno è distinto dall'ente: non è più che un astratto, pensando il quale si prescinde dall'ente: parlandosi poi dell'uno in genere neutro, parlavasi dell'uno sostantivato, e non della qualità astratta, parlavasi dell'ente uno, e non del solo uno. Ma i Tomisti, o alcuni di essi, attenendosi alla qualità astratta dell'uno e distinguendo l'identità positiva dalla negativa, dicevano che l'uno era identico coll'ente negativamente, in quanto che non poteva significare o piuttosto indicare altra cosa che l'ente, perché infatti la qualità propria indica la cosa di cui essa è qualità e la sottintende a se stessa, non potendo stare senza di questa e però con questo s'identifica». Le due posizioni, cui Rosmini fa riferimento, sono quelle di Duns Scoto (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. in Met.*, cit., lib. IV, q. 2) e del Gaetano (cfr. T. DE VIO (CAJETANUS), *Summa sacrae theologiae in tre partes divisa et quattuor distincta Tomis D. Thoma Aquinate Angelico doctore cum R.mi, Thome à Vio Caietani Tit. S. Xysti presb. Cardinalis, Typis Comini Venturae, Bergomi 1590, pars I<sup>a</sup>, q. II, a. I, p. 106*). È degno di nota il fatto che Rosmini citi l'opinione di Scoto indirettamente attraverso

D'altra parte, le dispute sulle passioni dell'ente erano anch'esse viziate, secondo Rosmini, dalla sovrapposizione dei significati che si potevano attribuire al termine *ens*. Alcuni intendevano l'"ente" come sinonimo di "essere", altri attribuivano all'ente il significato di "ente individuato" o addirittura di "ente individuato finito"; altri ancora parlavano dell'ente come dell'essere nella sua inizialità. In realtà, per il nostro autore, le passioni dell'ente fanno riferimento all'"ente individuato" indipendentemente dal fatto che sia finito o infinito<sup>149</sup>.

#### 1.4 *hī* vocità e analogia: l'essere iniziale e virtuale

L'essere iniziale, in quanto infinita possibilità di attuazione, contiene in sé *virtualmente* i propri termini o determinazioni, sia ideali che reali. Inteso in questo modo l'essere iniziale è detto anche *virtuale*<sup>150</sup>. Solo l'*astratto* può essere *virtuale*<sup>151</sup>. La distinzione di essere iniziale e virtuale è, dunque, dialettica nel senso che il pensiero coglie due aspetti essenziali dell'essere: la *pura attuabilità* e l'*infinita possibilità*. L'essere iniziale e quello virtuale sono *formalmente* distinti, ma *materialmente* identici, sono l'oggetto di

quest'ultimo testo del Gaetano. Lo si nota non solo dal fatto che, in quel testo citato da Rosmini, il Gaetano discute l'opinione di Scoto, presente nel libro IV delle *Questiones in Metaphysica*, ma anche perché il passo rosminiano nel quale viene riportata l'opinione di Duns Scoto è una sorta di traduzione del testo del Gaetano, che cito per permettere un confronto: «Putans ergo unum signare passionem entis, dicit ipsum importare formaliter rem positivam, eandem realiter ipsi entis» (cfr. *ibid.*).

<sup>149</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., *Frammenti*, n. 2869: «Questi concetti elementari [ente, cosa uno, altro] furono chiamati dagli scolastici *transcendenti* perché trascendono le Categorie aristoteliche, cioè erano concetti precedenti e presupposti dalla divisione che facevano dell'ente in que' dieci generi, e cinque di essi passioni dell'ente. Molte dispute agitarono sopra la natura di questi predicati che si convertono coll'ente e che impropriamente chiamarono passioni di questo. Ma la ragione principale onde tali disputazioni si rendevano interminabili era questa, che non distinguevano tra l'*ente puro*, l'*ente iniziale*, l'*ente individuato*, e l'*ente individuato finito*, onde que' predicati s'attribuivano ora all'uno, ora all'altro, e dal considerarli in relazione dell'uno o dell'altro nascevano sentenze diverse. Essi veramente appartengono in proprio all'*ente individuato*».

<sup>150</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 213. Al concetto di virtualità sono dedicati i nn. 380-400 della *Teosofia*.

<sup>151</sup> Cfr. *ibid.*: «Se si prende l'astratto, abbiamo la *virtualità*».



due prospettive differenti dalle quali il pensiero guarda l'essere<sup>152</sup>. L'essere virtuale, infatti, è lo stesso essere inteso nella relazione con i suoi termini possibili. L'essere iniziale, invece, è quello inteso come l'atto comune a tutto ciò che è.

Questi significati dell'essere, per Rosmini, sono *astrazioni*, nel senso di *momenti analitici* dell'essere che trovano la loro *concretezza* in quella *sintesi* che è l'essere senza alcuna qualificazione<sup>153</sup>. Nell'intuizione (*momento semantico*) non vi è distinzione tra intuito e intuïto. Non si può nemmeno parlare di essere. L'intuizione non afferma e non nega nulla; e nemmeno si rivolge a forme di determinazione<sup>154</sup>, come già Scotto aveva argomentato. Solo attraverso la riflessione sui propri atti conoscitivi (*momento apofantico*) è possibile distinguere intuito e intuïto, nominare l'essere

<sup>152</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 216: «L'essere virtuale dunque, l'essere iniziale e l'essere astratto preciso sono tre significati che riceve il vocabolo essere, il quale, essendo parola che ammette una definizione indeterminata, gli abbraccia tutti e tre, secondo che la mente lo riguarda in varie relazioni. E sono appunto queste vedute della mente secondo diverse relazioni che, senza dar adito all'errore, si possono trascurare in varie scienze, ma non così nelle definizioni che devono servire all'Ontologia, perché queste stesse vedute entrano a formar parte del suo oggetto».

<sup>153</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 217: «Che molto meno appartiene all'intuito la denominazione di *essere virtuale*, la quale distingue la virtualità che è nel seno dell'essere dall'essere stesso atteso i due distinti vocaboli con cui si chiama (*Ideol.* 458, n; 259, n; 1410), onde escogitare quella denominazione non solo si richiede la riflessione, ma una riflessione analitica, che suppone un'astrazione, benché questa venga riunita poi a ciò che prima si astrasse di maniera che quell'espressione *essere virtuale*, significa due astratti riuniti, per la quale riunione il senso complessivo non è più *astratto*, perché l'analisi astrattiva rimane distrutta immediatamente dalla sintesi. [...] Onde l'intuito propriamente termina semplicemente nell'essere; e solamente di poi, per una riflessione già svolta l'uomo s'avvede che quell'essere è *ideale*, e contiene virtualmente l'altre forme».

<sup>154</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 213: «L'uomo anteriormente ad ogni esperienza non rivolge alcun pensiero a tali entità in qualche modo determinate. Egli intuisce l'essere senza *affermare* ancor nulla, e senza *negar* nulla di esso, senza conoscere esplicitamente la relazione di lui co' suoi termini, o con altra cosa qualunque. Questo è l'essere dell'intuito, essere *indeterminato*, che informa la facoltà conoscitiva». Cfr. *ivi*, II, n. 217: «È dunque da considerarsi, che il primo intuito dell'essere nulla distingue in esso e né anco niuna relazione benché tutto virtualmente vi si comprenda. Di che procede [...] che il solo intuito non facendo altro che intuire, non possa neppur dare un nome all'essere che intuisce: onde la stessa denominazione data a un tale oggetto di *essere*, è l'opera della riflessione, che succede a suo tempo al taciturno intuito».

come l'oggetto dell'intuizione e, successivamente, distinguere concettualmente l'essere come *virtuale* e come *iniziale*. È necessario, infatti, avere conosciuto diversi enti per poter dire che essi sarebbero nulla senza l'essere iniziale<sup>155</sup>. Sempre per riflessione si comprende anche che l'essere, in quanto comune a tutti gli enti, li contiene virtualmente in sé: la presenza può trovare diverse disposizioni o determinazioni.

L'essere, dunque, inteso come inizio di ogni ente – ideale o reale che sia – è lo stesso essere virtuale, pensato però in relazione a ciò che si presenta, e non alle sue possibilità di attualizzazione. L'essere iniziale esprime la possibilità per l'essere di predicarsi *univocamente*. Esso è l'atto di esistenza comune a tutto ciò che è, a Dio come alle creature, agli enti ideali come a quelli reali.

Considerato, invece, nella sua virtualità, l'essere esprime la possibilità del lasciarsi predicare secondo *analogia*, in quanto è variamente «determinabile»<sup>156</sup>. L'essere come iniziale è, invece, il «comune determinante»<sup>157</sup>, anzi è l'ultimo atto dell'ente. Non come elemento costitutivo che si aggiunge all'ente, ma come «causa finale dell'essenza de' contingenti» e loro condizione necessaria<sup>158</sup>. Conferendo all'essere le qualifiche di *determinante* e *determinabile*, Rosmini toglie le possibili aporie presenti nella soluzione data da Scoto al problema delle differenze ultime e delle passioni dell'essere<sup>159</sup>. Come si è visto, per Rosmini, la soluzione di Scoto è semplicemente logica e non ontologica. Per questo risulta parziale e oscura.

Riguardo al tema dell'analogia e dell'univocità dell'essere è per certi versi illuminante ciò che Rosmini scrive il 16 marzo 1846

<sup>155</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 217: «l'essere non si può considerare dalla mente come inizio di tutti gli enti e di tutte le entità se non dopo avere queste (cioè molte di queste), conosciuto e trovate in tutte l'atto dell'esistenza ad esse comune. Laonde all'essere iniziale conviene la denominazione di *essere comunissimo*, in quant'appunto così considerato si vede comune a tutti gli oggetti del pensiero»; cfr. *ivi*, II, n. 445.

<sup>156</sup> Cfr. *ivi*, II, nn. 282, 413.

<sup>157</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>158</sup> Cfr. *ivi*, II, nn. 292-293.

<sup>159</sup> Cfr. *supra*, pp. 103-108.

al professor Don Alessandro Pestalozza<sup>160</sup>. È una lettera alla quale Rosmini fa costante riferimento nella *Teosofia*, come rimando per ulteriori approfondimenti sul tema dell'analogia e dell'univocità dell'essere<sup>161</sup>. Il fine della lettera è quello di mostrare in che modo si possa dire che l'essere è univoco, e tentare una conciliazione nel dibattito tra scotisti e tomisti. Ne diamo qui una breve ricostruzione, riservandoci alcune considerazioni critiche.

L'essere non sarebbe *comunissimo* se non si estendesse all'*essere necessario* come all'*essere contingente*. L'esistenza di tutto ciò che è, è conosciuta con un'unica idea: l'*idea di esistenza*, lume della ragione. L'esistenza ci fa conoscere, non solo che le cose *sono*, ma anche che Dio *è*. Se il mondo e Dio non convenissero nel fatto di esistere, non vi sarebbe possibilità di sapere che Dio è. Insomma, quanto alla predicazione esistenziale, secondo Rosmini, l'essere è predicato di Dio e del mondo in maniera univoca<sup>162</sup>.

L'idea di esistenza, infatti, non comprende i suoi *modi* di realizzazione. Il predicato "essere", nel senso di "esistere", è applicato al soggetto, all'essenza, ma non dice nulla di essenziale. I *modi dell'esistenza* sono, invece, molto diversi e fanno riferimento al soggetto del giudizio, all'essenza. L'essere si può assumere, quin-

<sup>160</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Lettera al prof. Don Alessandro Pestalozza a Monza*, in *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1892, vol IX, lettera 5572, pp. 510-516.

<sup>161</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, nn. 1877, 1967, nota 4; II, n. 288; IV, n. 1633; VI, n. 2645.

<sup>162</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Lettera al prof. Don Alessandro Pestalozza*, cit., pp. 510-511: «Qui trattasi dell'essere comunissimo, ammesso da tutte le scuole, il quale non sarebbe più comunissimo, se non si applicasse sì bene all'essere necessario, come al contingente. Il che apparisce vie più chiaro, se si considera che l'esistenza delle cose non si conosce in alcun altro modo, che con una sola idea, quella dell'esistenza; e quest'idea dell'esistenza è quella né più né meno, che chiamiamo anche idea dell'essere come ci siamo già dichiarati. O sarà egli vero che l'esistenza di Dio non si conosca coll'idea di esistenza, colla quale conosciamo la esistenza delle cose? Se non conoscessimo l'esistenza di Dio coll'idea dell'esistenza, in qual modo dunque la potremmo conoscere? O non è egli evidentemente assurdo il dire, che senza idea di esistenza conosciamo l'esistenza di Dio? Se dunque è per lo contrario manifesto che conosciamo l'esistenza di Dio coll'idea di esistenza, e coll'idea di esistenza conosciamo pure l'esistenza delle creature; non è egli vero che predichiamo l'esistenza dell'uno e dell'altro mediante un'identica idea?».

di, secondo due significati: *esistenza* ed *essenza*, dove la seconda riguarda un determinato disporsi della prima, un suo *modo*. Scrive Rosmini nella sua lettera:

si noti che l'idea di esistenza è semplicissima, non racchiudendo alcuno dei *modi* dell'essere, e però non può avere che uno e semplicissimo significato la parola che la esprime: ond'è manifestamente assurdo ch'ella possa essere equivocamente predicata di checchessia. Ogni cosa qualsiasi o è o non è, senza mezzo. Rispondere che una cosa può essere *in un modo* e tal altra *in un altro* è non aver intesa la questione; perché trattasi del modo dell'essere, ma dell'essere stesso separato da tutti i suoi modi e da tutti i suoi termini, di quell'essere che noi pronunciamo affermando che una cosa è.<sup>163</sup>

Il testo ci sembra molto chiaro. L'idea di esistenza è univoca, come del resto *l'idea entis* di Bignamini, poiché l'esistere si predica nello stesso modo di tutto ciò che esiste a vario titolo. Il dire che non vi sono medi tra l'esistenza e la non esistenza significa sostenere che non vi sono medi tra il *nihil negativum* e l'*aliquid*. Ma che cosa contraddistingue l'*aliquid* rispetto al *nihil negativum*? L'incontraddittorietà e l'incontraddittorietà non ammette gradi, ma Rosmini specifica ulteriormente il proprio pensiero, e in questo modo abbiamo la prova della sua vicinanza al pensiero di Bignamini, che aveva scritto nell'*Ontologia*: «Hinc manifeste constare, Scotum, eum afferit conceptum entis esse univocum Deo et creaturae, non loqui de conceptu objectivo, seu existente in re [...] sed dumtaxat de conceptu formali et subjectivo, seu idea, quae sit in intellectu». L'univocità per Bignamini *afferiva* propriamente all'idea dell'essere ottenuta per astrazione, cioè al concetto formale o soggettivo. E, infatti, precisava che: «Non enim dumtaxat cum Deus tum creatura vere ens appellantur, sed etiam vere uterque id sunt, quod entis definitione significatur: nam entis definitio [...] in eo sistit, ens illud esse quidquid nulla involvit contradictionem».

Predicare l'idea dell'essere di Dio e della creatura significa, quindi, predicarne l'incontraddittorietà. A questo Bignamini aggiungeva: «Scoti locis nitidius adhuc constat, quidpiam ab eo dici

<sup>163</sup> Cfr. *ivi*, p. 511.

commune et univocum Deo et creaturae relate dumtaxat ad nostrum percipiendi modum, et quidem ad modum percipiendi per abstractionem, cum nolit hujusmodi perceptione repraesentari posse aliquid proprium Deo». La predicazione univoca attiene propriamente al nostro modo di apprendere, poiché in Scoto, secondo Bignamini, non esiste nulla di reale comune a Dio e alla creatura.

Rosmini sembra riprendere in un certo senso quelle pagine di Bignamini. Subito dopo il passaggio della lettera a Pestalozza, citato sopra, il nostro autore scrive:

Primieramente è da considerare, che il predicare l'essere di Dio e delle creature è operazione della mente umana la quale distingue il predicato dal soggetto, e quindi l'accoppia insieme. – Questo modo di fare tiene dalla limitazione della ragione umana: perocché certa cosa è, che in Dio non v'è alcuna reale distinzione tra ciò che esprime il nostro predicato e ciò che esprime il nostro soggetto. La questione adunque è tutta racchiusa nella sfera del predicare e del concepire umano. Onde se ne avessimo la soluzione affermativa, cioè se risultasse che l'uomo predica di Dio e della creatura l'essere univocamente, non ne verrebbe mica per questo, che l'essere in Dio e nella creatura fosse il medesimo, ma ne verrebbe solo la conseguenza, che l'uomo per la sua limitazione predicherebbe dell'uno e dell'altro il medesimo essere, o per dir meglio l'essere in un medesimo senso, quantunque lo stesso uomo poi sapesse che una tale predicazione è difettosa, e che la mente umana l'adopera per non averne altra.<sup>164</sup>

Dunque è chiaro, l'univocità dell'idea di esistenza (*l'idea entis* di Bignamini) attiene al nostro modo di concepire, al nostro modo di *percipere*. Si tratta però di sottolineare, e non è una differenza da poco che, se *l'idea entis* di Bignamini è un astratto psicologico, l'idea di esistenza rosminiana non è un'astrazione psicologica. La mente umana, per un modo limitato di concepire, la vede in modo indeterminato e la predica univocamente, prescindendo dal riferimento al modo in cui tale *idea* – la cui consistenza è ontologica – si istanzia in Dio. Secondo Rosmini, la questione nel suo nucleo fondamentale

<sup>164</sup> Cfr. *ivi*, pp. 512-513.

si riduce a sapere, se quando l'uomo dice "Esiste Iddio", e quando dice: "Esiste il mondo", egli l'uomo intenda di esprimere colla parola *esiste* la stessa cosa o una cosa diversa.<sup>165</sup>

Secondo Rosmini, per risolvere la questione, è necessario considerare che l'esistenza predicata di Dio e delle creature è la pura esistenza indeterminata, cioè astratta, o indifferente, rispetto ai suoi modi di determinazione. In questo risiede la radice della sua univocità. A tale argomento non si può opporre la coincidenza in Dio dell'essere e dell'essenza, affermando, così, che predicare l'esistenza di Dio significhi predicarne nel contempo l'essenza. Infatti, quando l'uomo dice "Dio esiste" prescindendo, nel predicare l'esistenza, da questa coincidenza di essere ed essenza e per questo non è in errore<sup>166</sup>.

<sup>165</sup> Cfr. *ivi*, p. 513.

<sup>166</sup> Cfr. *ibid.*: «Ora se egli è certo, come dicevamo, che l'idea di esistenza non determina punto il modo della esistenza stessa, ma è l'esistenza precisa da tutti i suoi modi; egli è manifesto, che l'uomo in quelle due proposizioni intende di predicare di Dio e delle creature l'istessa cosa, cioè la pura e nuda esistenza. Ora la differenza fra l'essere di Dio e quello delle creature riguarda il *modo* di essere, e non l'essere puramente preso nella sua astratta universalità. L'uomo dunque, legato com'è ad un modo di concepire suo proprio, predica quell'essere puro di Dio e delle creature univocamente; appunto perché, quando dice che Iddio esiste, lascia affatto da parte la questione del modo di sua esistenza. Si opporrà, che l'uomo facendo così erra, perché attribuisce a Dio un'esistenza astratta quando in Dio non v'ha distinzione alcuna tra l'essere e la natura. Ma quantunque sia vero, che in Dio non v'ha distinzione alcuna fra l'essere e la natura, tuttavia non è mica vero che l'uomo erri quando predica di Dio l'esistenza, perché in tal caso sarebbe falsa la proposizione "Iddio esiste" ovvero "Iddio è" la quale è manifestamente vera. [...] Ma l'uomo pronunziando che "Iddio è" ovvero "esiste" non nega mica il vero, cioè non nega con questa sua proposizione, che l'essere di Dio sia identico colla natura, ma altro non fa che lasciare al tutto da parte la questione di questa identità, restringendo la sua attenzione all'esistenza senza più». Facciamo notare che l'interpretazione di Rosmini quanto al rapporto tra l'analogia e l'univocità dell'essere in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto sembra precorrere l'opinione di alcuni studiosi che hanno visto nell'univocità di Duns Scoto un approfondimento di alcune posizioni tommasiane. Per una presentazione di questa linea interpretativa, che ci trova sostanzialmente d'accordo, A. MARCHESI, *Analogia ed univocità dell'essere in Tommaso d'Aquino e Duns Scoto*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. Atti del Congresso internazionale (Roma-Napoli 17-24 aprile 1974)*, 4 voll., Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975-1978, vol. II, pp. 268-278.

Sul punto Rosmini riporta l'opinione di Tommaso d'Aquino, secondo cui il sintagma *ens* può essere inteso in due modi diversi. Nel primo modo l'ente significa ciò che è diviso nelle dieci categorie e risponde alla domanda sulla *quidditas*. Siamo qui nel piano della *semantizzazione intensionale* dell'essere. Nel secondo modo, invece, il sintagma *ens* indica la *verità del giudizio*, cioè della composizione o della divisione di soggetto e predicato. Risponde, quindi, alla domanda "an est?". Siamo qui nel piano della *semantizzazione estensionale* dell'essere, come contraddittorio del non-essere<sup>167</sup>.

Emerge, a questo proposito, la precedenza logica e temporale dell'atto dell'intuizione sull'atto dell'affermazione e della negazione. Prima di ogni relazione sia essa *relazione essenziale* (relazione dell'essere all'ente o dell'essere al pensiero) o *relazione di opposizione* (opposizione dell'essere al nulla), si ha accesso immediato all'εἶδος dell'essere, che è poi la forma di ogni relazione essenziale e di ogni relazione di opposizione. E tale accesso immediato è la condizione di possibilità dello stesso semantizzare – è la condizione di possibilità della metafisica e anche di qualsiasi predicazione, analogica o univoca.

Il piano estensionale e quello intensionale devono essere, dunque, ontologici e tra loro complementari. Se, infatti, l'essere venisse inteso semplicemente come contraddittorio del nulla, rimarrebbe incompleto. Il piano estensionale, poi, se ridotto a pura opposizione di concetti è autocontraddittorio perché manca del riferimento ontologico. Non è vero, dunque, che l'esistenza è un semplice predicato logico. Per Rosmini, infatti, conoscere è giudicare e il giudizio ha sempre per tema l'essere. Predicare qualcosa significa, infatti, affermare o negare *qualcosa di qualcos'altro*, ossia

<sup>167</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Lettera al prof. Don Alessandro Pestalozza*, cit., pp. 514-515: «S. Tommaso dà due significati alla parola ente: egli dice che con questa parola talora s'intende l'essenza delle cose, e in tal caso si parte ne' dieci predicamenti d'Aristotile; e talora significa un *concetto* formato dall'anima stessa (S. I, III, IV, ad 2<sup>um</sup>; XLVIII, II ad 2<sup>um</sup>; In I, Sent. D. XIX, q. V, a. I, ad 1<sup>um</sup> e in molti altri luoghi). Dice ancora, che l'ente preso nel primo significato, appartiene alla questione che ricerca *quid est?* Ma l'ente, preso nel secondo significato, appartiene alla questione che ricerca *an est?* (In II Sent. D. XXXIV, I; In III, D. VII, q. II, a. II)».

attribuire, sul piano metafisico, un atto ad un soggetto, secondo la dottrina agostiniana: «verum est id quod est»<sup>168</sup>.

Non si può nemmeno intendere l'essere come incontraddittorietà meramente logica (*non est simul affirmare et negare*). L'incontraddittorietà, infatti, è sempre *incontraddittorietà di qualcosa*, cioè deve avere, di nuovo, un riferimento ontologico<sup>169</sup>. È necessario, quindi, che la fondamentale formulazione del principio di non contraddizione sia *semantica* («è impossibile che lo stesso convenga e insieme non convenga allo stesso, dallo stesso punto di vista»<sup>170</sup>) e non *apofantica*, perché il fondamento dell'affermare e del negare è l'εἶδος, cioè l'essenza dell'essere, e non l'essere ideale che di quell'εἶδος è solo una forma.

Secondo Rosmini, dal punto di vista estensionale, sia gli scotisti che Tommaso d'Aquino hanno ragione, poiché sostengono che l'esistenza sia comunissima all'essere infinito come all'essere finito e che, dunque, *significhi* in modo univoco. Se, invece, si sostenesse che l'*ens*, inteso come referente dell'essenza, si predica univocamente di Dio e delle creature, si cadrebbe nel panteismo che nega le differenze tra i soggetti<sup>171</sup>. Rosmini afferma invece che *ens*, inteso come essenza, si predica *equivocamente* di Dio e delle

<sup>168</sup> Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Soliloquiorum libri duo*, II, 5,8, PL 32: «Verum mihi videtur esse id quod est».

<sup>169</sup> Il principio di non-contraddizione deve essere immediatamente ontologico e non solo logico.

<sup>170</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, IV, 3, 1005b, 19-20.

<sup>171</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Lettera al prof. Don Alessandro Pestalozza*, cit., p. 515: «Quando gli scotisti sostengono che l'essere si predica di Dio e delle creature univocamente, essi hanno ragione, e sono d'accordo con S. Tomaso, purché intendano dell'essere nel significato di pura esistenza, come l'intendiamo noi. [...] E certo sarebbe errore gravissimo il dire, che l'essere, in quanto esprime essenza, e non semplice e pura esistenza, si predicasse univocamente di Dio e delle creature: perocché in tal modo l'essenza di Dio e l'essenza delle creature sarebbe la stessa, il che è quanto dire che noi cadremmo nel mostruosissimo panteismo. [...] Quest'essere purissimo e comunissimo è appunto l'ente preso nel secondo dei due significati di S. Tomaso, esprimente, come dice S. Tomaso, un concetto della mente. Con questa idea o concetto l'uomo afferma la semplice esistenza, e non ancora l'essenza delle cose».



creature, poiché Dio è il vero *ens*, mentre la creatura è un *ens*<sup>172</sup>. Su tale punto sembra però esservi una certa discrepanza con un passo della *Teosofia*, dove Rosmini sostiene che l'univocità è necessaria affinché si possa affermare teologicamente che le creature sono imitazioni dell'essenza divina, e che dunque l'essere in questo senso è analogo. L'analogia, infatti, non sarebbe possibile se non vi fosse, come sfondo comune a Dio e ai contingenti, l'*essere iniziale*. Questa comunanza sarebbe dunque necessaria per lo stesso discorso teologico<sup>173</sup>.

Per risolvere la tensione tra le due posizioni rosminiane, espresse rispettivamente nella *Teosofia* e nella lettera a Pestalozza, potrebbe essere utile rimandare al *Saggio storico-critico sulle categorie*, nel quale Rosmini riconduce i termini *analogici* sotto i termini

<sup>172</sup> Cfr. *ivi*, p. 514: «Dunque l'essere si può predicare di Dio nel primo significato, in quanto l'essere che esprime il *quid est?* di Dio, come nella proposizione *Deus est ens*: e in questo significato l'essere si predica di Dio e delle creature equivocamente; onde traducendo la proposizione in italiano riuscirebbe a questa forma: "Iddio è l'ente", il che non potrebbe mai dirsi della creatura, della quale potrebbesi dire solamente: "La creatura è un ente"».

<sup>173</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 289: «Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell'*analogia* tra il Mondo e Dio. L'*analogia* di fonda sulla comunanza dell'*essere iniziale* e la proprietà di tutte l'altre cose. Poiché l'*essere iniziale* è il menomo possibile che ci possa essere di comune tra due enti, e se né pur quello fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall'uno all'altro. [...] L'argomento dunque d'*analogia* non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l'essere iniziale e gl'intrinseci elementi di questo. Ma tutta la Teologia argomenta sempre per *analogia* dalle creature al creatore, e così si forma una dottrina intorno a Dio: quest'è riconosciuto da tutti i teologi. Qualora dunque si negasse la comunanza dell'*essere iniziale* a Dio e ai contingenti, si negherebbe l'*analogia*, e quindi si distruggerebbe tutta la Teologia: non sarebbe più possibile alcuna dottrina intorno a Dio: non se ne potrebbe né pure più riconoscere l'esistenza, se l'esistenza applicata non ha quel valore semplicissimo che le dà l'uomo, quando la predica delle creature: perché l'uomo altra esistenza non conosce, e non può averne due concetti, perché due concetti dell'esistenza sono assolutamente impossibili; ché se l'uno fosse il concetto di esistenza, l'altro non sarebbe più il concetto di esistenza, ma d'un'altra cosa». Come si vede Rosmini sembra tenere in considerazione la critica di Duns Scoto a Enrico di Gand quanto alla duplicità del concetto di *ens*.

*aequivoci a consilio*<sup>174</sup>. Secondo Rosmini – che qui tiene conto soprattutto della dottrina dell’analogia di proporzionalità formulata da Tommaso d’Aquino nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, agli articoli I e II<sup>175</sup> –, si dà vera predicazione per analogia solo quando si attribuisce un termine, solitamente impiegato per parlare di cose conosciute per *percezione*, a cose conosciute negativamente, cioè in modo *dialettico*: «L’analogia dunque si fonda su tutte quelle relazioni che possono cadere ed esser da noi conosciute tra le cose, di cui abbiamo cognizione e percezione positiva, e le cose di cui non abbiamo che cognizione ideale negativa»<sup>176</sup>. È questo il caso di Dio, che non essendo percepibile dall’uomo, può essere conosciuto solo dialetticamente. A Lui ci si può riferire solo attraverso attributi ricavati dagli enti percepiti, in un grado comunque limitato<sup>177</sup>. Si tratta nuovamente, come nella lettera

<sup>174</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. IV, art. I: «Quest’ultima classe [degli aequivoci a consilio] è quella che importa diligentemente suddividere; e noi crediamo di poterne fare sei generi de’ nomi *metaforici, metonimici, causali, effettuali, proporzionali, ed analogici*».

<sup>175</sup> Cfr. *ivi*, p. 127: «Il definire gli analoghi per quelle cose che hanno proporzioni simili, e poscia il dire che la scienza si predica di Dio e dell’uomo analogicamente riesce un favellare inesatto. Perocché non è mica vero che quella proporzione che ha la scienza dell’uomo all’uomo, l’abbia pure la scienza di Dio a Dio; giacché la scienza dell’uomo sta all’uomo come un abito al soggetto, quando la scienza di Dio sta a Dio con relazione di identità». Il riferimento per il testo di Tommaso d’Aquino è il seguente, THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, cit., q. 2, a. 1, p. 39a. Di fatto, però, Rosmini sembra rifiutare la dottrina dell’analogia di proporzionalità presente nella q. 2, a. 11 («*An scientia de Deo et de nobis dicatur aequivoce*»): «in alio modo analogiae [convenientia proportionalitatis] nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, et ideo secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura» (cfr. *ivi*, p. 79a).

<sup>176</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. IV, art. I.

<sup>177</sup> Cfr. *ibid.*: «poiché il positivo della cognizione si trae unicamente dalla percezione, perciò la parte positiva della cognizione che noi aver possiamo della scienza, della potenza, della bontà, ec. è limitata a quel *modo* nel quale tali doti sono partecipate dall’ente finito umano, e quindi anche i vocaboli che le esprimono non significano quel modo di essere che tali doti hanno nell’essere assoluto, ma quel modo di essere che tali doti tengono nell’uomo, in cui solo si percepiscono. Di che avviene che così fatti vocaboli applicati alla Divinità sono inetti ad esprimerne adeguatamente la natura, appunto perché i concetti positivi che significano sono tratti da cose contingenti e limitate; onde si dice, che tali qualità si predicano di Dio analogicamente».

a Pestalozza, di distinguere la *cosa* dal *modo della cosa*<sup>178</sup>. Nel caso dell'essere, che è quello che qui ci interessa, si tratta di distinguere l'essere dal modo dell'essere, cioè dall'essenza. In Dio l'essere è realizzato nel grado sommo, mentre nelle creature, e in particolare nell'uomo, esso subisce un certo grado di limitazione; ed essendo gli enti limitati ciò che ci è dato di conoscere direttamente, il termine 'essere', quanto al suo modo di realizzazione, si predicherà analogicamente di Dio, che non conosciamo, e delle creature, che invece conosciamo direttamente. Scrive Rosmini:

La cosa, in se stessa considerata; è assoluta e infinita; ma il modo nel quale l'uomo la vede è limitato e finito: la cosa adunque si predica di Dio veramente; ma il modo con cui l'uomo la percepisce si predica di Dio solo analogicamente. E poiché l'uomo non può svestire interamente la cosa dal modo limitato, nel quale la percepisce senza che gliene venga meno il concetto positivo; perciò si dice in generale, che tali doti e pregi sono predicati di Dio analogicamente.<sup>179</sup>

È fondamentale, dunque, tenere distinto il termine "ente" da "essere", perché è solo quanto all'essere inteso come 'esistere' che si può parlare di predicazione univoca, mentre per l'ente composto di essenza ed esistenza si parla di predicazione analogica, che poi non è altro che una predicazione equivoca *a consilio* o *traslata* da ciò che conosciamo positivamente a ciò che conosciamo dialetticamente.

Riassumendo potremmo affermare, per ora, che l'essere inteso come "esistere", in quanto contraddittorio del nulla, è *univoco*, perché la contraddizione tra l'esistere e il non esistere, non ammettendo situazioni intermedie, deve fondarsi sull'unità di significazione di ciò che è affermato e negato. L'essere, atto di esistenza, precedente ad ogni distinzione, non ammette gradi di maggiore o minore esistenza, come del resto l'evidenza, che ad esso si accompagna. L'univocità dell'essere sembra dunque appartenere al primo atto del pensiero umano, che è l'intuizione o momento semantico. Per questo il termine univocità, come abbiamo

<sup>178</sup> È questa una distinzione boeziana alla quale anche Duns Scoto ricorre. Cfr. e.g. I. DUNS SCOTUS, *Quaest. quodl.*, cit., q. 3, n. 3, p. 67.

<sup>179</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. IV, art. I.

detto per Scoto, non ci sembra corretto perché rimanda immediatamente al piano della predicazione.

L'essere, però, è anche *analogo*. Se l'esistenza è comune a tutto ciò che è, i *modi* di questa esistenza possono essere differenti e l'essere, in quanto trascendentale, deve poter rispettare anche queste differenze includendole in sé. La presenza, insomma, deve poter accogliere diverse determinazioni, più o meno ad essa adeguate, ma comunque *autentiche*. L'analogia dell'essere emerge, dunque, nell'atto della riflessione (momento apofantico), nel quale emergono anche i limiti del linguaggio umano, che pure rimane un mezzo adeguato per esprimere il vero<sup>180</sup>.

In generale, si tratta di mettere in evidenza che, per Rosmini, la questione fondamentale non è tanto quella della predicazione analoga o univoca, ma semmai l'insistenza sull'*unità dialettica* dell'essere, espressa dalle dimensioni di comunanza e virtualità. L'analogia e l'univocità di predicazione appaiono allora come corollari della natura stessa dell'essere e, soltanto in questo senso, rientrano nella riflessione metafisica.

### 1.5 Breve nota su possibilità, necessità, contingenza

L'*essere virtuale* è detto anche *essere possibile*. La *possibilità*, infatti, esprime la stessa *virtualità* propria dell'essere, ma può anche essere riferita, in un secondo senso, ai termini dell'essere come sue possibili realizzazioni<sup>181</sup>. Questi due diversi significati di *possibilità* vanno tenuti distinti.

<sup>180</sup> Si veda a questo proposito R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., in part., parte IV, cap. II, dove viene appropriatamente approfondita la posizione di Rosmini quanto al rapporto tra linguaggio e verità.

<sup>181</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 403: «Se l'essere si considera come *primo determinabile*, egli diventa quella specie di potenza dialettica, che si dice *essere possibile*, quando si riferisce dalla mente a' suoi termini. Ma quest'espressione di *possibile* riceve due significati, che non si possono confondere senza dar luogo a molti errori e fallacie. Poiché si può prendere il possibile come una qualità dell'essere *virtuale*, ed altro non esprime, che la sua stessa *virtualità*, e così per *essere possibile* s'intende "l'essere interminato, che ha la suscettività di ricevere i termini". Ovvero si può prendere il *possibile* come una qualità de' *termini* stessi, e allora "un'entità possibile", significa un termine di cui l'essere è suscettivo».

Per quanto riguarda la forma ideale dell'essere, l'essere possibile rappresenta l'*intelligibilità* in tutta la sua ampiezza e trova una limitazione paradossale solo nella contraddizione determinata<sup>182</sup>. Riguardo alla forma reale, l'estensione della possibilità dell'essere è nello stesso campo dell'intelligibile, il quale comprende anche ciò che è pienamente determinato in specie<sup>183</sup>.

Come si diceva nel paragrafo precedente, l'essere inteso semplicemente come l'incontraddittorio è *condizione necessaria* alla realizzabilità degli enti, ma non è *condizione sufficiente*<sup>184</sup>. L'essere possibile, inteso in questo senso, esprime solo una *possibilità logica*. Un essere che è semplicemente pura incontraddittorietà è destinato ad un esito contraddittorio: è un semplice astratto che cade nel nulla. Si è detto, infatti, che l'incontraddittorietà è sempre *incontraddittorietà di qualcosa*. L'essere possibile implica, dunque, almeno un termine reale, deve cioè istanziarsi in un concreto. L'essere (l'astratto incontraddittorio) è sempre essere di un ente (il concreto): per questo Rosmini afferma, come si è visto, che l'essere è *momento analitico* dell'ente, come a dire che è nella natura dell'essere astratto (l'ideale) il fatto di *sintetizzare* con il reale. Si ricordi a questo proposito che per Rosmini sarebbe più corretto parlare di *ente possibile* e non di *essere possibile*<sup>185</sup>.

Il principio di non contraddizione, utilizzato come semplice strumento logico, permette di raggiungere con il ragionamento due risultati che, tuttavia, si mostrano incompleti: 1) la necessità

<sup>182</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 404: «La *possibilità de' concetti o degli obbietti* è quella, per la quale l'essere indeterminato è suscettivo di tutti i suoi termini nella forma ideale od obiettiva. Questi s'estendono altrettanto quanto la sfera dell'intelligibile, che non ha altro confine (e propriamente non è confine), se non relativamente alla mente umana che può *opinare* di trapassarlo (*Logic.* <114>), se non la contraddizione; poiché questa sola è esclusa dall'intelligenza».

<sup>183</sup> Cfr. *ibid.*: «La *possibilità de' reali* è quella, per la quale l'essere è suscettivo di tutti i suoi termini nella forma reale. Questa s'estende evidentemente altrettanto, quanto la possibilità de' concetti pienamente determinati (specie piene)».

<sup>184</sup> Cfr. *ibid.*: «Ma questa possibilità de' reali è anch'essa una potenza puramente logica, cioè non conosciamo altro, se non che non involge contraddizione, che ad un concetto pienamente determinato risponda un reale».

<sup>185</sup> Cfr. *supra*, p. 234.

che l'essere indeterminato debba avere un termine adeguato, poiché non può sussistere come indeterminato; 2) la non-contraddittorietà dei *reali contingenti* che non mostra, però, la necessità di un Ente creatore che li faccia sussistere.

L'essere ideale, a cui venga preclusa la relazione con la forma reale, non permette né l'ascesa a Dio, né la metafisica. Non permette la Teologia naturale, perché non mostra la necessità metafisica dell'esistenza di Dio, ma solo la non-contraddittorietà della sua possibilità<sup>186</sup>. E non può essere nemmeno punto di partenza della metafisica, perché non può essere la *ragione sufficiente* dell'esistenza dei reali contingenti, ma solo esprimere la loro possibilità logica<sup>187</sup>. È per questo che si rende necessario l'essere iniziale come ciò che prescinde da e precede la forma ideale e reale dell'essere.

*Possibilità logica*, poi, non significa *potenza*, né attiva né passiva. La potenza, infatti, riguarda la realizzabilità<sup>188</sup> e non appartiene

<sup>186</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 404: «Che l'essere indeterminato non potendo non esistere, e nello stesso tempo non potendo esistere come indeterminato, deve di necessità avere un suo termine *proprio*, nascosto al nostro intuito, che lo completi, unito al qual termine sia *ente*, ed ente necessario; e che questo termine, dovendo identificarsi col detto essere, concepito quest'essere così, al suo termine congiunto e immedesimato, non ritiene più la relazione di *essere possibile*, né di virtuale rispetto a questi suoi propri termini. Niente vieta però, che questa relazione continui ad essere *opinata* dalla nostra mente per una cotale astrazione puramente ipotetica. E tale è il concetto di *possibilità di Dio*: possibilità che non c'è propriamente, non essendoci di Dio se non l'esistenza identificata con l'essenza; ma pure la nostra mente, per l'abito che ha di concepire i contingenti ne' quali altro è l'esistenza ed altro l'essenza, applica la stessa forma di concepire a Dio e così *opina* di pensarne la possibilità e la pensa come un'entità puramente dialettica». Come si vede, "la possibilità di Dio" è, per Rosmini, una semplice ipotesi dialettica che segnala una presa di distanza da Bignamini e, in generale, dalla scuola scotista.

<sup>187</sup> Cfr. *ibid.*: «Che non c'è contraddizione nel pensiero 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; e ciò perché è a noi velato il *subietto* creante, che ha la forza di rendere esistenti i detti termini reali contingenti».

<sup>188</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 407: «Non si confonda dunque la *possibilità*, né colla *potenza attiva*, né colla *potenza passiva* (le quali si trovano soltanto nell'ordine della realtà), né colla *potenza recettiva*: ma s'avverta che qui non si tratta d'altro che d'un concetto dialettico di potenza che si può chiamare: "potenza dialettica di determinabilità"».

propriamente all'essere, poiché l'essere è «atto per essenza»<sup>189</sup>. Questa figura riguarda propriamente i termini reali dell'essere e non l'essere stesso. Essa è introdotta dal pensiero umano che, essendo limitato, necessita di separare *dialetticamente* l'essere dai suoi termini per riconoscere successivamente che esso è variamente *determinabile*<sup>190</sup>.

La *possibilità logica*, invece, è semplicemente sinonimo di *pensabilità*, cioè indica la possibilità che ogni *non contraddittorio determinato* possa essere *intelligibile*, e dunque possa entrare nel campo dell'essere senza contraddizione. Tale possibilità logica, però, non è il fondamento ultimo della *realizzabilità* del reale contingente: sebbene ne sia condizione necessaria, essa trova a sua volta fondamento nella *natura stessa dell'essere*<sup>191</sup>.

<sup>189</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 416.

<sup>190</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 417: «La nostra natura finita e la nostra mente concepisce l'essere separato da tutti i suoi termini. Non è già, che l'essere sia in se stesso così separato, che anzi la stessa mente umana, con un'argomentazione sopravveniente e riflessa, dimostra a sé medesima, che l'essere concepito con una tale separazione non è tale in se stesso, e che in se stesso deve trovarsi unito coi suoi propri termini. [...] Così la mente umana col suo modo di concepire, ha posto nell'essere una potenzialità che egli non ha in se stesso, cioè la potenzialità di avere i termini. La potenzialità dunque che nasce mediante questa limitazione dialettica, non è una potenzialità dell'essere in sé, ma dell'essere veduto in un modo limitato dalla mente umana, la quale non ne vede tutto il fondo, ne vede l'iniziamento e non il finimento, e però lo vede suscettivo di finimento».

<sup>191</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 426: «Il possibile [...] considerato come predicato dell'essenza, è egli in questa qualche cosa di positivo? – Il possibile così preso significa che non involge contraddizione che quella essenza sia realizzata. Ma quest'assenza di contraddizione è ella l'ultima ragione per la quale un'essenza si dica possibile a realizzarsi, o si può domandare ancora per qual ragione, tostoché la mente intuisce un'essenza (e se involgesse contraddizione non sarebbe un'essenza, né sarebbe intuibile) intende e dice che è possibile? [...] La prima risposta che s'affaccia alla mente è questa, che quando io dico "la tal essenza può essere realizzata", intendo di dire unicamente, che "se per ipotesi si supponesse esistere il reale corrispondente a quella essenza, questo reale sarebbe anch'egli pensabile, senza difficoltà, come quello che non s'opporrebbe alle leggi del pensiero, che nulla ricusa fuor solo il contraddittorio". [...] Ma con questa risposta non si stabilisce, che la *possibilità logica*, che è appunto un sinonimo di *pensabilità*. Ma questa possibilità logica e negativa ha ella un fondamento metafisico? Tutto ciò che è negativo non deriva egli da qualche antecedente positivo? Indubitatamente, e questo antecedente positivo è appunto, come dicevamo, la *natura dell'essere*».

La *contingenza* è strettamente legata alla *possibilità logica* ed è raggiunta *mediatamente* da Rosmini, attraverso un ragionamento *apagogico* che mostra, prima di tutto, la *necessità metafisica* di un termine adeguato per l'essere intuito, ossia l'Essere necessario.

Il fondamento della possibilità logica, come per Scotto, è metafisico e risiede nella natura stessa dell'essere che, non potendo ospitare la contraddizione, di necessità *non può non essere*. L'uomo, benché intuisca l'essere in modo incompleto, comprende per riflessione che l'essere *deve* possedere tutte le condizioni che gli consentano di *esistere in sé*, cioè di avere un termine reale ad esso pienamente adeguato. Il pensiero umano comprende anche che: 1) il concetto di essere può ospitare in sé non solo l'Essere assoluto, ma anche tutti i modi finiti e limitati di esistenza; 2) i quali, però, non sono necessari all'esistenza dell'Essere assoluto.

Da queste due proprietà dell'essere deriva il concetto di *possibilità metafisica* degli enti finiti, cioè della *possibilità* che l'essere, in quanto concetto illimitato, contenga *virtualmente* determinazioni realizzabili e diverse dall'Essere assoluto<sup>192</sup>. Di necessità, dunque, l'essere deve *esistere in sé* e deve esistere come *intelligibile*. Se, infatti, non fosse intelligibile non esisterebbero né l'essere ideale né l'essere esistente in sé – che, in quanto esistente, e dunque non con-

<sup>192</sup> Cfr. *ibid.*: «Abbiamo già detto, che l'*essere*, per quanto s'intuisca imperfettamente dall'uomo, mostra sempre in se stesso una *necessità assoluta*, perché l'essere non può non essere. Di qui la riflessione deduce, che l'essere dovendo essere, egli deve avere tutto ciò che è condizione indispensabile acciocché sia, quantunque questa condizione di sua esistenza, non s'intuisca da noi. Avanzandosi questa stessa riflessione ontologica, o piuttosto deontologica, a ricercare che cosa sia condizione all'esistenza dell'essere, trova ch'è la determinazione completa nelle sue tre forme categoriche, col quale argomento viene a intendere, dover esistere l'essere assoluto. Questo triplice termine è condizione essenziale dell'essere acciocché sia, e nulla più si richiede, acciocché l'essere abbia un'esistenza in sé. Ma assicurata così la sua esistenza in sé, richiama dall'intima necessità del medesimo, la riflessione vede oltracciò, che il concetto di essere è così esteso, che abbraccia anche i modi limitati di essere. Pure questi non sono necessari alla sua esistenza in sé. Ora queste due proprietà dell'essere 1) di contenere nel suo concetto tutti i modi limitati di esistenza; 2) e di non essere essi necessari, acciocché l'essere sia veramente in sé e non si annulli (come si annullerebbe in se stesso se gli mancassero le condizioni del suo esistere in sé), sono quelle, da cui si compone il concetto della *possibilità metafisica* ossia ontologica degli enti finiti».



traddittorio, rientra necessariamente nel campo del pensiero<sup>193</sup>. La *non intelligibilità* implica, dunque, la *non esistenza* e questo principio poggia direttamente sul *principio di cognizione*<sup>194</sup>. Si è detto, infatti, che pensiero ed essere sono *trascendentali* e tra loro *convertibili*.

Il concetto di essere deve contenere necessariamente gli enti finiti come sue determinazioni possibili. Se non li contenesse non sarebbe illimitato e, dunque, non sarebbe essere. Questa necessità è chiamata da Rosmini – con quell'espressione paradossale di ascendenza suareziana – «necessità de' possibili»<sup>195</sup> e sopra di essa si fonda la *contingenza*. È vero, infatti, che l'essere *deve* contenere anche i suoi termini finiti, ma non è vero che la loro realizzazione sia necessaria per l'esistenza in sé dell'Essere assoluto. La non necessità di questa realizzazione è la *contingenza*<sup>196</sup>. La contingenza è la stessa *possibilità* declinabile sul piano metafisico (delle essenze realizzabili) come *realizzabilità*<sup>197</sup>, ma anche sul piano logico (delle

<sup>193</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 427: «Se [l'essere] non fosse intelligibile, mancherebbe il concetto stesso dell'essere, e però molto meno potrebbe avere un'esistenza in sé».

<sup>194</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 451: «È concepibile *tutto ciò* che non involge contraddizione; ma ciò che involge contraddizione implica l'annullamento di sé, perché un estremo della contraddizione annienta l'altro, di modo che ogni contraddizione si può rappresentare con questa formula  $a - a = 0$ . Ora il nulla non può essere, perché è appunto non essere. Dunque ciò che non si può concepire non può esistere. Questa prova è fondata sulla latitudine del pensiero, e dell'intelligenza, e questa nasce dall'aver per sua propria forma obiettiva l'essere, e parlando dell'intelligenza umana, *l'essere indeterminato* il quale non ha limiti, e questa essenziale illimitazione dell'essere, e dell'essere indeterminato è evidente per sé».

<sup>195</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 427.

<sup>196</sup> Cfr. *ibid.*: «La necessità poi del concetto dell'essere importa, che in questo concetto ci sieno anche tutti i modi limitati di essere, senza i quali quel concetto sarebbe un altro, e non più quello dell'essere; e questa è la *necessità de' possibili* ossia dell'essenze delle cose limitate. Di qui ne viene il concetto della *contingenza*. Perocché ogni necessità viene dalla natura dell'essere come da suo fonte, e si riduce a questa formola: «la necessità è la proprietà che ha l'essere d'esistere in sé». Ma le condizioni acciòché l'essere esista in sé sono due: 1) che esista co' suoi termini propri, 2) che esista il suo concetto che abbraccia tutti i termini impropri. Ma non è punto condizione, acciòché l'essere esista in sé, che esista in sé anche co' suoi termini finiti. La reale esistenza di questi non è dunque necessaria: la mancanza di questa necessità dicesi *contingenza*».

<sup>197</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 428: «La *possibilità* come predicato degli enti reali finiti, non è nulla di positivo che ad essi appartenga, ma solamente una condizione antecedente

essenze concepibili)<sup>198</sup> come pura *non-contraddittorietà*. Scrive Rosmini: «Gli Scolastici distinsero i possibili in negativi definendoli: “quelli che non involgono contraddizione” e in positivi: “quelli che possono esser prodotti da una causa che si conosce esistente”»<sup>199</sup>.

Nonostante l'orizzonte di Rosmini sul punto sia scolastico, bisogna segnalare che la sua posizione non va incontro agli inconvenienti segnalati nei testi di Bignamini. Infatti, possibilità logica e possibilità metafisica sono come gli astratti di quel concreto che è la stessa essenza dell'essere<sup>200</sup>. I primi principi, tra tutti il *principio di non-contraddizione*, devono, dunque, essere intesi come logici e metafisici ad un tempo perché, essendo fondati sul *principio di cognizione*, esprimono sia ciò che appartiene essenzialmente al pensiero, sia ciò che appartiene essenzialmente all'essere.

ad essi, condizione che è quella stessa qualità che abbiamo riconosciuta positiva nella sua essenza ideale, in quanto questa giace nel concetto di essere».

<sup>198</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 427: «La *possibilità* de' contingenti, sebbene logicamente altro non significhi che un'assenza di contraddizione, tuttavia ha il suo fondamento in una proprietà essenziale dell'essere, che è quella d'avere un concetto affatto illimitato, la qual vedi appunto nell'essere iniziale e indeterminato».

<sup>199</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 420, nota 2.

<sup>200</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 428: «La doppia locuzione dunque, per la quale ora si fa la possibilità un predicato dell'essenza ideale, ora un predicato del sussistente reale, non esprime una doppia possibilità, ma la stessa possibilità considerata rispetto alle due entità a cui s'estende per essere essa una *relazione*; soltanto che quando si predica dell'essenza allora di attribuisce all'entità che è *principio* della relazione, nella qual giace come qualche cosa di positivo; quando si predica del sussistente finito si considera dalla parte dell'entità in cui termina la relazione, e in cui non costituisce alcuna qualità positiva»; cfr. *ivi*, IV, n. 155: «Questa possibilità metafisica è annessa alla possibilità logica di maniera che data quella c'è questa, cioè la mente appena che intuisce un'idea o un concetto il quale è naturalmente immune da contraddizione (altramente non potrebbe essere veramente intuito) dice (s'intende venuta all'uso della riflessione): “il tal ente è possibile”, e pronuncia questo della sua realizzazione»; cfr. *ivi*, V, n. 1722: «la *possibilità* logica e metafisica di tutti i contingenti si contiene nell'essenza dell'essere, posciaché l'essere si conosce colla sua possibilità, il che è quanto dire coll'idea, che è la conoscibilità di tutte le cose, quindi niuna meraviglia è che coll'essenza dell'essere si conoscono»; cfr. *ivi*, n. 1937: «Nell'essere ideale noi vediamo la possibilità logica delle cose. E la possibilità logica ci si presenta come possibilità assoluta, ossia con altra parola come possibilità metafisica. Quando noi abbiamo il concetto di un ente qualsiasi, se poi troviamo che quest'ente esiste non ce ne facciamo più la menoma meraviglia, perché sapevamo che poteva esistere».

1.6 Realitas obiectiva e realitas subiectiva<sup>201</sup>

Le essenze realizzabili, cioè i possibili metafisici, sono dette anche da Rosmini *potenze obiettive*:

Le essenze delle cose finite che si intuiscono nelle idee, non malamente furono anche dette da Giovanni Duns Scoto *potenze obiettive*, ma a noi pare più schietto chiamarle *possibilità de' reali finiti*, o i *possibili*, o semplicemente le loro essenze.<sup>202</sup>

Il testo cui allude il nostro autore è presente nel *Commento alle Sentenze* di Scoto<sup>203</sup> dell'edizione di Wadding, ma è probabilmente un altro caso di interpolazione successiva<sup>204</sup>.

*Potentia obiectiva* sta ad indicare, nel linguaggio di Scoto, l'essere possibile posseduto dalle essenze nella mente di Dio. Ci pare, tuttavia, che in base alla fugacità del riferimento al testo di Duns Scoto – che, pure, Rosmini cita in nota –, il sintagma *potenze obiettive* possa essere giunto a Rosmini, primariamente, attraverso la mediazione di Suárez, il quale dedica alla natura della *potentia obiectiva* una parte consistente della seconda sezione della *Disputatio XXXI*, intitolata programmaticamente «De potentia obiectiva, quid sit». In quel luogo, Suárez svolge due operazioni. Anzitutto, attribuisce a Scoto la paternità del sintagma *potentia obiectiva* con riferimento proprio al *Commento alle Sentenze*, lib. II, d. 12, q. 1. In seconda battuta, nega che Scoto abbia mai inteso dare qualche realtà all'*ens in potentia obiectiva* – che per Suárez è sinonimo di *ens potenziale* –, indipendentemente da una causa produttiva<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> Per un approfondimento in sede storica dell'utilizzo di questa coppia concettuale rimando a F. MARRONE, *Res e realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione di «realitas obiectiva»*, Conte, Lecce 2006.

<sup>202</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 421.

<sup>203</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *In II Sent.*, cit., d. 12, q. 1.

<sup>204</sup> Come segnalano i curatori dell'edizione critica dell'*Ordinatio*, la *Distinctio 12* del Libro II non è presente originariamente nel progetto dell'opera, ma è stata aggiunta successivamente (cfr. *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VIII, edd. B. Hechich et al., cit., *Prolegomena*, p. 85\*).

<sup>205</sup> Cfr. F. SUÁREZ, *Disp. Met.*, cit., D. XXXI, sec. 3, 2: «Ut vero hoc principium, quod valde necessarium est ad ea quae dicemus, comprehendatur, advertendum est quosdam existimasse ens in potentia dicere modum aliquem positivum essendi eius rei quae

A questo proposito, Suárez ricorda anche la distinzione scotiana tra *potentia obiectiva* e *potentia subiectiva*. Infatti, nella stessa *quaestio* citata da Suárez e da Rosmini, Duns Scoto pone proprio questa distinzione:

Si può dire che qualcosa è in potenza in senso duplice: in un modo, [quando è intesa] come termine; in un altro modo [quando è intesa] come soggetto che è in potenza al termine. Nel caso che la stessa potenza sia intesa in rapporto ai diversi la si dice obiectiva, oppure [la si dice] subiectiva perché il soggetto esistente è detto in potenza subiectiva.<sup>206</sup>

I sintagmi scotiani *potentia obiectiva* e *potentia subiectiva* hanno un loro succedaneo nei sintagmi rosminiani *forma obiectiva* e *forma subiectiva* dell'essere, i quali non sono altro che sinonimi rispettivamente di *forma ideale* e *forma reale*. A queste forme, afferma Rosmini, corrispondono rispettivamente due tipi di *intelligibi-*

in potentia esse dicitur, quod est esse diminutum et imperfectum, comparatum ad illum statum in quo res dicitur esse in actu. Iuxta quam sententiam dicendum esset illa duo esse extrema positiva et realia. Solet haec opinio tribui Scoto, In II, dist. 16, q. 1, § Rationes istae, quia distinguit potentiam a qua denominatur ens in potentia a potentia activa et passiva, et ideo vocari solet obiectiva, ex eodem Scoto, In II, dist. 12, q. 1, et secundum illum existimatur esse aliquid reale positivum ex parte entis quod in potentia esse dicitur. Sed neque Scotus dixit hoc ultimum, neque ullam in se verisimilitudinem habet. Scotus enim nunquam intellexit potentiam pure obiectivam esse aliquid reale positivum distinctum a causa producente et praesuppositum ad actionem eius ex parte rei possibilis. Immo, si attente legatur, aperte id negat dicta dist. 12; solum ergo vocavit ens in potentia obiectiva ipsum ens possibile quia se habet ut obiectum potentiae productivae. Unde solum in nomine differt vocando ens in potentia obiectiva quod nos vocamus ens potenziale, et de illa potentia obiectiva existimat loqui Arist., IX Metaph., cum dicit potentiam et actum esse in eodem genere; sed de sensu huius axiomatis dictum est supra et ad praesens nihil refert».

<sup>206</sup> Il testo a cui fanno riferimento Rosmini e Suárez è il seguente: cfr. I. DUNS SCOTUS, *In II Sent.*, cit., d. 12, q. 1, n. 10, p. 670: «Aliquid enim potest esse in potentia dupliciter: Uno modo, ut terminus: alio modo, ut subiectum, quod est in potentia ad terminum: et forte est eadem potentia, sed ut comparata ad diversa dicitur obiectiva, vel subiectiva, ita quod subiectum existens dicitur in potentia subiectiva». È interessante notare che il dibattito sulla dottrina scotiana del possibile proseguì nella scuola scotista fin dopo la metà del Settecento: scuola che a Padova era molto forte. Per una ricostruzione del dibattito si veda: *Der Streit um den wahren Sinn der Scotischen Possibilitätenlehre*, hrsg. S. Sousedik, in *Duns Scotus*, cit., pp. 191-204.

lità: l'*intelligibilità obiettiva*, che Dio dà alle idee prima di attuarle, e l'*intelligibilità subiettiva* che è propria dell'ente finito sussistente, in quanto conoscibile. L'*intelligibilità obiettiva* ha a che fare con l'intuizione, cioè con la scotiana *intelligentia simplicium* che coglie un'*intentio prima*, e la cui condizione, a ben vedere, è la stessa incontraddittorietà caratteristica delle essenze *in mente Dei*. L'*intelligibilità subiettiva*, invece, afferisce all'ambito del giudizio esistenziale, cioè dell'affermare e del negare<sup>207</sup>.

Nel prosieguo vedremo che il movimento dialettico scaturisce dalla disequazione che si dà *immediatamente* – da parte della mente – tra l'intellezione obiettiva dell'essere umana e quella subiettiva del reale finito. Se, infatti, l'essere si manifesta come universale, ma come indeterminato, gli enti di cui abbiamo esperienza sono finiti e singolari. Ristabilire l'equazione è il fine che la dialettica si prefigge, cercando di tenere sotto controllo sia le esigenze dell'ideale sia quelle del reale, senza cadere, in indebite sovrapposizioni di piani come avviene, secondo Rosmini, nell'idealismo trascendentale di Hegel e nell'ontologismo di Gioberti<sup>208</sup>.

Al tema delle forme dell'essere, e a proprio modo anche della dialettica, è strettamente connesso un altro aspetto dell'ontologia rosminiana che può essere agevolmente ricondotto in seno alla metafisica di Scoto o, più in generale, alla scuola scotista. Risulta assai interessante notare che Rosmini chiama l'*astratto divino*, di cui abbiamo parlato in precedenza<sup>209</sup>, «realità obiettiva» o «oggettiva», per indicare l'essere (nella forma oggettiva) che Dio "astra" da se stesso al momento della creazione. Ora, l'essere iniziale, colto dall'uomo come *astrazione teosofica*, è lo stesso essere a disposizione dell'onnipotenza di Dio, ma è anche l'essere ideale,

<sup>207</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, nn. 521-522.

<sup>208</sup> Tale confusione tra il piano ideale e quello reale avviene in modo diverso nell'idealismo di Hegel e nel pensiero di Gioberti. Nel primo caso l'ideale *si fa* reale, secondo quelle peculiari scansioni dialettiche descritte nella *Scienza della Logica*. Nel secondo caso, invece, l'ideale è *posto* immediatamente anche come reale. Di qui l'accusa di *ontologismo* nei confronti di Gioberti, da parte di Rosmini, e la speculare accusa di *psicologismo*, nei confronti di Rosmini, da parte di Gioberti.

<sup>209</sup> Cfr. *supra*, parte II, cap. I, § 1.2.

oggetto dell'intelletto umano, come indicato anche da Duns Scotto nei *Reportata Parisiensia*<sup>210</sup>. Scrive Rosmini:

L'oggetto su cui la Mente divina eseguisce l'astrazione è l'essere assoluto in quanto *cognito*. Nell'essere assoluto cognito la Mente distingue l'essere dal termine dell'essere subiettivo, *realità obiettiva*. Questa *realità obiettiva* divisa dall'essere subiettivo, non esiste se non nella mente, perché è stata divisa per astrazione l'esistenza subiettiva ed in sé. Questa è la prima *limitazione ontologica*. [...] Mediante questo primo limite l'essere infinito obiettivo, è divenuto come *cognito*, un infinito obiettivo possibile, che si può dire, in qualche modo "l'idea di Dio". In questo "infinito obiettivo possibile" c'è dunque ancora l'infinito, ma virtuale rispetto alla sussistenza. Quest'infinito puramente cognito nell'idea, da cui per astrazione fu separata la sussistenza è un'essenza che ha tuttavia i quattro elementi da cui risulta la *forma obiettiva* e che sono 1) qualità, 2) intelligibilità obiettiva, 3) quantità, 4) unità. Ora se coll'astrazione si rimovono dall'essenza infinita che dicevamo anche queste quattro proprietà della realtà, qual è il *cognito*, che rimane davanti alla mente? Non altro che un'essenza indeterminatissima possibile, una radice ultima di tutte le cose, una *materia prima*, se così la si vuol chiamare, involta in una idea, che è certamente quella che abbiam chiamato l'idea dell'essere indeterminato, o dell'essere in universale o dell'essere possibile, è in una parola l'oggetto dell'intuito umano. [...] La mancanza delle quattro determinazioni obiettive è il *secondo limite massimo ontologico*.<sup>211</sup>

Con una prima astrazione, Dio *limita* l'essere assoluto, in quanto pensato, alla sua forma oggettiva, cioè *ideale*, mentre con una seconda astrazione spoglia tale forma ideale delle sue caratteristiche proprie: qualità, quantità, intelligibilità obiettiva e unità. In questo modo si ottiene il contenuto dell'idea, ossia l'essere iniziale che, pur essendo *attualità pura*, è detto anche *possibile*; intendendo però per possibile «il termine dell'essere e non l'essere stesso», in quanto «al termine solo appartiene la possibilità dell'essere, perché è quello che *può* ricevere l'essere». Quest'ultima notazione di Rosmini potrebbe far supporre una lettura diretta del testo scotiano del *Commento alle Sentenze* (II, d. 12, q. 1)

<sup>210</sup> Cfr. *supra*, pp. 71-72.

<sup>211</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 715.

dove Scoto affermava che la *potentia obiectiva* è detta tale riguardo al termine (*terminus*) che può essere realizzato. Troviamo conferma, in ogni caso, del fatto che la possibilità per Rosmini è fondata ontologicamente sull'essere in quanto è l'atto per essenza. Inoltre, tale possibilità non si predica dell'essenza dell'essere, la quale è atto, semmai si predica dell'essere con riferimento ai suoi termini possibili. Per questo la possibilità dell'essere è attribuita a quest'ultimo – come anche l'inizialità e la virtualità – per riflessione, e non per intuizione.

Storicamente, l'espressione *realitas obiectiva* rimanda alla terza delle *Meditationes* di Cartesio e starebbe ad indicare, almeno per il filosofo francese, lo statuto delle idee nella mente umana e, in particolare, dell'"idea di Dio": espressione che anche Rosmini sembra fare propria, in qualche modo. Ora, però, la *realità obiectiva* afferisce primariamente alle idee nel pensiero di Dio<sup>212</sup>, come già il Gaetano – che Rosmini cita espressamente su questo punto – aveva fatto notare. E solo secondariamente, con qualche cautela, la realtà obiectiva afferisce alle idee nel pensiero umano.

Il De Vio riconosce che l'idea conviene alla divina essenza in quanto è oggetto e che *hoc patet non convenire divinae essentiae secundum quod est mere naturaliter, sed secundum quod est obiecta divinae menti*, e contro lo Scoto aggiunge, che l'essere obiectivo in Dio è reale: *licet esse obiectivum in communi non sit reale: esse tamen obiectivum apud intellectum divinum est reale* (In S. I, xv, I).<sup>213</sup>

<sup>212</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1419: «Egli è indubitato, che la realtà obiectiva intuita in questo caso nell'essere obiectivo, e che non potrebbe esser altro che cosa spettante all'Esemplare divino, dove solo la realtà è per se stessa obiectiva, rifonderebbe nello stesso atto dell'intuizione subiectiva un *sentimento intelletivo*, di cui noi non abbiamo nella vita presente esperienza alcuna, ma che dovrebbe essere potentissimo, e atto, se ci fosse noto, a recarci altissima meraviglia».

<sup>213</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 470, nota 17. Nel testo del Gaetano, citato da Rosmini, l'obiettivo polemico è proprio Scoto con la celebre, da noi già menzionata, d. 36 di *Ordinatio*, I, nella quale l'autore scozzese parla dello statuto proprio delle idee in Dio. Secondo il Gaetano l'aggettivo *reale* può essere predicato solo dell'*esse obiectivum* in Dio in quanto con Lui coincide. Non si dà la possibilità, infatti, che vi sia un altro oggetto che obietti al pensiero di Dio e che non sia Dio, come invece vuole Scoto. Per questo l'*esse obiectivum* in Dio è l'essere reale per eminenza e solo ad esso spetta l'aggettivo *reale*. Cfr. T. DE VIO (CAJETANUS), *Summa S. theol.*, cit., pars I<sup>a</sup>, q. xv, a. I, vol. I, p. 206.

È lo stesso Rosmini, infatti, a spiegare che l'“idea di Dio” deve essere, in qualche modo privata, attraverso un'ulteriore *astrazione divina* o *limitazione ontologica*, dei suoi ultimi tratti individuanti, come la qualità, la quantità, l'unità e – ciò che più ci interessa – l'*intelligibilità obiettiva*<sup>214</sup>. Se così non fosse, sarebbe necessario ascrivere Rosmini nella schiera degli ontologisti a vario titolo, da Enrico di Gand a Malebranche, fino a Gioberti. Su questo punto preciso, quindi, Rosmini sembra seguire il Gaetano, contro Duns Scoto.

Rosmini desidera anche sottolineare che l'idea dell'essere non è altro che il mezzo con cui il pensiero umano può cogliere l'essenza dell'essere. Nell'intuizione, dunque, l'essere è conosciuto in una forma intenzionale, come un'*intentio prima*. Non vi è, dunque, traccia né di fenomenismo, né di ontologismo. D'altro canto, il ricorso all'espressione *realità obiettiva* tradisce per certi versi un'adesione alla scuola scotista. La coppia concettuale *obiectivum-subiectivum* è caratteristica, come si diceva, della speculazione di Duns Scoto e, anche se non esclusivamente, della sua scuola. Tale coppia concettuale è centrale nell'articolazione triadica dell'essere ini-

Capiamo dunque l'imbarazzo di Rosmini nello sposare completamente la posizione di Scoto quanto allo statuto delle idee in Dio. Imbarazzo che è già emerso riguardo al sintagma *potentia obiectiva*.

<sup>214</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Teologia, n. 2928: «Il Card. Gaetano prova eccellentemente contro Scoto che l'*essere oggettivo* in Dio è assoluto: la stessa essenza divina. In I, XV, I. Onde viene quello che dicevamo che l'idea nell'uomo non è Dio stesso perché è *esse diminutum*, ma in Dio è Dio». Riguardo a questo passaggio fondamentale si veda anche A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, cit., sez. I, cap. II, n. II: «E veramente in Dio ci hanno certe proprietà, che possono essere secondo le leggi della umana intelligenza staccate intieramente da Dio e considerate in se stesse. Considerate poi in se stesse, e non riferite a Dio, esse si presentano alla nostra mente come essenze ideali, le quali non hanno tutto ciò che si richiede per completare il concetto di Dio, e non malamente si chiamerebbero, con denominazione scolastica, “enti diminuti”; ma dalla loro divina origine ritengono tuttavia qualche cosa di superiore a tutti gli enti creati, e però si devono convenevolmente separare da questi nell'ordine gerarchico, appellandole divine. E così appunto avviene dell'*essere*. Poiché l'essere che costituisce la divina essenza in quanto sussiste, *se si spoglia della sussistenza*, e lo si lascia davanti alla mente nella sua sola e nuda forma obiettiva, è ancora qualche cosa di divino, perché è una proprietà di quella essenza che sia puro essere, ma non si può nulladimeno dire, che sia ancora quella essenza, essendo a questa proprio e necessario non solo che sia puro essere, ma che oltracciò questo essere puro sussista».



ziale rosminiano, perché si riferisce immediatamente alla coppia ideale-reale. Ora, la coppia concettuale *realitas obiectiva-realitas subiectiva* fa la sua prima comparsa nella storia del pensiero probabilmente in un testo di Giovanni Marbres (o Giovanni Canonico)<sup>215</sup>, per risolvere un problema tipicamente scotiano: quello della predicazione univoca dell'*ens* rispetto a Dio e alla creatura. Problema che, come abbiamo visto, si ripresenta anche nei testi di Rosmini. Secondo Giovanni Canonico, Dio e la creatura vengono nella *realitas obiectiva*, ma non nella *realitas subiectiva*<sup>216</sup>. Esattamente secondo lo stesso schema, ma con terminologia diversa, Rosmini parlerà nel *Nuovo saggio* di una convenienza di Dio e della creatura nell'essere ideale, ma non nei modi reali (*subiettivi*) nei quali l'essere si determina.

Un secolo dopo Giovanni Marbres, Antonio Trombetta sosterrà che il sintagma *realitas obiectiva* è sinonimo di *realitas essentiae* e identificherà il sintagma *realitas subiectiva* con *realitas existentiae*<sup>217</sup>. In questo modo, quella duplice accezione di *realitas* che appare nei testi di Duns Scoto comincia ad emergere esplicitamente proprio in ambiente padovano, all'interno della scuola scotista. Tra l'altro, secondo Trombetta, affinché una *ratio* goda della *realitas obiectiva* è necessario che rispetti i seguenti criteri: 1) che sia concepibile di per sé (*conceptibilitas per se*); 2) che sia concepibile per sua natura (*conceptibilitas ex natura sui*). Il primo criterio afferma che ciò che ha una *realitas obiectiva* deve essere dotato di una propria *quidditas*, mentre il secondo criterio afferma che ciò che ha una *realitas obiectiva* deve essere altro dall'atto dell'intelletto che lo coglie: «Realitas obiectiva capitur [...] pro omni ente positivo, quod habet esse ex natura rei, sic, quod non

<sup>215</sup> Cfr. I. CANONICUS, *In libro auditos naturalis Aristotelis subtilissime questiones*, f. 10rb.

<sup>216</sup> Cfr. *ibid.*: «Ponere aliquem conceptum primae intentionis esse communem deo et creaturae non est tollere quod deus et creatura se totis realiter distinguantur, saltem realitate subiectiva». Dove il concetto di prima intenzione evocato è propriamente il concetto avente la *realitas obiectiva*.

<sup>217</sup> Cfr. A. TROMBETA, *Auree scoticarum formalitatum lucubrationes in florentissima iam patavina achademia edite ab excellentissimo Sacre Theologie doctore Magistro Antonio Trombeta*, 1517, art. 2, secunda pars, f. 8vb.

dependet ab actu intelligendi in fieri, et in conservari, neque ab aliquo actu collativo ipsius intellectus»<sup>218</sup>. Sono entrambi criteri che l'essere iniziale, visto nell'idea, rispetta pienamente in quanto è per sé conoscibile ed esiste *a parte sui*, come tra poco diremo. Per questo l'essere non solo non è un *ens rationis* poiché, se così fosse, sarebbe dipendente dall'operazione dell'intelletto, ma non è nemmeno un *figmentum*, perché altrimenti potrebbe estendersi anche al campo dell'impossibile e, quindi, dell'inconcepibile. L'essere nella forma ideale è dunque il *positivo* innegabile sul quale il pensiero si apre nel suo atto costitutivo. Sull'innegabilità dell'essere, o meglio, della idea di *esistenza*, Rosmini è costretto, per questi motivi, a prendere le distanze dal Gaetano:

[Le parole del Gaetano] *ista enunciatio "exist entia non est" non implicat contradictoria: ista autem: "quod exist it, non est", implicat contradictoria* (In S. S. Th., II, III) se devono essere vere, vanno intese così: "*ex stentia non est*" non implica contraddizione se pel verbo *non est* s'intenda un'esistenza nella forma della realtà, ma se pel verbo *non est* s'intende che assolutamente non sia, la contraddizione è patente, giacché il dire non è, è lo stesso, che il dire "non è cosa alcuna, e però neppure è esistenza": e il dire che l'esistenza non è esistenza, è indubitatamente contraddizione.<sup>219</sup>

Se dunque l'essere, o *esistenza*, non è sussistente, tuttavia deve possedere un qualche tipo di entità che gli permetta di stare *ex ra nihil*. Questa entità consiste nell'essere atto e nell'essere radicata ontologicamente in Dio.

A questo punto è lecito chiedersi se Rosmini stia dalla parte dell'*esse obiectivum* di Scoto e degli scotisti, come oggetto *reale* (alla maniera di Scoto) *in mente hominis*, o dalla parte del Gaetano, che non ammette tale oggetto reale se non *in mente Dei*. In altre parole, si tratta di capire se per Rosmini si possa dire che l'essere oggetto dell'intuizione ha una qualche forma di realtà o no. In effetti, in Rosmini sembra presente l'avvertenza della possibilità di un duplice modo di intendere il termine "reale":

<sup>218</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>219</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 295, nota 15.

Il reale si può pensare in due modi o in un *modo reale* per via di *percezione* o d'affermazione e di senso, o in un modo *ideale*, come quando si pensa un reale possibile. Il primo può dirsi *realmente reale*, dove la parola realmente indica il modo con cui si pensa; il secondo dicesi semplicemente reale e allora non esprime il modo con cui si pensa ma solo l'oggetto, e però può significare tanto realmente reale, quanto reale possibile.<sup>220</sup>

L'aggettivo *reale* può essere impiegato di diritto anche per indicare il possibile. Rosmini, dunque, è quanto meno consapevole che il termine "reale" può fare riferimento, di diritto, sia alla realtà obiettiva (*realitas essentiae*) sia a quella subiettiva (*realitas ex istentiae*), anche se di fatto il nostro autore indica sempre nella *realità* la forma propria di ciò che *sussiste*, e non semplicemente la forma di ciò che esiste. Rimane il fatto, però, che l'attualità che si predica dell'essere, come oggetto del pensiero, rimanda ad una qualche forma di consistenza, indipendente dalla relazione con l'intelletto umano. Per questo ci sentiamo di poter sostenere che, con le dovute cautele teologiche che emergono evidenti dai testi di Rosmini, la sua posizione sia più vicina alla *realitas obiectiva* scotista che alla posizione del Gaetano. L'essere ideale, in quanto ha come propria *ratio* l'Essere di Dio, possiede un certo grado di entità e, quindi, un certo grado di *realtà*, nel senso in cui la realtà era intesa da Scoto, cioè primariamente all'interno della linea dell'*esse essentiae*. È interessante, infatti, notare che la *realità obiectiva* rosminiana è accostata immediatamente, come nei testi di Duns Scoto e della sua scuola, a quella particolare modalità di realtà propria dell'*esse cognitum*, non immediatamente riconducibile all'*ens rationis* in senso stretto: «L'oggetto su cui la Mente divina eseguisce l'astrazione è l'*essere assoluto* in quanto *cognito*. Nell'essere assoluto cognito la Mente distingue l'*essere* dal *termine* dell'essere subiettivo, *realità obiectiva*».

L'elemento di novità della dottrina rosminiana è rappresentato comunque dalla riflessione sulla relazione essenziale tra pensiero ed essere, per cui quest'ultimo si dice per sé noto. Scrive

<sup>220</sup> Cfr. *ivi*, Frammenti, n. 2911.

Rosmini, a proposito della disputa tra scotisti e tomisti quanto allo statuto ontologico degli universali<sup>221</sup>:

Si compone ancora a quanto ci pare il dissidio fra gli scotisti e i tomisti. I primi de' quali sostenevano che l'universale avesse un'esistenza *a parte rei*, i tomisti che esisteva solo *a parte mentis*. Anche qui pare a noi che [...] si abbiano non due sentenze contraddittorie, ma due diverse vedute della medesima verità, perocché, quando la mente vede l'essere, sia universale o no, lo vede come assolutamente essente e non già come soggettivo e relativo solo a sé stessa. L'essere dunque universale intuito dalla mente è intuito *a parte rei*, cioè *a parte sui*, e questo è quello che faceva dire agli Scotisti che esso avesse un'esistenza sua propria [indipendente da una mente che lo pensi]. D'altra parte l'universale è per sé noto, e quindi ha una relazione essenziale colla mente, come abbiamo detto: è dunque vero altresì che non potrebbe essere se non fosse *a parte mentis*, come dicono i Tomisti. Allorquando non si ha osservato che l'essere condizionato ad una mente non toglie punto né poco l'essere assolutamente, si cade nell'errore pel quale si crede che l'essere condizionato ad una mente sia un essere puramente soggettivo e relativo ad essa mente. Questo errore diventa assai più grave, quando non si ha in vista che la mente umana, onde si fa che l'essere universale sia soggettivo rispetto all'uomo.<sup>222</sup>

L'essenza dell'universale, che *esiste* prima dei molti, è quella di *poter essere comune ai molti* e non quella di *essere comune ai molti*. Per tale motivo, è escluso che l'astrazione possa produrre l'universale, ma si concede tuttavia che l'intelletto possa *riconoscere* o

<sup>221</sup> Per una storia della disputa sul problema degli universali si veda A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, cit., Prefazione.

<sup>222</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, nn. 842-843. Il riferimento alla teoria scotista dell'*universale a parte rei*, indipendente da una mente che lo pensi, trova probabilmente la propria fonte diretta nella interpretazione data dal Gaetano della dottrina scotiana sullo statuto ontologico dell'universale. Si veda, T. DE VIO (CAJETANUS), *Super De ente et essentia*, cit., cap. IV, q. VII, pp. 247b-248a. Bignamini, invece, difende Scoto dall'accusa di aver sostenuto l'indipendenza dell'universale dall'intelletto che lo pensa (cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti philosophia*, cit., vol. II, Lib. I, sec. III, art. III («*De Scotica entis unitate*»), p. 166: «Imponitur tandem Scoto ejusque discipulis, ab ipsis agnitas nedum fuisse naturas communes sensu hic explicatio, sed etiam in se et ex natura rei universale prorsus indipendenter ab intellectu. Verum quam perperam et falso»; *ivi*, pp. 168-192).

*inventare* quest'ultimo nelle cose individuali<sup>223</sup>. L'universale, quindi, esiste eternamente perché eternamente pensato da una Mente eterna – non perché è pensato da una mente umana finita. Perciò, l'unità dell'essere che si presenta all'intelletto umano non è dovuta all'unità dell'atto intellettivo dell'uomo, ma all'unità stessa dell'oggetto dalla quale consegue l'unità dell'atto intellettivo<sup>224</sup>. In questo modo, assistiamo al ribaltamento del principio suarezziano del primato del *concetto formale* sul *concetto oggettivo*<sup>225</sup>, che

<sup>223</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 844: «[Gli antichi filosofi] riducevano l'universale a una specie che la mente stessa si formava coll'astrazione, separando il simile dal dissimile: rimaneva dunque cosa gran parte soggettiva: è la mente, come poi dissero anche gli Scolastici, che aggiunge l'*intentio universalitatis*. Essi trovarono assurdo che l'universale stesse da sé appunto per questo che ponevano il carattere essenziale dell'universale nell'essere *comune* a molti. Ora se l'universale si riducesse unicamente a questo d'essere una cosa comune a molti, non potrebbe assolutamente essere fuori dei molti [...], ma egli è prima di essere comune a molti, ed essendo altresì la proprietà essenziale non di essere, ma di *poter essere* comune a molti per mezzo della mente».

<sup>224</sup> Cfr. *ivi*, IV, n. 1520, nota 2: «Franc. Suarez che ha discusse con molta dottrina le sentenze degli Scolastici nelle sue *Disputazioni metafisiche* (Disp. II, sect. I, et II) tolse a dimostrare che il concetto formale dell'ente è uno distinto da tutti gli altri *re et ratione*, e che a questo concetto risponde un unico oggetto. Ma lo Suarez argomenta l'unità dell'oggetto dall'unità dell'atto. All'incontro è l'unità dell'oggetto evidente in se stessa che prova l'unità e la semplicità dell'atto e che la forma». L'unità dell'essere nella forma ideale è un'unità di tipo imperfetto, perché non è l'unità dell'individuo completo, ma unità metafisica, cioè propria dell'essenza dell'essere. Cfr. *ivi*, II, nn. 586-587.

<sup>225</sup> Cfr. *ivi*, nota 1: «Gli Scolastici distinguevano il *concetto formale* ed il *concetto oggettivo* dell'ente. Intendevano per *concetto formale* l'atto dello spirito, che noi chiamiamo a dirittura *intuizione*. Chiamavano poi *concetto oggettivo*, l'essere stesso intuito. Noi diciamo che l'essere stesso in quanto è *concetto* della mente in tanto è *formale* cioè sua forma; in se stesso poi considerato, egli è *oggetto*. Distinguiamo dunque tre cose in vece di due 1) intuizione; 2) oggetto; 3) oggetto in relazione allo spirito che lo ha presente, ossia *concetto*, che ad un tempo è oggettivo rispetto all'oggetto in cui termina e formale rispetto allo spirito che informa». Per la critica rosminiana alla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo in Suárez si veda: *ivi*, III, n. 760, nota 5. In quel testo, Rosmini sostiene che è inesatto chiamare "concetto" ciò che è un atto della mente e che è un'inutile complicazione affermare che il concetto oggettivo si conosca attraverso un altro concetto, introducendo così surrettiziamente un certo psicologismo secondo il quale l'essere oggettivo non è conoscibile immediatamente, ma solo attraverso la rappresentazione che ne fa il concetto formale: «se la cosa o la ragione si conosce immediatamente e propriamente, non si vede più il bisogno che ci sia un concetto formale che la rappresenti: io non conosco la cosa per rappresentazione, quando la cosa non mi è presente al senso; ma se non mi fosse in nessuna maniera

nell'interpretazione cartesiana è primato del pensiero sull'essere<sup>226</sup>. Il ribaltamento consiste nel primato dell'essere sul pensiero, dell'ontologia sull'ideologia e nel principio ontologico dell'identità di pensiero ed essere. È l'essere che, in quanto evidente per propria natura, si lascia cogliere immediatamente come uno, e non il pensiero che per propria capacità rende uno l'essere. In questo modo, si capisce che l'essere risulta incompleto nell'intuizione, ma solo se riferito alla mente umana, poiché, stando in una relazione eterna di identità con la mente di Dio, è – in senso assoluto – eternamente perfettissimo. «Quando diciamo che l'essere manifestante è incompleto non vogliamo mica dire che a lui manchi qualche cosa che gli competa come manifestante; ma unicamente ch'egli come puramente tale, non può stare senza essere in una mente reale»<sup>227</sup>.

Se il sintagma *realità obiettiva* ricorre per significare primariamente l'*esse obiectivum in mente Dei*, e solo di riflesso l'*esse obiecti-*

presente all'intelletto, non v'avrebbe alcun segno, o altra cosa che me la rappresentasse, poiché questa cosa non potrebbe spingere la mia mente alla cosa rappresentata, se la mia mente non ha la virtù di giungere fino ad essa. Se poi ha la virtù di giungere fino ad essa, non è impossibile che la conosca tosto che mi si presenti. Onde un concetto rappresentante la cosa non è necessario per spiegare la cognizione umana se la cosa stessa può trovarsi presente all'intelletto. [...] L'essere ha per sua propria proprietà la presenzialità sua alle menti. [...] Trattasi sempre d'uno stesso soggetto sotto varie relazioni, le quali gli danno diversi nomi; perciò il concetto è sempre oggettivo e riceve oltrecciò la denominazione di *formale* nel modo detto sia inverso alla mente sia inverso alle cose» (cfr. *ibid.*). Sarebbe comunque necessario indagare meglio se l'interpretazione rosminiana dei testi di Suárez, su questo punto, sia adeguata, come sarebbe altrettanto necessario capire quali siano le affinità e le divergenze tra la metafisica di Suárez e quella di Rosmini. Per quanto ci riguarda, non ci sembra che la distinzione suareziana tra concetto formale e oggettivo porti necessariamente al dualismo gnoseologico denunciato da Rosmini. Cfr. *supra*, parte I, cap. 3, § 2.2.

<sup>226</sup> Scrive Michele Federico Sciacca: «Il cartesiano *cogito, ergo sum* ha dato luogo all'errore fondamentale dell'idealismo moderno: "il pensiero pone l'essere", come se vi potesse essere pensiero senza l'essere. Invece, al pensiero è dato l'essere, affinché sia pensiero. L'intuizione originaria non è *dell'essere-dal-pensiero*, ma *dell'essere-dato-al-pensiero-come-Idea* per la quale il pensiero è tale. La nozione dell'essere che il pensiero non deriva da sé e non crea, è l'oggetto intuito che fa sì che il pensiero pensi» (cfr. M.F. SCIACCA, *L'uomo questo «squilibrato»*. *Saggio sulla condizione umana*, vol. 4 delle *Opere complete*, Marzorati, Milano 1963<sup>5</sup>, p. 108).

<sup>227</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 1530, nota 7.

*vum in mente hominis*, il sintagma *realità subiettiva*, invece, è utilizzato da Rosmini con riferimento al piano predicativo, ossia a quel tipo di realtà che, in quanto sussiste (*esse ex istentiae*), può essere percepita: «Il verbo pronuncia sempre la realtà subiettiva. [...] consideriamo il verbo vero e primo dell'uomo. Questo c'è, quando l'uomo afferma (o implicitamente o esplicitamente) qualche ente sussistente, o reale»<sup>228</sup>.

A questo punto sono doverose almeno due osservazioni. In primo luogo, la distinzione tra *realità obbiettiva* e *subiettiva* non è interessante solo per i suoi risvolti storiografici, riguardo alle fonti scotiane e alle possibili fonti scotiste di Rosmini, ma fa emergere in primo piano – se con pazienza se ne ricostruisce la portata – un punto fondamentale della dottrina rosminiana degli atti di pensiero che costituisce la base della critica alla dialettica di Hegel e, in generale, all'idealismo trascendentale<sup>229</sup>.

In secondo luogo, si tratta di comprendere che la realtà obbiettiva, in quanto realtà dell'essenza, permette di fare luce nuovamente sullo statuto dell'essere ideale, il quale non è un *ens rationis*, cioè non è una *intentio secunda*, ma, come in Scoto, è la prima delle prime intenzioni, ed è lo stesso termine costitutivo dell'intenzionalità del pensiero umano. L'essere ideale manifesta all'uomo la stessa essenza dell'essere. Per questi motivi, dunque, non può in nessun modo identificarsi con il nulla, che come si è visto, e come si ripeterà in seguito, non può avere alcuna realtà né obbiettiva né tanto meno subiettiva.

Bisogna poi mettere in evidenza che l'articolazione dell'*ens possibile* scotiano in *ens reale* (o *ens ex ra animam*) e *ens rationis* (o *ens in anima*) non sembra essere del tutto collimante con quella dell'essere possibile rosminiano in *essere ideale* ed *essere reale*, nonostante mantenga con essa una certa somiglianza. Ascoltiamo Rosmini:

*l'averne un'esistenza relativa alla mente, e l'averne un'esistenza assoluta ed in sé, non sono formole contraddittorie, [...] ma dimostrano, che "l'essere*

<sup>228</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 1322.

<sup>229</sup> Vedi *infra*, parte II, cap. 3.

uno e identico ha due forme necessarie alla sua essenza, nella prima delle quali egli è alle menti, nella seconda è assolutamente in se stesso indipendentemente dalla mente”. Onde l’identità sta nell’essere e la diversità nelle determinazioni.<sup>230</sup>

Questo testo è molto importante. In Scoto l’*ens reale* indica prima di tutto l’essenza e, quindi, ciò che può stare per sé, in quanto *formalmente* non-contraddittorio. È questo il significato dell’espressione *intentio prima*. L’*ens rationis*, al contrario, allude all’*intentio secunda*, vale a dire a ciò che sta solo in quanto è in relazione con la mente. In Rosmini, invece, la *realità* è l’ambito di ciò che esiste di per sé come attualmente sussistente, mentre l’*idealità* fa riferimento al piano delle essenze intuibili, ma anche degli enti di ragione<sup>231</sup> propriamente detti. È altrettanto vero, però, che la metafisica di Scoto mette a tema anche gli enti attualmente esistenti, la loro composizione metafisica, fino ad arrivare al problema dell’individuazione. L’ambito della *realitas*, quindi, si riferisce *di fatto* anche a ciò che Rosmini ha chiamato “realmente reale”. D’altra parte – e questo, a nostro avviso, è il punto della questione –, per il Roveretano, non si dà un’essenza che non sia pensata da una mente (posizione che Duns Scoto e la sua scuola avevano contribuito ad attenuare, come Rosmini ha ricordato); e, dunque, l’essenza non può stare assolutamente da sé, ma deve sempre essere anche *pensata*, cioè deve essere sempre *idea*. Per questo motivo, l’idea ha uno statuto anche ontologico. Rosmini potrebbe rimproverare a Scoto di non essere stato abbastanza agostiniano, e lo potrebbe fare a ragione, visto che, riguardo alla radice della consistenza delle essenze, Scoto si è allontanato proprio dall’agostinismo, per certi versi distorto, di Enrico di Gand.

Tale discrepanza tra l’articolazione dell’*ens possibile* scotiano e dell’*essere possibile* rosminiano è la conseguenza dell’accentuazio-

<sup>230</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 794.

<sup>231</sup> Cfr. *ivi*, I, n. 178: «Non formolandosi gli enti di ragione se non per mezzo dell’astrazione, e questa esercitandosi sulle idee, essi appartengono tutti alla forma ideale, alla categoria delle entità ideali».



ne, in Rosmini, del platonismo presente in Scoto<sup>232</sup>, ma soprattutto del superamento del dualismo gnoseologico.

Ci apprestiamo quindi ad approfondire la dialettica rosminiana tenendo ben presente il radicamento di Rosmini in una tradizione filosofica scolastica e tardo-scolastica, ancora pienamente da ricostruire, nella quale il peso delle dottrine scotiane e della scuola scotista sembra godere di una rilevanza non trascurabile.

<sup>232</sup> Il platonismo di cui parliamo è quello messo in luce da Gilson, come precedentemente evidenziato, riguardo alla *natura communis* che costituirebbe una realtà intermedia tra il mondo fisico e il mondo puramente intellettuale.



## VI LA DIALETTICA

L'essere ideale – l'essere iniziale nella forma oggettiva – è *lume e forma* del pensiero, condizione necessaria di ogni atto di conoscenza. Tuttavia, manifestandosi in modo incompleto, l'essere necessita di integrazioni successive perché, pur essendo conoscenza autentica, si lascia vedere immediatamente solo come indeterminato<sup>1</sup>. È questo il motivo centrale della dialettica rosminiana, e per parlarne non si può fare a meno del riferimento alla dialettica hegeliana. Il fine che ci proponiamo in questa sede è quello di mostrare che la dialettica rosminiana, pur tenendo in gran conto questioni messe a tema dall'idealismo trascendentale<sup>2</sup>, trova il

<sup>1</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., IV, n. 1628: «Se poi si considera l'Essere tal quale cade nel primo intuito, egli non porge allo spirito la forma completa di nessun Essere particolare; ma presenta l'Essere stesso non già completo, ma del tutto iniziale, e come abbiám detto, l'esistenza stessa ideale senz'alcuna determinazione. Quest'è dunque anteriore sì nell'ordine degli oggetti del pensiero (ordine dell'Essere manifestante), sì nell'ordine degli oggetti del pensiero (ordine dell'essere manifestato), a tutte le forme particolari degli enti: e però se queste sono iniziamenti degli enti particolari, l'Essere qual cade nel primo intuito è iniziamento di questi iniziamenti, perché è la prima cosa che sia in essi ed in essi si conosca».

<sup>2</sup> Un bilancio dei rapporti tra Rosmini e la filosofia tedesca (soprattutto l'idealismo trascendentale) è stato tracciato in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, dove sono contenuti alcuni contributi sul confronto tra la dialettica rosminiana e la dialettica hegeliana. Ad esso rimandiamo per una bibliografia più ampia sull'argomento. Per la critica di Rosmini alla dialettica hegeliana: G. BOZZETTI, *G i sviluppi del pensiero rosminiano nella Teosofia*, in *Studi rosminiani*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1940, pp. 44-53; M.A. RASCHINI, *Il principio dialettico nella filosofia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1961, in part. la parte III; ID., *Studi sulla Teosofia di Rosmini*, cit.; M. STEFANI, *Dialettica ed esistenza in Ro-*

proprio cominciamento in quell'essere nel quale Duns Scoto aveva visto la ragione (*ratio*) stessa della scienza e della conoscenza. Il pensiero è, infatti, il protagonista della *dialettica* che, secondo un insegnamento classico, Rosmini definisce come «movimento del pensiero ordinato dalle sue proprie leggi»<sup>3</sup>.

### I. *Critica alla gnoseologia idealistica*

Il pensiero deve essere previamente distinto dal proprio movimento. Il pensiero è un atto, ma anche un fatto, come l'essere è *intrascendibile* e *innegabile*<sup>4</sup>. Queste, secondo Rosmini, sono le premesse necessarie della *dialettica*. Il pensiero umano comincia il suo movimento da *pensieri primitivi* che stanno a fondamento di quelli successivi e che non possono essere negati, pena l'introduzione nel pensiero della contraddizione, cioè dell'impensabile. Questo è, in breve, il nocciolo della critica che il nostro autore rivolge all'*idealismo trascendentale*. Secondo Rosmini, infatti, la radice degli errori di Kant, e dei suoi successori fino a Hegel, risiede nella pretesa di costruire il ragionamento negando i principi logicamente *anteriori* attraverso principi logicamente *posteriori*. Accettando questo *paralogismo*, le conclusioni di ogni ragionamento divengono contraddittorie rispetto ai principi dai quali sono state tratte. Per Rosmini, invece, si dà un ordine dei pen-

*smini*, Tilgher, Genova 1984, in part. la parte II; L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1987; G. NOCERINO, *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in *Sulla ragione*, cit., pp. 589-617; P.P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, cit.; R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., in part., la parte I.

<sup>3</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1725.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1726: «Noi crediamo di avere stabilita una base immobile all'umana certezza, il punto fermo su cui posare la leva del ragionamento nell'essere ideale. Questo abbiamo mostrato che è ciò che tutto il mondo appella *verità*. All'uomo dunque è data per natura la *verità* stessa, e basta che ad essa si attenga, e la accetti dovunque ella si mostra; perché la sua mente conseguisca pienissima pace. Ma questa dimostrazione intrinseca dell'autorità del pensiero umano, vogliamo ora lasciare da parte; e solamente dimostrare che tutti, anche quelli che non conoscono né intendono scientificamente come sia che il pensiero dell'uomo si fondi sulla *verità* stessa, e perciò solo esista, tutti dico quelli che tolgono a ragionare forz'è che credano al pensiero».

sieri *genetico* e *gerarchico* che ha la propria origine nell'intuizione dell'essere ideale, su cui si fonda la comprensione dei primi principi (tra tutti il principio di non-contraddizione) fino ad arrivare alla forma del sillogismo<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1729: «Alcuni pensieri non si possono concepire, senza averne precedentemente concepiti altri, nei quali sono virtualmente contenuti: così la conseguenza è virtualmente contenuta nel suo principio, e quella non si può pensare senza aver prima pensato questo, né si può ammettere senza avere ammesso questo. Di qui procede che i pensieri posteriori, i quali si ammettono in virtù degli anteriori, in cui si contengono, non possono mai di loro natura distruggere gli anteriori che gli hanno generati, e da cui ripetono ogni loro autorità. Quindi sarebbe cosa assurda il pensare che la conseguenza tratta da un principio avesse virtù di annullare il principio da cui è tratta, giacché ella stessa non esiste né ha nessun legittimo valore, se non in quanto esiste ed ha valore il principio. Per tale ragione de' contrari accade, che se una conseguenza è assurda, sia assurdo anche il principio, da cui si trasse: perocché avendola nel suo seno ha nel suo seno l'assurdo. Quindi ogniqualvolta taluno stabilisce qualche argomentazione fondata sopra un ordine di pensieri posteriori, e pretende con tale sua argomentazione di distruggere l'autorità ed il valore dei pensieri anteriori, vi dee essere indubitatamente un vizio logico nel suo modo di argomentare, col quale egli trae in contraddizione ed in lotta i pensieri derivati con quelli da cui derivano, ed abusa di quelli per distruggere questi. Ora tale appunto è il vizio che corrompe nella sua radice il sistema di Hegel, e tutta la scuola tedesca da Kant a noi. [...] Qual è l'ordine dei pensieri puri secondo la loro logica anteriorità e posteriorità? Egli può essere espresso nel seguente schema: I. Intuizione dell'essere in universale e indeterminato II. *Principi supremi* del ragionamento III. *Principi medi* IV. Forma del sillogismo». Cfr. anche A. ROSMINI, *Logica*, a cura di V. Sala, vol. 8 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1984, Lib. III, n. 1093: «Il dire che l'*immediato*, cioè quella prima notizia da cui incomincia il movimento del pensiero che ragiona, è una supposizione, ha un doppio senso, poiché o s'intende una notizia immediata rispetto alla mente umana, od una notizia immediata rispetto alla riflessione colla quale l'uomo incomincia a filosofare. Se rispetto alla mente umana in generale nello stato in cui essa si trova prima di filosofare, la prima ed immediata notizia da cui ella parte è tutt'altro che una supposizione, è il lume stesso della verità evidente, è quello di cui ogni uomo non può non essere persuaso, quello con cui Hegel stesso ragiona. Se rispetto alla riflessione colla quale l'uomo prende a filosofare, è verissimo che la Filosofia domanda la *ragione del suo stesso principio*, del suo punto di partenza, e in questo senso ella parte in qualche modo da una supposizione, cioè da una notizia accordata per vera da tutti gli uomini, intorno alla quale la filosofia domanda subito a se stessa se abbia bisogno d'essere provata, se sia legittima o no. E se il nostro filosofo volesse dir questo solo, non direbbe cosa nova, ché molti prima di lui posero già il dubbio o l'ignoranza metodica nel primo cominciamento della filosofia».

Nell'intuizione il pensiero e il suo oggetto stanno in una relazione essenziale di sintesi. Senza un oggetto proprio il pensiero non sarebbe in grado di costituirsi come tale. Allo stesso modo, un oggetto senza relazione con la propria facoltà cadrebbe nel nulla. Questa *relazione* tra la facoltà e l'oggetto è *ontologica*, non gnoseologica, ed è *essenziale* per entrambi i lati della *sintesi*<sup>6</sup>.

Come per Duns Scoto, l'*ens* muove l'intelletto e si rapporta ad esso come la forma alla materia. L'essere muove il pensiero e, nello stesso tempo, lo costituisce in atto rimanendogli costantemente presente in quanto suo *obiectum formale*. Sennonché, secondo Rosmini, Kant ha creduto che si potesse dare una *ragion pura* senza oggetto proprio. Ugualmente, Hegel ha sostenuto che fosse possibile giungere a un *essere puro* isolato da un pensiero; ma l'essere è per sé oggetto, cioè per sé noto o evidente e dunque, negando la relazione al pensiero, l'essere puro è solo il vuoto nulla<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1842: «Ma se il pensiero ed il suo oggetto, l'ente, sono distinti e non possono mai confondersi l'uno coll'altro hanno fra loro nondimeno una essenziale relazione, così fattamente che l'uno non può star senza l'altro, l'esistenza dell'uno s'appoggia all'esistenza dell'altro che si sorregge». Cfr. *ivi*, V, n. 1844: «come abbiamo veduto che il pensiero sintetizza col suo oggetto, così viceversa l'oggetto sintetizza col pensiero. Questa relazione essenziale è già inchiusa nel significato della parola oggetto. [...] Quindi procede che il pensiero e il suo oggetto sono due entità distintissime ma però tali che l'una è sempre in presenza dell'altra sicché né si dà pensiero senza oggetto né oggetto senza pensiero per la relazione essenziale che li congiunge».

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1842: «I filosofi della Germania sognarono un pensiero senza oggetto, ma un tal concetto è del tutto assurdo [...]. Del pari sognarono l'oggetto senza il pensiero, l'essere puro di Hegel: ma l'essere non si può concepire senza che sia oggetto, e ciò che non si può concepire è nulla, poiché il qualche cosa comincia dalla possibilità di essere concepito». Riguardo a questo testo ci permettiamo le seguenti notazioni. In primo luogo, è da sottolineare il fatto che per Rosmini l'*aliquid*, il "qualche cosa", è inteso come sinonimo di concepibile. In secondo luogo, non ci sembra corretto presentare l'essere indeterminato di Hegel come assolutamente anoetico. Nelle pagine della *Scienza della Logica*, infatti, l'essere risulta convertibile con il pensiero e lo si capisce dall'insistenza di Hegel sulla logicità del cominciamento: «Il cominciamento è logico, in quanto dev'essere fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel sapere puro». Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., Libro I, *Con che cosa si deve incominciare la scienza?*, p. 52. In terzo luogo, Rosmini sottolinea che il tentativo di porre un pensiero senza oggetto è di origine kantiana: «Quest'errore capitalissimo trasse origine dalla *ragion pura* di Kant [...]. Osservandosi che l'oggetto della ragione

Questa relazione di pensiero ed essere è propria dell'atto dell'intuire, diverso dall'atto di *affermazione* o di *negazione*. L'intuizione è un *vedere*, è un *ricevere* un oggetto che per propria natura è atto a *darsi*: l'intuizione non è, dunque, un'azione del pensiero<sup>8</sup>.

L'essere, poi, non è nemmeno intuito come essere *possibile*<sup>9</sup>, ma solo come *pura essenza dell'essere*<sup>10</sup>. L'essere ideale, infatti, essendo la prima *evidenza*, è anche la prima *attualità*. Dove però "attualità" non significa ancora "realtà"<sup>11</sup>.

Il primo errore di Hegel consiste, dunque, nel non aver distinto intuizione e giudizio. Egli crede che l'essere sia *immediatamente* noto come essere *astratto* al quale è *negata* la relazione al concreto. Il cominciamento hegeliano non è l'evidenza dell'essere, ma un giudizio: "l'essere è astratto". A partire da qui, Hegel ritiene che l'astratto debba essere negato, affinché il fronteggiarsi degli opposti dia vita al movimento dialettico e, quindi, al costituirsi

non è la ragione si credette che tolti via tutti gli oggetti s'avesse ancora la ragione, la ragione tutta pura da ogni elemento straniero o come dissero i filosofi posteriori il puro pensiero» (A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1842, nota 1).

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1783: «Cominciamo dall'intuizione. In questa l'uomo non fa alcun atto, pel quale egli affermi o neghi qualche cosa: non fa che ricevere, apprendere, non mette ancor fuori atti suoi propri. Intuire è un vedere spirituale [...] l'intelligenza che intuisce, riceve, non fa ancora. L'oggetto della prima intuizione è illimitato, ma nulla contiene di reale e di sussistente, ed è appunto per questo che non ha bisogno di negar nulla».

<sup>9</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. VIII, art. 2: «la possibilità come ho spiegato più volte è una mera *relazione* dell'essenza, che è trovata ben presto dalla mente, ma che non è compresa nel primo intuito».

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*: «L'intuizione è l'atto con cui lo spirito contempla l'*essenza pura* della cosa; ed appunto perché l'intuizione è l'atto dello spirito, essa è reale [...]. Ma l'*essenza pura* è l'oggetto di quest'atto, ed altro non è se non "l'ente in quanto è conoscibile". [...] Conoscere l'essere ideale, ossia l'*essenza mera dell'ente* s'esprime colla parola propria intuire. In questa pura cognizione la mente contempla, ma non *pronuncia* cosa alcuna; perocché il *pronunciare* è un atto posteriore a quello dell'*intuire*; giacché non si può pronunciare nulla di ciò che non si ha prima almeno intuito. Pronunciare qualche cosa dell'*ente* intuito è giudicare, è fare quell'atto che si chiama *verbo* della mente».

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*: «Ma lungi che io neghi l'attualità dell'essere ideale dico anzi ch'egli è la prima *attualità*. In fatti se è l'*essenza* dee per conseguenza esser la prima *attualità* degli enti. All'incontro nego che l'*ideale* sia *reale*».

del concreto<sup>12</sup>. L'intuizione di Hegel sarebbe dunque un'autocontraddittoria *intuizione vuota*. Autocontraddittoria perché l'intuizione, in quanto facoltà del pensiero, è sempre intuizione-di-qualcosa, tanto che *intuire niente* è un *niente di intuire*:

Suppone Hegel che si possa dare un pensare, un intuire puro, e che la sua purità consista nel non avere affatto alcun oggetto, un pensare al tutto vuoto. Ma questo è falso; giacché un pensare, che non pensa nulla, un intuire che nulla affatto intuisce sono concetti ripugnanti in se stessi: non potendosi in alcun modo concepire la possibilità d'un pensare, e d'un intuire privo di qualsivoglia oggetto: il pensare e il suo oggetto sintetizzano, l'uno non è l'altro, ma l'uno non può stare senza l'altro, abolito l'uno, sono aboliti entrambi.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Scrive Hegel: «a) il pensiero come *intelletto*, se ne sta alla determinazione rigida e alla differenza di questa verso altre: siffatta limitata astrazione vale per l'intelletto come cosa che è e sussiste per sé. b) Il momento *dialettico* è il sopprimersi da sé di siffatte determinazioni finite e il loro passaggio nelle opposte. [...] La dialettica [...] è questa risoluzione *immanente*, nella quale la unilateralità e la limitatezza delle determinazioni intellettuali si esprime come ciò che essa è, ossia come la sua negazione. [...] 1) La dialettica ha un risultato *positivo*, perché essa ha un *contenuto determinato*, o perché il suo verace risultato non è il *vuoto* ed *astratto niente*, ma è la negazione di *certe determinazioni*, le quali sono contenute nel risultato appunto perché questo non è un *niente immediato*, ma è un risultato. 2) questo, razionale è perciò, quantunque sia un qualcosa di pensato e di astratto, insieme qualcosa di concreto, perché non è unita *semplice e formale*, ma unità di *determinazioni diverse*» (cfr. G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., §§ 80-82, pp. 96-97). Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., Prefazione alla prima edizione, pp. 6-7: «L'intelletto determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto. Essa è positiva, perché genera l'universale e in esso comprende il particolare. A quella stessa maniera che si vuol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, così anche la ragione dialettica si vuol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verità la ragione è spirito; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione, quanto dell'intelletto; – lo spirito nega il semplice; e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve; e così è dialettico. Se non che esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che è in sé concreto».

<sup>13</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1809; n. 1811. Riguardo all'esegesi rosminiana dei testi hegeliani sull'argomento vale, anche per questo testo, ciò che si è detto nella nota 7 del presente capitolo.



Secondo Rosmini, già Schelling non aveva adeguatamente distinto l'intuizione dal giudizio. Anch'egli aveva parlato di *intuizione* assegnandole, però, non un oggetto *semplice*, ma un *composto*, ossia l'*identità assoluta* "A = A", dove il primo A è il soggetto e il secondo A è il predicato. In questo modo, la prima intuizione non sarebbe altro che un *giudizio originario*<sup>14</sup>. Sia Schelling che Hegel, dunque, cominciano da un giudizio e, così, all'origine del pensiero non vi sarebbe un semplice oggetto, ma una pluralità di oggetti o idee.

Il secondo errore di Hegel consiste, secondo Rosmini, nel non aver distinto l'intuizione dal suo oggetto:

Hegel [...] confuse l'intuizione ed il verbo colla stessa *idea* cioè il soggettivo coll'oggettivo; e attenendosi a questa, volle in essa trovare l'intuizione, il verbo, ogni cosa. [...] Confondere l'idea col verbo, il concetto col giudizio, è lo stesso adunque che 1) confondere quello che è *oggetto* dell'intuizione coll'operazione soggettiva dello spirito qual

<sup>14</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. VIII, art. II: «Schelling confuse l'intuizione col verbo della mente dando all'uomo questo in vece di quella. Per accorgersene basta osservare che l'oggetto dell'intuizione schellinghiana è l'identità assoluta che egli esprime colla formola A = A chiamando l'uno degli A predicato, l'altro soggetto: dunque quest'oggetto è molteplice; in fatti la cognizione dell'identità non può esser data che per un giudizio». Poiché il riferimento di Rosmini risulta un po' sbrigativo, bisogna chiarire che quella identità A = A che Schelling pone a fondamento di tutto il suo sistema è in realtà la generalizzazione dell'identità originaria *io = io* come proposizione insieme identica (o analitica) e sintetica. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, Mit einer Einleitung von Walter Schulz, Neuberbeitung auf der Grundlage der Erstausgabe von 1800, Hrsg. Von Horst D. Brandt und Peter Müller, Meiner, Hamburg 1992, trad. it. a cura di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Rusconi, Milano 1997, cap. I, sez. II, Chiarimenti, p. 113: «Quel che sorge per noi tramite l'atto originario dell'intuizione intellettuale [*intellektuellen Anschauung*] può venire espresso in un principio designabile come [il] primo principio della filosofia. Ora, mediante l'intuizione intellettuale sorge per noi l'io in quanto è il *proprio prodotto di se stesso*, produttore e prodotto insieme. L'identità tra l'io in quanto è quel che produce e l'io come ciò che è prodotto viene espressa nella proposizione *io = io*, la quale, ponendo l'uguaglianza dei termini contrapposti, non è in alcun modo identica ma sintetica. La proposizione A = A viene dunque trasformata in sintetica dalla proposizione *io = io* e noi abbiamo trovato il punto dove il sapere identico scaturisce dal sintetico e il sintetico dall'identico. [...] Nella proposizione *io = io* deve quindi essere espresso il principio di ogni sapere, perché appunto questa proposizione è l'*unica possibile* identica e sintetica insieme.

è il giudizio, e 2) poiché l'operazione dello spirito è *reale*, perciò egli è anche un confondere il modo ideale dell'essere col reale.<sup>15</sup>

Ponendo in identità l'intuito con il giudizio, la dialettica si costituisce semplicemente come il movimento del *concetto* stesso, cioè dello stesso *oggetto* del pensiero il quale "dialettizza" in maniera autonoma dal pensiero<sup>16</sup>. Il *dialettizzare* – come lo chiama Rosmini – del concetto hegeliano è un procedere per via di determinazioni successive (spinozianamente intese come negazioni ontologiche<sup>17</sup>) dell'essere indeterminato: l'*idea*<sup>18</sup>. Hegel, infatti, considera i concetti come isolati dalla mente e crede di poterli

<sup>15</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. VII, art. II.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*: «Quindi per Hegel la dialettica è il movimento dello stesso concetto; è lo stesso concetto quel che *dialettizza*, non è più lo spirito umano. Al concetto adunque attribuendosi le operazioni dello spirito non è maraviglia se egli si cangi un poco alla volta in ispirito, e si metamorfizzi in ogni cosa che si voglia, diventi Iddio, universo, tutto. Qui sta la somma dell'hegeliana filosofia».

<sup>17</sup> Cfr. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1835: «Del rimanente apparisce che il principio comune a Spinoza e ad Hegel è la sentenza del primo che *omnis determinatio est negatio*; ma quanto è equivoca e capricciosa una tale sentenza! Se ella si prende alla lettera la parola *determinatio* e la parola *negatio* non significano che operazioni soggettive le quali non appartengono all'oggetto. Onde se io determino, se nego qualche cosa in un ente queste operazioni che fo io non alterano l'ente, non pongono in lui nulla, o nulla realmente in lui tolgono: e tutt'al più il mio concetto si rimane determinato soggettivamente». Parlando del movimento dialettico e del passaggio da astratto a concreto (dall'essere astratto al diveniente), Rosmini afferma: «[Hegel] è in virtù di questi relativi [l'astratto e il concreto] che chiama contraddizioni, e di queste negazioni per le quali si passa dall'uno all'altro che il nostro filosofo crede per un gioco dialettico inerente all'essere stesso poter far venir fuori tutte le cose che compongono l'universo, e che sono i corpi, e gli spiriti, Dio e le creature; le quali cose tutte collo stesso gioco di continua negazione e astrazione si fanno entrare nell'immediato essere-nulla, uguale al diventare» (cfr. *ivi*, V, n. 1759). Si veda anche *ivi*, V, n. 1785.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1766: «La singolare scoperta di Hegel consiste in una pretesa di dedurre per via di *negazioni* dall'essere puro ed astratto tutte le idee, e tutte affatto le cose che sono nel Mondo e fuori. Egli dice, come abbiam veduto, che quando l'essere ha prodotto in sé il Niente, allora è già nell'essere quell'elemento che genera e produce il contrario dell'astratto, e quindi il passaggio dell'essere astratto al sussistente e a tutte quelle che egli chiama determinazioni concrete». Rosmini cita il seguente testo: «In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem Seyn als solchem gemacht wird, ist der Uebergang noch verborgen: weil das Seyn nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das Nichts an ihm nur unmittelbar hervor. Aber alle folgenden Bestimmungen, wie gleich das Daseyn, sind konkreter; es ist an diesem das schon gesetzt, was den

considerare alla stregua di enti che dialettizzano autonomamente, senza per altro fornire spiegazioni adeguate di questa asserzione. Tale confusione risale, appunto, a quella prima confusione tra *idea* e *verbum mentis*, che nasce dalla mancata distinzione tra intuizione e giudizio<sup>19</sup>.

Per Rosmini, l'essere con il quale Hegel intende far cominciare la scienza è *di fatto* un *concetto astratto psicologicamente*: è un primo psicologico – e non un primo ontologico –, su cui il pensiero umano può essere potente, come ciò che produce è potente su ciò che da esso è prodotto. Scrive Hegel:

il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione. È quello che non ha in sé alcuna differenza. Questo indifferente cessa così appunto di essere sapere. Quel che si ha dinanzi non è che semplice immediatezza. La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato. Nella sua vera espressione questa semplice immediatezza è quindi il puro essere. Come per il sapere puro non s'ha da intender altro che il sapere come tale, in maniera cioè affatto astratta, così anche per essere puro non s'ha da intender altro che l'essere in generale; l'essere, e niente più, senz'alcun'altra determinazione e riempimento.<sup>20</sup>

Widerspruch jener Abstractionen und daher ihr Uebergehen enthält und hervorbringt (Wissenschaft der Logik, I. Th., p. 100)» (cfr. *ivi*, V, n. 1766, nota 2).

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1763: «Dal fin qui detto apparisce che il nostro filosofo in sostanza altro non fa che considerare i diversi concetti della mente (e ben inteso della mente umana, checché egli sogni, ché altra mente non ha in cui fare le sue osservazioni), lasciando soli questi concetti senza la mente come stessero in aria dichiarandoli altrettanti enti: che quindi l'andare e il venire di questi (nella mente) è il movimento dialettico ch'egli trova, e che loro attribuisce (non potendolo attribuire alla mente che fu tolta via) quasi si movessero da se stessi, e l'uno passasse nell'altro; ma senza addurre nessuna prova ch'essi abbiano questa vita supposta [...]. Ma egli è oltremodo utile alla scienza l'investigare le origini logiche degli errori in cui si perdettero i più celebri filosofi, e però noi vogliamo qui tornare alquanto su quella confusione fra l'idea e il verbo della mente, che abbiamo additata come la stirpe degli errori dell'Hegelianismo. Ignorare la distinzione dell'idea dal verbo della mente è il medesimo che ignorare la differenza che passa fra il conoscere per *intuizione*, e il conoscere per *affermazione*».

<sup>20</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., Libro I, La dottrina dell'essere, pp. 54-55.

Il sapere spogliato dalla relazione con altro da sé è sapere vuoto ed è la semplice immediatezza, è la *ragion pura* di Kant. Ma questa semplice immediatezza, dice Hegel, è il puro essere astratto, che è comunque «espressione di riflessione» e, quindi, sia immediato che mediato. Sennonché, questa allusione alla mediazione, di per sé corretta<sup>21</sup>, fa credere a Hegel di poter ricomprendere completamente l'immediatezza, che costituisce il pensare umano, all'interno della stessa dialettica, decretando così l'identità del pensiero e del suo movimento, quella dell'intuizione e del giudizio, e quella di immediato e mediato. Ora, poiché per Hegel il pensiero umano è l'analogato principale del pensiero puro<sup>22</sup>, e quest'ultimo coincide con il proprio contenuto che è l'essere,

<sup>21</sup> Di per sé corretta perché è vero che l'evidenziazione dell'essere da parte del pensiero umano è a suo modo una forma di riflessione, come anche Rosmini non ha problemi ad ammettere.

<sup>22</sup> Lo si capisce dal § 20 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* cui fa eco il seguente testo tratto dalla *Scienza della Logica*, cit., Libro I, *Con che si deve cominciare la scienza?*, pp. 62-63: «Non si può però lasciare affatto senza menzione un originale cominciamento della filosofia, che diventò famoso negli ultimi tempi, il cominciamento dall'Io. [...] Poiché l'Io, questa immediata coscienza di sé, appare in primo luogo anch'esso da un lato come immediato, dall'altro lato poi come noto in un senso molto più elevato che qualsiasi altra rappresentazione; ogni altro noto appartiene infatti certamente all'Io, ma è inoltre un contenuto diverso da esso, epperò subito accidentale; l'Io invece è la semplice certezza di sé. Ma l'Io in generale è anche nello stesso tempo un concreto, o, meglio, l'Io è il concretissimo – la coscienza di sé come di un mondo infinitamente molteplice. Affinché l'Io sia cominciamento e fondamento della filosofia, occorre che ne venga separato questo concreto, nel che sta l'atto assoluto per cui l'Io vien purgato da se stesso, ed entra nella sua coscienza come Io astratto. Se non che questo puro Io non è allora più un Io immediato, né quel noto Io, l'Io ordinario della nostra coscienza, al quale immediatamente e per ognuno si dovrebbe annodare la scienza. Quell'atto non sarebbe propriamente altro che il sollevamento alla posizione del sapere puro, posizione in cui è sparita la differenza di soggettivo e oggettivo. [...] Quel puro Io è anzi, nella sua astratta essenzialità, un che d'ignoto alla coscienza ordinaria, qualcosa ch'essa non trova in sé. Da ciò nasce anzi l'inconveniente dell'illusione che si parli di qualcosa di noto, cioè dell'Io della coscienza di sé empirica, mentre nel fatto si parla di qualcosa che a questa coscienza è affatto estraneo». Da qui l'identità dell'Io astratto con l'essere: «In quanto il puro essere vien preso come contenuto del puro sapere, questo ha da tirarsi indietro dal suo contenuto, lo deve lasciare a sé, senza determinarlo più oltre. Oppure, d'altro lato, in quanto il puro essere è da considerare come quell'unità, nella quale il sapere, al culmine del suo unirsi coll'oggetto, è venuto a cadere, il sapere in questa unità è sparito, né ha lascia-

il movimento del pensiero non sarà altro che lo stesso movimento dell'essere.

A ben vedere, questa dottrina di Hegel ha una certa somiglianza con quella di Enrico di Gand, rifiutata da Duns Scoto. Come abbiamo già fatto notare<sup>23</sup>, per Enrico di Gand non è l'oggetto dell'intelletto che contiene virtualmente tutto lo scibile, ma è lo stesso intelletto a contenere per propria capacità (*virtute*) tutto lo scibile nella sua infinita estensione, ed è per questo in grado di dispiegare progressivamente tutte le conoscenze. Nella traduzione di Rosmini, il passo hegeliano, presente nel § 20 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, mostra una sorprendente analogia con il pensiero di Enrico di Gand: «Il me dunque è qualche cosa di generale, dove tutto si contiene in potenza. Egli è l'universale che comprende tutto»<sup>24</sup>. Su questo punto è di un certo interesse mettere in evidenza l'interpretazione che Rosmini ha dato della celebre sentenza aristotelica secondo cui "l'anima è in qualche modo tutte le cose". Poiché la divergenza tra Rosmini e Hegel, come quella tra Enrico di Gand e Duns Scoto, ci pare consista proprio nella diversa interpretazione del passo aristotelico. Secondo Rosmini, infatti, non è l'anima che è in qualche modo tutte le cose – affermazione che potrebbe essere interpretata in senso soggettivistico o pantestico –, ma è l'oggetto del pensiero, cioè l'*essere indeterminato* ad essere in qualche modo tutte le cose<sup>25</sup>.

Si aggiunga, come ulteriore inconveniente, che l'atto dell'astrarre per Hegel non è altro che un negare ciò da cui si

to più alcuna differenza da essa, né quindi determinazione alcuna per essa» (cfr. *ivi*, pp. 58-59).

<sup>23</sup> Cfr. *supra*, parte I, cap. 2, § 2.1.

<sup>24</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 827.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, Frammenti, n. 2875, nota 13: «Convien dunque interpretare benignamente quella sentenza intendendo per essa non già che l'anima sia in qualche maniera tutte le cose, come dice Aristotele, ma che sia in qualche maniera tutte le cose quell'essere indeterminato che è nell'anima, ossia che sta presente all'anima». Rosmini nel prosieguo cita un testo di Tommaso d'Aquino tratto dal *De veritate*, q. 1, a. 1. Ci sembra però, come già osservato nel primo capitolo della Prima parte, che questa dottrina epistemologica sia presente in modo più esplicito nel Prologo ai *Reportata Parisiensia*, che Rosmini peraltro possedeva.

astrae<sup>26</sup>. Per questo, aggiungiamo noi, l'essere di Hegel è un *genus generalissimum*. Ciò che Rosmini rimprovera a Hegel è di far iniziare la scienza non dall'oggetto che muove e costituisce il pensiero, che è propriamente un *antepredicato*, ma – in termini scotiani – dall'*ens secundum totam indifferentiam*. La portata di questa critica rosminiana la si comprenderà meglio nelle prossime pagine, perché la “falsa partenza” di Hegel non è falsa solo per l'intelletto, ma lo è ancor di più sul piano della ragione speculativa.

Contrariamente alla posizione hegeliana, per Rosmini l'assenza della dialettica consiste nel lavoro di determinazione progressiva che il pensiero attua nei confronti del proprio oggetto al fine di farne emergere le proprietà, senza dover porre in esso la negazione. Lo scopo della determinazione, che è azione soggettiva, è di determinare un *positivo*: propriamente il *concetto* di un oggetto e non l'oggetto stesso. Diversamente, se si concepisse la determinazione come una serie di negazioni successive che mutano l'oggetto, l'esito del determinare – per una sorta di eterogenesi

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, V, nn. 1783-1784: «L'oggetto della prima intuizione è illimitato, ma nulla contiene di reale e di sussistente, ed è appunto per questo che non ha bisogno di negar nulla. Hegel crede che l'ideale e il reale siano due concetti correlativi per modo che uno non si possa aver senza l'altro; quindi conchiude, che per aver uno in separato dall'altro, conviene negar l'altro. Ma egli s'inganna, anche qui non sapendo sostenersi nell'intuito, ma cadendo giù nella riflessione inferiore ad esso. S'inganna ancora perché crede che l'essere puro si conosca unicamente per astrazione, quando l'astrazione stessa sarebbe impossibile, qualora non precedesse nell'uomo la notizia del puro essere. [...] l'essere puro anteriore all'astrazione, è intuito bensì, ma non già conosciuto per un astratto, non già conosciuto in questa relazione col concreto, se non dopo che l'uomo percepì già il concreto, e confrontò quello e questo; nel quale momento già all'intuito s'è aggiunta la riflessione, un nuovo modo di conoscere». L'immediata e necessaria correlatività dell'ideale e del reale – dell'astratto e del concreto – per la quale non si dà un astratto che non sia immediatamente in identità con un concreto; insieme al principio spinoziano *omnis determinatio est negatio* sono, per Rosmini, i *presupposti* del sistema hegeliano. «Fu osservato anche da' tedeschi di buon senso, che Hegel prende il concetto di una cosa per la cosa stessa: egli vuole che la dialettica sia la stessa cosa sussistente che dialettizza. [...] Questo per altro è coerente coll'aver supposto che esista un essere assoluto (idea), il quale contenga ogni modo di essere, e il quale abbia un moto interno suo proprio che lo rechi a spezzarsi in più per via di continue negazioni, limitandosi, determinandosi. Questo modo di negazioni è quella che Hegel chiama dialettica» (cfr. *ivi*, V, n. 1785).

dei fini – non potrebbe che essere un *negativo*: esattamente l'opposto dello scopo che ci si era prefissati<sup>27</sup>. Il movimento dialettico consiste nel *giudicare* a partire dall'evidenza di un positivo; e sebbene tale movimento abbia nell'essere ideale il proprio fondamento oggettivo, esso è messo in atto dal soggetto, dall'ente reale finito, distinto dall'essere ideale<sup>28</sup>. Il giudizio, infatti, è un *atto secondo*, reso possibile da un *atto primo*, consistente nella presenza *attualizzante* dell'essere-oggetto al pensiero. Il giudizio, dunque, non crea nulla, poiché non è potente sull'essere, semmai ne evidenzia e ne riconosce l'essenza e le leggi proprie.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1836-1837: «Vi hanno dunque delle determinazioni e negazioni che finiscono nel soggetto, sono forme e modi limitati di concepire, e nulla affatto pongono di negativo nell'oggetto. Starà adunque a vedere quali sono coteste. Ora Hegel stesso confessa che la negazione di negazione è un'affermazione, sebbene abbia rispetto al soggetto che la fa forma di negazione. E che cosa vuol dire essere un'affermazione? Vuol dire che nell'oggetto di cui si nega qualche negazione non s'intende con ciò di negar cos'alcuna, ma di riconoscerci anzi il positivo. Ora tali appunto sono le negazioni che la mente umana fa intorno a Dio per formarsene il concetto. Queste non pongono nulla affatto di negativo in Dio, ma altro non fanno che negare il negativo, e però ci pongon anzi, a dir meglio vi riconoscono tutto il positivo senza elemento alcuno di negativo, che incontinentemente distruggerebbe il divino concetto. Dunque ella è falsa la sentenza di Spinoza che ogni determinazione è una negazione in senso oggettivo, com'egli la prende, tutt'al più può essere vera in senso soggettivo. Vi hanno dunque determinazioni volte a tor via dal concetto il negativo, rendendolo tutto positivo; e queste aiutano l'uomo a concepire un oggetto in cui non cada alcun negativo, alcun limite di sorte alcuna. [...] Perocché se v'ha un pensare che procede per via di negazioni, e se procede per questa via affine di giugnere a conoscere l'oggetto assoluto, dunque questo pensare è distinto dall'oggetto a cui vuol pervenire, perché egli ha delle forme opposte a quella dell'oggetto, egli si veste di forme negative per giugnere all'oggetto sommamente e compiutamente positivo».

<sup>28</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, cit., cap. VIII, art. II: «il giudizio non può essere innato nell'uomo, perché egli è un'operazione che contiene un movimento, un discorso che trapassa d'un'idea in un'altra; e un movimento intellettuale è bensì atto del soggetto esistente, ma non già una disposizione stabile che possa essere innata; [...] basta che si trovi innata nell'uomo l'intuizione semplice e immanente dell'essenza dell'essere senza più. Il solo fatto psicologico ed innegabile che per l'uomo sono due operazioni distinte l'*intuizione dell'essenza*, e il *giudizio*; basta a doverci convincere che l'*intuizione* precede il *giudizio*; e che quindi l'umano conoscimento non comincia da un *verbo*, ma da un'*idea intuita*».

1.1 *La dialetticità di ente reale finito ed essere ideale*

L'atto del giudicare si esplica anche nel momento in cui il soggetto rivolge l'attenzione sui propri atti, scoprendo l'essere ideale come condizione di possibilità della conoscenza, e come oggetto primo del pensiero. La relazione tra pensiero ed essere è, dunque, per l'uomo una *relazione essenziale di intenzionalità*<sup>29</sup> che esprime due caratteristiche del pensiero umano: 1) il suo essere limitato<sup>30</sup> e 2) il suo essere immediatamente aperto su un *orizzonte* sterminato, i cui caratteri abbiamo già messo in luce: condizione che lo rende capace di accogliere progressivamente tutto ciò che di quell'orizzonte partecipa.

Non avendo considerato la modalità presenziale con cui l'essere ideale sta di fronte al pensiero, Hegel condanna all'insensatezza la propria filosofia:

<sup>29</sup> Rosmini non utilizza mai il termine *intenzionalità*. Il fatto che venga impiegato in questo contesto è dovuto alla sua insistenza nel sottolineare che il pensiero è sempre *pensiero di qualcosa* e questo qualcosa è l'essere. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, n. 1844.

<sup>30</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1842: «Ma se il pensiero ed il suo oggetto, l'ente, sono distinti e non possono mai confondersi l'uno coll'altro hanno fra lor nondimeno una essenziale relazione, così fattamente che l'uno non può star senza l'altro, l'esistenza dell'uno s'appoggia all'esistenza dell'altro con che si sorregge. [...] Che se la prima condizione dell'essere è questa appunto di potersi concepire che ne costituisce la possibilità logica e metafisica dunque egli per sua essenza è oggetto. E se per sua essenza è oggetto dunque s'appoggia al pensiero, cioè al principio che il concepisce. Tenendo innanzi agli occhi questa verità e ragionando in modo coerente ne abbiamo una chiara dimostrazione della limitazione del pensare umano. Poiché vedemmo che il pensare umano è incognito a sé medesimo e non si rende cognito se non per via di un altro atto di pensiero riflesso. Questo pensiero riflesso è ancora incognito a se stesso e ci vuole un'altra riflessione acciocché si possa dall'uomo conoscere. E così è da dirsi di tutti gli atti riflessi, l'ultimo de' quali si resta perpetuamente incognito perché non si oggettiva. Ma pensiero è realtà: sono realtà tutti gli atti del pensiero appartenenti al soggetto pensante che è l'ente reale. Quest'ente reale è; ma noi vedemmo che niente può essere se non è oggetto perché la qualità di oggetto è essenziale all'essere. Il pensiero umano adunque non abbraccia tutto l'essere ma una porzione si rimane fuori di lui: dunque il pensiero umano è limitato e inadeguato all'essere reale in tutta la sua estensione. Il che nuovamente abbatte que' sistemi de' filosofi della Germania che mettono l'umano pensiero in capo a tutto, lo vogliono infinito, lo divinizzano e finiscono nell'ignominioso orgoglio dell'antropolatria».



Rimane adunque che Hegel ci dica come egli parli e proponga la teoria di una tal idea assoluta, egli che è un uomo, il ragionar del quale non può essere il ragionar dell'idea; egli che come essere limitato non può intuire l'idea che come un contrapposto alla medesima, e però da essa separandosi, e così disfacendola, cioè disfacendo quell'assolutità dell'idea, nella cui unità ogni ideale ed ogni reale si contiene. L'impresa dunque di Hegel è manifestamente temeraria ed impossibile: poiché lo stesso fatto del filosofare distrugge il sogno di quell'idea assoluta che Hegel prescrive. Egli si dimentica, filosofando, di essere uomo, e il volo che egli prende coll'immaginazione, e non punto colla ragione non è solo temerario e funesto come quello di Icaro, ma è di più oltre misura ridicolo.<sup>31</sup>

Il movimento dialettico nasce propriamente dalla differenza, tutta interna all'essere, tra ideale e reale, dove il reale può essere inteso e come il soggetto reale intuente<sup>32</sup> e come il reale percepito, del quale diremo in seguito.

L'intuente rimane stabilmente nell'intuito e con lui quasi si confonde, ma non potendo ritornare sopra di sé nell'atto dell'intuire, trascende sé con un movimento di riflessione. Nell'intuizione ciò che è conosciuto è l'essere (l'intuito), e non il pensiero (l'intuente). Quest'ultimo rimane, quindi, in prima battuta *impensato*, ma non per questo inesistente<sup>33</sup>. Il *pensiero pensante* ri-

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1781.

<sup>32</sup> Cfr. P.P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, cit., p. 36: «Il dialettismo onde l'oggetto si costituisce come tale alla mente comporta dunque strutturalmente una unità dialettica dell'atto del pensiero col termine pensato, e tale dialettica è radicalmente dinamica alla condizione appunto che il "per sé noto" significhi l'intuizione mentale dell'oggetto per sé, tale che siffatta apprensione si attui nella virtualità dell'idea che l'oggettività dell'oggetto costituisca, nell'attualità di sé a sé medesima, in "forma astratta dell'oggettività" e dunque in "forma soggettiva", ma in quanto *noetica*».

<sup>33</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, nn. 1838-1839: «Il pensiero intuente quand'è diretto risiede così fattamente nel suo oggetto, che non fa ritorno su di sé, onde non conosce se stesso, ma l'oggetto, l'essere. [...] l'unica conseguenza che si può cogliere da quel fatto si è che l'essere è il solo *cognito*, il pensiero rimane *incognito*. Ma perché il pensiero si rimane incognito ne viene forse ch'egli non sia più? Questo ne verrebbe qualora fosse vero il supposto "ciò che non è cognito, non è". [...] In fatti dopo l'atto diretto del pensiero affissato nell'essere, sopravviene nell'uomo l'atto riflesso, per mezzo del quale si conosce lo stesso pensiero. Nella riflessione sul pensiero diretto quali sono gli oggetti? Questi sono due cioè il pensiero diretto e l'essere suo oggetto. Nella riflessione adunque il *pensiero diretto*, e l'essere suo oggetto appaiono distinti;

mane *impensato*, e per essere conosciuto necessita di un ulteriore atto di pensiero<sup>34</sup>. La riflessione, infatti, si incarica di mettere in luce anche l'atto del pensare che intuisce l'essere. Essa consiste nell'oggettivazione del *pensiero intuente l'essere* («pensiero diretto») da parte del *pensiero pensante*. Gli oggetti della riflessione sono quindi due, sebbene strettamente legati, ma non confusi<sup>35</sup>.

Tali oggetti permettono di porre innanzi l'originaria distinzione tra la *forma ideale* dell'essere e la *forma reale*. Questa distinzione è la condizione propria del pensiero umano, che per la propria limitatezza conosce l'essenza degli enti reali nella forma ideale, cioè in una forma intenzionale. Il pensiero conosce *oggettivamente* attraverso l'idea che restituisce il reale nella sua essenza, privato della sussistenza. Quest'ultima è conosciuta *sogettivamente* attraverso la percezione, che non avviene mai al di fuori della stessa presenza dell'essere<sup>36</sup>. Il pensiero umano coglie l'esse-

apparisce che il pensiero non è il suo oggetto, né l'oggetto è il pensiero ma il pensiero è contrapposto all'oggetto e l'oggetto al pensiero, il pensiero è *azione* e l'oggetto non è azione ma puramente *essere*».

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1842: «Vedemmo che il pensare umano è incognito a sé medesimo e non si rende cognito se non per via di un altro atto di pensiero riflesso. Questo pensiero riflesso è ancora incognito a se stesso e ci vuole un'altra riflessione acciocché si possa dall'uomo conoscere. E così è da dirsi di tutti gli atti riflessi, l'ultimo de' quali si resta perpetuamente incognito perché non si oggettiva».

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1840: «Il pensiero adunque rimane escluso dall'oggetto del pensiero diretto. La riflessione adunque non lo trova in questo oggetto, ma ve lo aggiunge come un oggetto nuovo. Dunque la riflessione di cui parliamo non divide l'oggetto del pensiero diretto in più, ma lasciandolo stare qual è vi aggiunge un oggetto nuovo, cioè il pensiero diretto oggettivato. La riflessione dunque (questa specie di riflessione di cui ora parliamo) è un atto della stessa natura del pensiero diretto colla sola differenza che il pensiero diretto ha un oggetto solo e la riflessione ne ha due legati insieme, cioè lo stesso oggetto più il pensiero che lo contempla. Se dunque il pensiero diretto non produce il suo oggetto, neppure la riflessione può produrre i suoi due oggetti e la loro relazione ma questa pluralità d'oggetti dee antecedere la riflessione».

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1850: «L'uomo e ogni essere intelligente è un reale il quale è unito all'ideale come ad oggetto. Col mezzo di quest'oggetto egli può oggettivare tutti i reali, poiché nell'ideale capiscono tutti i reali benché non sotto la forma di realtà, ma sotto quella d'idealità. Di più l'uomo può accorgersi quando i reali oggettivati sussistano sotto la forma di reali e quest'accorgersi è l'affermazione, è il conoscere sogettivo, il quale si dice conoscere non perché sia tale per sé, ma perché è unito al vero conoscere che è conoscere per oggetto».

re nella sua infinità, ma non può coglierne anche la sussistenza. La percezione, infatti, essendo propria di un ente finito, può avere come contenuto solo un altro finito e non un reale infinito<sup>37</sup>. Per questo, «il pensiero – afferma Rosmini – non può essere in alcun modo l'autore della distinzione delle due prime forme dell'essere ideale e dell'essere reale, perché questa distinzione è anzi la condizione del pensiero stesso che è un nesso fra l'essere sotto quelle due forme: alla dialettica adunque non si può attribuire in alcun modo tale distinzione»<sup>38</sup>. In questo senso, la dualità di soggetto e oggetto, di *pensante* e *pensato*, è ineliminabile.

A conferma del fatto, criticando la pretesa hegeliana di un oggetto che “dialettizzi” da sé, Rosmini afferma che

se qui intervengono astrazioni, negazioni, affermazioni, conviene pure che vi abbia chi astragga, chi neghi, chi affermi. E perché tutto il mondo suol chiamar mente il principio di tali operazioni o movimenti dialettici, tutto questo gioco suppone una mente: torna dunque la sopra detta difficoltà che l'essere non si può muovere dialetticamente, per usare il linguaggio del nostro filosofo, se non si suppone innanzi una mente, un principio attivo del proprio moto. – Si dirà forse che l'essere è questa mente che contempla se stessa? – Ma in tal caso non è più

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, v, nn. 1882-1883: «La separazione dunque dell'una dall'altra [della forma ideale dalla forma reale] non dipende dall'essere ma dal soggetto che per sua propria limitazione riceve l'una e non l'altra. Tuttavia non è da dirsi che questa separazione sia dialettica quasiché provenisse dal movimento del pensare umano a modo d'esempio per via d'astrazione. È dunque da cercarsi la separazione nella natura stessa del soggetto, nella limitazione di questa natura. A chiarire la questione noi porremo un principio generale che è il seguente “Riducendosi ogni realtà al sentimento e a ciò che cade nel sentimento niun essere può apprendere l'ente reale se non per via di sentimento: quindi ogni essere finito essendo un sentimento finito per natura non può apprendere che un sentimento finito, più o meno secondo che è quel sentimento che lo costituisce”. Dal qual principio deriva questa importantissima conseguenza che niun ente finito può apprendere o percepire per natura l'essere reale infinito. [...] Non potendo dunque la natura di niun essere finito consistere in un sentimento infinito consegue che di necessità l'essere ideale risplenda alle menti finite solo senza il suo corrispondente reale». Ciò apre la strada a considerazioni riguardanti il concetto di persona come nome dell'essere. Rimando per questo tema al saggio di P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, cit.

<sup>38</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, n. 1850.

l'essere puro e semplice, perché già vi è un soggetto ed un oggetto: vi è una dualità.<sup>39</sup>

Se si vuole, dunque, fondare adeguatamente la dialettica, che è "scienza umana", è necessario partire dall'originaria relazione tra pensiero umano ed essere ideale.

### 1.2 *La dialetticità di ente percepito ed essere ideale*

Il movimento dialettico, oltre che dalla riflessione sulla propria interiorità<sup>40</sup>, nasce dall'avvertenza da parte del pensiero umano della dissimmetria tra i reali percepiti e l'essere ideale<sup>41</sup>. È nel riferire gli enti reali all'orizzonte dell'essere che si svela la fecondità dell'essere ideale. Sono due gli elementi immediatamente evidenti che l'*Ideologia* "porta in dote" all'*Ontologia*: l'*essere ideale* e il *sentimento*. Il primo è il cominciamento innegabile per il pensiero, in quanto l'essere è e non può non essere. Il secondo, invece, diviene noto grazie alla percezione che non è mai senza l'essere ideale e, nonostante permetta una conoscenza limitata, «non ammette errore»<sup>42</sup>. L'entrare dei *sentiti* nell'orizzonte di presenza dell'essere costituisce la percezione dei reali. Conoscere qualcosa nella sua realtà, però, significa conoscerlo anche come

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1760.

<sup>40</sup> Scrive Michele Federico Sciacca: «Dunque l'essere ideale, interiore allo spirito, è immanente, ma la sua è un'immanenza che è anche trascendenza. Meglio ancora: l'idea è il principio della mia interiorità, quello per cui essa è luce di verità, ma, nell'atto stesso che la fonda come interiorità oggettiva, la oltrepassa. L'idea è altro per il quale io penso; e il pensiero è l'altro per il quale l'idea è pensata, ma il rapporto dialettico è necessario ed intrinseco: non c'è pensiero senza il lume dell'essere, non vi è essere ideale che non sia oggetto di un pensiero» (M.F. SCIACCA, *I Principi della metafisica rosminiana*, cit., p. 60).

<sup>41</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, n. 1883: «Quindi è che s'abbia nel sol ideale un punto nel quale la mente appoggiandosi si può slanciare a indovinare per così dire che un reale corrispondere debba esistere benché non lo percepisca né sappia determinare le positive qualità. Ma la mente però non può levarsi a tale induzione se prima non è messa in movimento e se non ha conosciuto per esperienza qualche reale finito. Vi è dunque nell'ideale una cotal scienza di *semplice indicazione* [...] del reale: scienza che noi diciamo negativa perché non sa indicare le positive qualità del reale di cui però quasi divina la necessaria esistenza».

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 74.

possibile; e quindi come possibile *determinazione* dell'essere. Riferendo i percepiti all'essere infinito e indeterminato, il pensiero umano comprende che l'essere è l'atto che li accomuna tutti ed è così semplice da poter essere intuito *di diritto* senza percepire i reali. Tuttavia, essendo indeterminato, l'essere non è *di fatto* immediatamente tematizzato dal pensiero. L'*indeterminazione* è la *pura possibilità* di cui non si conosce ancora il contenuto. Ora, la possibilità, in quanto non-contraddittorietà, è sempre possibilità *di qualcosa*. Diversamente, se mancasse il necessario riferimento al contenuto, il pensiero non potrebbe in alcun modo cogliere il termine intenzionale della pura possibilità. Un'istanza non adeguata di quest'ultimo è data appunto dai percepiti. La pura possibilità non è semplicemente *logica*, ma porta con sé la "necessità dei possibili", cioè mostra che l'essere ha in sé la «potenza incognita»<sup>43</sup> a realizzare tutto ciò che non è contraddittorio. La possibilità logica è inscindibile dalla relazione intenzionale con i suoi termini e, dunque, dalla possibilità metafisica. Ora, mentre la prima integrazione dell'essere indeterminato avviene tramite i reali percepiti, la seconda integrazione avviene attraverso il confronto tra il numero limitato dei reali percepiti e l'orizzonte sterminato delle possibilità dell'essere («possibilità universale»<sup>44</sup>). È solo a questo punto che si può mostrare che l'essere, in quanto necessariamente è, può stare senza i suoi termini possibili. Questi non sono necessari alla natura dell'essere che ha già in sé la propria necessità. La terza integrazione porta alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio e si fonda su due punti fermi: 1) *l'essere è e non può non essere*, ma 2) *non può sussistere come indeterminato*. Da questa differenza di potenziale scaturisce la necessità dell'esistenza e sussistenza dell'Essere infinito come ultima e necessaria *determinazione* dell'essere<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 85.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 86.

<sup>45</sup> Si veda il capitolo VII del presente studio.

2. *L'essere ideale come inizio della scienza e il cominciamento hegeliano*

L'essere iniziale è il *fondamento della scienza*<sup>46</sup>, *principium essendi* e *principium cognoscendi*: è infatti non solo *atto di esistenza*, ma anche *atto visibile*. Essendo l'*incontraddittorio*, l'essere è lo stesso principio di non-contraddizione. L'essere iniziale è l'essere nella sua *infinita possibilità* di attuazione e, in quanto tale, è capace di contenere in sé anche gli opposti: sia i *contrari* che i *contraddittori*. Questa proprietà dell'essere trascendentale era stata messa in luce da Scoto all'interno della sua difesa dell'univocità dell'*ens*. Rosmini, invece, la ripropone in polemica con Hegel, che avrebbe inserito in modo sofisticato la contraddizione nell'incontraddittorio, condannando il proprio sistema all'assurdo. L'obiettivo critico di Rosmini risiede, certamente, nelle prime pagine della *Scienza della Logica* là dove il filosofo tedesco sostiene che a originare il movimento dialettico sarebbe la contraddizione tra l'essere e il nulla presente nell'*essere indeterminato*<sup>47</sup>.

La pretesa hegeliana di identificare il cominciamento della scienza, il puro essere, con il puro nulla, dimostra nuovamente, secondo Rosmini, il misconoscimento da parte di Hegel della distinzione tra intuizione e giudizio. Per sostenere che il nulla possa costituirsi come opposto all'essere, Hegel afferma che non solo si può pensare il nulla ma se ne può avere anche una rappresentazione, e dunque il nulla è<sup>48</sup>. In realtà, come fa notare Rosmini,

<sup>46</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 311: «l'essere indeterminato, quale apparisce all'intuito naturale dell'uomo, è quell'ἀρχή ἀνυπότετον, dal quale Platone diceva, dover principiare la scienza».

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1773: «[Hegel] argomenta in questo modo: "L'uomo pensa cose contrarie; egli dunque conosce la loro contrarietà; ma non ne potrebbe conoscere la contrarietà s'egli non le potesse pensare insieme: dunque le cose contrarie s'immedesimano; dunque diventano una cosa sola. A ragion d'esempio, l'uomo non può pensare l'essere e il nulla, se non li pensi insieme: il nulla non può pensarlo, se non pensa l'essere suo contrario: dunque l'essere e il nulla s'identificano, sono la stessa cosa". Meritano forse tali sofismi che vengano confutati?».

<sup>48</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., Libro I, sez. I, Qualità. cap. I, p. 93: «Il nulla vien pensato, è oggetto di rappresentazione; del nulla si parla; dunque è». Il testo citato da Rosmini è il seguente: «Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird

il nulla può essere pensato solo come negazione dell'essere<sup>49</sup>. La frattura prodotta da Hegel con la tradizione starebbe nella pretesa di rendere consistente il *nihil negativum*. Secondo Rosmini, invece, il nulla è un semplice termine, ma non un *significato*, e come ogni *termine* dipende dall'arbitrio dell'uomo. Il *significato*, invece, in quanto è sinonimo di *essenza*, è indipendente dall'arbitrio dell'uomo<sup>50</sup>. Insomma, il *significare del nulla* è il *nulla di significato*. Esso significa solo la privazione dell'essere. Per questo, il nulla non può avere la pretesa di essere potente sull'essere, e men che meno di poterlo negare.

L'identificazione di essere e nulla è, dunque, assurda. L'essere, infatti, si oppone al nulla per contraddizione e la contraddizione – in questo caso l'*identità in atto* dell'essere con il non-essere assoluto – è impossibile e, dunque, *impensabile*: esattamente l'opposto di ciò che Hegel vuole mostrare. Eppure, l'identità degli

von ihm gesprochen, es ist also. Wissenschaft der Logik, I, Th., p. 103», cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1764, nota 1.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1764: «Hegel sostiene che il niente è lo stesso dell'ente? "Il niente, dice è pensato, rappresentato, si parla di lui: dunque esso è". Che sia pensato il niente si può dire, che sia rappresentato no, molto meno ch'egli sia. Onde dunque questo sofisma? Dalla confusione accennata fra il conoscere per via di affermazione o negazione, e il conoscere per via d'intuizione. Il conoscere per via d'intuizione è un conoscere *oggettivo*: ogni intuizione ha un oggetto, fa conoscere un oggetto. Il conoscere per via di affermazione o di negazione è *soggettivo*, non fa conoscere un oggetto nuovo, ma dispone in un dato modo il soggetto in verso l'oggetto dato dall'intuizione, cioè altro non produce che una *persuasione* del soggetto circa l'oggetto dato dall'intuizione. [...] conoscere il niente è un conoscere per negazione. In fatti il concetto del niente non si ha che per la negazione dell'ente. L'ente è oggetto, l'oggetto è sempre l'ente. Questo è dato dall'intuizione. Sopravviene il verbo della mente cioè la negazione dell'ente e che cosa ella produce? Produce una disposizione del soggetto intellettuale verso l'ente, la persuasione che l'ente non sia: ella non dà niun oggetto nuovo: il niente dunque non è: non v'è altro che la persuasione dell'essere intelligente che l'ente intuito non sia, non esista».

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1765: «Una parola è un segno arbitrario, non è già la cosa stessa significata: quindi l'uso della parola dipende dall'arbitrio dell'uomo. Non avendo dunque la parola alcun nesso necessario cogli oggetti, l'uomo può usare la parola anche a significare l'ente negato. A tal fine si inventano i vocaboli *niente*, *nulla* e simili. Ma poiché solitamente la parola, e particolarmente i nomi significano *enti*, poiché vi è già l'abito di attribuire ad ogni parola un oggetto, un ente; quindi chi non ne considera il valore, non ne analizza il significato, si dà a credere volgarmente che tutto ciò che viene significato da un nome sia un ente, un oggetto».

opposti, secondo Hegel, dovrebbe dar vita ad un concetto più alto e più ricco. Il concetto dovrebbe poi avere un suo contenuto, e questo sarebbe, con parole nostre, il *vero* trascendentale che non lascia più fuori alcunché, nemmeno il nulla<sup>51</sup>. Si è visto come la pretesa di introdurre nel trascendentale sia l'essere che il nulla fosse già all'opera in alcuni scolastici e anche in Kant, ma era una pretesa confinata nell'ambito dei concetti e della logica formale. Sennonché, la logica è intesa da Hegel come lo stesso strutturarsi della realtà, e non deve quindi stupire che il concetto (l'ideale), identificandosi con il pensiero (il reale), tolga lo stesso pensiero e acquisti una propria autonomia. Il concetto comune al possibile e all'impossibile, che abbiamo visto evocato, tra gli altri, dal gesuita Semery Remus<sup>52</sup> e da Kant<sup>53</sup>, è inteso da Hegel come lo stesso *fondamento* del reale.

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1766: «In un altro luogo [Hegel] spiega il suo pensiero dominante dicendo che “l'unica via per guadagnare il processo scientifico – è il conoscere la logica proposizione che il negativo è appunto il positivo” – “il risultato, aggiunge poco appresso, la negazione, essendo una negazione determinata, ha il suo contenuto: essa è un nuovo concetto, ma un concetto più elevato, più ricco del precedente: perocché (il precedente) è divenuto più ricco per la sua negazione ossia per l'opposto: dunque lo contiene, anzi contiene più che lui, ed è l'unità di sé e del suo opposto. Per questa via in generale parlando si dee venire formando e perfezionarsi il sistema del concetto con un andamento indesinente, puro, che nulla prende dal di fuori”. Questo secondo lui è il vero metodo della scienza filosofica da lui definito “la coscienza della forma del movimento interno di sé, che da se stesso fa il contenuto. Ora questo movimento di sé che da se stesso fa il suo contenuto della coscienza è per Hegel una continua negazione ripetuta con continuo progresso. Perocché, dice, “v'hanno forme della coscienza, ognuna delle quali nella sua viene a sciogliere se stessa, ha per risultato la propria negazione, e con ciò passa ad una forma più sublime”. Rosmini cita anche in nota la seguente sentenza hegeliana: «Die Methode ist das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts» (cfr. *ivi*, V, n. 1766, nota 3).

<sup>52</sup> Di questo autore, già citato nella Prima parte (cfr. *supra*, p. 79) Rosmini possedeva certamente il primo volume del *Triennium philosophicum* (catalogato nella biblioteca del Centro Internazionale di Studi Rosminiani sotto le opere possedute da Rosmini con la sigla A I 22 “Semery Andrea Remus, *Triennium philosophicum*, vol. I, Typis Tinassij, Romae 1676”), nel quale è presente un concetto di essere indifferente al possibile e all'impossibile che ricorda, appunto, il concetto senza oggetto di Kant contenente simultaneamente il *qualcosa* e il *nulla*.

<sup>53</sup> Cfr. *supra*, p. 79.



Per Rosmini l'errore di Hegel consiste nuovamente nel mancato riconoscimento della distinzione tra essere ideale e reale<sup>54</sup>. Non avendo compreso che la dialettica interna all'essere è la stessa distinzione originaria di essere ideale ed essere reale finito, Hegel ha dovuto introdurre il movimento dialettico nell'essere stesso facendo sorgere il nulla dal seno di quest'ultimo<sup>55</sup>. Per Rosmini, invece, rimane valida l'annotazione classica, che abbiamo ritrovato anche in Duns Scoto, secondo cui i termini di qualunque contraddizione non possono stare in identità attuale e non possono nemmeno essere colti in identità da un unico atto di pensiero. Al contrario, essi possono trovarsi in unità, ma solo come ricompresi in un *aliquid tertium* da loro distinto, ma capace di contenerli come possibili<sup>56</sup>. Diciamo subito che questo *aliquid tertium* è il *transcendentale*. Questo può essere sia l'*atto del pensare*<sup>57</sup> sia l'*essere*

<sup>54</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1776: «La distinzione adunque dei modi diversi dell'identico essere è la chiave che apre la soluzione del gran problema dell'ontologia; ed Hegel si perde in vani sforzi, perché ignora questa distinzione, la disconosce e la distrugge».

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1766: «[Hegel] Prende dunque il niente come un oggetto nuovo che è, e sorge nel seno dell'essere. Ma noi vedemmo che il niente non è un oggetto nuovo [...]. Canga dunque in oggetti queste disposizioni soggettive che niun oggetto producono, anzi si tolgono via: e questa è la creazione dialettica del nostro filosofo».

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1773: «L'unica conseguenza che si può trarre dal fatto che osserva il nostro filosofo [Hegel], non è già quella che egli ne vuol cavare, che i contrari si unifichino, o che i logici abbiano preso un grosso marrone quando dissero non possibile, non pensabile la contraddizione, ma sì questa sola, a dir vero importante, che le cose contrarie od opposte dalla mente pensate debbono avere qualche unità; ma non mica una unità in loro stesse, quasi che l'una sia l'altra reciprocamente, perché anzi sono contrarie; ma un'unità fuori di loro, in qualche altra cosa unica che le contenga. In fatti non è già contraddittorio il pensare che cose opposte ed escludentesi si trovino contenute in una terza cosa, come possono stare nella stessa urna pallottole bianche e nere; come non è contraddizione né anco, che sussistano più cose, l'una delle quali escluda da sé l'altra; giacché la contraddizione sta unicamente, come appunto insegnano i logici, in questo, che qualità contrarie ed escludentesi sieno nel soggetto stesso e nello stesso identico aspetto, con tutte le stesse circostanze, come sarebbe il bianco e il nero sulla stessa identica superficie. Or che i contrari pensati dalla mente trovino unità non in se stessi ma in altro, l'antica logica nol negò mai, e l'accagionarla di ciò è un mostrar d'ignorarla».

<sup>57</sup> Atto del pensare in tutta la sua portata infinita.

*iniziale*<sup>58</sup>, ma è in entrambi i casi un *positivo innegabile*, dal quale il nulla è irrimediabilmente escluso. Nell'atto del pensare i termini della contraddizione vengono confrontati e posti in un'*unità soggettiva* – l'unità del soggetto pensante –, capace di contenere nel pensiero entrambi gli opposti (genericamente, “ $\alpha$ ” e il proprio complemento semantico “non- $\alpha$ ”), pur non pensandoli in identità. Ma l'unità, mediante la quale il pensiero confronta i contraddittori, è possibile solo perché questi sono riferiti ad un *terzo termine*, che è condizione della loro esistenza e pensabilità ed è, quindi, capace di contenerli: questo termine è l'*essere iniziale o possibile*<sup>59</sup>. Sembra, quindi, che vi sia una certa precedenza dell'essere iniziale sul pensiero, che riconferma il primo come condizione di possibilità del pensare, in breve dell'*intelligibilità*<sup>60</sup>.

Al contrario, per Hegel, è il negativo che costituisce la condizione di possibilità del movimento dialettico e che contiene in sé la verità. Tuttavia, anche Hegel riconosce, come fa notare Rosmini, che la negatività è una soggettività (*Subjectivität*) e, ciononostante, secondo il filosofo tedesco essa contiene tutto il vero. Abbiamo, però, mostrato che l'essere iniziale è la condizione affinché il pensiero possa contenere gli opposti come composibili. È infatti l'essere che, costituendo il pensiero come *pensiero-di-qualcosa*, rende possibile la pensabilità degli opposti. In Hegel, invece, la situazione è esattamente invertita, «poiché – dice – soltanto su questa soggettività riposa la distinzione dell'opposizione che è

<sup>58</sup> Essere iniziale sul quale verte l'atto del pensare.

<sup>59</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1774: «La metafisica poi in tutta buona pace con quella logica che si può dispreziare, ma non mutare, insegna primieramente che l'intendimento che ravvisa fra due termini una contrarietà, con un atto solo pensa que' termini, e li paragona, e l'unità di quest'atto è appunto l'unità che accoglie quei due contrari. Quest'unità è soggettiva, e consiste nell'unità, per così dire, del continente, cioè nell'unità del soggetto che contiene que' due termini contrari. Ma la metafisica non si ferma qui: ella s'accorge bene, che il soggetto intelligente non potrebbe trovare la relazione di contrarietà tra que' due termini, se non li paragonasse; e non li potrebbe paragonare, se non li riferisse ad un terzo termine, nel quale di nuovo fossero in qualche modo già contenuti. Noi abbiamo già mostrato che questo terzo termine c'è, ed è appunto l'essere ideale».

<sup>60</sup> Al tema del rapporto tra il pensiero puro e l'essere abbiamo dedicato il primo capitolo della Seconda parte del presente studio.

tra concetto, e realtà, e unità; la qual distinzione è la verità»<sup>61</sup>. La verità dunque non è fondata sull'essere, ma sulla posizione della negazione da parte del soggetto<sup>62</sup>. Commenta Rosmini: «la subiettività dunque [nel sistema hegeliano] è anteriore alla verità appunto perché questa è per quella»<sup>63</sup>.

Il non-essere, cioè l'essere negato, viene a costituire per Hegel il concetto nel quale l'essere e il nulla stanno in identità. Con la negazione del non-essere, poi, si ottiene nuovamente l'essere ed è proprio nel passaggio continuo dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere che Hegel pretende di scorgere il divenire come concetto più ricco rispetto ai suoi lati astratti. Ora, in alcun modo l'essere-oggetto può ospitare il negativo, poiché l'atto della negazione è un atto del soggetto e nel soggetto termina, a meno che quell'essere che si prende come opposto del nulla, non sia veramente oggetto, ma solo un *affermare*, e non un *significato*<sup>64</sup>. Su questo punto Hegel sembra essere stato discepolo fedele di Kant. Quest'ultimo, infatti, non avendo compreso la natura dell'essere trascendentale e, quindi, non avendo visto la fecondità del piano antepredicativo come condizione di possibilità della predicazione, si è visto costretto a decretarne la contraddittorietà,

<sup>61</sup> La traduzione è di Rosmini che riporta in nota il passo nell'originale tedesco. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, n. 1767, nota 6: «Denn auf dieser Subjectivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität, und die Einheit, welche die Wahrheit ist. Wissenschaft der logik, II, Th., p. 342».

<sup>62</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1767: «Il filosofo nostro confessa che quella negatività che è l'anima dialettica è una *subiettività*, e pure in questa subiettività giace tutto il vero, e per essa sola il vero è. La verità hegeliana adunque è soggettiva, anzi è un prodotto del soggetto, perché ella è solo mediante questa subiettività (*durch die es allein Wahres ist*): la subiettività dunque è anteriore alla verità appunto perché questa è per quella. A che si riduce adunque, se non a vanissime parole, il vanto di professare un sistema filosofico oggettivo? Hegel non è dunque più che un soggettivista, che s'avvolge nelle tenebre di artificiose parole».

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>64</sup> Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., Libro I, sez. I, Qualità. cap. I, nota I, p. 71: «Quando si volesse riguardare come più esatto di contrapporre all'essere il non essere, invece che il nulla, non vi sarebbe niente da dire in contrario, quanto al risultato, poiché nel non essere è contenuto il riferimento all'essere; il non essere è tutti e due, l'essere e la sua negazione, espressi in uno, il nulla, com'è nel divenire».

riducendo l'essere a sincategorema e giungendo a sostituire l'*ens* della Scolastica con l'Io<sup>65</sup>.

Ora, il fatto che il pensiero e l'essere, cioè il trascendentale variamente nominato, possano accogliere i contraddittori non significa inserire la contraddizione nell'incontraddittorio. Significa, invece, considerare il trascendentale come dotato di un'infinita capacità di accogliere ciò che partecipa di esso in vari modi, anche tra loro opposti. L'essere iniziale, infatti, è *infinita possibilità di attuazione*, ed è propria della sua natura la capacità di accogliere i contrari e i contraddittori come suoi possibili contenuti, anche

<sup>65</sup> Il dissidio emergente tra Rosmini e l'idealismo trascendentale sembra essere centrato proprio sulla possibilità di ammettere o meno un orizzonte antepredicativo come condizione necessaria della possibilità della predicazione. Su questo punto Rosmini rappresenta il superamento della presunta "rivoluzione copernicana" kantiana. Tra i sostenitori della critica kantiana al piano antepredicativo si segnala Francesco Valerio Tommasi (cfr. *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Leo S. Olschki, Firenze 2008) che accetta, con Kant, l'intrinseca contraddittorietà del trascendentale scolastico pensato simultaneamente in termini di *comunanza* e *virtualità*, per dirla in termini scotiani e rosminiani. A ben vedere, però, la supposta soluzione kantiana sembra essere peggiore del presunto male al quale vorrebbe porre rimedio. Prima di tutto perché il trascendentale kantiano, che vorrebbe sostituire l'essere e che viene inteso come funzione conoscitiva, fa esplodere quel dualismo gnoseologico, presente eminentemente nella modernità, della cui contraddittorietà abbiamo già diffusamente trattato nel primo capitolo di questa Seconda parte. Tale dualismo è legato proprio al rifiuto kantiano del piano antepredicativo classico. A nostro modo di vedere, si tratta di comprendere che *comunanza* e *virtualità*, o *comunanza* ed *eminenza*, non sono caratteristiche tra le quali vi sia tensione, ma sono i lati astratti di quell'intero che è l'essere concepito come sterminata *possibilità* di attuazione. Il vero oggetto del rifiuto kantiano non è tanto il trascendentale ontologico *quo talis*, quanto l'*ens* astratto dagli enti sensibili o ottenuto per *resolutio* da concetti più complessi. Se l'essere trascendentale fosse una semplice produzione umana sarebbe legittimo fonderlo su una funzione del soggetto (Io penso) capace di produrre un semplice *nome* predicabile, ma non l'essenza stessa dell'essere, cioè il per sé manifesto. Kant, invece, non si avvede del fatto che il trascendentale autentico è l'*ens per se notum* che, in quanto *per se notum*, intrattiene con il pensiero una relazione essenziale e non è, per questo, immediatamente riducibile a *sincategorema*. Si veda su questo punto R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., parte IV, cap. II, dove il rapporto tra verità e linguaggio in Rosmini è indagato proprio a partire da ciò che fin qui abbiamo scritto a proposito dell'ontologia rosminiana.

se non come contenuti che in esso si identifichino<sup>66</sup>. L'essere iniziale è, infatti, identico a sé e non ai suoi contenuti che, invece, esso precede in quanto condizione *ontologica* della loro possibilità. Per questo l'essere, in quanto condizione di conoscibilità e di esistenza, è detto *iniziale*<sup>67</sup>.

In altre parole, il trascendentale esprime la complementarità degli opposti (la loro *compossibilità*), cioè protegge il loro essere *significati* in quanto partecipanti del significato sommo (l'essere). Allo stesso tempo, protegge il loro essere in sé in contraddittori,

<sup>66</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, n. 1775: «Si domanda come nell'essere ideale possano contenersi oggetti contrari. Rispondo in prima quello stesso che dicevamo, la contrarietà rimanersi fra' contenuti, non passare nel continente. La quale è una proposizione, che nella sua forma non involge certo contraddizione, poiché se al continente si attribuisce identità, al contenuto contrarietà, si predica cose contrarie di due soggetti diversi, e non dello stesso. Tuttavia se si brama di questo misterioso fatto spiegazione più ampia, ella s'avrà qualora si rifletta che l'essere nella sua forma ideale è unicamente l'essere possibile, ed apparisce ben chiaro che più oggetti anche contrari posson essere, senza perciò contraddirsi. Perocché ogni contraddizione sta sempre nell'ordine della realtà, a cui si riferisce l'affermazione e la negazione. Se si vuole aver la ragione anche di questo (benché sia pur anco d'un'immediata evidenza), ella si troverà, riflettendosi, che l'essere ideale non porge da sé solo l'attualità delle cose contrarie, ma solo le contiene virtualmente, e la contrarietà non ritrovasi che nell'attualità delle cose stesse, dimodoché ella può esprimersi in questa proposizione: "Il contraddittorio giace in questo che due cose sieno attuate come una ed identica". Non essendo adunque l'attualità delle cose nel concetto virtuale di esse, niente vieta che questo concetto si possa riferire a cose contrarie, come una loro comune possibilità e virtualità, a quella foggia appunto come il concetto specifico si riferisce ad infinito numero di individui, l'attualità di ciascuno de' quali esclude l'attualità degli altri, e però in questo sono contrari».

<sup>67</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1776: «L'essere nel suo modo ideale è il principio precedente di tutti gli enti reali (contingenti), in maniera che questo loro principio precedente è veramente identico ed uno, ond'anche lo chiamammo l'essere iniziale. Secondo ch'egli è la conoscibilità di tutti, onde anche questa conoscibilità, il mezzo di conoscerli, è unico. Di che deducemmo, che tutti gli esseri reali, come anche gli altri due modi dell'essere, sono in lui, ma non al modo loro, ma al modo suo: onde secondo questo modo s'identificano, ma non secondo il modo loro; sono uno in lui, non in sé. Già abbiamo anche dimostrato che più cose possono convenire nell'unità del principio e differire tuttavia in se stesse, in quant'hanno natura di termine massime poi rispetto al loro *principio precedente* che appunto essendo precedente non costituisce la loro natura, da cui sono denominate. Dove non v'ha alcuna contraddizione; poiché cangia il soggetto, a cui si riferisce l'unità e la pluralità».

perché partecipanti dell'incontraddittorio. La coabitazione degli opposti nel trascendentale, però, non significa la possibilità che essi si realizzino *simultaneamente* in atto, cioè la possibilità di una loro contraddittoria *identità reale*.

2.1 *L'origine del movimento dialettico e il regresso:  
la questione del metodo ontologico*

Abbiamo detto che, secondo Rosmini, la dialettica hegeliana ha la pretesa di procedere per via di negazioni condannandosi a un esito sterile e assurdo. I primi atti del pensiero, infatti, non sono *predicativi*; non sono cioè l'affermazione e la negazione. Il pensiero non è prima di tutto *predicazione* e, soprattutto, non è predicazione *negativa*. Se così fosse, sarebbe ridotto a muoversi soltanto tra ciò che si dà nell'esperienza, in un circolo chiuso, avendo precluso l'accesso all'Assoluto<sup>68</sup>.

Il primo atto del pensare, invece, è l'intuizione dell'essere ideale, anteriore a qualsiasi predicazione. Questo accesso naturale dell'uomo ad un'appartenenza di Dio, che nella sua ampiezza si estende al di là dell'esperienza, apre la strada all'Assoluto. Come scrive Michele Federico Sciacca:

Al contrario di quanto afferma l'idealismo e dall'interno della sua stessa esigenza, se l'idea è davvero idea, dalla riflessione emerge la trascendenza. L'idea presente allo spirito non è immanenza che si chiude nella conoscenza del reale, ma è *centro di oltrepassamento*, appunto perché il reale non può adeguarla; ed è *centro di approfondimento*, perché la sua stessa essenza esige la pienezza nell'Essere pieno; e la esige il soggetto pensante di cui l'idea è l'oggetto essenziale o l'essenza di ogni suo atto spirituale [...] nell'uomo l'oggetto non si costituisce soggetto, ma da esso resta distinto; l'uomo non è Soggettività assoluta, esistenza piena:

<sup>68</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1901: «Se il negativo è il solo principio del movimento del pensiero ne verrà che la Dialettica si rimarrà del tutto sterile, cioè non potrà uscire dalla percezione mescolata quanto si voglia colla negazione dello spirito. E questa sterilità è veramente il carattere della Dialettica di Hegel il quale non può uscire dal circolo del mondo e delle cose contingenti come vedemmo».

è il soggetto contingente e finito che partecipa dell'essere infinito ma come idea e perciò la sua esistenza non adegua l'idea.<sup>69</sup>

Nell'essere ideale risiede *virtualmente* un *ordine necessario* che ha il suo fondamento nell'essere iniziale, comune a Dio e alle creature. Il pensiero umano giunge a questo ordine necessario riferendo i reali percepiti al proprio naturale orizzonte, che abbiamo chiamato *pura presenza* o anche *trascendentale*. Questo riferire il reale finito all'essere ideale, porta alla scoperta del fondamento<sup>70</sup>, ma mostra nel contempo una *dissimmetria* o *differenza di potenziale* tra i termini del confronto. L'essere ideale mostra quella *trascendentalità*, che i reali – e l'uomo, in quanto reale – non possiedono, ma anche la mancanza di quella sussistenza che i reali, invece, possiedono.

Rosmini, in questo contesto, pone due principi secondo i quali: 1) «la scienza di predicazione deve essere adeguata a quella d'intuizione»; 2) «il reale che non è un atto assolutamente primo [deve essere] sostenuto da un altro reale che sia un atto assolutamente primo». Il primo principio contiene il secondo<sup>71</sup>. Il primo afferma che la dissimmetria tra la percezione dei reali – da cui sorge il giudizio (affermativo o negativo), cioè la predicazione –, e l'essere ideale deve essere tolta. Il togliimento della dissimmetria – che appare come contraddizione – avviene dialetticamente mostrando la necessità, per l'essere ideale, di avere un termine reale a sé adeguato. La dissimmetria è una *contraddizione apparente* o *antinomia*, che deve essere rimossa dalla *dialettica trascendentale*, affinché il pensiero non rimanga nella contraddizione.

<sup>69</sup> Cfr. M.F. SCIACCA, *I principi della metafisica rosminiana*, cit., p. 61.

<sup>70</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., v, n. 1902: «Or come sappiamo noi che questo sia l'ordine intrinseco e necessario dell'essere reale? Lo sappiamo coll'aver noi ripotato e confrontato il percepito all'essenza stessa dell'essere che ci è palese nell'idea: nell'occasione di questo confronto noi abbiamo letto nell'essere ideale qual sia l'ordine intrinseco dell'essere reale, vi abbiamo letto che ogni atto reale che non è assolutamente primo esige per poter essere un altro atto reale che sia assolutamente primo».

<sup>71</sup> Cfr. *ivi*, v, n. 1903.

Ora, il reale finito è contingente<sup>72</sup>, mentre l'essere è necessario. Non si può, infatti, pensare senza contraddizione che l'essere non sia. «Il contingente – afferma Rosmini – chiama il necessario»<sup>73</sup>, come a dire che il contingente necessita di una causa esterna a sé che sia capace di porlo nell'essere, poiché il giudizio di esistenza dato del contingente afferma qualcosa che è fuori dall'idea del contingente, cioè dalla sua essenza, e che, dunque, deve essere posto da altro<sup>74</sup>. Osserviamo a questo proposito che è da escludere come assurdo il pensare che ciò che può, senza contraddizione, essere o non essere sia *causa sui*, poiché una tale posizione presupporrebbe che ciò che non è ancora, per darsi l'esistenza, esista anteriormente al proprio esistere.

L'idea del reale contingente – prosegue Rosmini – non sta, dunque, in pari con il contingente realizzato, poiché non ne contiene la sussistenza.

La dissimmetria provoca il movimento del pensiero che integra, cioè riequilibra la situazione, ammettendo come necessaria l'esistenza di una *causa prima*, pur non potendone avere una conoscenza diretta, ma solo *dialettica*<sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Il senso nel quale Rosmini utilizza il termine "contingente" allude a una contingenza propriamente ontologica e non anche metafisica. Il contingente metafisico, infatti, è ciò che si realizza in quanto posto da un soggetto creatore libero ed è dunque accertabile solo mostrando l'esistenza di tale soggetto. Il contingente ontologico, al contrario, si accerta solo fenomenologicamente, ma non mostra immediatamente il proprio fondamento. In questo senso si può dire contingente in senso debole.

<sup>73</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 1903.

<sup>74</sup> Cfr. *ibid.*: «Se io affermo il contingente, cioè un reale che può essere e non essere, la mia affermazione non ha alcuna ragione nell'idea di questo contingente».

<sup>75</sup> Cfr. *ibid.*: «Acciocché dunque l'idea e l'affermazione riescano equilibrate io debbo ricorrere ad un'altra idea che giustifichi l'affermazione e quest'è l'idea di un reale operante come prima causa»; cfr. *ivi*, V, n. 1962: «Ma la notizia che abbiamo della sua esistenza [esistenza del reale contingente] non ci fa conoscere il modo della sua esistenza medesima perché non ci fa conoscere il suo nesso coll'essere reale infinito, della cui azione egli è termine, onde gli elementi della percezione intellettuale del contingente sono due estremi ai quali manca l'anello di mezzo: l'uno di questi elementi è l'essere, ma solamente iniziale; l'altro è il reale contingente: frammezzo a questi due elementi manca l'essere reale assoluto della cui attività il contingente è termine»; cfr. anche *ivi*, V, n. 1964: «La percezione intellettuale adunque giace nel connubio fra l'infinito ideale e il finito reale. Ma questo connubio non si fa nella mente nostra a



L'integrazione che ristabilisce l'equilibrio tra il dato della percezione e quello dell'intuizione è il compito della dialettica, che è poi il metodo della metafisica. Essa parte da due punti fermi immediati, entrambi innegabili. Il primo è l'intuizione dell'essere ideale, mentre il secondo è la percezione dei reali finiti.

A questo punto si aprono due questioni strettamente connesse, che riguardano, il *metodo ontologico*, la prima, e la *dialettica trascendentale*, la seconda. Vediamo di trattarle distintamente.

La metafisica è l'unica scienza che si confonde con il suo metodo, nel senso che, essendo la scienza prima, non è preceduta da una scienza ulteriore che possa fornirle un metodo e dei principi da cui partire. Al contrario, il metodo e i principi della metafisica sono a tutti gli effetti la metafisica stessa. Trattando dell'essere nella sua estensione, studia anche l'ordine interno al suo oggetto, che abbiamo visto essere costituito dai primi principi (tra tutti il *principio di cognizione* e il *principio di non-contraddizione*), i quali a loro volta sono i principi del metodo ontologico. In altre parole, la metafisica si avvale del suo stesso oggetto come strumento per progredire. Ciò non è contraddittorio, anzi: è la dimostrazione dell'impossibilità, anche per colui che voglia determinare l'essenza dell'essere, di porsi a distanza dai primi principi, poiché come si è visto l'essere e i primi principi si implicano vicendevolmente, *ma secondo un certo ordine onto-logico*. In primo luogo, il principio di non-contraddizione, per essere evidente, deve partecipare

quel modo come sta in natura, perocché nella mente nostra si congiunge l'essenza dell'essere intuita nell'idea col reale sentito, restando fra l'idea e il reale sentito una lacuna o piuttosto un abisso tenebroso, non dandosi in natura l'immediata congiunzione fra l'essere ideale e il reale da noi sentito; conciossiaché quest'annodamento in natura non è di due termini ma di tre i quali sono l'ideale, il reale infinito e il reale finito da noi sentito: questi tre termini sono veramente fra loro annodati, poiché il reale infinito inesiste nell'ideale per natura, e il reale finito è il termine dell'azione del reale infinito. La connessione adunque del reale finito coll'ideale in natura non è immediata, ma si fa per mezzo del reale infinito; ma non essendo a noi dato il reale infinito mettiamo insieme i due estremi quasi dicendo secretamente così: questi due termini debbono essere uniti benché non sappiamo come; in appresso poi la riflessione integratrice conosce l'esistenza dell'anello di mezzo che manca e che ci resta tuttavia impercepito ed ignoto quanto alla sua positiva natura».

dell'evidenza prima, cioè deve essere *fondato sopra e virtualmente contenuto nella* idea dell'essere. In secondo luogo, si comprende, per riflessione, che l'essere è per sé manifesto solo in quanto in-contraddittorio<sup>76</sup>. L'incontraddittorietà è, infatti, da questo punto di vista, la forma dell'intelligibilità, ma forma dell'intelligibilità è lo stesso essere. Per questo, l'essere e il principio di non-contraddizione non fanno *struttura*. La struttura prevede, infatti, che l'essere fondi il principio di non-contraddizione e che il principio di non-contraddizione fondi a sua volta l'essere, mentre in realtà essi sono lo stesso fondamento. L'essere contiene virtualmente il principio di non-contraddizione e, a sua volta, ne è il contenuto, pur precedendolo. Si può usare piuttosto, per spiegare questo fatto, il termine *circuminsessione*<sup>77</sup>. Rosmini lo utilizza per spiegare come l'ordine dell'Essere assoluto sia dovuto all'*esistenza necessaria* nell'unico Essere delle sue tre forme (ideale, reale e morale). Questo *reciproco compenetrarsi* delle tre forme dell'essere è detto *inesistere reciproco* o *circuminsessione*<sup>78</sup>; è un compenetrarsi che non è un confondersi, e mantiene la distinzione originaria delle forme dell'essere dall'essere stesso. A nostro parere è possibile utilizzare, analogamente, il termine *circuminsessione* a livello del trascenden-

<sup>76</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 320: «E qui cade un'osservazione, fatta già sagacemente da' filosofi tedeschi, cioè che il metodo dell'Ontologia si confonde coll'Ontologia stessa: sicché la scienza qui è il proprio metodo, o per dir meglio involge il suo metodo in sé medesima. In fatti non essendo altro i principi del metodo se non l'ordine intrinseco dell'essere considerato in relazione colla mente umana, o da questo traendosi come norme da seguirsi nell'esposizione delle scienze, egli è chiaro che quella scienza che tratta appunto dell'essere stesso in tutta la sua universalità, e del suo ordine, qual è l'Ontologia, non può avere un metodo anteriore a se stessa; ma nello stesso tempo che narra l'essere e il suo ordine, dee trovare con questo il metodo con cui cammina».

<sup>77</sup> Termine che Rosmini potrebbe aver preso da Tommaso Campanella. Cfr. e.g. T. CAMPANELLA, *Ū iversalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata*, apud I. Du Bray, Parisiis 1638, trad. it. parziale a cura di G. Di Napoli, Zanichelli, Bologna 1967, vol. II, lib. VI, cap. XI, art. VI.

<sup>78</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., III, n. 992: «Ma essendo quest'ente [Dio] puro essere, conviene non già che abbia queste forme, ma che sia egli stesso queste forme. E quindi ancora si può argomentare facilmente che queste forme devano reciprocamente compenetrarsi, senza confondersi, e reciprocamente inesistere, con quella che la teologia chiama sapientemente *circuminsessione*, parola atta ad evitare la loro confusione»

tale, per parlare della *in-esistenza* reciproca dell'essere e del principio di non-contraddizione. Essi non sono elementi *correlativi*, ma possono essere introdotti separatamente, senza presupporci a vicenda. In questo risiede la *virtualità*. L'essere e il principio di non-contraddizione tra loro *si implicano, non si presuppongono*. Negare l'essere non significa rendere contraddittorio il principio di non-contraddizione, ma più radicalmente significa riaffermare l'essere, cioè attestare l'impossibilità elenchica della sua negazione. Per negare l'essere, infatti, si deve porre come significante la negazione, e dunque, porre qualcosa nell'essere che, come si è visto, è il luogo dove convengono tutti i significati.

Su questo punto si può trarre uno sviluppo importante della dottrina rosminiana sul rapporto tra l'essere e i primi principi. Se non venisse rispettato l'ordine di implicazione sopra esposto, che abbiamo chiamato *circuminsessione*, si cadrebbe in uno degli errori di Hegel presentati all'inizio del capitolo. Se, infatti, si sostenesse che, in prima battuta, il principio di non-contraddizione fonda l'essere, si riproporrebbe la contraddizione idealistica radicata nella mancata distinzione tra intuizione e riflessione. Secondo Rosmini, l'essere di Hegel è un astratto psicologico e non l'essere intuito. L'equivoco avrebbe portato il filosofo tedesco a porre in equazione l'essere e il nulla, pretendendo di far iniziare la dialettica da una contraddizione reale. In realtà, se l'equazione tra essere e nulla è accettata da Rosmini, quanto all'essere astratto psicologicamente, risulta però inaccettabile quanto all'essere intuito. L'essere, dunque, non è un astratto insignificante senza la relazione al concreto, ma è *significante di per sé*.

L'essere è la formulazione (apofantica) radicale del principio di non-contraddizione ed è un *giudizio analitico*. È un'affermazione e, come ogni affermazione, è di competenza della riflessione. L'essere, invece, in quanto immediatamente *presente* – e dunque elenchicamente innegabile – è la condizione di possibilità di ogni affermazione e negazione, poiché costituisce ontologicamente il pensiero, tanto che negarlo significherebbe negare lo stesso pensiero. Dunque l'essere non si mostra immediatamente come incontraddittorio, ma in primo luogo *si manifesta*, senza dare

notizie sull'ordine intrinseco che lo rende manifesto<sup>79</sup>. Bisogna dunque distinguere una *conoscenza virtuale*, che diviene attuale per riflessione, dalla *conoscenza attuale*<sup>80</sup>. Nella prima è contenuto virtualmente l'*ordine dell'essere*, come le conclusioni sono contenute in un principio, mentre nella seconda conoscenza è contenuta la *ragione dell'ordine*, cioè l'essere<sup>81</sup>. Ora, la ragione dell'essere è conoscibile anche prescindendo dall'ordine dell'essere<sup>82</sup>, che è come dire che l'essere non si manifesta simultaneamente ai primi principi, e segnatamente al principio di non-contraddizione. La riflessione, successiva all'intuizione, scopre che l'essere per manifestarsi non può che essere necessario, cioè non può rinnegare se stesso (principio di non-contraddizione). Se non si tenes-

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 989: «In fatti tutto il fondamento della cognizione virtuale è l'essere *indeterminato*, che in quanto è presente alla mente, contiene tutte le cose virtualmente, e pel quale poi si pensano attualmente. Tale è la natura dell'essere di poter essere pensato, perché essenzialmente intelligibile, l'intelligibilità stessa, e di poter essere pensato virtualmente. Quando noi siamo pervenuti all'essenza dell'intelligibilità, non possiamo andare più oltre: non possiamo cercare "perché l'essere sia intelligibile". Non si dà altra ragione ulteriore se non questa: "tale è la sua natura, l'intelligibilità assoluta appartiene all'essenza dell'essere"».

<sup>80</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 988: «La distinzione tra la *ragione dell'ordine* e l'*ordine* stesso è fondata ne' due modi di conoscere il *virtuale* e l'*attuale*. Se non ci avesse altro modo di conoscere che l'attuale, si potrebbe in tal caso conoscere l'ordine, ma da questo non si distinguerebbe mai la sua ragione».

<sup>81</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 990: «Se dunque la *ragione d'un ordine qualunque* è un concetto della mente che contiene implicitamente e virtualmente tutto l'ordine: se la distinzione dell'ordine e della sua regola nasce dai due modi di conoscere una cosa, attualmente e virtualmente: se la cognizione virtuale incomincia dall'idea dell'essere *indeterminato*, ed ogni altra virtualità si riduce a questa come a sua propria essenza ed origine, perché il solo essere ha di natura sua questa doppia intelligibilità, un'*intelligibilità spiegata* e una *intelligibilità virtuale*; ne viene per legittima conseguenza che l'essere *indeterminato* sia la prima, la suprema, e l'universale ragione e regola di ogn'ordine qualunque».

<sup>82</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 1871: «L'essenza dell'essere può conoscersi senza l'ordine dell'Essere, perché quella è diversa da questo; ma solo allora quando sta presente all'intelligenza nel tempo stesso l'essenza dell'Essere e l'Essere ordinato e compiuto, solo allora l'essenza dell'Essere acquista dinanzi all'intelligenza stessa la qualità di ragione del detto ordine, qualità che non si potea prima conoscere, perché racchiude una relazione coll'ordine dell'Essere pur anco ignoto. Indi è che si può dire con buona proprietà di parlare, che quantunque l'Essere ideale non faccia conoscere da sé solo qual sia l'ordine interiore dell'Essere, tuttavia lo contenga virtualmente o implicitamente».

se conto di questo ordine interno alla conoscenza, la metafisica cadrebbe in un circolo vizioso, cioè in un esito contraddittorio. I principi della scienza metafisica, infatti, non possono precedere il suo oggetto, poiché, come per Duns Scoto, sono contenuti *virtualmente* in esso. Se, infatti, li si ponesse come precedenti rispetto alla metafisica, li si dovrebbe porre arbitrariamente, come *presupposti* eventualmente da riscattare; ma per riscattarli li si dovrebbe utilizzare facendo precedere una parte della scienza metafisica alla scienza stessa in modo evidentemente assurdo<sup>83</sup>. In altre parole, si dovrebbe introdurre il principio di non-contraddizione come fondamento dell'essere prima ancora di averlo istituito.

Queste considerazioni permettono di giungere al cuore della dialettica rosminiana e di sviluppare in modo più approfondito il tema della *dialettica trascendentale*. Benché la metafisica si confonda col suo metodo, che è la dialettica, non è una scienza chiusa in se stessa, senza nulla che in qualche modo la preceda. In primo luogo, l'essere ideale – lo abbiamo ricordato più volte – è avvertito grazie alla percezione dei reali finiti e, tuttavia, la percezione non è mai senza l'essere ideale. In secondo luogo, l'essere ideale è l'inizio della dialettica, ma è incompleto, necessita di essere riscattato per integrazioni successive se non vuole rimanere un semplice presupposto.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 320: «C'è dunque tra l'altre scienze e l'Ontologia questa notevole differenza, che prima dell'altre scienze si può, in qualche modo prescrivere loro il metodo che hanno a seguire, perché i principi del loro metodo sono dati da una scienza anteriore ad esse; ma trattandosi dell'Ontologia che è appunto la scienza che contiene i detti principi in universale, se le si prescrivesse antecedentemente un metodo, altro non si farebbe, se non distaccare dalla scienza un brano, e anteporlo a se stessa, il che riuscirebbe un guasto e un dilaceramento della scienza stessa. Oltrediché il metodo così prescritto in antecedenza all'Ontologia o rimarrebbe una prescrizione arbitraria, o, volendosi giustificare, si dovrebbero aggiungere tali ragioni, che costituirebbero l'intera scienza: onde in vece di dare in antecedenza il metodo, si tenterebbe l'impossibile, cioè di trasportare l'intera scienza avanti a se stessa. [...] e però non rimane altra via a tenersi in essa [l'Ontologia], se non quella di contemplare direttamente, e descrivere l'essere e l'ente quale si presenta alla mente, e di mano in mano che si scopre qualche porzione dell'ordine che l'essere ha in seno, fermandosi, divisarne le parti, siccome traccia del metodo ad un tempo, ed esposizione della scienza»; cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 93.

Questi due fatti danno modo a Rosmini di escludere alcune interpretazioni errate riguardo alla *scienza* e, quindi, alla *dialettica*. Il primo fatto sembra implicare una circolarità, perché la percezione non è senza l'essere ideale e, nello stesso tempo, dell'essere ideale non si può avere avvertenza senza aver percepito i reali finiti.

Tale circolarità, però, non è viziosa, semmai *ilemorfica*. L'essere – il *tutto* o *forma* del pensiero – è presente alla mente come condizione di conoscibilità degli enti, le *parti* o *materia* del pensiero; ma è presente solo in modo incompleto. Solo la conoscenza delle parti permetterà di integrare la conoscenza del tutto<sup>84</sup>. Ma, ecco il punto, la prima cognizione imperfetta, che si ha del tutto, rimane fuori dalla *scienza* poiché

la cognizione scientifica, ondechessia incominci, ha bisogno d'una cognizione presupposta: il che è un difetto della scienza non propriamente della cognizione umana; e della scienza che sembra involgere un circolo

<sup>84</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, nn. 91-93: «Da questo si conferma che il ragionamento ontologico si volge necessariamente in circolo. Poiché l'oggetto dell'ontologia è tutto l'ente, e il ragionamento non può ascendere alla cognizione del tutto senza ricorrere alle dottrine delle parti che lo compongono, e non può conoscere le parti che lo compongono se non ricorrendo alla cognizione del tutto. Il tutto e le parti sono correlative; e i correlativi s'intendono dalla mente con un solo atto. Ma il ragionamento abbisogna d'esaminare i termini della correlazione, e non li può esaminare amendue in uno stesso tempo. Chi volesse parlare del tutto senza analizzarlo avrebbe finito il discorso in una sola parola; poiché dopo aver pronunciato la parola *tutto*, non potrebbe più dir altro. [...] la riflessione ontologica propria della mente umana move dalla percezione degli enti finiti per conoscere 1) la fecondità dell'ente indeterminato 2) La necessità e la ricchezza dell'ente assoluto. Si suppone dunque di conoscere l'ente finito. Ma l'ente finito non si può investigare e conoscere profondamente senza la teoria dell'essere in universale e quella altresì dell'essere assoluto. [...] Lo stesso circolo s'incontra se invece della materia, cioè degli oggetti del pensare, si considera la forma cioè il mezzo del pensare ragionato. Poiché la forma del pensare è l'essere indeterminato e i principi universali che da esso derivano, le idee elementari dell'essere, e tutte universalmente le astrazioni. Ora queste nozioni formali sono necessarie ad ogni ragionamento e intervengono in tutti, o si presuppongono. Ma esse stesse si derivano dall'essere di cui sono altrettante applicazioni o si lavorano dalla mente coll'astrazione o colla finzione dialettica esercitate queste operazioni sugli enti percepiti. [...] Onde già osservammo che l'essere dalla mente nostra s'applica a se stesso e fa ad un tempo i due uffici di oggetto e di mezzo del conoscere, e lo stesso si deve dire di tutte le nozioni e proposizioni formali».

perché si propone di dir tutto ordinatamente e dimostrativamente e però deve incominciare dal dire alcune cose che ne presuppongono altre che dirà o anche dimostrerà in appresso.<sup>85</sup>

Il cominciamento della *scienza*, seppur da integrare e riscattare, è l'essere ideale<sup>86</sup>: l'essere iniziale in quanto intelligibile. Questo procedere riscattando è la caratteristica prima del discorso sul *fondamento*, diretta all'integrazione di ciò che è immediato. L'immediato, però, non è tautologico in quanto l'identità dell'essere con sé ne esprime immediatamente anche l'innegabile esistenza e necessità: caratteri che solo all'essere appartengono. Inoltre il fondamento, mentre viene riscattato, mostra la sua essenziale fecondità, come si vedrà anche meglio nel capitolo riguardante la prova ontologica dell'esistenza di Dio. La dialettica, in quanto metodo della metafisica, è la via verso il trascendimento delle parti in direzione di quel tutto<sup>87</sup> – l'*essere trascendentale* – che, riscattato e integrato, porta al *Trascendente*. L'integrazione del dato immediato è tipica di quella circolarità iniziale che permette il movimento dialettico e che Rosmini, con un termine preso in prestito da Jacopo Zabarella, chiama *regresso*<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 94.

<sup>86</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 79: «abbiamo un *punto fermo*, da cui cominciare l'Ontologia (l'idea dell'essere e il sentimento), ed abbiamo un *mezzo* pel quale da questo punto fermo possiamo muovere spingendoci a sempre nove cognizioni (l'essere ideale, l'essenza dell'essere) [...]. Questo solo vogliamo aggiungere ad encomio della scienza ontologica che appunto perché tutti i giudizi e le proposizioni particolari hanno qualche cosa di negativo, niuna di esse facendo conoscere interamente l'essere, perciò l'ontologia che si propone di congiungere insieme una serie di proposizioni da farne uscire la teoria dell'essere è quella che perfeziona lo stesso sapere umano, e però ella si può chiamare ad un tempo “la teoria del sapere”».

<sup>87</sup> I termini “parte” e “tutto” non vanno intesi qui in senso quantitativo. Il trascendentale non può, infatti, essere trattato in senso insiemistico.

<sup>88</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., Il problema dell'Ontologia, n. 95: «Onde i principi formali a cui dobbiamo necessariamente assentire per l'evidenza dell'essere in cui si osservano giacere sono sicuri mezzi per conoscere la verità e però si possono applicare anche all'essere stesso; e se ci fanno conoscere in noi delle cose che prima non conoscevamo, di necessità ci bisogna concludere che le nuove notizie così avute sono vere; perché già conosciamo precedentemente abbastanza dell'essere per accertarci quando ci si presentano quelle notizie che sono vere: il qual modo di ragionare fu

Il *regresso* è lo stesso circolo tipico della logica trascendentale e prevede che il pensiero all'inizio conosca *immediatamente*, ma *indeterminatamente*, ciò che al termine del ragionamento sarà conosciuto *consapevolmente e determinatamente*. Il punto di partenza dal quale l'uomo comincia il ragionamento non è scientifico, non è manifesto nella sua completezza<sup>89</sup>. La costruzione scientifica è solo una parte del ragionamento. Il pensiero umano nel ragionare parte da ipotesi, da presupposti certi, che andranno però riscattati successivamente nella loro evidenza. Per prima cosa si presuppone come un fatto il pensiero e poiché il pensiero è intenzionale esso deve avere un contenuto. Questo contenuto è l'essere, cioè l'evidenza: la base solida del ragionamento<sup>90</sup>. La questione del cominciamento della scienza è risolta da Rosmini attraverso la constatazione che la scienza è preceduta dal pensiero pensante ed è, quindi, costretta a lasciare qualcosa fuori di sé. Il pensiero precede la scienza, ma in qualche modo ne contiene il punto di

chiamato da' logici non *circolo*, ma *regresso*». Per una trattazione di questo tema dal punto di vista logico si veda, A. ROSMINI, *Logica*, cit., Lib. II, sez. II, cap. IX, a. V.

<sup>89</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., V, n. 2041: «Rispetto al sapere se si considera che l'idea dell'essere onde parte la mente contiene virtualmente ogni cosa si può ben dire che vi abbia negli umani ragionari una specie di circolo, ma solo intendendo così la cosa che nella fine si sa in un modo quello che a principio si sapeva in un altro modo, alla fine lo si sa attualmente quando al principio lo si sapeva solo virtualmente: alla fine s'acquieta anche la coscienza di ciò che si sa, la quale al principio non si avea. Che se vogliamo considerare tutto il circolo dello sviluppo scientifico troveremo che egli si compone di questi tre anelli; 1) un sapere assoluto semplice, 2) un sapere relativo, 3) un sapere assoluto molteplice. Onde il sapere assoluto si trova ai due estremi del circolo. Al primo estremo è intuitivo, naturale, al secondo estremo è speculativo scientifico».

<sup>90</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 2042: «Se si vuole parlare non di tutto il cammino che fa la mente svolgendosi ma del scientifico solamente che è parte del tutto, se si vuol parlare di una costruzione scientifica di ciò che si sa siffattamente che ciò che si annunzia riesca altresì dimostrato; in tal caso egli è vero che le prime cose che si mettono fuori non potendo essere subito dimostrate o giustificate si possono dimandare siccome ipotesi, le quali ricevono poi da quanto conseguita il lume dell'evidenza. E così noi pure facemmo, cercando il fondamento dell'umana certezza. Supponemmo come un fatto <il pensiero> benché non giustificato ancora, non purgato dal dubbio scettico che sia illusione; e nel pensiero trovammo l'essere; e nell'essere la verità stessa, l'evidenza innegabile irrepugnabile dalla quale partendo fu dimostrata la certezza de' fatti, dell'esistenza umana, dell'umano pensiero e come questo fin che ha per guida la luce dell'essere non può illudere o mentire».



partenza che è l'essere ideale. Da questo, che è l'oggetto primo e adeguato del pensiero (principio di cognizione), inizia la scienza. Nella riflessione successiva all'intuizione dell'essere si comprende che l'essere non può non essere (principio di non-contraddizione): si riconosce, cioè, che l'essere deve essere riconosciuto per ciò che effettivamente è. La *scienza*, insomma, *nel suo inizio* ha come oggetto il *pensiero pensato* e lascia necessariamente fuori di sé il *pensiero pensante*. Ciò non significa che il presupposto di partenza (il pensiero pensante) non possa essere successivamente riscattato. Se non fosse riscattabile, cioè conoscibile con evidenza, non potremmo nemmeno dire che esso inizialmente rimane fuori dalla scienza<sup>91</sup>.

Una incompletezza che è tipica della scienza in quanto movimento del pensiero umano. Attraverso quest'ultimo non si può conoscere – come invece avviene in Dio –, con un unico atto di pensiero, lo stesso atto e contemporaneamente l'oggetto del pensiero, ma si deve procedere per una successione di atti, determinazioni e integrazioni del proprio oggetto iniziale, in un percorso che va dall'essere ideale all'essere reale. La scienza – l'ἔπιστήμη greca –, pur avendo un fondo univoco, è *analogica* quanto alle sue *terminalità* (divina e umana)<sup>92</sup>. Se non si desse questo fondo “uni-

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 2043: «Se io comincio dire o pensare qualche cosa e m'occupo a dimostrare questo qualche cosa o a accennarlo almeno come evidente, il pensiero che vi adopero è adoperato gratuitamente non essendo provato ch'io il possa adoperare o che mi dica il vero ond'egli è fuori dall'oggetto della scienza. Come trovar dunque un cominciamento che non lasci fuori nulla, nulla supponga arbitrariamente, non dipenda da cosa che provata non sia o almen da cosa che riman fuori della scienza? Non sembrerebbe che un cominciamento della scienza veramente scientifico senza lasciar indietro nulla, senza nulla supporre dinnanzi a sé fosse impossibile <?> – Sembrerebbe; ma di questo labirinto si esce nel modo accennato cioè 1) la scienza deve cominciare dal considerare appunto quel pensiero che è l'istrumento di lei e porlo quale ipotesi o postulato sino a tanto che l'osservazione non trovi nel pensiero l'idea dell'essere: 2) trovata questa base fondamentale tutto l'edificio è consolidato, poiché l'essere porta quasi direi scritto nella sua fronte il suo titolo; pure contemplandolo si vede che non può non essere, ciò che dice non può avere illusione di sorta; anzi egli è la verità che toglie via tutte le illusioni».

<sup>92</sup> Cfr. *ivi*, V, n. 2044: «Si dirà: voi cominciate la scienza, lasciando che vi scappi quasi fuor sopra qualche cosa cioè il reale; questo reale voi dunque lo accettate come

voco” comune al pensiero umano e al pensiero divino, sarebbe preclusa all’uomo la possibilità della conoscenza, o meglio la possibilità di *prendere parte* alla conoscenza.

uno sconosciuto refrattario interamente al pensiero. – Rispondo che se la scienza umana non raggiunge col suo primo passo questo ben dimostra la limitazione dell’umano intendimento; ma non è però che ciò che resta fuori dal primo pensiero e che è condizione del pensiero stesso non pensato dall’uomo viene raggiunto di poi colla riflessione; e se non fosse raggiunto noi pur ora non ne potremmo parlare e dire ch’egli sfugge alla definizione della scienza prima. Dallo sfuggirci così altra conseguenza non viene se non la distinzione fra la scienza considerata in se stessa nella somma sua perfezione e la scienza limitata dell’uomo. S’intende assai bene che la scienza considerata in se stessa e nella somma sua perfezione dovrebbe esser coetanea e adeguata a tutto l’essere, anzi non dovrebbe avere che un atto abbracciante tutta la realtà non escluso se stesso e quest’atto dovrebbe essere la stessa essenza del soggetto conoscitivo; ma quest’ideale del sapere che s’avvera in Dio non s’avvera nell’uomo, al quale nondimeno è dato conoscere in qualche maniera ciò che il proprio sapere ha di limitato. E limitazione di esso è pur questa che sia successivo e abbia bisogno di definizioni e divisioni ecc., che incominci e non sia stato sempre, che sia contingente e possa cessare, e che in quanto è sapere scientifico sia un atto secondo il quale suppone innanzi di sé la realtà del soggetto conoscente, e la realtà dell’atto anteriore in ordine logico a’ suoi oggetti che costituiscon la scienza».

## VII.

### LE PROVE ONTOLOGICHE DELL'ESISTENZA DI DIO

Nei capitoli precedenti abbiamo cercato di mettere in luce quali siano i caratteri principali dell'essere per Duns Scoto e Rosmini, mostrando che nei testi di quest'ultimo non vi sono soltanto somiglianze dal punto di vista dottrinale, ma anche vere e proprie influenze dirette. In questo ultimo capitolo vorremmo approfondire meglio l'applicazione dei principi metafisici già esposti, per mostrare che per i due autori la metafisica non può non avere come punto di approdo e come ragione ultima l'affermazione del Trascendente, di cui il trascendentale costituisce un riflesso pienamente attingibile dall'uomo.

Organizzeremo le pagine seguenti ricostruendo la dottrina delle proposizioni *per sé note*, per come ci viene presentata da Scoto e da Rosmini. In un secondo tempo, entreremo nel merito della prova ontologica dell'esistenza di Dio.

#### I. *Le proposizioni per sé note in Duns Scoto*

La dottrina delle proposizioni per sé note arriva a Scoto attraverso la mediazione di Boezio<sup>1</sup>. Il tema è strettamente legato alla dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio. Già Tommaso d'Aquino aveva discusso la possibilità che, intendendo la proposizione *Deus est*, si possa sapere immediatamente che Dio

<sup>1</sup> Cf. A.M.S. BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (o *De hebdomadibus*), in *De consolatione philosophiae. Opuscula theologiae*, ed. C. MORESCHINI, Teubner, K. G. Saur, Monachii et Lipsiae 2005, pp. 186-187.

esiste<sup>2</sup>. La soluzione tommasiana consisteva nel sostenere che, poiché Dio è l'*Ipsum esse subsistens*, la predicazione esistenziale è inclusa nella sua essenza e, dunque, la proposizione *Deus est* è una proposizione *per sé nota*, cioè immediatamente evidente e *degn*a di assenso immediato, anche se questo non significa che la proposizione *Deus est* sia *per sé nota* all'uomo.

Per approfondire la natura della proposizione *Deus est*, Scoto parte, come del resto Tommaso, dal *Proslogion* di Anselmo d'Aosta. Proponendo una propria dottrina delle proposizioni *per sé note*, Scoto produrrà anche una *coloratio* della prova anselmiana, cioè una modifica sostanziale della struttura logica dell'*unum argumentum*.

Riguardo alla dottrina scotiana delle proposizioni *per sé note* faremo riferimento prevalentemente, ma non esclusivamente, al testo di *Ordinatio*, I, d. 2, pars I, q. 2 («Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum»<sup>3</sup>). Vediamo di darne una ricostruzione nei suoi punti essenziali. In primo luogo, è necessario chiarire lo statuto epistemologico delle proposizioni *per sé note*, affinché sia chiaro il modo nel quale risulta conoscibile la proposizione *Deus est*<sup>4</sup>.

Quando si attribuisce ad una proposizione lo statuto di proposizione *per sé nota*, non si intende dire che tale proposizione sia nota senza alcuna causa, ma che le uniche cause del suo essere *per sé nota* sono i termini che la costituiscono. Per qualificare una proposizione come *per sé nota* è necessario, dunque, conoscere i termini di cui la proposizione si compone. Infatti, i primi principi – caso particolare di proposizione *per sé nota* – si conoscono in quanto si conoscono i termini, e non già per una qualsiasi causa o ragione estrinseca rispetto al concetto significato dai termini della proposizione. È, dunque, *per sé nota* quella proposizione che

<sup>2</sup> Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 12: «Duodecimo quaeritur utrum Deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis quae non potest cogitare non esse». Le proposizioni *per sé note* erano anche chiamate, dai medievali, *digitates*.

<sup>3</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, pars I, q. 2, p. 128. Si può vedere come Scoto tratta l'argomento, lasciando aperte diverse questioni, nelle *Questioni sulla Metafisica*, lib. II, q. 1 («Utrum prima principia complexa sint nobis naturaliter nota»).

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, n. 15, p. 131: «Ad secundam quaestionem, quae inquirat de modo cognoscendi istam 'Deus est'».

possiede la verità evidente a prescindere da qualcosa di esterno ai suoi termini<sup>5</sup>. Per questo, non è necessario un criterio estrinseco, rispetto ai termini della proposizione, che sia causa dell'evidenza della proposizione per sé nota.

I termini della proposizione sono conosciuti veramente solo attraverso la definizione. Essi possono essere o nomi che veicolano un significato (*voces significantes*)<sup>6</sup> o concetti significati (*conceptus significati*). Quanto alla *ratio* delle proposizioni per sé note, poi, il concetto della definizione differisce dal concetto definito. Possiamo trattenere, dunque, l'indicazione secondo cui il principio per sé noto si distingue dalla conclusione, che da esso consegue, come il definito differisce dalla definizione<sup>7</sup>.

La stessa affermazione è provata da Scoto ricordando che Aristotele nel Primo libro della *Fisica* afferma che i nomi stanno alla loro definizione come il tutto sta alle parti. Ciò significa che il nome,

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*: «Cum dicitur propositio per se nota, non excluditur per ly 'per se' quaecumque causa, quia non excluduntur termini propositionis; nulla enim propositio nota est exclusa notitia terminorum. Igitur propositio per se nota non exclusiva notitiae terminorum, quia prima principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, sed excluditur quaecumque causa et ratio quae est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notae. Dicitur igitur propositio, per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem».

<sup>6</sup> L'espressione *vox significans* traduce l'aristotelico φωνή σημαντική ("voce capace di significare"). Cfr. ARISTOTELE, *De interpretatione*, 4, 16b 26.

<sup>7</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 2, pars I, q. 2, nn. 16-17, p. 132: «Dico quod quoad hoc alius terminus est definitio et alius definitum, sive accipiantur termini pro vocibus significantibus sive pro conceptibus significatis. Quod probō ex I *Posteriorum*, quia quod quid est sive definitio alterius extremi, est medium in demonstratione; ergo altera praemissa non differret a conclusione nisi sicut definitum differt a definitione, et tamen praemissa est principium per se notum; conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata. Ergo quantum ad rationem propositionis per se notae, alius est conceptus definitionis a definito, quia si idem conceptus definitionis et definiti, in demonstratione potissima esset petitio principii; item, tunc essent ibi tantum duo termini, quod est falsum». La *demonstratio potissima* è un tipo di sillogismo scientifico che Aristotele sviluppa nel II libro degli *Analitici secondi*. La sua struttura è caratterizzata dall'aver come termine medio una "definizione causale" e non una "definizione reale" (genere e differenza specifica). Questa dimostrazione permette di risalire all'essenza del fenomeno studiato (come, ad esempio, l'eclissi di sole). Riguardo all'interpretazione della *demonstratio potissima* in Duns Scotus, rimandiamo allo studio già citato di D. DEMANGE, *Jean Duns Scot*, cit., pp. 93-96.

che inizialmente è confuso, si conosce attraverso la definizione. Il nome esprime confusamente ciò che la definizione esprime distintamente. Allo stesso modo, il concetto dell'essenza (*conceptus quiditatis*) è conosciuto inizialmente in modo confuso, attraverso il nome, e in seguito distintamente, attraverso la definizione<sup>8</sup>.

La proposizione è detta *per sé nota* perché ha in sé una verità evidente grazie ai propri termini. Ora, poiché i termini sono diversi quando il concetto dell'essenza è veicolato distintamente attraverso la definizione, rispetto a quando è veicolato confusamente attraverso il nome, ne consegue che la proposizione non sarà per sé nota a causa dell'essenza presa confusamente e, dunque, sarà tale solo grazie alla definizione attraverso la quale l'essenza del termine è concepita distintamente<sup>9</sup>.

In questo modo, Scoto vuole rendere autonoma l'evidenza delle proposizioni per sé note dalla relazione con l'intelletto che le concepisce. Simili proposizioni sono per loro natura evidenti, indipendentemente dall'assenso dell'intelletto. Perciò, secondo il nostro autore, non è lecito distinguere tra proposizioni per sé note (*propositiones per se notae*) e proposizioni per sé conoscibili (*propositiones per se noscibiles*), poiché esistono solo le prime. Affermare che vi siano proposizioni per sé conoscibili significherebbe sostenere che la loro evidenza dipende dall'intelletto che le concepisce in atto, e che se nessun intelletto le concepisse in atto tali proposizioni non sarebbero per sé note. La natura della proposizione per sé nota è, invece, quella di avere in sé l'evidenza contenuta nei propri termini, e in qualunque intelletto che li

<sup>8</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, pars I, q. 2, n. 18, p. 133: «Hoc probatur secundo sic, per Aristotelem I *Physicorum*, quod nomina sustinent ad definitionem quod totum ad partes, id est quod nomen confusum prius est notum definitione; nomen autem confuse importat quod definitio distincte, quia definitio dividit in singula; ergo conceptus quiditatis ut importatur per nomen confuse, est prius notus naturaliter quam conceptus eius ut importatur distincte per definitionem, et ita alius conceptus et aliud extremum».

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 133-134: «Ex hoc ultra: cum propositio sit per se nota quae ex propriis terminis habet evidentem veritatem, et alii termini sunt conceptus quiditatis distincte ut importatur per definitionem, et conceptus quiditatis confuse ut importatur per nomen, sequitur quod propositio non erit per se nota de quiditate confuse accepta quae non est nota nisi per definitionem eadem distincte concipiatur».

concepisca<sup>10</sup>. L'evidenza, dunque, non è legata all'intelletto che la coglie e non ammette nemmeno una variazione a seconda del tipo di intelletto che la coglie.

Scoto con ciò rifiuta anche quella distinzione tra "proposizioni per sé note in sé" e "proposizioni per sé note per noi", che Tommaso d'Aquino aveva elaborato per affermare l'inevidenza all'intelletto umano della proposizione per sé nota "Dio è". Qualunque proposizione, secondo Scoto, è in sé *per sé nota* a qualunque intelletto. Non nel senso di conosciuta in atto, ma nel senso che essa è di suo evidentemente vera, ed è conosciuta se i termini sono concepiti<sup>11</sup>. Non si può nemmeno parlare di una distinzione tra proposizioni per sé note di primo e di secondo ordine. Le proposizioni sono per sé note una volta concepiti i termini, e i termini possiedono la verità evidente nel loro proprio ordine<sup>12</sup>. L'evidenza di tali proposizioni non dipende dalla qualità dei termini, ma dalla relazione (*complex onem*) che vige tra loro. Ciò vale indipendentemente dal modo d'essere dei termini, o reale (*in re*) o mentale (*in intellectu*). L'evidenza della conformità tra i concetti espressi dai termini e la loro unione è la stessa evidenza della verità nella proposizione. Per questo la proposizione è per sé nota. Ad esempio, la proposizione "ogni tutto è maggiore della sua parte" possiede per sua natura l'evidenza grazie ai termini che la compongono. Risulta, infatti, immediatamente evidente che la

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, n. 22, p. 136: «Ex hoc patet quod non est distinguere inter propositionem per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt; nam propositio non dicitur per se nota quia ab aliquo intellectu per se cognoscitur (tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota), sed dicitur propositio per se nota quia quantum est de natura terminorum nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis etiam in quocumque intellectu concipiente terminos. Si tamen aliquis intellectus non concipiat terminos, et ita non concipiat propositionem, non minus est per se nota quantum est de se: et sic loquimur de per se nota».

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, n. 23, p. 136: «Ex hoc etiam patet quod nulla est distinctio de per se nota in se et naturae et nobis, quia quaecumque est in se per se nota, cuicumque intellectui, licet non actu cognita, tamen quantum est ex terminis est evidenter vera et nota si termini concipiantur».

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, n. 24, p. 137: «Nec valet illa distinctio quod aliquae sunt per se notae primi ordinis, aliquae secundi, quia quaecumque propositiones sunt per se notae conceptis terminis propriis sicut sunt termini, habent evidentem veritatem in ordine suo».

loro unione è conforme alla relazione tra i concetti che essi veicolano, qualunque modo di essere i termini esprimano<sup>13</sup>.

Bisogna chiarire che le proposizioni per sé note non sono solo i primi principi. Questi sono proposizioni *per sé note*, ma non tutte le proposizioni di questo tipo sono primi principi. Le proposizioni per sé note possono anche essere conclusioni di un sillogismo, che divengono immediatamente evidenti per chi conosce già la dimostrazione. Già Boezio distingueva tra proposizioni per sé note a tutti e proposizioni per sé note solo ai dotti. Abbiamo visto, però, che Scoto rifiuta la distinzione tra proposizioni per sé note di primo e di secondo ordine, affermando che l'evidenza ha un unico ordine. Secondo Scoto, quindi, la proposizione per sé nota manifesta non tanto una coerenza logica, quanto un'evidenza ontologica che l'uomo è chiamato a *inventare*, nel senso di scoprire e riconoscere<sup>14</sup>.

Scoto ha affrontato il tema di quelle particolari proposizioni per sé note che sono i primi principi in *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 4. Qui Scoto si concentra non tanto sulla natura delle proposizioni *per sé note* quanto sulla difesa della loro evidenza, anche se a ben vedere l'evidenza è la natura stessa delle proposizioni per sé note.

I termini dei principi per sé noti sono tra loro talmente identici che un termine include l'altro evidentemente e necessariamente. Ora, l'intelletto, componendo i termini attraverso i quali intende i principi, ha presso di sé la causa necessaria della conformità di quell'atto di composizione degli stessi termini. Inoltre, quella con-

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, n. 38, pp. 147-148: «Non dicuntur propositiones per se notae quia extrema habent maiorem necessitatem in se, sive maiorem in re extra intellectum, sed quia extrema ut sunt extrema talis propositionis evidenter ostendunt complexionem esse conformem rationibus terminorum et habitudini eorum, et hoc quaecumque esse termini habeant, sive in re sive in intellectu; evidētia enim huius conformitatis est evidētia veritatis in propositione, quod est propositionem esse per se notam. Nunc autem ista 'omne totum est maius sua parte', vel aliqua consimilis, in quocumque intellectu concipiente terminos nata est habere talem evidētia ex terminis, quia ex terminis est evidens quod ista complexio est conformis habitudini et rationibus terminorum, quaecumque esse termini habeant».

<sup>14</sup> Utilizzo qui il termine "inventare" secondo la sua derivazione latina dal verbo *invenio* che significa "scoprire", "trovare", "ritrovare".



formità è manifesta necessariamente e la causa evidente di quella conformità è appresa dall'intelletto grazie all'apprensione dei termini. Non può dunque verificarsi il caso che vi sia nell'intelletto l'apprensione dei termini e della loro composizione, senza che la composizione di quei termini sia conforme al vero (*veritas compositionis*). È impossibile, quindi, che si dia una composizione di termini, atti per loro natura a stare in composizione, che non sia vera. Allo stesso modo, è impossibile che possa stare la percezione di quella composizione e la percezione dei termini senza che stia la percezione della verità della composizione<sup>15</sup>.

È paradigmatico il caso del principio di non-contraddizione (*impossibile idem esse et non-esse*). A nessuno, infatti, può venire in mente il suo opposto, altrimenti potrebbero stare insieme (*simul*) nella mente opinioni contraddittorie. Rimane vero, tuttavia, che è possibile pensare singolarmente opinioni tra loro formalmente contraddittorie<sup>16</sup>.

Osserviamo di passaggio che in questo testo Scoto non sostiene solo l'impossibilità di pensare insieme (*simul*)  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , ma aggiunge anche che il pensiero, essendo trascendentale, può contenere in sé  $\alpha$  e  $\neg\alpha$ , pur essendo questi per loro natura

<sup>15</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 230, pp. 138-139: «Termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessario alterum includat, et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendit eos – habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio, et etiam causam evidentem talis conformitatis; et ideo necessario patet sibi illa conformitas cuius causam evidentem apprehendit in terminis. Igitur non potest in intellectu apprehensio esse terminorum et compositio eorum quin stet conformitas illius compositionis ad terminos, sicut stare non potest album et album quin stet similitudo. Haec autem conformitas compositionis ad terminos est veritas compositionis, ergo non potest stare compositio talium terminorum quin sit vera, et ita non potest stare perceptio illius compositionis et perceptio terminorum quin stet perceptio conformitatis compositionis ad terminos, et ita perceptio veritatis, quia prima percepta evidenter includunt perceptionem istius veritatis».

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, n. 231, p. 139: «Confirmatur ratio ista per simile, per Philosophum IV *Metaphysicae*, ubi vult quod oppositum primi principii non potest in intellectu alicuius venire, scilicet huius “impossibile idem esse et non esse”, quia tunc essent opiniones contrariae simul in mente”; quod utique verum est de opinionibus contrariis, id est repugnantibus formaliter, quia opinio opinans ‘esse’ de aliquo et opinio opinans ‘non esse’ de eodem, sunt formaliter repugnantibus».

(*formaliter*) tra loro contraddittori. Come abbiamo visto, anche Rosmini ricorda questa proprietà del trascendentale facendola valere contro Hegel. I contraddittori hanno in comune lo stesso *substratum* – come lo chiama Scoto – nel quale risiedono come termini simultaneamente *possibili*, ma non simultaneamente in atto.

Scoto ci avverte anche del fatto che, nonostante l'intelletto acquisisca i termini attraverso i sensi, l'evidenza dei primi principi non è legata ai sensi. Una volta ottenuti i termini, l'intelletto può riconoscere per virtù propria, e grazie alla natura dei termini, che la composizione di questi ultimi è vera in modo evidente. In questo modo, può dare un assenso immediato. Ciò avverrebbe anche se, per assurdo, tutti i sensi ingannassero, poiché l'intelletto avrebbe sempre presso di sé i termini che sono causa dell'evidenza dei primi principi<sup>17</sup>. L'intelletto umano si conferma, dunque, come il luogo dell'evidenza e risulta in qualche modo indipendente anche dalla conoscenza sensibile.

## 2. La 'coloratio' della ratio Anselmi<sup>18</sup>

Una teoria delle proposizioni per sé note come quella che abbiamo fin qui ricostruito non può che avere delle conseguenze nel

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, n. 234, p. 140: «Sed numquid in ista notitia principiorum et conclusio- num non errabit intellectus, si sensus omnes decipiantur circa terminos? Respondeo – quantum ad istam notitiam – quod intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia, – et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. [...] Immo dico quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se terminos qui essent causa veritatis».

<sup>18</sup> Su questo tema segnaliamo i seguenti lavori: B. BONANSEA, *Duns Scotus and St. Anselm's ontological Argument*, «Studies in Philosophy and the History of Philosophy», 4 (1967), pp. 128-141; É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto*, cit., in part., cap. II; J.P. DOYLE, *Some Thoughts on Duns Scotus and the Ontological Argument*, «New Scholasticism», 53 (1979), pp. 234-241; L. IAMMARRONE, *Duns Scoto filosofo e teologo*, cit. in part.

campo della teologia naturale. Per Scotus, infatti, la proposizione "Dio è" è per sé nota. Essa congiunge quei due termini che sono l'essere e l'essenza divina per come questa è. Dio vede attraverso la propria ed esclusiva essenza (*sub propriissima ratione*) anche il proprio essere. Tale essere e tale essenza non possono essere concepiti da noi, ma solo da Dio e dai beati. La proposizione "Dio è" possiede la verità evidente all'intelletto grazie ai propri termini, poiché quella proposizione non è *per se secundo modo*, ma *per se primo modo* ed è, dunque, immediatissima. Ad essa, poi, sono ricondotti tutti coloro che enunciano qualcosa riguardo a Dio, in qualunque modo Dio venga concepito<sup>19</sup>.

Gli estremi della proposizione "Dio è" sono di natura tale da rendere evidente la loro unione a chiunque sia in grado di comprenderli a pieno. L'essere, infatti, non conviene a niente di più perfetto dell'essenza divina. Di diritto, dunque, si può comprendere, attraverso il nome di Dio, l'essenza divina, ma nello stato di via (di fatto) l'uomo non riesce a conoscere perfettamente l'essenza divina. Per questo la proposizione "Dio è" è per sé nota<sup>20</sup>, ma non all'uomo *in via*. A questo punto, è lecito chiedersi in cosa consista la differenza tra la posizione di Tommaso d'Aquino e quella di Scotus. Rispondiamo, seguendo Gilson, che non vi è differenza nella so-

la parte III, cap. II, § 2; M.L.L.O. XAVIER, *João Duns Escoto e o argumento anselmiano*, in *João Duns Scotus (1308-2008)*, cit., pp. 156-174; P. PORRO, *Introduzione*, in I. DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Bompiani, Milano 2008, pp. 35-41.

<sup>19</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, pars I, q. 1-2, n. 25, p. 138: «Propositio illa est per se nota quae coniungit extrema ista, esse et essentiam divinam ut haec est sive Deum et esse sibi proprium, quo modo Deus videt illam essentiam et esse sub propriissima ratione qua est in Deo hoc esse, quo modo nec esse a nobis nunc intelligitur nec essentia, sed ab ipso Deo et a beatis, quia propositio illa ex suis terminis habet evidentem veritatem intellectui, quia illa propositio non est per se secundo modo, quasi praedicatum sit extra rationem subiecti, sed per se primo modo et immediate ex terminis est evidens, quia est immediatissima, ad quam resolvuntur omnes enuntiantes aliquid de Deo quomodocumque concepto».

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, nn. 25-26, p. 138: «Est igitur ista 'Deus est' sive 'haec essentia est' per se nota, quia extrema illa sunt nata facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema istius complexionis, quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae. Sic igitur intelligendo per nomen Dei aliquid quod nos non perfecte cognoscimus nec concipimus ut hanc essentiam divinam, sic est per se nota 'Deus est'».

stanza. Anche Scotto, infatti, è costretto a rimarcare che vi è almeno una proposizione per sé nota, che *per noi* non è immediatamente evidente, e non lo è perché *di fatto* il nostro intelletto è limitato, anche se *di diritto* sarebbe capace di vederne l'evidenza, come in effetti avviene nella visione beatifica. In questo, quindi, la posizione di Scotto differisce in qualche modo dalla posizione di Tommaso<sup>21</sup> e la differenza si fonda, a nostro avviso, sopra la diversa posizione dei due autori quanto al primo oggetto dell'intelletto.

Ora, però, ci si può chiedere anche se sia possibile che l'uomo nello stato di via possieda un concetto di Dio (ad esempio, "essere necessario", "ente infinito", "sommo bene") del quale predicare l'essere, ottenendo nel medesimo tempo una proposizione per sé nota. L'eventualità è esclusa da Scotto<sup>22</sup> per diverse ragioni.

In primo luogo, ognuno dei concetti con cui si cerca di esprimere umanamente l'essenza di Dio non può che essere una conclusione dimostrabile e, in particolare, deve necessitare di una dimostrazione *propter quid*, cioè di una dimostrazione che parta dall'essenza stessa di Dio. Qualsiasi proprietà A convenga all'essenza B, primariamente e immediatamente, può essere dimostrata

<sup>21</sup> Scrive Gilson: «La posizione di Duns Scotto è più facile da ripetere che da comprendere, infatti, ci si domanda più di una volta in cosa, precisamente, essa si distingua da quella di San Tommaso. Entrambi insegnano che la proposizione "Dio esiste" è per sé nota, ma che, in mancanza di concepirne distintamente i termini, la sua evidenza ci sfugge. Essi pertanto sono d'accordo sull'essenziale. Tuttavia, Tommaso d'Aquino conclude che, per sé nota se la si prende in se stessa, questa proposizione non lo è per noi. Duns Scotto sostiene, al contrario, che questa proposizione resta per noi per sé nota come in se stessa è, benché non ci sia attualmente nota come tale. In altre parole, la qualità di "per sé nota" appartiene ad ogni proposizione la cui verità è evidente non appena i suoi termini siano distintamente concepiti; il fatto che essi non lo siano impedisce la percezione della sua evidenza, ma non la priva della sua evidenza. Ecco perché, nonostante ci sfugga la sua evidenza immediata, la proposizione "Dio esiste" deve essere ritenuta per sé nota contemporaneamente in sé e in noi» (cfr. É. GILSON, *Giovanni Duns Scotto*, cit., p. 129).

<sup>22</sup> Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, cit., I, d. 2, pars I, q. 1-2, n. 26, pp. 138-139: «Sed si quaeratur an esse insit alicui conceptui quem nos concipimus de Deo, ita quod talis propositio sit per se nota in qua enuntiatur esse de tali conceptu, puta ut de propositione cuius extrema possunt a nobis concipi, puta, potest in intellectu nostro esse aliquis conceptus dictus de Deo, tamen non communis sibi et creaturae, puta necessario esse vel ens infinitum vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo quo a nobis concipitur, – dico quod nulla talis est per se nota».

*propter quid* anche di qualsiasi C, avente come essenza B, e che utilizzi B come medio della dimostrazione. Ad esempio, che il triangolo “abbia tre angoli” (=B) è una proposizione per sé nota, ma che “abbia gli angoli uguali a due retti” (=A) si può dimostrare *propter quid* di “qualsiasi cosa contenuta sotto la specie del triangolo” (=C). La dimostrazione utilizzerà la proprietà del triangolo di avere tre angoli (B) come proprio medio dimostrativo.

Ora, il fatto che l'essere convenga all'essenza di Dio è qualcosa di immediatamente evidente solo ai beati, e lo stesso vale per ogni altra proprietà che appartenga all'essenza di Dio. Perciò, potrà essere dimostrato che una qualunque proprietà appartiene realmente all'essenza di Dio solo attraverso una dimostrazione *propter quid* che utilizzi come medio la stessa essenza di Dio<sup>23</sup>.

In secondo luogo, la proposizione per sé nota è tale per qualsiasi intelletto una volta conosciuti i termini che la compongono. La proposizione “l'ente infinito è” non è però evidente al nostro intelletto a partire dai termini, poiché non possiamo concepire i termini prima di averla creduta o conosciuta attraverso la dimostrazione. Per questo motivo, non risulta a noi immediatamente evidente. Non possediamo, infatti, quella proposizione con certezza a partire dai termini, se non grazie alla fede o alla dimostrazione<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cf. *ivi*, n. 27, pp. 139-140: «Primo, quia quaelibet talis est conclusio demonstrabilis, et propter quid. Probatio: quidquid primo et immediate convenit alicui, de quolibet quod est in eo potest demonstrari propter quid per illud cui primo convenit tamquam per medium. Exemplum: si triangulus primo habeat tres angulos, aequales duobus rectis, de quolibet contento in triangulo potest demonstrari quod habeat tres angulos demonstratione propter quid per medium quod est triangulus, puta quod aliqua figura haberet tres, etc., de qualibet etiam specie trianguli quod habeat tres, licet non primo. Esse autem primo convenit huic essentiae ut haec quomodo videtur essentia divina a beatis; ergo de quolibet quod est in hac essentia quod potest a nobis concipi, sive sit quasi superius sive quasi passio, potest demonstrari esse per hanc essentiam sicut per medium demonstratione propter quid [...]; et per consequens non est nota per se ex terminis, quia tunc non demonstraretur propter quid».

<sup>24</sup> Cf. *ivi*, n. 28, p. 140: «Secundo sic: propositio per se nota, cuilibet intellectui ex terminis cognitis est per se nota. Sed haec propositio 'ens infinitum est' non est evidens intellectui nostro ex terminis; probatio: terminos enim non concipimus antequam eam credamus vel per demonstrationem sciamus, et in illo priori non est nobis evidens; non enim certitudinaliter eam tenemus ex terminis, nisi per fidem vel demonstrationem».

In terzo luogo, niente è per sé noto riguardo al concetto *non simpliciter simplex*, se non siano note a loro volta le parti che costituiscono il concetto composto. Ora, noi non possediamo un concetto, proprio solo di Dio, che sia *simpliciter simplex*. Per questo motivo, niente è per sé noto riguardo al concetto composto che abbiamo di Dio, se non siano note le parti unite in quel concetto; ma l'unione delle parti che compongono il nostro concetto composto di Dio necessita di una dimostrazione<sup>25</sup>.

L'unione delle parti, inoltre, deve essere vera, e questo può avvenire solo se le parti del concetto composto si uniscono *quidditativamente*, cioè solo se una parte contiene l'altra formalmente. Ugualmente, quanto alla verità della proposizione che enuncia l'essere di qualcosa, occorre conoscere che le parti che compongono il concetto del soggetto o del predicato siano attualmente unite. Ad esempio, la proposizione "l'uomo irrazionale è animale" non è per sé nota, riguardo alla predicazione *quidditativa*, poiché il soggetto include in sé il falso. La proposizione, infatti, contiene in sé concetti tra loro contraddittori. Allo stesso modo, la proposizione "l'uomo è bianco" non è per sé nota se non sia per sé noto che l'"uomo" e il "bianco" sono per loro natura congiunti in atto. Se, infatti, non sono congiunti nell'esistenza attuale, è vera piuttosto la proposizione "niente è un uomo bianco" e, di conseguenza, è vera la sua *conversa* "nessun uomo è qualcosa di bianco", e così la sua contraddittoria, "almeno un uomo è bianco", è falsa<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, n. 29, pp. 140-141: «Tertio, quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simpliciter nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex, vel saltem nullus quem nos distincte percipimus esse proprium Deo est simpliciter simplex; ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri: sed hoc non est per se notum, quia unio istarum partium demonstratur, per duas rationes».

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, n. 30, pp. 141-142: «Non est autem ratio in se vera nisi partes illius rationis sint unitae. Et sicut oportet scire quantum ad praedicationes quidditativas quod partes rationis possint uniri quidditative, puta quod altera contineat alteram formaliter; ita quantum ad veritatem propositionis enuntiantis esse oportet cognoscere partes rationis subiecti vel praedicati uniri actualiter. Exemplum: quemadmodum illa 'homo irrationalis est animal' non est per se nota loquendo de praedicatione quidditativa, quia subiectum in se includit falsum, quia propositionem in se includentem contradictoria,

L'uomo non può nemmeno avere un concetto *simpliciter simplex* di Dio come può essere il concetto di vero o di buono, poiché esso, affinché sia proprio solo di Dio, deve essere determinato in modo da convenire soltanto a Dio, ma determinarlo significa renderlo composto. "Essere" è un attributo di Dio ma, affinché sia proprio solo di Dio, lo si deve determinare con l'aggiunta del concetto di "infinito", e così si passa ad un concetto che non è *simpliciter simplex*. Ora, questo concetto necessariamente composto potrebbe essere per sé noto nel caso in cui le sue parti fossero in unione quidditativa, ma questo non sembra essere constatabile con evidenza dall'uomo.

Tuttavia, le proposizioni "Dio è" oppure "l'essere necessario è" sembrano essere per sé note in quanto al soggetto ripugna l'opposto del predicato. È, infatti, contraddittorio dire che "l'essere necessario non è", poiché se non fosse non sarebbe necessario. Ma Scoto si rifiuta di ammettere che queste siano proposizioni per sé note, poiché non è per sé noto che le parti che le compongono si uniscano attualmente nel soggetto. Dire, infatti, che "l'opposto del predicato ripugna al soggetto" – come quando si dice che il non-essere ripugna all'essere necessario – non significa rendere per sé nota la proposizione "l'essere necessario è", a meno che questa ripugnanza tra soggetto e predicato sia evidente, e sia evidente anche che gli estremi della proposizione hanno un concetto *simpliciter simplex* o che i concetti delle parti siano uniti assolutamente (*simpliciter*)<sup>27</sup>.

ita ista 'homo albus est' non est per se nota si non sit per se notum hominem et album per se coniungi actu; quia si non coniungantur in actuali existentia, haec est vera 'nihil est homo albus', et per consequens sua conversa vera 'nullus homo albus est'; ergo sua contradictoria falsa 'homo albus est'».

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, nn. 31-33, pp. 142-144: «Quemcumque conceptum concipimus sive boni sive veri, si non contrahatur per aliquid ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est proprius conceptus Deo. Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci. Et ista ratione ultima patet ad istas instantias, cum arguitur 'haec est per se nota, necesse esse est' – probatio, quia oppositum praedicati rapugnat subiecto; si enim non est, non est 'necesse esse' [...]. Ideo aliter respondeo ad istas, quod nulla istarum propositionum est per se nota, 'necesse esse est' [...], quia non est per se notum

Riassumendo: non è possibile all'uomo possedere un concetto attraverso il quale conoscere Dio nella sua essenza; né un concetto *simpliciter simplex* che sia proprio solo di Dio, né un concetto composto. Conoscere Dio attraverso un concetto *simpliciter simplex* presupporrebbe il fatto di conoscere immediatamente l'essenza di Dio. Ogni concetto, invece, è ricavato dai sensi e, quindi, dalle sostanze materiali. Un concetto *simpliciter simplex* andrebbe necessariamente contratto e determinato affinché potesse significare solo Dio. Ma non si può avere nemmeno un concetto composto attraverso il quale conoscere Dio, poiché le sue parti dovrebbero mostrare in modo evidente la loro unione attuale, e non semplicemente l'evidenza per cui al soggetto ripugna l'opposto del predicato.

Venendo al testo del *Proslogion*, secondo Scoto, Anselmo d'Aosta non ha sostenuto che la proposizione "Dio è" è una proposizione per sé nota, poiché deduce la verità di essa attraverso almeno due sillogismi. Il primo sillogismo è il seguente: 1) ogni ente è maggiore del non-ente; 2) nulla è maggiore di ciò che è sommo; quindi, 3) ciò che è sommo non è non-ente. Il secondo sillogismo, invece, è il seguente: 1) ciò che non è non-ente è ente; 2) ciò che è sommo non è non-ente; 3) quindi, il sommo è ente<sup>28</sup>.

Dopo aver introdotto l'argomento anselmiano secondo queste premesse, Scoto ne offre una rielaborazione (*coloratio*) della quale diamo brevemente conto. La nuova definizione che Scoto dà di Dio è la seguente: «Dio è ciò che, conosciuto senza contraddizione, non ha alcunché di più grande di lui che si possa pensare, senza contraddizione» (*Deus est quo cognito sine contradictione maius cogita-*

partes quae sunt in subiecto uniri actualiter. Cum dicit 'oppositum praedicati repugnat subiecto', dico quod non sequitur ex hoc propositionem esse per se notam nisi ista repugnantia sit evidens, et cum hoc etiam sit evidens utrumque extremum habere conceptum simpliciter simplicem vel quod conceptus partium simpliciter uniantur».

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, n. 35, pp. 145-146: «Dico quod Anselmus non dicit istam propositionem esse per se notam, quod apparet, quia non potest inferri ex deductione eius quod ista propositio sit vera nisi ad minus per duo syllogismos, quorum alter erit iste: 'omni non-ente ens est maius, summum nihil est maius, ergo summum non est non-ens' [...]; alius syllogismus est iste: 'quod non est non-ens est ens, summum non est non-ens, ergo, etc.'».



*ri non potest sine contradictione*)<sup>29</sup>. L'aggiunta dei *sine contradictione* è necessaria per Scoto, poiché ciò che include la contraddizione nel proprio concetto non è pensabile, come oramai sappiamo bene. Due pensabili opposti, infatti, uniti insieme, non fanno alcun pensabile, poiché nessuno dei due può determinare l'altro<sup>30</sup>.

Dio, invece, che è il sommo pensabile senza contraddizione, può esistere realmente (*potest esse in re*). Questo lo si prova in primo luogo riguardo all'*esse quidditativum*, poiché l'intelletto si acquieta in un tale sommo pensabile; quindi in questo sommo pensabile vi è anche la ragione del primo oggetto dell'intelletto, cioè dell'essere. Da questo si argomenta ulteriormente che quel sommo pensabile è, con riferimento all'*esse ex istentiae*, cioè dell'esistenza attuale. Sarebbe autocontraddittoria la situazione per cui il sommo pensabile si trovasse solo nell'intelletto che lo pensa. Se così fosse, infatti, esso potrebbe essere, in quanto pensabile (*possibile cogitabile*), e tuttavia potrebbe non essere pur essendo causa prima, come Scoto ha già dimostrato nelle pagine in cui ha offerto delle formulazioni *a posteriori* dell'esistenza di Dio. Per questo è più pensabile ciò che è nella realtà rispetto a ciò che è soltanto nel pensiero. Non bisogna però intendere quest'ultima affermazione nel senso che una stessa cosa, quando è pensata, diventi più pensabile se esiste nella realtà, ma nel senso che un pensabile che esiste è più ricco di pensabilità di tutto ciò che è soltanto nell'intelletto<sup>31</sup>. Si può notare che tale dimostrazione non

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, n. 137, p. 209.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*: «Et quod addendum sit "sine contradictione" patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum».

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, n. 138, pp. 209-210: «Summum cogitabile praedictum, sine contradictione, potest esse in re. Hoc probatur primo de esse quidditativo, quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo. – Et tunc arguitur ultra quod illud sit, loquendo de esse existentiae: summe cogitabile non est tantum in intellectu cogitante, quia tunc posset esse, quia cogitabile possibile, non posset esse, quia repugnat rationi eius esse ab aliqua causa, sicut patet prius in secunda conclusione de via efficientiae [*ivi*, n. 57, p. 162]; maius ergo cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu. Non est autem

sembra essere puramente *a priori* poiché sfrutta le conclusioni di un'altra dimostrazione, stavolta *a posteriori*. Si può poi rimarcare che il grado di *entitas*, secondo un insegnamento classico, è direttamente proporzionale al grado di *intelligibilitas*. Quest'ultimo principio metafisico permette a Scoto di elaborare l'argomento anselmiano secondo un'altra versione.

Un pensabile che esiste attualmente è più grande, cioè può essere conosciuto più perfettamente, poiché è visibile o intelligibile per intellesione intuitiva. Quando non esiste attualmente in sé o in qualcosa di più nobile di lui, non è visibile. Il visibile, infatti, è un conoscibile più perfetto del non visibile. Quest'ultimo, infatti, è intelligibile soltanto per conoscenza astrattiva; quindi il perfetto conoscibile esiste<sup>32</sup>.

La prima riformulazione dell'argomento anselmiano è propriamente metafisica. Essa insiste sulla distinzione tra *esse quidditativum* e *esse ex istentiae*. L'*esse quidditativum* del sommo pensabile coincide con il fatto di essere ciò che di più grande è possibile pensare. L'intelletto riposa in questo sommo pensabile ed esso è la ragione stessa del primo oggetto dell'intelletto. Da sottolineare è anche la relazione che sussiste tra il primo oggetto dell'intelletto e il pensabile sommo. Quest'ultimo, infatti, è la *ratio* dell'essere in sommo grado. Potremmo dire che il Trascendente è la causa del trascendentale, ma ciò non significa che il trascendentale non possa includere al suo interno anche il Trascendente. Il Trascendente è l'essere infinito, ma anche il trascendentale è infinito, nel senso che contiene in sé tutto ciò che è possibile pensare e, a maggior ragione, anche ciò che è conoscibile nel grado sommo.

La seconda formulazione dell'argomento anselmiano, invece, fa leva sui modi nei quali l'intelletto umano conosce. La natura

hoc sic intelligendum quod idem si cogitetur, per hoc sit maius cogitabile si existat, sed, omni quod est in intellectu tantum, est maius aliquod quod existit».

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, n. 139, pp. 210-211: «Vel aliter coloratur sic: maius cogitabile est quod existit; id est perfectius cognoscibile, quia visibile sive intelligibile intellesione intuitiva; cum non existit, nec in se nec in nobiliori cui nihil addit, non est visibile. Visibile autem est perfectius cognoscibile non visibili sed tantummodo intelligibili abstractive; ergo perfectissimum cognoscibile existit».

della conoscenza intuitiva è il fulcro attorno al quale ruota la dimostrazione dell'esistenza di Dio. L'intuizione non può fare a meno dell'esistenza attuale dell'intuito, che deve essere presente e visibile. Ora, ciò che è massimamente conoscibile deve essere conoscibile per intuizione, poiché la conoscenza intuitiva è più perfetta della conoscenza astrattiva, che come si è visto avviene per mezzo di un perfetto rappresentante di ciò che è conosciuto. Per questo il sommo conoscibile deve poter essere presente, per lo meno di diritto, all'intelletto umano e, quindi, deve esistere attualmente.

### 3. *Le proposizioni per sé note nella Teosofia di Antonio Rosmini*

L'approccio di Rosmini alle proposizioni per sé note risente in modo evidente della posizione di Tommaso d'Aquino e del Gaetano, più che di quella di Giovanni Duns Scoto<sup>33</sup>. Rosmini distingue previamente quella che con linguaggio moderno chiama *dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio* dalla questione *se sia per sé noto che Dio esiste*<sup>34</sup>. È da escludere che Dio sia per sé noto in quanto intuito naturalmente dall'uomo<sup>35</sup>, ma se, in alternativa, si intende che la proposizione "Dio esiste" è per sé nota, poiché il predicato è contenuto nel concetto del soggetto, allora questa è effettivamente una proposizione per sé nota<sup>36</sup>. Ciò non significa però che sia per sé nota all'uomo. Affinché quella proposizione fosse per sé nota *quoad nos* sarebbe necessario che l'uomo conoscesse in pienezza l'essenza del soggetto e del predicato in questione, ma l'uomo non può conoscere Dio in pienezza in questa vita. Nella proposizione "Dio esiste", quindi, il soggetto è ignoto

<sup>33</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 299, note 18, 19, 20, 21, 22.

<sup>34</sup> Cfr. *ibid.*: «Il dimostrarsi poi a priori l'esistenza di Dio non risolve l'altra questione: "Se sia per sé noto che Dio esiste"».

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*: «Se per sé noto s'intende, che Dio sia intuito dall'uomo immediatamente per natura, conviene rispondere negativamente: il dire, che l'uomo vede Iddio per natura non è altro, che il pronunciamento d'una filosofia entusiasta e declamatoria».

<sup>36</sup> Qui il riferimento è a Tommaso d'Aquino, che distingueva tra proposizioni per sé note *in se* e *quoad nos*. Cfr. T. D'AQUINO, *De veritate*, q. 10, a. 12.

all'uomo, poiché l'uomo ha una conoscenza solo negativa dell'essenza divina<sup>37</sup>.

Se però una proposizione si dice per sé nota non solo perché il predicato è contenuto nel soggetto, ma anche perché il soggetto e il predicato sono abbastanza noti da poter essere conosciuti, allora si danno tre sottocasi:

- 1) *Proposizioni per sé note tanto in sé stesse quanto a tutti gli uomini.*  
Il soggetto e il predicato sono noti a tal punto da essere conosciuti immediatamente da tutti. Ciò avviene paradigmaticamente per i primi principi che, essendo composti dal puro essere indeterminato, sono immediatamente evidenti. La proposizione "Dio esiste" non è per sé nota in questo modo. Dio, infatti, non è conosciuto in un modo tale che l'intelletto umano possa vedere in esso il predicato di esistenza come suo contenuto necessario<sup>38</sup>.
- 2) *Proposizioni per sé note tanto in sé quanto ai dotti.*  
Sono le proposizioni che vengono conosciute come evidenti in quanto il soggetto e il predicato possono essere conosciuti prima della proposizione attraverso lo studio<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Sulla conoscenza negativa come unica possibilità di conoscere Dio, vi è differenza tra la posizione di Rosmini e quella di Scoto. Secondo Scoto, infatti, il concetto di essere è un concetto quidditativo che ci permette di parlare, anche se non in modo perfetto, dell'essenza di Dio (cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 25, pp. 16-17: «Dico ergo primo quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus in quo per se et quidditative concipiatur Deus»).

<sup>38</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 300: «O il subietto e il predicato è tale, che si conoscono, a quel grado, immediatamente da tutti gli uomini, e allora la proposizione è per sé nota, tanto in se stessa, quanto a tutti gli uomini, e tutti l'ammettono come evidente, e così avviene de' primi principi del ragionamento, i quali sono tutti composti dal puro essere indeterminato, che è a tutti palese. Ora in questo senso la proposizione "Dio esiste", non è per sé nota, perché non tutti gli uomini conoscono tanto distintamente il subietto Dio, da intendere che in esso si contenga necessariamente il suo esistere, e però alcuni lo negano come gli Atei, altri si vanno facendo di Dio, concetti erronei, come gl'idolatri ec.».

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*: «O il subietto e il predicato sono noti ad alcuni uomini dotti, che vi hanno adoperato intorno la meditazione, ma questa notizia può essere da essi acquistata anteriormente o posteriormente alla proposizione di cui si tratta. Se l'hanno acquistata anteriormente alla proposizione, questa allora è per sé nota tanto in sé, quanto rispetto non

3) *Proposizioni per sé note solo in sé stesse.*

Sono le proposizioni che possono essere conosciute solo dopo aver ricevuto la notizia di quella proposizione. Tali proposizioni non sono per noi autoevidenti, sebbene in esse il soggetto contenga il predicato. La proposizione “Dio esiste”, ad esempio, non è per sé nota per l'uomo, ma solo in sé. Benché si sappia che nel concetto di Dio deve essere contenuta la sua esistenza, tuttavia non si sa che veramente Dio esiste, se non dopo che ne sia stata dimostrata l'esistenza<sup>40</sup>.

Rosmini aggiunge anche un particolare importante che egli accoglie dal Gaetano. La classe delle proposizioni per sé note non è costituita soltanto da quelle proposizioni nelle quali il predicato è contenuto nel soggetto. In altri termini, tutte le proposizioni in cui il predicato è contenuto nel soggetto sono per sé note, ma non vale il contrario. Il criterio che il Gaetano assegna alle proposizioni, affinché si possano dire *per sé note*, è che esse non possano essere dimostrate attraverso un medio a priori<sup>41</sup>. L'indicazione del Gaetano, ripresa da Rosmini, è di fondamentale importanza per-

*a tutti gli uomini, ma a que' dotti*, e così accade a ragion d'esempio delle proposizioni: “il principio senziente non è esteso”, “il principio pensante non è esteso”, ed altre simili, che in questo senso si possono dire per sé note ai dotti.

<sup>40</sup> Cfr. *ibid.*: «Se poi la cognizione de' termini della proposizione bastevole a conoscere che l'uno è inchiuso nell'altro fu acquistata posteriormente alla notizia della proposizione, in tal caso la proposizione non è per sé nota né pure ai dotti, ma solo in sé stessa. E qui appunto viene in esempio la proposizione: “Dio esiste”, perché quantunque si possa conoscere che nel concetto di Dio DEVE ESSER contenuta la sua esistenza; tuttavia questo non si sa, se non dopo essersi saputo che Dio veramente esiste, come vedremo in appresso; e però non ci serve quella notizia a renderci nota questa proposizione, ma solamente a confermarcene la verità».

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 300, nota 20: «L'acuto filosofo sopra citato Tommaso De Vio osservò, che dicendo “le proposizioni il cui predicato è contenuto nella ragione del subietto sono per sé note” è vera, ma che non è una definizione delle proposizioni per sé note, avendone altre, che sono per sé note benché il predicato non sia della ragione del subietto. Ecco l'importante osservazione, che conferma quanto noi abbiamo insegnato nella *Logica*: *Bene verum est apud Sanctum Thomam quod omnis propositio, cujus praedicatum cadit in ratione subjecti est per se nota, sed non e converso. Quoniam cum unum generalissimum negatur de alio, et cum prima passio praedicatur de primo subjecto, fiunt propositiones immediatae secundum se, et consequenter secundum se per se notae. Si tamen alicubi sic difinita reperitur, glossetur ly esse in ratione subiecti formaliter, vel VIRTUALITER proxime.* (In S.S.Th. I, II, 1)».

ché permette di affermare che i primi principi non sono giudizi analitici, e quindi non sono mere tautologie, ma principi ontologici. La proposizione “Dio esiste” ha, invece, bisogno di un medio a priori, cioè della proposizione “l’essere esiste”. Esistono, d’altra parte, proposizioni per sé note che sono implicitamente contenute in altre proposizioni per sé note<sup>42</sup>.

4. *Le prove a priori dell’esistenza di Dio*<sup>43</sup>  
*nella Teosofia di Antonio Rosmini*

4.1 *La via “a priori pura”*

La prima dimostrazione dell’esistenza di Dio si dice *a priori* in quanto è una deduzione ottenuta a partire dalla proposizione l’“essere esiste”. Essa si sviluppa nel modo seguente. 1) L’essere è necessario, cioè non può non essere; 2) l’essere intuito non è un ente; esiste, ma non sussiste. 3) Ora, questo essere, essendo necessario, non può essere nessuno dei contingenti e nemmeno la somma dei contingenti, altrimenti sarebbe, autocontraddittoriamente, necessario e insieme contingente. 4) Conclusione: l’essere intuito non può che essere un’appartenenza di un ente eterno e necessario, cioè di Dio<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. *ivi*, II, n. 301: «Se si voglia intendere che una proposizione sia per sé nota, quand’ella è implicitamente contenuta in un’altra per sé nota, in questo solo senso si potrà impropriamente dire, che la proposizione: “Dio esiste” sia per sé nota».

<sup>43</sup> Si possono vedere su questo tema: D. GALLI, *Nota sull’esistenza di Dio nel Rosmini*, «Rivista rosminiana», 61 (1967), fasc. III-IV, pp. 239-240; C. AMATO, *L’argomento ontologico di A. Rosmini*, *ivi*, pp. 297-302; F. PERCIVALE, *L’ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, cit., in part. i capp. 1 e 4; P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, cit.; S.F. TADINI, *Il recupero rosminiano dell’argomento ontologico*, in *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, pp. 97-122; R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini*, cit., in part. parte II, cap. 1.

<sup>44</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, cit., II, n. 298: «L’essere virtuale e iniziale, ossia l’essere intuito per natura di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità e inizialità, è necessario come abbiám veduto, perché l’essere non può non essere. Ma egli non è un ente, è dunque qualche cosa d’un ente. Ma quest’ente di cui quell’essere è qualche cosa, non può essere un ente contingente, perché il contingente è l’opposto del necessario. Dunque l’essere

Come dicevamo, questa prova a priori si sviluppa a partire dall'essere intuito il quale è – in quanto l'uomo lo intuisce – e non può non essere. Si deve negare, sfruttando lo statuto *elenchico* dell'essere, che l'essere in quanto tale sia contingente; altrimenti si dovrebbe affermare, implicitamente e contraddittoriamente, che l'essere in quanto tale possa essere e non essere. L'unica via percorribile è dunque quella di ammettere che l'essere intuito deve avere un termine a sé adeguato, eterno e necessario, che è Dio. Questa è una dimostrazione a priori, che, nel linguaggio di Scoto, possiamo chiamare *propter quid*, perché parte dal fatto che l'essere è per essenza necessario per derivarne l'esistenza di Dio.

#### 4.2 La via “ideologica”

La seconda prova a priori dell'esistenza di Dio<sup>45</sup> parte, invece, dalla constatazione che l'essere deve avere una relazione essenziale con un pensiero. Questa relazione essenziale non è altro che l'*intelligibilità*. Nella Seconda parte abbiamo detto che 1) è essenziale all'essere il manifestarsi, ma se non vi fosse alcun pensiero al quale manifestarsi l'essere non sarebbe. 2) L'essere intuito dall'uomo è *assolutamente esistente* indipendentemente dal pensiero umano che lo intuisce, il quale, essendo particolare e contingente, non è universale e necessario come l'essere ideale. 3) L'essere ideale manca della *sussistenza* e, dunque, può sussistere solo in relazione all'intuente dal quale, però, abbiamo detto non poter dipendere. 4) Come si vede i passi 2 e 3, nonostante siano innegabili, costituiscono un'*antinomia* che viene sciolta attraverso la constatazione per cui tutto ciò che è escluso dalla conoscenza intuitiva, non è per questo escluso dalla conoscenza in assoluto<sup>46</sup>. Bisognerà, dunque, ammettere che ciò che è escluso dalla cono-

*intuito* dall'uomo deve necessariamente esser qualche cosa d'un *ente necessario ed eterno*, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti, e questo è Dio».

<sup>45</sup> Riguardo a questa prova faccio riferimento al libro III, nn. 776, 795, 797, 863.

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 795: «Quantunque nell'essere intuito come essente in modo assoluto, manchino le condizioni per le quali egli abbia un'assoluta esistenza subiettiva ed attiva, tuttavia queste non sono escluse e negate, e però ci devono essere occulte, e dee riputarsi l'intuizione una facoltà limitata che non apprende tutto ciò che ci ha nell'essere».

scienza intuitiva possa essere introdotto per altra via onde evitare che l'intuïto risulti autocontraddittorio. Per questo motivo, si dovrà ammettere l'esistenza di una mente avente, come l'essere in quanto tale, i caratteri dell'eternità e della necessità<sup>47</sup>. 5) Questa mente non può essere altra rispetto all'essere, ma deve essere coincidente con esso. Se così non fosse «l'essere non sarebbe a se stesso, ma solamente ad altri»<sup>48</sup>.

#### 4.3 Bilancio critico

Riassumendo, possiamo notare che nelle due vie la proposizione per sé nota, che fa da medio per dimostrare la proposizione "Dio esiste", ha come soggetto l'essere e come predicato una proprietà essenziale dell'essere. Nella prima via la proprietà che si predica dell'essere è l'*esistenza* ("l'essere esiste"), mentre nella seconda via si predica dell'essere la sua essenziale *intelligibilità* ("l'essere è per sé noto"). Ora, a ben vedere, queste proposizioni sono giudizi, cioè afferiscono propriamente al momento apofantico o riflessivo. Ci pare però che queste proposizioni possano essere ricondotte ad unità semantica. In primo luogo, si può constatare che, pur essendo differenti, convengono tutte nella proposizione "l'essere è", che *virtualmente* le include e che abbiamo detto essere la formulazione radicale (apofantica) del principio di non-contraddizione. Diciamo che la proposizione "l'essere è" le include virtualmente nel senso in cui la *virtualità* è intesa da Rosmini e, in qualche modo, anche da Scotto. Le tre proposizioni, infatti, possono essere introdotte separatamente rispetto al principio di non-contraddizione, sebbene lo implicino.

La proposizione "l'essere esiste" viene immediatamente ricondotta alla proposizione "l'essere è", in quanto non si può dare il caso che l'essere sia sé e non esista. Similmente, la proposizione "l'essere è per sé noto" è immediatamente ricondotta a "l'essere è", in quanto negare che l'essere sia essenzialmente evidente o mani-

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 797: «Dunque ci ha da essere una relazione dell'essere con una mente che non sia diversa dall'essere stesso e che non è l'umana, ma necessaria ed eterna come l'essere».

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, III, n. 863.



festo significherebbe negare l'essere, e dunque, implicitamente, introdurne la notizia e, con ciò, la notizia della sua esistenza.

Queste brevi considerazioni non devono stupire. Il mettere a tema la *ratio entis*, intesa come *essenza dell'essere*, permette in effetti di progettare l'ascesa a Dio, in quanto l'esistenza dell'Esse-re sommo è un'esigenza essenziale per l'essere, che si manifesta all'uomo solo come *oggetto* formale e non, anche, come *soggetto*. Il problema del passaggio dall'idea dell'essere all'Esse reale viene risolto da Rosmini, in primo luogo togliendo il dualismo gno-seologico sotteso alla critica kantiana dell'argomento ontologico, e quindi notando che l'essere ideale è la stessa essenza dell'essere avente però solo una *forma intenzionale* o *ideale*, dunque possibile a realizzarsi a vario titolo. In questo modo, si rende possibile affermare l'esistenza dell'Esse sommo a partire dai principi stessi dell'essere. La forma reale dell'essere, infatti, non è altro che la forma di ciò che è costituito al sommo grado come *soggetto intelligente* e che non può mai presentarsi come separata dalla forma ideale.

Non è possibile che l'essere intuito, la cui estensione è infinita, si dia solo ad un soggetto finito, ma è necessario che ad un oggetto infinito corrisponda un soggetto infinito. In altri termini, è necessario che ad un *intelligibile* infinito corrisponda un *intelligente* infinito. Se questo vale per la via ideologica, quanto alla via a priori pura il discorso è diverso e si situa sul piano propriamente metafisico. La prova trova il proprio nucleo nella circolarità solida di *logos* ed esperienza che costituisce lo stesso metodo ontologico. A partire dal referto del *logos* che afferma l'innegabilità ontologica dell'essere, si passa a considerare l'incapacità degli enti esperiti di adeguare il referto del *logos*, anche nel caso in cui si cercasse di mettere in equazione il *piano ontico* e il *piano ontologico*<sup>49</sup>. Il secondo, infatti, sporgerebbe rispetto al primo, come l'esperienza possibile sporge rispetto all'esperienza attuale.

Come abbiamo detto, l'*essere anoetico* e l'*essere dianoetico* sono la stessa essenza dell'essere considerata da diversi punti di vista. Quanto al primo, si tratta dell'essenza dell'essere in quanto *abso-*

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, nn. 73-90.

*lute considerata*, quanto al secondo, invece, si tratta dell'essere in quanto essenzialmente conoscibile. Per questo le prove *a priori* dell'esistenza di Dio sono riconducibili allo stesso fondamento, cioè all'essere come significato dei significati: quell'*essere* che è l'*evidenza* stessa, lo stesso oggetto costitutivo del pensiero, negare il quale significa – a rigore – negare lo stesso pensiero negante<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> L'evidenza di Rosmini non è l'evidenza di Cartesio: «L'essere ideale è l'immediato evidente, non di quella evidenza che Cartesio poneva nell'idea chiara, ma di quella evidenza che consiste nella necessità logica, onde la mente che l'intuisce vede esser impossibile che egli sia diverso da quello che apparisce» (cfr. *ivi*, Il problema dell'Ontologia, n. 74).

## CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso attraverso i luoghi più significativi della metafisica di Duns Scoto e Rosmini sembra necessario mettere in evidenza il debito del pensatore di Rovereto nei riguardi del grande metafisico medievale. Nonostante tale debito non sia sufficientemente onorato dal numero delle citazioni che Rosmini riserva a Scoto, ci sembra che la presenza del secondo sia largamente constatabile nella riflessione del primo.

Ci pare di aver mostrato, in modo concreto, la dipendenza di Rosmini verso un apparato categoriale scotista, mediato non solo dalla lettura diretta dei testi, ma anche da un autore poco conosciuto e, tuttavia, importantissimo per la genesi del pensiero ontologico e ideologico rosminiano come Carlo Giuseppe Bignamini.

A nostro avviso, i punti di sostanziale convergenza tra Rosmini e Duns Scoto sembrano essere i seguenti. L'essere è l'oggetto costitutivo del pensiero, non una funzione conoscitiva. Questo significa che l'essere possiede una propria consistenza ontologica, poiché non è prodotto da una mente umana e, oltretutto, è la misura di ogni conoscibile. L'essere è il termine intenzionale partecipato da Dio all'intelletto creato. Sul punto la posizione di Rosmini sembra un approfondimento della dottrina scotiana sul primo oggetto dell'intelletto: approfondimento caratterizzato da un ritorno più marcato verso Agostino e, in area scolastica, a Bonaventura da Bagnoregio<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il nostro contributo può anche essere letto come un capitolo del rapporto tra Rosmini e la scuola francescana. Del resto, i rapporti tra Rosmini e i francescani sono

Altrettanto importante risulta la convergenza dei nostri due autori quanto all'*essere possibile* come primo oggetto dell'intelletto. È chiaro, invece, che, se per Scoto il primo oggetto dell'intelletto non costituisce il soggetto proprio di nessuna scienza, per Rosmini l'essere, riconosciuto riflessivamente come possibile, costituisce l'oggetto proprio dell'ontologia, secondo una concezione moderna che, tra gli altri, Bignamini ha contribuito a veicolare. Tale oggetto possiede un'estensione tale da includere anche l'Essere infinito: per questo le Scienze metafisiche, secondo Rosmini, devono includere anche la Teologia naturale. Al contrario, per Scoto, il soggetto della metafisica è l'*ens creatum*, che non si presta a fare da medio per una dimostrazione esclusivamente *a priori* dell'esistenza di Dio.

Nonostante questo, sia Rosmini che Scoto considerano l'essere, prima di tutto, come un'essenza – ma tale essenza è, in quanto tale, *atto*, poiché è in grado di stare di per sé *ex ra nihil negativum*. Rosmini, tuttavia, coglie il possibile esito aporetico del doppio primato (comunanza e virtualità) che Duns Scoto ha attribuito all'essere. Così risolve la questione introducendo, in seno allo stesso essere, sia la determinabilità sia la capacità di determinare che per Scoto doveva spettare alle differenze ultime. In questo modo, l'*ens possibile* può candidarsi ad essere il fondamento dialettico della scienza e di ogni sussistenza. La *differenza ultima* di Scoto diviene così la forma reale dell'essere, mentre le essenze sono inserite all'interno della forma ideale dell'essere<sup>2</sup>.

Rosmini chiarisce in questo modo che, come non si può dare qualcosa senza un pensiero che lo colga, così non si può dare forma ideale senza la relazione intenzionale alla forma reale. Ci sembra questo il significato profondo del richiamo rosminiano a distinguere sempre l'essere dall'ente. Non si può dare, contro Scoto, differenza ultima o passione dell'essere come un'aggiunta

storicamente documentabili, non solo teoreticamente. Si veda l'interessante articolo di F. OSSANNA, *Antonio Rosmini e i frati conventuali*, «Miscellanea francescana», 102 (2002), pp. 363-381.

<sup>2</sup> Si può sostenere per questo che il *sistema dell'unità dialettica* è per certi versi un andare in sé della dottrina scotiana dell'univocità dell'essere.

## CONCLUSIONI

estrinseca. Bisogna invece che l'essere sia *presente* identicamente in tutte le sue forme, in quanto è, per sua natura, uno e semplicissimo, ma anche condizione del convenire delle differenze possibili, sia nell'ordine reale che nell'ordine ideale. In questa capacità di accogliere e fondare le differenze, l'essere manifesta la sua fecondità che è tale da esprimersi a pieno nell'atto creativo dove l'ideale e il reale entrano in sintesi *diffondendo* l'ordine morale<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Come ha messo in luce Paolo Gomasca, tutta la tensione dell'ontologia rosminiana è indirizzata al bene come pieno compimento del sistema. P. GOMASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere*, cit.



## BIBLIOGRAFIA

### GIOVANNI DUNS SCOTO

- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, Prologus, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. I, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.
- *Ordinatio*, I, dd. 1-2, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. II, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950.
- *Ordinatio*, I, d. 3, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. III, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954.
- *Ordinatio*, I, dd. 4-10, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. IV, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1956.
- *Ordinatio*, I, d. 26-48, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VI, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963.
- *Ordinatio*, II, dd. 1-3, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VII, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1973.
- *Ordinatio*, II, dd. 4-44, *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VIII, edd. B. Hechich *et al.*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2001.
- *Lectura*, Prologus, I, dd. 1-7, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVI, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticani, Civitas Vaticana 1960.
- *Lectura*, I, dd. 8-45, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XVII, edd. C. Balić *et al.*, Typis polyglottis Vaticani, Civitas Vaticana 1966.
- *Quaestiones super secundum et tertium librum De anima*, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. V, edd. C. Bazán *et al.*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2006.
- *Quaestiones subtilissimae super libros duodecim  $\mathcal{M}$  aphysicorum Aristotelis*, libb. I-V, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. III, edd.

BIBLIOGRAPHIA

- G. ETZKORN *et al.*, The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 1997.
- *Quaestiones subtilissimae super libros duodecim de aphysicorum Aristotelis*, libb. VI-IX, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. IV, edd. G. ETZKORN *et al.*, The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 1997.
- *Quaestiones super Predicamenta Aristotelis*, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. I, edd. R. Andrews *et al.*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1999.
- *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis; Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, in *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*, vol. II, edd. R.R. Andrews *et al.*, The Catholic University of America Press - The Franciscan Institute, Washington DC - St. Bonaventure (NY) 1997.
- *Quaestiones in librum II Sententiarum*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. VI/2, ed. L. Wadding, sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639.
- *Quaestiones in librum IV Sententiarum*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. X, ed. L. Wadding, sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639.
- *Quaestiones quodlibetales*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XII, ed. L. Wadding, sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639.
- *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. IV, ed. L. Wadding, Sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639.
- *Reportata Parisiensia*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XI/I, ed. L. Wadding, Sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639.
- *Reportata Parisiensia*, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, vol. XI/2, ed. L. Wadding, Sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639.
- *Reportata Parisiensia*, Prologus, in K. RODLER, *Der Prolog der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Abteilung für die Quellenkunde der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Institut für Christliche Philosophie, Innsbruck 2005.
- GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, trad. it. a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008.
- *Il principio di individuazione*, trad. it. a cura di A. D'Angelo, Il Mulino, Bologna 2011.



## ANTONIO ROSMINI

- A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 2 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1979.
- *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di G. Messina, voll. 3-5 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 2003.
- *Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di G. Messina, voll. 6-7 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 2003.
- *Logica*, a cura di V. Sala, vol. 8 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1984.
- *Teosofia*, a cura di M.A. Raschini e P.P. Ottonello, voll. 12-17 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1998-2001.
- *Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. Messina, vol. 18 della *Edizione nazionale delle opere edite ed inedite di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e del Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1995.
- *Saggio storico-critico sulle categorie*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 19 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1997.
- *Del divino nella natura*, a cura di P.P. Ottonello, vol. 20 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1991.
- *Principi della scienza morale*, a cura di U. Muratore, vol. 23 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1990.

## BIBLIOGRAFIA

- *Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. Evain, vol. 24 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1981.
- *Antropologia soprannaturale*, a cura di U. Muratore, voll. 39-40 della *Edizione Nazionale e Critica delle Opere di Antonio Rosmini*, curata dall'Istituto di Studi Filosofici di Roma e dal Centro Internazionale di Studi Rosminiani di Stresa, Città Nuova, Roma 1983.
- *Della costituzione dell'universo*, in G.F. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28 (Saggio ed inediti)*, Marzorati, Milano 1967.
- *Lettera al prof. Don Alessandro Pestalozza a Monza*, in *Epistolario completo di Antonio Rosmini-Serbati*, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferato 1892, vol. IX, lettera 5572, pp. 510-516.

## FONTI ANTICHE E MEDIEVALI

- ARISTOTELE, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Clarendon Press, Oxford 1949.
- *De anima*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956.
  - *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957.
- ARISTOTILES LATINUS, *Categoriae vel Praedicamenta* (AL I, 1-5), ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1961.
- ALEXANDER DE ALES, *In duodecim Aristotelis Metaphysicorum libros expositio*, apud S. Galignanum de Karera, Venetiis 1572.
- AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, 2 voll., Peeters, Louvain - E. J. Brill, Leiden 1977-1980.
- AVICENNA, *Metaphysica*, trad. it. a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2006<sup>2</sup>.
- A.M.S. BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* (o *De hebdomadibus*), in *De consolatione philosophiae. Opuscula theologiae*, edd. C. Moreschini, Teubner, K.G. Saur, Monachii et Lipsiae 2005.

BIBLIOGRAFIA

- S. BONAVENTURA, *In secundum librum Sententiarum*, in *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, vol. II, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885.
- *Itinerarium mentis ad Deum*, in *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891.
- HENRICUS GANDAVENSIS, *Summae quaestionum ordinarium*, 1520; rist. anast. The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1953.
- *Quod dicitur VI*, in *Henrici Gandavensis Opera omnia*, ed. G.A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1991, vol. XI.
- *Quod dicitur V*, in *Quod dicitur magistri Henrici Gandavensis a Gandavo doctoris solemniter*, Parigi 1518; rist. anast. Bibliothèque S.J., Lovanio 1961.
- IOANNES MARBRES (CANONICUS), *In libro auditus naturalis Aristotelis subtilissime quaestiones*, Venetis, per Dominum Lucantonium de gionta florentinum, 1516.
- GUILLELMUS DE OCCAM, *Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio*, in *Guillelmi de Occam Opera theologica*, vol. I, edd. G. Gal, S. Brown, Saint Bonaventure University, St. Bonaventure (NY) 1967.
- GISLEBERTUS PICTAVENSIS, *Expositio in Boecii librum de bonorum hebdomade*, in *The Commentaries on Boethius by Gislebert of Poitiers*, ed. N.M. Häring, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1966.
- PARMENIDE, *Sulla natura*, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.
- PLOTINO, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggin e R. Radice, Bompiani, Milano 2000.
- SIMPLICIUS, *Commentarium in Aristotelis Categorias*, I, 45, trad. lat. di Guglielmo di Moerbecke, ed. A. Pattin, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice Nauwelaeters, Lovanio-Parigi 1971.
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 22, ed. A. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1970-1976.
- *In quattuor libros Sententiarum*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, ed. R. Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1980.
- *Summa contra Gentiles*, 3 voll., in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, vol. II, edd. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1961.

## BIBLIOGRAPHIA

- *In Boethii De Trinitate*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. 50, edd. P.-M.J. Gils, Commissio Leonina - Les Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1992.
- *Exp ositio libri Boethii De ebdomadibus*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 50, edd. L.-J. Batallion, C.A. Grassi, Commissio Leonina - Les Éditions Du Cerf, Roma-Paris 1992.
- *Summa theologiae*, in *Sanctae Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. 1, ed. P. Caramello, Marietti, Torino-Roma 1976.
- *Qua estiones de quolibet*, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. 25, ed. R.-A. Gauthier, Commissio Leonina - Les Éditions du Cerf, Roma-Paris 1996.
- *In octo libros Physicorum Aristotelis exp ositio*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, ed. M. Maggiolo, Marietti, Torino-Roma 1965.
- *De ente et essentia*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 43, ed. H.-F. Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma 1976.

## FONTE MODERNE E CONTEMPORANEE

- A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica (editio V 1)*, Impensis Carol. Herman Hemmerde, Hallae Magdeburgicae 1779.
- C.G. BIGNAMINI (DA SAN FIORANO), *Joannis Duns Scoti Philosophia nunc primum recentiorum placitis accomodata auctore F. Carolo Josepho a S. Floriano Strict. Observ. Minorita*, 7 voll., Typographia Marelliana, Mediolanum 1771-1782.
- G. BONTADINI, *Per una teoria del fondamento*, in *Metaphysica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 5-23.
- T. CAMPANELLA, *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata*, apud I. Du Bray, Parisiis 1638, trad. it. parziale a cura di G. Di Napoli, Zanichelli, Bologna 1967.
- J. DE BONIS, *Ordinum monasticorum, et regularium Apologia historico-theologica*, Ex Typographia Sanctae Thomae Aquinatis, Bononiae 1790.
- T. DE VIO (CAJETANUS), *Super librum De ente et essentia Sancti Thomae Aquinatis, in septem capita diviso*, in *Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani in tres distincta tomos*, Lugduni apud haeredes Iacobi Iuntae 1562.
- *Summa sacrae theologiae in tre partes divisa et quattuor distincta Tomis D. Thoma Aquinate Angelico doctore cum R.mi, Thome à Vio Caietani Tit. S. Xysti presb. Cardinalis*, Typis Comini Venturae, Bergomi 1590.

- EUSTACHIUS A SANCTO PAULO, *Summa philosophiae quadripartita de rebus Dialecticis, Ethicis, Physicis, & Metaphysicis*, Luduni Batavorum apud Franciscum Moyard 1647.
- PETRUS A FONSECA, *Insitutionum dialecticarum libri octo*, Coloniae Apud Maternum Cholinum 1567.
- V. GIOBERTI, *Degli errori filosofici di Antonio Rosmini*, 3 voll., Dalle stampe di Meline, Cans e compagnia, Brusselle 1843.
- *Protologia*, a cura di G. Massari, 2 voll., Presso gli editori eredi Botta - M. Chamerot Libraire, Torino-Paris 1857.
- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, in Gesammelte Werke*, voll. 19-20, hrsg. W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989-1992, trad. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Mondadori, Milano 2008.
- *Wissenschaft der Logik*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. F. Hogemann, W. Jaeschke, vol. 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, *Scienza della Logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2008<sup>9</sup>.
- M. HEIDEGGER, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen 1916, trad. it. a cura di A. Babolin, *La dottrina delle categorie e del significato in Duns Scoto*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), trad. it. a cura di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1988.
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, G. Reimer, Berlin 1911, trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 1975.
- *Metaphysik der Sitten* (1797), in *Gesammelte Schriften*, vol. VI, G. Reimar, Berlin 1914, trad. it. a cura di G. Vidari, rivista da N. Merker, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2009<sup>10</sup>.
- F.S. KARPE, *Institutiones Philosophiae dogmaticae perpetua disciplinae kantianae ratione habita*, sumptibus Christ. Frid. Wappler et Beck, Viennae 1804.
- G.W. LEIBNIZ, *Opusculæ et fragments inédit s*, ed. L. Couturat, Félix Alcan, Paris 1903 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1988).
- J. SALABERT, *Les adresses du parfait raisonnement*, C. Collet, Paris 1638.
- J.-P. SARTRE, *L'Être et le néant* (1943), trad. it. a cura di G. Del Bo, *L'essere e il nulla*, Net, Milano 2002.

BIBLIOGRAFIA

- M.F. SCIACCA, *L'uomo questo «squilibrato». Saggio sulla condizione umana*, vol. 4 delle *Opere complete*, Marzorati, Milano 1963<sup>5</sup>.
- A. SEMERY REMUS S.J., *Triennium Philosophicum*, 3 voll., Caesaretti, Romae 1682.
- F. SUÁREZ S.J., *De aphysicae Disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur*, excudebat Franciscus Heluidius, Coloniae 1614, trad. it. parziale a cura di C. Esposito, *Disputazioni metafisiche*, DD. I-III, Bompiani, Milano 2007.
- *Tractatus de divina substantia*, in *Opera omnia*, vol. I, edd. D.M. André, C. Berton, Vivès, Paris 1856-1878.
- FRANCESCO SOAVE, *Istituzioni di logica, metafisica ed etica*, vol. III, Dalla Tipografia Cordella, Venezia 1829.
- ANTONIUS TROMBETA, *Auree scoticarum formalitatum lucubrationes in florentissima iam patavina achademia editae ab excellentissimo Sacre Theologie doctore M gistro Antonio Trombeta*, 1517.
- M. WIETROWSKY S.J., *Philosophia disputata in qua Comprehenduntur Conclusiones ex omni versa Philosophia Aristotelis*, Typis Universitatis, Praga 1697.
- C. WOLFF, *Psychologia empirica methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia ex experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Officina libraria rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1732.
- *Aë ometriae elementa, in quibus aliquot aëis vires ac proprietates juxta methodum Cæ metrarum demonstrantur*, sumptibus hered. Lankisianorum, Lipsiae 1709.
- *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Pars I, sec. II, cap. II, Officina libraria rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1730.
- *Metafisica tedesca*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Rusconi, Milano 1999.
- *Vernünftige Gründe von den Kräften des menschlichen Vernstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit*, Vorbericht von Der Welt-Weikheit, Halle 1712, trad. it. a cura di R. Ciafardone, *Logica tedesca*, Patron, Bologna 1978.

## MONOGRAFIE E STUDI

- C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, PUM-PUF, Montreal-Paris 1964.
- E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966.
- G. BONAFEDE, *Rosmini e la scolastica*, Libreria Editrice Salesiana, Roma 1963.  
— *Ontologismo*, Tipografia editrice Fiamma Serafica, Palermo 1972.
- G. BONTADINI, *Studi sulla filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la méthaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Presses Universitaires de France, Parigi 1999.
- A. BRANCAFORTE, *Discussioni rosminiane*, Niccolò Giannotta, Catania 1968.
- M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1939.
- J.F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, trad. it. di C. Esposito e P. Porro, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- S.J. DAY, *Intuitive cognition. A key to the significance of the Latter Scholastics*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1948.
- A. DE LIBERA, *Il problema degli universali. Da Platone alla fine del Medioevo*, trad. it. a cura di R. Chiaradonna, La Nuova Italia, Firenze 1999.
- D. DEMANGE, *Jean Duns Scot. La théorie du savoir*, Librairie Philosophique J. Vrin, Parigi 2007.
- P. DI VONA, *L'ontologia dimenticata. Dall'ontologia spagnola alla «Critica della ragion pura»*, La Città del Sole, Napoli 2008.
- C. FABRO, *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia dei tre processi (1849, 1850-1854, 1876-1887)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1988.  
— *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tomaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939.  
— *Neotomismo e suarezismo*, Divus Thomas, Piacenza 1941.  
— *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997.
- C.M. FENU, *Il problema della creazione nella filosofia di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1995.

BIBLIOGRAFIA

- G. FEDERICI VESCOVINI (éd.), *Le problèmes et des transcendants du XIV<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 2002.
- L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1987.
- S. FOLGER-FONFARA, *Das Super-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik. Der Entwurf des Fünfsiskus von Meerschke*, Brill, Leiden 2007.
- M. FORLIVESI, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Meerschke (1602-1673) e il suo tempo*, Centro Studi Antoniani, Padova 2002.
- (a cura di), «*Rem in seipsa cernere*». *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Meerschke (1602-1673)*, Il Poligrafo, Padova 2006.
- É. GILSON, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, trad. it. a cura di C. Marabelli e D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007.
- *L'essere e l'essenza*, trad. it. a cura di L. Frattini e M. Roncoroni, Massimo, Milano 1988.
- G. GOGGI, *Aristotele, Rosmini e la struttura del νοῦς*, Cafoscarina, Venezia 2006.
- P. GOMARASCA, *Rosmini e la forma morale dell'essere. La "poiesi" del bene come destino della metafisica*, Franco Angeli, Milano 1999.
- N. HINSKE, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, trad. it. a cura di R. Ciafardone, Japadre, L'Aquila 1987<sup>2</sup>.
- L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als Solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Munster 1989.
- *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, F. Meiner, Hamburg 1990.
- L. IAMMARRONE, *Duns Scoto metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea francescana, Roma 1999.
- U. IANNICELLI, *Le «ricerche logiche» di Meerschke in Heidegger: logica e verità tra fenomenologia e filosofia trascendentale*, Tesi di Dottorato in Scienze filosofiche, Università degli Studi Federico II di Napoli, relatori Giuseppe Antonio di Marco e Domenico Jervolino, 2006.
- B. IPPOLITO, *Analogia dell'essere. La metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Franco Angeli, Milano 2005.
- M. JORDAN, *Duns Scotus on the Formal Distinction*, Rutgers University, NJ 1984.



BIBLIOGRAFIA

- M. KRIENKE, *Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini*, Kohlhammer, Stuttgart 2004.
- (a cura di), *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008.
- L. MALUSA (a cura di), *Della missione a Roma di Antonio Rosmini Serbati negli anni 1848-1849. Commentario*, Edizioni Rosminiane, Stresa 1998.
- A. MARCHESI, *Il pensiero gnoseologico di 160 anni Duns Scoto*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2008.
- F.L. MARCOLUNGO, *Wolff e il possibile*, Antenore, Padova 1982.
- F. MARRONE, *Res e realitas in Descartes*, Conte, Lecce 2006.
- P.P. OTTONELLO, *Rosmini: l'ideale e il reale*, Marsilio, Genova 1998
- *L'ontologia di Rosmini*, Japadre, L'Aquila-Roma 1989.
- P. PAGANI, *Sentieri riaperti. Riprendendo il cammino della "neoscolastica" milanese*, Jaca Book, Milano 1990.
- F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 2000<sup>2</sup>.
- R.H. PICH, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis Nach Johannes Duns Scotus*, Tesi di Dottorato, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 2001.
- G. PINI, *Scoto e l'analogia. Logica e metafisica nei commenti aristotelici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2002.
- *Categories and Logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Brill, Leiden-Boston-Cologne 2002.
- A. POPPI, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*, Centro studi antoniani, Padova 1989.
- P. PORRO, *Enrico di Gand. La via alle proposizioni universali*, Levante, Bari 1990.
- P. PRINI, *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Armando, Roma 1961.
- M.A. RASCHINI, *Il principio dialettico nella filosofia di Rosmini*, Marzorati, Milano 1961.
- *Studi sulla Teosofia di Rosmini*, Studio editoriale di cultura, Genova 1985.
- N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, Città Nuova, Roma 2005.

BIBLIOGRAFIA

- R. ROFFI, *Ontologia, metafisica e teologia in Rosmini. Il problema della fondazione ultima*, Aracne, Roma 2011.
- J. SCHMUTZ, *La querelles des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite et espagnole, 1540-1767*, 3 tt., Tesi di Dottorato, Université libre de Bruxelles/École pratique des hautes études, Paris, relatori J.-L. Solère e O. Boulnos, 2003.
- M.F. SCIACCA, *La filosofia morale di Antonio Rosmini*, Marzorati, Milano 1968<sup>5</sup>.
- *I principi della metafisica rosminiana*, in *Opere di Michele Federico Sciacca*, a cura di N. Incardona, L'Epos, Palermo 2003.
- P.M. SEVESI, *Metaphysicum Systema Provinciae Mediolanensis*, Seroni, Saronno 1929.
- M. SGARBI, *Logica e metafisica nel Kant precritico. L'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2010.
- L. SPRUIT, *Species intelligibilis: from the Perception to Knowledge. I. Classical Roots and Medieval Discussions*, E.J. Brill, Leiden 1994.
- M. STEFANI, *Dialettica ed esistenza in Rosmini*, Tilgher, Genova 1984.
- S.F. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- F.V. TOMMASI, «Philosophia transcendentalis». *La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Olschki, Firenze 2008.
- C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XIII*, École Française de Rome, Roma 1995.
- L. VEUTHEY, *Alexandre d'Alexandria, maître de l'Université de Paris et Maître général des Frères Mineurs*, Société et Librairie saint-François d'Assise, Paris 1932; rist. a cura di E. Piacentini, trad. it. a cura di G.C. Corrà, *Alessandro di Alessandria maestro dell'Università di Parigi e Maestro Generale dei frati minori*, in L. VEUTHEY, *Opera omnia*, vol. 8, Miscellanea francescana, Roma 2005.
- A.B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1946.
- A. ZIMMERMANN, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Entstehungsstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Peeters, Leuven 1998<sup>2</sup>.

## ARTICOLI

- J.A. AERTSEN, *Being and One. The Doctrine of Convertible Transcendentals in Duns Scotus*, in E.P. BOS (ed.), *John Duns Scotus: renewed Philosophy. Acts of the Third Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Mium Aevum* (M y 23-24, 1996), Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1998 (pubblicato anche in «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 47-64).
- J.I. ALCORTA, *De ente ut primo cognito secundum Scotum*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. II, Romae 1968, pp. 93-103.
- G. ALLINEY, "Tendere in obiectum": l'intenzionalità della cognizione intuitiva in *16* vanni Duns Scoto", in *Husserl in laboratorio*, a cura di S. Cattaruzza, M. Sinico, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Trieste, Trieste 2004, pp. 38-67.
- C. AMATO, *L'idea dell'essere come «astratto dell'astratto?»*, «Rivista rosminiana», 95 (2001), pp. 271-274.
- *L'argomento ontologico di Antonio Rosmini*, «Rivista rosminiana», 95 (2001), pp. 297-302.
- F. AMERINI, *Alessandro di Alessandria su natura e soggetto della metafisica*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 477-493.
- C.A. ANDERSEN, *Metaphysica secundum ethymon nominis dicitur scientia transcendens. On the etymology of metaphysica in the scotist tradition*, «Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale», 34 (2009), pp. 61-104.
- A. BÄCK, *The Formal Structure of Scotus' Formal Distinction*, in *Medieval and Renaissance Logic in Spain. Acts of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, held at the University of Navarre (Pamplona, 26-30 M y 1997)*, ed. I. Angelelli, P. Perez-Illzarbe, Georg Olms, Hildesheim-New York 2000, pp. 411-438.
- T. BARTH, *De univocatione entis scotisticae intentionis principali necnon valore critico*, «Antonianum», 28 (1953), pp. 72-110.
- *Zur univocatio entis bei Johannes Duns Scotus*, «Wissenschaft und Weisheit», 21 (1958), pp. 95-108.
- *Being, truth, vocality and Analogy according to Duns Scotus*, in *John Duns Scotus (1265-1965)*, eds. J.K. Ryan, B.M. Bonansea, The Catholic University of America Press, Washington 1965, pp. 210-261.

BIBLIOGRAFIA

- J. BIARD, *Intention et presence: la notion de presentialitas au XIV<sup>e</sup> siècle, in Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. D. Perler, Brill, Leiden 2001, pp. 265-282.
- J.F. BOLER, *Scotus and Intuition: Some Remarks*, «The Monist», 49 (1965), pp. 551-570.
- G. BONAFEDE, *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini, in De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. IV, pp. 537-551.
- B. BONANSEA, *Duns Scotus and St. Anselm's ontological Argument*, «Studies in Philosophy and the History of Philosophy», 4 (1967), pp. 128-141.
- H. BORAK, *Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. 1, pp. 113-138.
- O. BOULNOIS, *Rêl les intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot*, «Revue de métaphysique et de morale», 97 (1992), pp. 3-33.
- *Introduction*, in *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'être*, PUF, Paris 1998.
- G. BOZZETTI, *G i sviluppi del pensiero rosminiano nella Teosofia*, in *Studi rosminiani*, Fratelli Bocca Editori, Milano 1940.
- C.K. BRAMPTON, *Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition*, «Antonianum», 40 (1965), pp. 449-466.
- D. BUZZETTI, *Common Natures and Metaphysics in John Duns Scotus*, «Quaestio», 5 (2005), pp. 543-557.
- J. CERQUEIRA GONÇALVES, *A questão da Onto-Teologia e a metafísica de João Duns Escoto*, in *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, eds. L.A. De Boni et al., EST, Porto Alegre/Bragança Paulista 2008, pp. 175-185.
- M. CHABADA, *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Skotus mit Ergänzung zur Erstellung zu Aristoteles und I. Kant*, B. Kühlen, Mönchengladbach 2005.
- R. CIAFARDONE, *Introduzione*, in C. WOLFF, *Metafisica tedesca*, Rusconi, Milano 1999.
- G. CITTADINI, *L'univocità dell'essere nella dottrina di Scoto e di Rosmini*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internatio-*

- nalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, cura Commissionis Scotisticae, vol. IV, Romae 1968, pp. 553-570.
- F. CORVINO, *La nozione di «specie intelligibile» da Duns Scotus ai maestri agostiniani del secolo XIV (G egorio da Rimini e G olino da Orvieto)*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 70 (1978), pp. 149-178.
- R. CROSS, *Divisibility, Communicability, and Predicability in Duns Scotus's Theories of the Common Nature*, «Medieval Philosophy and Theology», 11 (2003), pp. 43-63.
- M. CRUZ HERNANDEZ, *El avicenismo de Duns Escoto*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. I, pp. 183-205.
- D.O. DAHLSTROM, *Signification and Logic: Scotus on  $\bar{u}$  versals from a Logical Point of View*, «Vivarium», 18 (1980), pp. 81-111.
- L.A. DE BONI, *Duns Scotus and the  $\bar{u}$  vocity of the Concept of Being*, in *New Essays on  $\bar{u}$  physics as Scientia transcendens. Proceedings of the Second International Conference of  $\bar{u}$  vak Philosophy, held at the Pontifical Catholic  $\bar{u}$  versity of Rio  $\bar{u}$  nde do Sul (P $\bar{u}$  RS)*, ed. R.H. Pich, Porto Alegre / Brazil, 15-18 August 2006, pp. 91-113.
- D. DEMANGE, «object premiere d'inclusion virtuelle». *Introduction à la th $\bar{e}$  rie de la science de Jean Duns Scot*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols, Turnhout 2004, pp. 89-116.
- J.P. DOYLE, *Some Thoughts on Duns Scotus and the Ontological Argument*, «New Scholasticism», 53 (1979), pp. 234-241.
- *Between transcendental and transcendental: the missing link?*, «The Review of Metaphysics», 50 (1997), pp. 783-815.
- *Supertranscendental Nothing: A philosophical Finisterre*, «Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale», 24 (1998), pp. 1-30.
- *Supertranscendental Being: On the Verge of  $\bar{u}$  dern Philosophy*, in  *$\bar{u}$  dt ing of the  $\bar{u}$  ds. The Relations between  $\bar{u}$  die val and Classical  $\bar{u}$  dern European Philosophy*, ed. S.F. Brown, Brepols, Turnhout 1998, pp. 297-316.
- *Wrestling  $\bar{u}$  h Wreith. André Semery, S.J. (1630-1717) on Aristotle's  $\bar{u}$  at-Stag and Knowing the  $\bar{u}$  k now ble*, in *The impact of Aristotelianism on modern philosophy*, ed. R. Pozzo, The Catholic University of America Press, Washington DC 2004, pp. 84-112.

- R. DUMONT, *Scotus' Intuition Viewd in the Light of the Intellect's Present State*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. II, Romae 1968, pp. 47-64.
- S.D. DUMONT, *Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition*, «Speculum», 64 (1989), pp. 579-599.
- *Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics*, in J.A. AERTSEN - A. SPEER (hrsg.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Quest-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25 bis 30 August 1997 in Erfurt, *Miscellanea mediaevalia* 26, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 193-212.
- *Duns Scotus's Parisian Question on the Formal Distinction*, «Vivarium», 43 (2005), pp. 7-62.
- *Transcendental Being: Scotus and Scotists*, «Topoi», II (1992), pp. 135-148.
- L. FERRONI, *La critica di Rosmini a Hegel nella "Teosofia"*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1987.
- F. FIORENTINO, *Le cognizioni intuitiva e astrattiva da Scotus a Wodeham*, «Miscellanea francescana», 108 (2008), pp. 139-168, 357-389.
- *Il concetto di Scientia di Duns Scotus nella Reportatio Parisiensis e la sua prima recezione ad Oxford*, «Antonianum», 81 (2006), pp. 655-691.
- M. FORLIVESI, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Medasti*, Padova 2002, consultabile all'indirizzo <http://paduaresearch.cab.unipd.it/2209/1/mf2002d.pdf>
- D. GALLI, *Nota sull'esistenza di Dio nel Rosmini*, «Rivista rosminiana», 61 (1967), pp. 239-240.
- O. GÉRAULT, *La notion d'intuition et l'appréhension du contingent*, in *Via Scoti: Metaphodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, a cura di L. Sileo, Antonianum, Roma 1995, vol. I, pp. 475-482.
- G. GIANNINI, *La metafisica di Rosmini*, «Rivista rosminiana», 91 (1997), pp. 5-88.
- É. GILSON, *Sur la composition fondamentale de l'être fini*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. II, Romae 1968, pp. 183-198.

- *Avicenne et le point de départ de l'art de Duns Scot*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 2 (1927), pp. 89-143.
- J. GRACIA, *Scotus's Conception of Metaphysics: the Study of the Transcendentals*, «Franciscan Studies», 56 (1998), pp. 153-168.
- B. HECHICH, *Il problema delle R eportationes' nell'eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scotus OM*, in *Giovanni Duns Scotus. Studi e ricerche nel VI centenario della sua morte*, a cura di M.C. Nunez, Antonianum, Roma 2008, vol. 1, pp. 59-128.
- L. HONNEFELDER, *Metaphysics as a discipline: from the "Transcendental philosophy of the Ancients" to "Kant's notion of Transcendental philosophy"*, in *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory (1400-1700)*, eds. L. Friedman Russell, L.O. Nielsen, Kluwer, Dordrecht 2003, pp. 53-74.
- W. HOERES, *Platonismus und Einheit bei Duns Scotus*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. 1, pp. 139-168.
- M. JORDAN, *Duns Scotus on the Formal Distinction*, Rutgers University, 1984.
- P. KING, *Duns Scotus on Metaphysics*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 15-68.
- *Duns Scotus on Metaphysical Content*, in *Duns Scotus à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols, Turnhout 2004, pp. 65-85.
- *Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia*, «Philosophical Topics», 20, (1992), pp. 50-76.
- T. KOBUSH, *Das Seiende als Transzendentaler oder Supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, eds. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Brill, Leuven 1996, pp. 345-366.
- H. KRAML, *Beobachtungen zum Umsprung der Aristoteles' in via Scoti. Metaphysica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale (Roma 9-11 marzo 1993)*, a cura di L. Sileo, vol. 1, Antonianum, Roma 1995, pp. 305-318.
- F. KRAUSE, *Il metafizyczne poglądy Aleksandra z Aleksandrii i ich wpływ na uniwersytet Krakowski*, «Studia Mediewistyczne», 23/2 (1985), pp. 1-164 [riassunto in «Mediaevalia Philosophica Polonorum», 28 (1986), pp. 33-39,

BIBLIOGRAFIA

- col titolo *Die Charakteristik des Begriffs Substanz bei Alexander aus Alexandria*].
- D.C. LANGSTON, *Scotus' Doctrine of Intuitive Cognition*, «Synthese», 96 (1993), pp. 3-24.
- T.S. LEITE, *Ontologia e teoria dos transcendentales na Metafísica de Duns Scotus*, in *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, eds. L.A. De Boni et al., EST, Porto Alegre / Bragança Paulista 2008, pp. 206-223.
- I. MADKOUR, *Duns Scot entre Avicenne et Averroès*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. I, pp. 169-182.
- I. MANDRELLA, *Le sujet de la métaphysique et sa relation au conceptus entis transcendentissimi aux 16<sup>th</sup> e et 17<sup>th</sup> e siècles*, «Medioevo. Rivista di Storia della filosofia medievale», 34 (2009), pp. 123-140.
- A.G. MANNO, *Introduzione al concetto scotistico di essere*, «Giornale di Metafisica», 21 (1966), pp. 822-848.
- R.M. MARAFIOTI, *Tra teologia e filosofia: Heidegger e Duns Scotus*, «Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis», 2 (2008), pp. 155-190.
- A. MARCHESI, *Conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva in G. Duns Scotus*, in «Ob rogatum meorum sociorum». *Studi in memoria di Lorenzo Pozzi*, a cura di S. Caroti, R. Pinzani, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 171-187.
- *Analogia ed univocità dell'essere in Tommaso d'Aquino e Duns Scotus*, in *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero. Atti del Congresso internazionale (Roma-Napoli 17-24 aprile 1974)*, vol. II, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1975-1978, pp. 268-278.
- F.L. MARCOLUNGO, *L'eredità Wolff-leibniziana nella cultura veneta fra '700 e '800*, in *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, a cura di A. Valle, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 79-130.
- S.P. MARRONE, *Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being*, «Speculum», 63 (1988), pp. 22-57.
- *Revisiting Duns Scotus and Henry of Ghent on Modality*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, eds. L.L. Honnfelder, R. Wood, M. Dreyer, Brill, Leuven 1996, pp. 175-189.
- D. MASELLI, *Alessandro di Alessandria*, nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XXXI, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1985.



- A. MAURER, «*Ens diminutum*»: *On its origin and meaning*, «*Mediaeval Studies*», 12 (1950), pp. 216-222.
- R. MCINERNEY, *Scotus and hī vocity*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. II, pp. 115-121.
- I. MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, «*Rivista di filosofia neoscolastica*», 47 (1955), pp. 474-475.
- G. MENSCHING, *Zur transzendentalphilosophischen Bedeutung der distinctio formalis bei Johannes Duns Scotus*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* (Erfurt, 25-30 August 1997), hrsg. J.A. Aertsens, A. Speer, *Miscellanea mediaevalia* 26, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1998, pp. 543-549.
- F. MONDADORI, *The indipendence of the Possibile According to Scotus*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols, Turnhout 2004, pp. 313-374.
- P. MÜLLER, *Possibilità logica e capacità di Dio in ☉ vanni Duns Scoto*, in *“Pro statu isto”: l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del Convegno nel V I centenario della morte di ☉ vanni Duns Scoto (M anno 7-8 novembre 2008)*, a cura di A. Ghisalberti, E. Dezza, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 105-117.
- G. NOCERINO, *È possibile una metafisica dopo Hegel? La critica di Rosmini alla dottrina hegeliana dell'essere*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 589-617.
- C.E. NOGUEIRA LODDO, *Duns Scotus e os universais lógicos nas Qu estiones in Porphyrii Isagogem*, in *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, eds. L.A. De Boni et al., EST, Porto Alegre/Bragança Paulista 2008, pp. 25-82.
- T.B. NOONE, *L'univocité dans les Qu estiones super libros De anima*, in *Duns Scot à Paris (1302-2002). Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, eds. O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols, Turnhout 2004, pp. 255-271.
- *hī versals and Individuation*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 100-128.

BIBLIOGRAFIA

- F. OSSANNA, *Antonio Rosmini e i frati conventuali*, «Miscellanea francescana», 102 (2002), pp. 363-381.
- P. PAGANI, *Essere e persona: un destino solidale*, in *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2009, pp. 247-276.
- M. PAOLINI PAOLETTI, *Doctores Subtiles. Possibilità e libertà in Leibniz e Duns Scoto*, in *Natura, cultura, libertà. Storia di un rapporto*, a cura di A. Melo, Edusc, Roma 2010, pp. 211-220.
- G. PINI, *Scotus's Essentialism: A critique of Thomas Aquinas's Doctrine of Essence in the *Quaestiones on the Metaphysics**, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 14 (2003), pp. 227-262.
- O. PONTOGGIO, *La dottrina scotista dell'intenzionalità nell'interpretazione di M Heidegger*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, vol. IV, pp. 653-657.
- P. PORRO, *Possibilità ed Esse essentiae in Enrico di Gand*, in *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his death*, ed. W. Vanhamel, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 221-254.
- *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, in *Duns Scot à Paris*, pp. 195-218.
- *Introduzione*, in I. DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, Bompiani, Milano 2008.
- R. REBELLATO, *La dinamica della conoscenza dell'essere in Scoto e Rosmini*, in *La tradizione scotista veneto-padovana*, a cura di C. Bérubé, Antenore, Padova 1979, pp. 355-366.
- W.G. SALAMON, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota [The concept of intuitive knowledge in John Duns Scotus]*, Biblioteka Instytutu Franciszkańskiego 22, Niepokalanów 2007.
- A. SCHMIDT, *Die Unvermeidlichkeit der distinctio formalis: Naturphilosophische Reflexionen zu einem zentralen Lehrstück des Johannes Duns Scotus*, «Wissenschaft und Weisheit», 67 (2004), pp. 96-118.
- M. SCHULZ, «L'essere iniziale». *Il confronto di Antonio Rosmini con l'ontologia hegeliana e la necessità di una fondazione ontologica del pensiero cristiano*, in *Sulla ragione. Rosmini e la filosofia tedesca*, a cura di M. Krienke, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 569-589.

- C. SELOGNA, *La dottrina dell'immagine. Tracce agostiniane nell'Ordinatio di Duns Scoto*, in "Pro statu isto": l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del Convegno nel V I centenario della morte di Giovanni Duns Scoto (M ano 7-8 novembre 2008), a cura di A. Ghisalberti, E. Dezza, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, pp. 232-217.
- P. SEVESI, *Origine e sviluppo della Provincia dei minori Riformati di M ano. Sunto storico con la serie dei superiori e dei conventi della medesima*, «Studi francescani», 8 (1922), pp. 475-476.
- G. SONDAG, *Jean Duns Scot sur la connaissance intuitive intellectuelle* (Cognitio intuitiva), «Veritas. Revista de filosofia», 53 (2008), pp. 32-58.
- *hī versel et natura communis dans l'Ordinatio et dans les Quest ions sur le Perihermeneias (hē brē e comparation)*, in *John Duns Scotus. M aphysics and Ethics*, eds. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Brill, Leuven 1996, pp. 385-391.
- V. SORGE, voce *M rbres*, in *Enciclopedia filosofica Bompiani*, 12 voll., Bompiani, Milano 2006, vol. VII, p. 6992.
- S. SOUSEDIK, *Der Streit um den w hrem Sinn der Scotischen Possibilienlehre*, in *John Duns Scotus. M aphysics and Ethics*, eds. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Brill, Leuven 1996, pp. 191-204.
- A. TABARRONI, *Ent ile da Cingoli sul Peryermeias e i maestri di logica a Bologna all'inizio del XIV secolo*, in *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni, Istituto per la storia dell'Università, Bologna 1992, pp. 393-423.
- S.F. TADINI, *Il recupero rosminiano dell'argomento ontologico*, in *Antonio Rosmini: Verità, Ragione, Fede. Attualità di un pensatore*, a cura di U. Muratore, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2009, pp. 97-122.
- *Introduzione*, in A. ROSMINI, *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011.
- R.A. TE VELDE, *Intuitieve kennis en contingentie bij Duns Scotus*, «Tijdschrift voor Filosofie», 47 (1985), pp. 276-296.
- O. TODISCO, *Il carattere oggettivo dell'ente scotista nella lettura di M rtin Heidegger*, «Quaestio», 1 (2001), pp. 245-273.
- A. TOGNOLO, *L'interpretazione scotista del νοῦς ποιητικός*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. II, Rome 1968, pp. 21-31.

- T.F. TORRANCE, *Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. IV, Rome 1968, pp. 291-305.
- M. TRAINA, *Il fondamento metafisico della distinzione formale "ex natura rei" in Scoto*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. II, Romae 1968, pp. 143-173.
- R.G. WENGERT, *The Development of the Doctrine of the Formal Distinction in the Lectura Prima of John Duns Scotus*, «The Monist», 49 (1965), pp. 571-587.
- J. WIDOMSKI, *Przedmiot metafizyki u Jana Dunsza Szkota: Próba rozgraniczenia zagadnień ontologicznych i metafizycznych w obrębie jego filozofii* [*The object of metaphysics in John Duns Scotus: an attempt to distinguish the metaphysical from the ontological problems in his philosophy*], «Studia mediewistyczne», 19/2 (1978), pp. 49-73.
- A.B. WOLTER, *The Formal Distinction*, in *John Duns Scotus 1265-1965*, eds. J.K. Ryan, B.M. Bonansea, The Catholic University of America Press, Washington DC 1965, pp. 61-82 (ristampato in *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Cornell University Press, Ithaca (NY) - London 1990, pp. 27-41).
- *Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate or  $\text{w}$  at?*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, vol. II, Romae 1968, pp. 175-182.
- *Duns Scotus on Intuition, Memory and knowledge of Individuals*, in *History of Philosophy in the Making: A Symposium of Essays to Honor Professor James D. Collins on his 65th Birthday by His Colleagues and Friends*, ed. L.J. Thro, University Press of America, Washington DC 1982, pp. 81-104.
- M.L.L.O. XAVIER, *João Duns Escoto e o argumento anselmiano*, in *João Duns Scotus (1308-2008). Homenagem de scotistas lusófonos*, eds. L.A. De Boni et al., EST, Porto Alegre/Bragança Paulista 2008, pp. 156-174.
- A. ZADRO, *La filosofia a Padova nel primo trentennio del XIX secolo*, in *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, a cura di A. Valle, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 67-78.
- E.I. ZIELIŃSKI, *Kontekst i funkcja teorii pojęć jednoznaczności transcendentálnych u Jana Dunsza Szkota* [*Background and function of the theory of transcendental concepts in John Duns Scotus*], «Studia Franciszkańskie», 3 (1988), pp. 155-170.

## INDICE DEI NOMI

- Aertsen, Jan, 97 n, 105 n  
Agostino d'Ippona (Augustinus Hipponiensis), 75, 78 n, 140, 189, 190, 264 n, 355  
Alcorta, José Ignacio, 33n  
Alessandro di Alessandria (o Ales), 15 e n, 16 e n, 17 e n, 18 e n  
Alessandro di Hales (Alexander Halensis), 16 e n  
Alliney, Guido, 52 n  
Amato, Carmelo, 216 n, 350 n  
Amerini, Fabrizio, 16 n, 17 n  
Andersen, Claus A., 78 n, 157 n  
André, D.M., 172 n  
Andrews, Robert, 99 n, 116 n, 244 n  
Angelelli, Ignacio, 97 n  
Anselmo d'Aosta, 332, 344  
Antonio di Andrea, 20 n  
Aristotele, 15n, 17n, 18n, 19n, 44, 45n, 52 n, 55, 56, 75, 99 e n, 101 e n, 118 n, 193 n, 202 n, 205 e n, 206, 208 e n, 209 n, 216 n, 245, 248 n, 253 n, 264 n, 284 n, 301 n, 333 e n, 334 n  
Averroé, 44, 139 n  
Avicenna, 15 e n, 31, 32 e n, 43, 83 n, 84 e n, 86, 87 n, 89 e n, 100, 109 n, 110 n, 113 n, 139, 194 e n, 243 e n, 245  
Baldinotti, Cesare, 137  
Balić, Carol, 33 n, 36 n, 37 n, 51 n, 91 n  
Barth, Timothy, 98 n  
Batallion, Luis-Jacques, 116 n, 239 n  
Baumeister, Friedrich Christian, 158 e n  
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 194 n, 211 n  
Bazán, Carlos B., 60 n  
Belluto, Bonaventura, 134 n  
Bergamaschi, Cirillo, 20 n  
Berton, Charles, 172 n  
Bérubé, Camille, 25 n, 51 n  
Bettoni, Efrem, 26 e n, 27, 33 n, 45 n, 113 n  
Biard, Joel, 47 n  
Bignamini, Carlo Giuseppe (da San Fiorano), 13, 21, 156-179, 184 n, 186 e n, 189 n, 190, 208 n, 260, 261, 270 n, 274, 284 n, 355, 356  
Boezio, Severino, 9, 239 n, 331 e n  
Boler, John F., 51 n  
Bonafede, Giulio, 23 e n, 24 e n  
Bonansea, Bernardino M., 97 n, 98 n  
Bonaventura da Bagnoregio, santo, 16, 18 e n, 32 e n, 89 e n, 174 n, 183, 186, 355  
Bontadini, Gustavo, 160 n, 169 n, 204 n, 229 n  
Borak, Hadrianus, 114 n  
Bos, Egbert P., 105 n  
Boulnois, Olivier, 39 n, 50 n, 52 n, 80 n, 89 n, 98 n, 110 e n, 113 n  
Brampton, Charles K., 51 n  
Brancaforte, Antonio, 25 e n

- Brown, Stephen F., 80 n, 126 n  
 Busa, Roberto, 89 n  
 Buzzetti, Dino, 16 n, 113 n
- Campo, Mariano, 136 n, 163 n, 195 n  
 Caramello, Pietro, 127 n, 232 n  
 Carbajo Núñez, Martín, 69 n  
 Caroti, Stefano, 52 n  
 Cartesio (o Descartes), René, 150, 158, 159, 275 n, 279, 354 n  
 Cattaruzza, Serena, 52 n  
 Cerqueira Gonçalves, Joaquim, 19 n  
 Cesa, Claudio, 207 n  
 Chabada, Michal, 52 n  
 Ciafardone, Raffaele, 81 n, 138 n, 194 n, 211 n, 240 n  
 Cittadini, Giovanni, 25 e n  
 Colli, Giorgio, 80 n  
 Condillac, Étienne Bonnot de, 137  
 Corrà, Gian Carlo, 16 n  
 Corvino, Francesco, 52 n  
 Courtine, Jean Francois, 74 n, 79 n, 80 n, 94 n, 95 n, 105 n, 11 n, 130 n, 136 n  
 Couturat, Louis, 173 n  
 Croce, Benedetto, 224 n  
 Cross, Richard, 113 n  
 Cruz Hernandez, Miguel, 139 n
- Day, Sebastian J., 51 n  
 D'Angelo, Antonello, 113 n  
 Dahlstrom, Daniel O., 110 n  
 De Boni, Luis Alberto, 19 n, 98 n  
 De' Boni, Giuseppe, 156 n  
 De Libera, Alain, 113 n  
 Del Bo, Giuseppe, 105 n  
 Demange, Dominique, 33 n, 42 e n, 43, 69 n, 125 n, 126 n, 127 n, 129 n, 130 n, 333 n  
 De Vio, Tommaso (Gaetano o Cajetanus), 111, 134 n, 188 n, 203 n, 243 e n, 245, 255 e n, 256 n, 279 e n, 280 n, 282, 283, 284 e n, 347, 349 e n
- Dezza, Ernesto, 45 n  
 Di Napoli, Giovanni, 322 n  
 Di Vona, Piero, 81 n  
 Dondaine, Antoine, 32 n  
 Dondaine, Henry Francois, 193 n  
 Doyle, John P., 79 n, 80 n, 165 n, 338 n  
 Dreyer, Mechtild, 80 n  
 Dumont, Richard, 52 n  
 Dumont, Stephen D., 52 n, 97 n, 98 n, 105 n
- EnricodiGand(HenricusGandavensis o De Gandavo), 24 n, 33, 37 e n, 38, 62, 89 e n, 90 n, 91 n, 92, 127 e n, 128 e n, 139, 1991, 199, 265 n, 280, 288, 301  
 Esposito, Costantino, 74 n, 79 n  
 Etzkorn, Girard, 50 n  
 Eustachius a Sancto Paulo, 79 n  
 Evain, Francois, 253 n
- Fabris, Adriano, 19 n  
 Fabro, Cornelio, 133 e n, 225 n, 238 n  
 Faggin, Giuseppe, 14 n,  
 Federici Vescovini, Graziella, 80 n  
 Fenu, Carlo Maria, 236 n  
 Ferrarese, Gianfranco, 140 n, 173 n, 174 n, 175 n  
 Ferriani, Maurizio, 16 n  
 Ferroni, Lorenzo, 292 n  
 Fiorentino, Francesco, 52 n, 69 n  
 Folger-Fonfara, Sabine, 81 n  
 Fonseca, Pietro da (Petrus a Fonseca), 78 n  
 Forlivesi, Marco, 112 n, 134 n, 145 n  
 Francesco di Marchia (o Appignano), 81 n  
 Frattini, Luigi, 238 n  
 Friedman, Russell L., 80 n

- Galli, D., 350 n  
 Genovesi, Antonio, 158 e n  
 Gentile da Cingoli, 16 n  
 Gentile, Giovanni, 23 n  
 Gentili, Luigi, 22  
 Gérard, Odile, 52 n  
 Ghisalberti, Alessandro, 45 n  
 Giannini, Giorgio, 232 n  
 Gilberto di Poitiers (Gislebertus Pictavensis), 239 n  
 Gilson, Étienne, 32 n, 45 n, 74 n, 97 n, 113 e n, 114 n, 139 n, 206, 238 n  
 Gioberti, Vincenzo, 13 e n, 23, 277 e n, 280  
 Giovanni Marbres o Canonico (Iohannes Canonicus), 111, 112 n, 281  
 Giulio II, papa, 134 n  
 Goggi, Giulio, 216 n  
 Gomarasca, Paolo, 179 n, 357 n  
 Grabmann, Martin, 19 n  
 Gracia, Jorge, 105 n  
 Grassi, Carlo Alberto, 116 n, 239 n  
 Gregorio da Rimini, 52 n  
 Guglielmo di Ockham (Guillelmus de Occam), 51 n, 126 e n  
 Guglielmo di Moerbeke, 98 n
- Häring, Nicolaus M., 239 n  
 Hechich, Barnaba, 68 n  
 Hegel, Georg W.F., 27 e n, 87 n, 179, 189, 207 n, 221, 223 e n, 224 n, 277 e n, 287, 292 e n, 293 n, 294 e n, 295, 296 e n, 297, 298 e n, 299 e n, 300, 301, 302 e n, 303 n, 304, 305, 310-315, 318 n, 323, 338  
 Heidegger, Martin, 19 n, 164 n  
 Hinske, Norbert, 81 n  
 Hoeres, Walter, 114 n  
 Hogemann, Friedrich, 207 n  
 Honnefelder, Ludwig, 74 n, 80 n, 113 n, 127 n, 130 n  
 Husserl, Edmund, 52 n, 101
- Iammarrone, Luigi, 26 e n, 27 e n  
 Iannicelli, Ulderico, 19 n  
 Incardona, Nunzio, 211 n  
 Ippolito, Beneditto, 145 n
- Jaeger, Werner, 118 n  
 Jaeschke, Walter, 207 n  
 Jordan, Michael, 97 n
- Kant, Immanuel, 23 n, 27, 39 n, 52 n, 60 n, 79, 80 n, 81 n, 130, 164 n, 292, 293 n, 294 e n, 300, 312 e n, 315, 316 n  
 Karger, Elizabeth, 50 n  
 Karpe, Franz Samuel, 139 e n  
 Kierkegaard, Søren, 105 n  
 King, Peter, 50 n, 97 n, 113 n  
 Kraml, Hans, 97 n  
 Krause, Feliks, 16 n  
 Krienke, Marcus, 27 n, 238 n, 291 n
- Langston, Douglas C., 52 n  
 Lavagnoli, Antonio, 137  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 95 e n, 138 n, 158 e n, 173 e n  
 Leite, Thiago Soares, 105 n  
 Lizzini, Olga, 84 n
- Makdour, Ibrahim, 139 n  
 Maggiolo, Mariano, 193 n  
 Malebranche, Nicolas, 280  
 Malusa, Luciano, 22 n  
 Mancini, Italo, 203 n, 204 n  
 Mandrella, Isabelle, 80 n  
 Manno, Ambrogio Giacomo, 23 n  
 Marafioti, Rosa M., 19 n  
 Marc, P., 232 n  
 Marchesi, Angelo, 45 n, 52 n, 262 n  
 Marcolungo, Federico L., 134 n, 135 e n, 136 n, 140  
 Marrone, Francesco, 275 n  
 Marrone, Stephen P., 37 n, 91 n

- Maselli, D., 16 n  
 Massari, Giuseppe, 13 n  
 Mastri, Bartolomeo, 112 n, 134 e n, 145 n  
 Maurer, Armand Augustine, 50 n  
 Maurizio O'Fihley (Ibernico), 134 n  
 McCord Adams, Marilyn, 97 n  
 McNerny, Ralph, 98 n  
 Melo, A., 95 n  
 Mensching, Günther, 97 n  
 Merker, Nicolao, 80 n  
 Messina, Gaetano, 17 n, 18 n, 101 n, 184 n  
 Minio-Paluello, Lorenzo, 99 n  
 Mondadori, Fabrizio, 94 n  
 Moni, Arturo, 207 n  
 Moreschini, Claudio, 331 n  
 Müller, Paola, 91 n  
 Muratore, Umberto, 15 n, 227 n, 253 n, 350 n  
  
 Nielsen, Lauge Olaf, 81 n  
 Nocerino, Giulio, 292 n  
 Nogueira Loddo, Carlos Eduardo, 110 n  
 Noone, Timothy B., 64 n, 113 n  
  
 Ossanna, Faustino, 356 n  
 Ottonello, Pier Paolo, 15 n, 136 n, 179 n, 203 n  
  
 Pagani, Paolo, 122 n, 212 n, 307 n, 350 n  
 Paolini Paoletti, Michele, 95 n  
 Parmenide, 13 e n  
 Pattin, Adriaan, 98 n  
 Pera, C., 232 n  
 Percivale, Franco, 230 n, 350 n  
 Perez-Illzarbe, Paloma, 97 n  
 Perler, Dominik, 47 n  
 Pestalozza, Alessandro, 259 e n, 261, 263, 264, 265, 267  
 Piacentini, E., 16 n  
  
 Pich, Roberto Hofmeister, 98 n, 122 n, 125 n  
 Pierce, Charles Sanders, 80 n  
 Pini, Giorgio, 83 n, 99 n, 104 n, 110 n, 112 e n, 113 n, 115 n, 245 n,  
 Pinzani, Roberto, 52 n  
 Platone, 113 n, 134 e n, 140 n, 190 n, 228, 229, 250 n, 310  
 Plotino, 14 e n, 18, 223  
 Pontoglio, Onorio, 19 n  
 Poppi, Antonino, 134 n  
 Porro, Pasquale, 37 n, 74 n, 84 n, 90 n, 139 n, 339 n  
 Pozzi, Lorenzo, 52 n  
 Pozzo, Riccardo, 79 n  
 Prini, Pietro, 138, 139 n  
  
 Radice, Roberto, 14 n  
 Raschini, Maria Adelaide, 15 n, 212 n, 291 n  
 Reale, Giovanni, 13 n, 118 n  
 Rebellato, Roberto, 25 e n, 26  
 Ricci, Nicola, 230 n, 236 n  
 Rodler, Klaus, 51 n  
 Roffi, Roberto, 186 n, 212 n, 216 n, 230 n, 236 n, 268 n, 292 n, 316 n, 350 n  
 Roncoroni, Massimo, 238 n  
 Ross, William David, 101 n  
 Ryan, John K., 97 n, 98 n  
  
 Sala, Vincenzo, 293 n  
 Salabert, Jean, 79 n  
 Salamon, Grzegorz Witold, 52 n  
 Sartre, Jean-Paul, 105 n  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 297 e n  
 Schiavetti, Angelo, 134, 135, 136, 160  
 Schmidt, Axel, 97 n  
 Schmutz, Jacob, 94 n  
 Schulz, Michael, 27 n, 238 n, 297 n



- Sciacca, Michele Federico, 202, 203 n,  
 211 n, 286 n, 308 n, 318, 319 n  
 Semery Remus, Andres, 79 n, 312 e n  
 Sevesi, P., 156 n  
 Sgarbi, Marco, 81 n  
 Sileo, Leonardo, 52 n, 97 n  
 Simplicio (Simplicius), 98 n  
 Sinico, Michele, 52 n  
 Soave, Francesco, 137 e n  
 Solère, Jean-Luc, 50 n, 94 n  
 Sondag, Gèrard, 50 n, 52 n, 113 n  
 Sorge, Valeria, 112 n  
 Sousedik, Stavislav, 276 n  
 Speer, Andreas, 97 n  
 Spinoza, Baruch, 158, 178, 298 n, 303 n  
 Spruit, Leen, 50 n  
 Stefani, Mario, 291 n  
 Suárez, Francisco, 10, 16 e n, 20, 27,  
 47 n, 65 e n, 74 n, 80 n, 111 e n, 135,  
 138 e n, 140, 141 e n, 142-155, 161, 164 n,  
 172 e n, 175, 176 n, 177, 188 e n, 193 n,  
 194 n, 213 e n, 231 n, 232 n, 243 e n,  
 244 e n, 245 e n, 275 e n, 285 n, 286 n  
  
 Tabarroni, Andrea, 16 n  
 Tadini, Samuele Francesco, 20 n,  
 89 n, 90 n, 134 n, 140 n, 350 n  
 Tartaret, Pietro, 112 n  
 Te Velde, Rudi A., 52 n  
 Tognolo, Antonio, 45 n  
 Tommasi, Francesco Valerio, 316 n  
 Tommaso d'Aquino (Thomas de  
 Aquino), 15, 18 n, 27, 32 e n, 33, 60,  
 88 n, 89 e n, 104, 115 n, 116 e n, 123 n,  
 127 e n, 133, 138 e n, 141 e n, 174 n, 183,  
 186 n, 188 n, 193 e n, 194 n, 201 e n,  
 202 n, 206 e n, 209 n, 228 n, 230 e n,  
 232 n, 238 n, 239 n, 242, 243 n, 244 e n,  
 250, 251 e n, 252 n, 253 n, 254 n, 262 n,  
 263, 264, 266 e n, 301 n, 331, 332 e n,  
 335, 339, 340 e n, 347 e n  
  
 Tommaso di Erfurt, 19 n  
 Torrance, Thomas F., 52 n  
 Traina, Mariano, 97 n  
 Trombetta, Antonio, 112 n, 134 e n, 281  
 Trottmann, Christian, 31 n  
  
 Ugolino da Orvieto, 52 n  
  
 Valle, Alfeo, 134 n  
 Van Riet, Simone, 84 n  
 Vanhamel, W., 90 n  
 Veuthey, Leone, 16 n  
 Vidari, Giovanni, 80 n  
 Vitale del Forno, 163  
  
 Wadding, Luke, 22, 31 n, 51 n, 69 n,  
 96 n, 185 n, 208 n, 275, 276 n  
 Wengert, R.G., 97 n  
 Wietrowsky, Maximilianus, 78 n  
 Williams, Thomas, 97 n  
 Wilson, Gordon A., 90 n  
 Wolff, Christian, 10, 21, 27, 80 n, 134,  
 135 e n, 136 e n, 138 e n, 139, 140 e n,  
 141 e n, 158 e n, 159, 161 e n, 163 e n,  
 164 n, 159, 161 e n, 163 e n, 164 n,  
 169, 194 n, 195 n, 211 n, 240 n  
 Wolter, Allan B., 52 n, 97 n, 105 n  
 Wood, Rega, 50 n  
  
 Xavier, Maria Leonor L.O., 339 n  
  
 Zabarella, Jacopo, 327  
 Zadro, Attilio, 137 n  
 Zieliński, Edward Iwo, 105 n  
 Zimmermann, Albert, 74 n, 80 n





Finito di stampare nel mese di dicembre 2012  
per conto della casa editrice Il Poligrafo srl  
presso la Litocenter di Piazzola sul Brenta (Padova)