

ABBAZIA SACRA DI SAN MICHELE
COMITATO SACRENSE

Rosmini e la Teosofia

Dialogo tra i classici del pensiero
sulle radici dell'essere

XXI CONVEGNO SACRENSE

Metafisica antica e medievale nella Teosofia rosminiana

SAMUELE FRANCESCO TADINI

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



Premessa metodologica

Trattare della presenza della metafisica antica e medievale nel contesto della *Teosofia*¹ rosminiana, significherebbe percorrere l'intera opera in maniera attenta e puntigliosa. Un lavoro specifico che prendesse in considerazione ciascuno dei filosofi appartenenti all'arco temporale definito, occuperebbe lo spazio di alcune monografie². Quando si tratta di raccogliere in un intervento i frutti di una ricerca che ha una portata assai vasta, occorre immediatamente segnalarne i limiti e definire, metodologicamente, il percorso che si intende seguire.

Questo contributo mira ad evidenziare, seppure succintamente, in che misura i grandi metafisici antichi e medievali abbiano suscitato l'interesse di Rosmini durante l'elaborazione della *Teosofia*³, divenendo, per un confronto reso vivo ed attuale, autori

1. Per le citazioni e i rimandi all'opera rosminiana mi riferisco sempre all'edizione critica a cura di M. A. Raschini e P. P. Ottonello, voll. 6, Città Nuova, Roma 1998-2002 e all'edizione Bompiani a mia cura uscita nel 2011, poichè oltre ad essere le due edizioni più aggiornate e diffuse, presentano identica numerazione dei paragrafi. D'ora in avanti *Teosofia* = *T*. Per una visione d'insieme dell'opera si rimanda ai seguenti testi: G. CHIMIRRI, *La filosofia del beato Rosmini*, Bonomi Editore, Pavia 2012, pp. 139-193; M. DOSSI, *Il santo proibito. La vita e il pensiero di Antonio Rosmini*, Il Margine, Trento 2007, pp. 153-166; U. MURATORE, *Conoscere Rosmini. Vita, pensiero, spiritualità*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012, pp. 129-146; S. F. TADINI, *La Teosofia di Rosmini. Invito alla lettura*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2012.
2. Si pensi, a titolo d'esempio, al pregevole lavoro di Berti (E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, Città Nuova, Roma 1978), o al mio volume, dedicato esplicitamente a Platone e Rosmini (S. F. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010).
3. Una disamina completa richiederebbe una visione complessiva di tutto il *corpus* rosminiano, al fine di evidenziare,

imprescindibili dai contenuti stessi della loro speculazione metafisica. Limitandoci a prendere in considerazione i primi due libri dell'opera, *Le Categorie* e *L'Essere Uno*, è già possibile farsi un'idea abbastanza precisa del percorso interpretativo rosminiano nei confronti della metafisica classica e medievale.

Per far questo occorre tener presente:

- a) quali sono i testi⁴ di questi filosofi utilizzati da Rosmini;
- b) quale letteratura critica⁵ ha considerato Rosmini, relativamente alle opere degli autori citati;
- c) che tipo di interpretazione ha fornito Rosmini del pensiero di questi filosofi⁶.

I primi due punti rientrano nella problematica relativa alle fonti, mentre il terzo punto costituisce l'aspetto filosoficamente più rilevante. Chiedersi che tipo di interpretazione abbia avanzato Rosmini in relazione a filosofi come Platone, Aristotele, Plotino, Agostino e Tommaso, significa considerare, in pari tempo, i due aspetti principali della ricerca storico filosofica che concernono la ricostruzione e la valutazione del pensiero, oltre naturalmente all'uso teoretico del medesimo. In Rosmini, come altrove ho segnalato⁷, il momento storico filosofico e quello teoretico si compenetrano armonicamente, generando nel lettore quella sicurezza che gli serve per poter comprendere in che senso l'autore citato possieda una funzionalità determinante nel contesto in cui viene richiamato all'attenzione da Rosmini, senza mai dimenticare l'originario luogo storico teoretico cui l'autore appartiene.

Prima di entrare nel vivo di questa trattazione occorre segnalare ancora un punto metodologico

ove fosse possibile, l'evoluzione interpretativa in relazione a ciascun filosofo: evoluzione generata non solo da una rilettura delle opere dei grandi metafisici, ma anche dalla lettura della letteratura critica inerente al pensiero dei filosofi.

4. Le fonti metafisiche antiche e medievali più importanti della *Teosofia* sono costituite da un nutrito numero di opere fondamentali. PLATONE: *Cratylus, De Republica, Gorgia, Parmenides, Phaedo, Phaedrus, Philebus, Protagoras, Theaetetus, Timaeus* (Rosmini possedeva le seguenti edizioni dei *Dialoghi*: ed. Guillaume Lambire, 1590; ed. Schleiermacher, Berlino 1804; ed. Bekker, 11 voll., Londra 1826; ed. Stallbaum, Gothae et Erfordiae 1827); ARISTOTELE: *Analytica posteriora* (in *Opera*, 9 voll., Venezia 1550-1552); *Categoriae*, Venezia 1556; *De anima*, Venezia 1507-1508; *Ethica ad Nicomachum*, Venezia 1541; *Metaphysica*, Lipsia 1509; *Physica*, Venezia 1554; Colonia 1596; PLOTINO, *Enneadi*, Basilea 1559; AGOSTINO: *Confessiones*, Würzburg 1581; *De civitate Dei*, Basilea 1512; *De diversis quaestionibus, De musica, De natura boni, De ordine, De Trinitate, De vera religione, Retractationes, Soliloquia* (Rosmini possedeva le seguenti edizioni delle opere agostiniane: *Opera*, 10 voll., Basilea 1541-1543; 6 voll., Venezia 1550-1552; 11 voll., Venezia 1570; 8 voll., Parigi 1585-1586); TOMMASO D'AQUINO: *Contra Gentiles, De anima, De potentia, De veritate, De virtutibus, In commento super libros Posteriorum, Summa Theologica, Super Boetium de Trinitate* (Rosmini possedeva la seguente edizione: *Opera*, 15 voll., Venezia 1593).
5. Per quanto concerne la letteratura critica, relativamente al pensiero platonico e aristotelico, Rosmini fece uso dei seguenti studi: F. CREUZER, *Platonis opera*, 3 voll., Oxford 1835 (l'introduzione); F. DEYCKS, *De Megaricorum doctrina, ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, Bonn 1827; B. DONATO, *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia*, Venezia 1540; M. FICINO, *Theologiae platonicae de immortalitate animorum libri XVIII*, in *Opera*, Basilea 1561; C. KUEHN, *De dialectica Platonis*, Berlino 1843; K. SIEVEKING, *Die Geschichte der platonischen Akademie*, Gottinga 1812; P. W. VAN HEUSDE, *Initia philosophiae platonicae*, 5 voll., Trajecti ad Rhenum 1836-1837. Per quanto riguarda la letteratura critica in relazione a San Tommaso si avvale principalmente degli scritti del Caietanus (cfr. *Opuscula omnia*, Ventura, Bergamo 1590).
6. Rosmini prende in considerazione diversi metafisici antichi e medievali, basti ricordare Giamblico, Dionigi l'Areopagita, Giovanni Damasceno, Massimo il Confessore, Anselmo d'Aosta, Durando di San Porciano, Enrico di Gand ed il più noto Giovanni Duns Scoto, ma è essenzialmente su Platone, Aristotele, Plotino, Agostino e Tommaso che si concentra maggiormente.
7. S. F. TADINI, *Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, cit., pp. 99-105.

importante. Diversi interpreti ritengono che si possa definire tutta la metafisica precedente a Cartesio come classica, nel senso che il riferimento ai massimi metafisici dell'antichità risulta costante per tutto il periodo patristico, medievale e rinascimentale. Ciò è vero, da un punto di vista, ma eccessivamente riduttivo da un altro punto di vista, secondo il quale sarebbe corretto anticipare una distinzione, se non si vuole parlare di separazione, fra una metafisica *precedente* la Rivelazione ed una *conseguente*, cioè fra una *metafisica pre-cristiana* ed una *metafisica cristiana*. In tale contesto ritengo si debba tener ferma la concezione secondo la quale l'avvento della Rivelazione fu in grado di rinnovare sotto una nuova luce tutta la metafisica classica portandola ad una nuova maturazione nel contesto della filosofia cristiana. In virtù di ciò Agostino e Tommaso, principalmente, risultano essere i grandi filosofi cristiani a cui Rosmini torna con decisione, mostrandone le caratteristiche proprie e i punti d'incontro che, nuovamente rinnovati dalla prospettiva rosminiana, si dimostrano perennemente capaci di fornire risposte valide all'uomo di ogni tempo.

2. Il problema ontologico fondamentale

L'ontologia tratta in modo fondamentale l'ente considerato in tutta la sua estensione e, medesimamente, di come è conosciuto dall'uomo. Il problema dell'ontologia, in senso generale, si presenta essenzialmente come un'indagine volta contemporaneamente su due elementi: l'*oggetto ente* e il *soggetto uomo* che conosce l'ente, constatando, parimenti, l'esistenza di molti enti differenti e diversificati. Il problema per eccellenza dell'ontologia è quello dell'*uno-molti*: perchè se c'è l'uno ci sono i molti? Perchè se ci sono i molti c'è l'uno? Qui bisogna porre la massima attenzione. Dire che il problema fondamentale dell'ontologia è quello dell'*uno-molti*, non significa affermare che ciò sia il dilemma di *una* ontologia particolare, cioè classica o medievale – se vogliamo attenerci al tema di questo intervento –, ma è il dilemma di qualsiasi ontologia che voglia definirsi tale. Ciò significa che a seconda di come i metafisici si sono posti nel determinare una soluzione di questo problema, che ne presenta irrimediabilmente altri solo apparentemente occulti, si determina una valutazione di quella che apparirà come la loro posizione ontologica e che Rosmini intende scoprire per verificare chi si sia avvicinato alla migliore soluzione del problema ontologico per eccellenza. Dalla *Teosofia*⁸ sappiamo che Rosmini propone cinque diverse formule in cui si presenta lo stesso problema dell'ontologia⁹:

- 1) trovare la conciliazione delle manifestazioni dell'ente con il concetto di ente;
- 2) trovare una ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell'ente;
- 3) trovare l'equazione tra la cognizione intuitiva e quella di predicazione;
- 4) conciliare le antinomie che appaiono nel pensiero umano;

8. Mi riferisco, in modo particolare, al preliminare *Libro unico che serve d'introduzione all'ontologia* (nn. 34-104), intitolato opportunamente *Il problema dell'Ontologia*. Questo breve scritto, stando alle date, fu terminato il 4 ottobre del 1853, cioè dopo la redazione della *Prefazione*, composta dal 21 al 30 agosto del 1852, e dopo l'*Aristotele esposto ed esaminato*, terminato il 30 settembre del 1853. Berti, però, ritiene che ciò non sia possibile, perchè «È probabile che in quei quattro giorni Rosmini abbia riletto e deciso di conservare la stesura del 1846» (cfr. E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 136, nota 2), cioè la prima stesura del testo. Stando all'interpretazione di Enrico Berti, infatti, ciò costituirebbe un dato essenziale per determinare quei mutamenti interpretativi, seppur lievi, ma comunque significativi, che avrebbero portato Rosmini da una posizione nettamente antiaristotelica nell'*Aristotele esposto ed esaminato* e filo platonica, ad una posizione più equilibrata, nel contesto della *Teosofia*, di entrambi i filosofi. Per una disamina di questo problema rimando al già citato volume di Berti (pp. 91-182) e al mio (*Il Platone di Rosmini. L'essenzialità del platonismo rosminiano*, cit., pp. 323-402).

9. Cfr. *T*, n. 70.

5) determinare che cosa sia ente e che cosa sia non ente.

Queste diverse forme, in realtà, esprimono lo stesso problema sotto diversi aspetti e ogni forma implica l'altra. Rosmini spiega che con la prima «si propone di conciliare le manifestazioni dell'ente col concetto dell'ente cioè di mostrare che quelle non ripugnano al concetto semplice di questo»¹⁰.

Con la seconda, una volta che si sia trovata la possibilità necessaria di quei diversi modi nei quali l'ente si manifesta, e che si contengono tutti nell'unico concetto di ente, «è trovata di conseguente anche la loro ragione, cioè la ragione ultima, necessaria, ed evidente per la quale sono possibili. Il proporsi dunque di cercare questa ragione, che è la seconda forma del problema, è una stessa questione con quella di conciliare i modi dell'ente col concetto dell'ente, prima forma del problema, se non che la prima forma è più avanzata perchè indica qual debba essere il risultato del problema»¹¹.

Con la terza si giunge ad un passo successivo: si scopre, infatti, che i diversi modi nei quali l'ente si manifesta hanno il sentimento e la percezione dei reali, come loro fondamento, cioè una cognizione di predicazione, mentre il concetto dell'ente costituisce la cognizione intuitiva. Ciò significa che se si riuscisse a dimostrare che i diversi modi dell'ente che all'uomo si manifestano per le realtà che percepisce possiedono la ragione del loro essere possibili nello stesso concetto di ente, si determinerebbe una relazione equilibrata fra ideale e reale, sicché la terza forma del problema ontologico, pur essendo ancora la prima sotto un punto di vista differente, «è ancora più avanzata delle due prime nell'espressione perchè indica un risultato ulteriore del problema che è la quiete dell'intendimento che ha trovato la concordia e l'ordine tra quelle due maniere di conoscere che si riducono ad un medesimo principio necessario»¹².

Con la quarta si cerca di determinare «come si concilino le antinomie che appaiono nel pensiero umano. Colle tre prime forme s'esprime il problema definendolo e determinandolo dallo scopo a cui intende, la quarta dalla difficoltà che deve vincere per raggiungere lo scopo»¹³.

La quinta, da ultimo, che ricerca che cosa sia ente e che cosa sia non ente, al fine di determinare quali siano le condizioni essenziali dell'ente, esprime il medesimo problema dal mezzo, dice Rosmini, perchè quando si è giunti a conoscere «quale sia la natura dell'ente e quale di conseguente quella del non ente, con facilità si compone quel quadruplice dissidio»¹⁴.

Come avranno risolto questo problema multifaccettato i grandi metafisici antichi e medievali? Saranno riusciti veramente a determinare una soluzione soddisfacente? Queste domande ci introducono nel vivo della questione ontologica in relazione ai filosofi più significativi, appartenenti a questa periodizzazione storica, studiati da Rosmini.

3. L'analisi critica dei risultati della metafisica antica nei primi due libri della *Teosofia*

Nel contesto del *Libro unico*¹⁵ preliminare all'intera trattazione teosofica, Rosmini pone una chia-

10. *T*, n. 71.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. Cfr. *T*, nn. 68-69.

ra classificazione di quei sistemi che, nell'ambito della filosofia antica¹⁶, hanno tentato di produrre delle soluzioni efficaci al problema ontologico. Innanzitutto vi sono Parmenide e i suoi seguaci, i quali, non trovando il modo di conciliare l'unità degli enti con la loro molteplicità, escludono la molteplicità e ammisero solo *l'ente uno*; all'opposto si posero gli atomisti antichi, Leucippo e Democrito, che salvaguardarono la molteplicità escludendo l'uno; poi vi furono altri filosofi che tentarono di conciliare l'uno con i molti, come Anassagora, ma che in verità non ci riuscirono; poi, finalmente, vi furono quelli che ammisero ad un tempo *l'uno e tutto*, i *molti*, considerati sotto diversi aspetti, e *l'uno*. I maggiori metafisici che intravidero tale soluzione, ognuno secondo la propria sensibilità, furono Platone e Aristotele. I due grandi filosofi antichi¹⁷, dunque, avrebbero avuto in mano le chiavi della soluzione del problema ontologico, tuttavia, a ben guardare, anche a loro mancò qualcosa di importante, secondo Rosmini, che ne pregiudicò una definitiva soluzione¹⁸.

Proprio a cominciare dal libro I intitolato *Le Categorie*, terminato il 26 marzo del 1854, Rosmini riprende in considerazione la classificazione dei sistemi ontologici antichi e scrive che Parmenide non fu in grado di andare oltre al concetto di unità dell'ente, perchè lo considerò come puro atto completamente separato da ogni suo termine. Platone, che si accorse di questo problema, riuscì a dimostrare che la stessa natura dell'essere aveva in sé una molteplicità nell'unità, mentre Aristotele giunse a riconoscere «l'essere come una natura comune, prestandosi come tale alla divisione in categorie, ma negando che potesse essere qualche cosa di compiuto in se stesso, fuori di tutte le entità limitate»¹⁹, sicché l'essere fu considerato da Aristotele come l'atto di ciascuna cosa, ma non come atto iniziale in se stesso.

Aristotele, nel III libro della *Metafisica*, sembrerebbe riconoscere una differenza fra i generi dei reali e quelli che si predicano anteriormente a quelli, cioè gli ideali, ma «non ammettendo Aristotele idee o specie separate dalle cose, perchè non giunse a cogliere l'oggettività delle idee, e opinando perciò che col separarle, altro non si facesse che accrescere inutilmente il numero degli enti (*Metaph.* I,9), e così considerando le idee come pure forme, sieno estrasoggettive, sieno soggettive cioè del principio intelligente, non poteva farne de' generi a parte, come vuole Plotino»²⁰.

Plotino²¹, quindi, accorgendosi dell'immensa diversità sussistente fra *l'essere ideale* e *l'essere reale*, accusò Aristotele e i suoi seguaci di essersi completamente dimenticati degli enti che sono massimamente enti: cioè gli *enti ideali*. Per quanto ben ispirato in questa intuizione, però, anch'egli non fu immune dall'errore di non vedere ciò che c'è di comune nell'ideale e nel reale, perchè non comprese: a) quell'intima unione, che nasce nella mente umana, fra l'intelligibile e il sensibile; b) il modo in cui l'intelligibile presta l'essenza al sensibile, senza che l'essenza perda la sua identità di essenza; c) come questa unione fra il reale e l'intelligibile si trovi già da sempre, prima ancora che

16. Per una disamina analitica del rapporto fra Rosmini e la filosofia antica presocratica l'opera più completa cui riferirsi è quella di G. MESSINA, *I presocratici nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 1999.

17. Sia in questo *Libro unico* che nella *Dialettica*, anch'essa redatta nel 1846, troviamo «un atteggiamento positivo, cioè di adesione, sia nei confronti di Platone che nei confronti di Aristotele» (E. BERTI, *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di A. Rosmini*, cit., p. 138).

18. Il giudizio critico nei confronti di Platone è molto equilibrato, mentre di Aristotele, in conformità con quanto già sostenuto nell'*Aristotele esposto ed esaminato* (cfr. ed. a cura di G. Messina, Città Nuova, Roma 1995, nn. 129-135; 264), Rosmini non esita a dire che egli non fu altro che un discepolo di Platone, il quale «in parte perfezionò, in parte guastò l'opera del maestro» (*T*, n. 244).

19. *T*, n. 113, nota 2.

20. *T*, n. 116, nota 2.

21. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, Libro I, 1.

nella mente umana. Per questo si comprende che «dell'essenza e del reale non se ne possano fare più generi»²². Ciò che bisognava comprendere era se le categorie classificassero i principi degli enti o gli enti stessi. Aristotele aveva ridotto la classificazione degli enti alla sostanza e all'accidente, ma in tal modo non aveva affatto classificato gli enti; aveva solo «disciolto l'ente finito in due principi, cioè nella sostanza e nell'accidente, che uniti insieme compongono la maggior parte degli enti finiti»²³.

Secondo Rosmini, che qui sottolinea l'aspetto non totalizzante della categorizzazione²⁴ aristotelica – come aveva già notato Plotino²⁵ –, si comprende chiaramente, da un passo della *Metafisica*²⁶, che Aristotele negò che la sostanza e l'accidente fossero enti univoci, in quanto vero ente è solo la sostanza, mentre gli accidenti sono ad essa riferiti come appartenenze. Per questo le categorie aristoteliche non rappresenterebbero una classificazione delle entità, ma solo altrettanti modi nei quali si può predicare l'ente. C'è di più. Aristotele era preoccupato di stabilire se i sommi generi fossero i principi degli enti e giunse a una duplice classificazione degli enti: a) dalla *materia*: se per principi s'intendevano quelli elementari insiti negli enti e di cui si costituiscono gli esistenti, questi sono principi o elementi, ma non generi; b) dalla *forma*: si hanno dei generi che sono principi razionali metafisici, che sono principi delle definizioni e dei ragionamenti.

Aristotele, nel suo tentativo di riformare la teoria delle idee di Platone, disconoscendo alle idee il carattere della separazione dal sensibile, le ridusse a principi del conoscere, mezzi di conoscenza e forme, grazie alle quali era possibile classificare gli enti, ma non le idee stesse.

Plotino si era chiesto se i generi degli enti reali e i generi degli enti ideali fossero gli stessi, oppure se fossero a tal punto distinti come generi diversi ed irriducibili ad un genere comune superiore. A differenza di Aristotele, però, Plotino riconosceva alle idee le caratteristiche di essere enti separati ed eterni. Le opposte soluzioni ricavate dai due filosofi mettono in luce i rispettivi errori, ma anche alcuni aspetti sensatamente positivi. Plotino commetteva l'errore di ritenere che i generi degli enti ideali fossero totalmente diversi dai generi degli enti reali e quindi non riuscì a comprendere che l'ente fosse identico, negli uni e negli altri, non meno che le qualità appartenenti all'ente stesso. Aristotele, ritenendo che le idee non fossero enti, ma qualità formali dei reali, sostenne che i generi si trovassero solo nei reali, seppure si accorse che risultava impossibile definire le cose se non dalle loro idee, per cui l'universale, che è l'idea, non poteva essere equivoca rispetto alla cosa. L'errore di Aristotele, in modo particolare, si evidenzia nella pretesa di trovare l'universale nei singolari.

Dalle affermazioni di Plotino e Aristotele è facile ricavare anche gli aspetti positivi. Plotino riconobbe la differenza fra il piano ideale ed il piano reale dell'essere. Aristotele, invece, ritenendo che l'ente è al di là di tutti i generi, mostrò che dal concetto di ente non era possibile trarre alcuna differenza che distinguesse gli enti in generi, per cui si accorse del problema delle categorie, sebbene a suo modo. Aristotele, scrive Rosmini, «restrinse il significato di categoria, che secondo l'origine

22. T, n. 117.

23. T, n. 119.

24. Rosmini afferma che l'unione di sostanza e accidente, aristotelicamente intesi, non compongono tutti gli enti finiti, ma solo la maggior parte. Tant'è che Rosmini scrive esplicitamente: «E dico la maggior parte, perchè, come osservò Plotino, impacciati quelli che avevano voluto dare i sommi generi degli enti, confessarono, che la loro classificazione non abbracciava tutti i generi, ma alcuni» (T, n. 119).

25. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, Libro I, 1.

26. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 1.

della parola indicherebbe qualunque predicazione a significare quelli ch'egli chiama i sommi generi degli enti, e che più propriamente si dovrebbero dire i sommi predicati»²⁷. Per Rosmini, infatti, i sommi predicati o predicabili sono le forme originali e primitive dell'essere, in quanto hanno la funzione di fondamento delle somme classi e dei generi degli enti. In tal senso le forme dell'essere rosminiane non sono i sommi generi degli enti, così come li avevano intesi e classificati Aristotele e Porfirio.

Connessi alla questione delle categorie vi sono cinque concetti fondamentali, atti ad essere predicati dell'essere, che i filosofi antichi, non meno che i moderni, hanno variamente confuso. Essi sono i *principi*²⁸, gli *elementi*²⁹, i *generi*, le *forme dell'essere* e le *somme classi degli enti*. Infatti questi costituiscono «cinque specie di categorie»³⁰; per cui Plotino³¹ aveva certamente ragione di argomentare contro i Cinici dicendo che vi fosse differenza fra la questione dei principi e quella dei sommi generi. Rosmini aveva chiarito che gli *elementi* e i *generi* si ritrovano nell'ente limitato e risultano posteriori rispetto alle *forme*, ai *principi* e alle *somme classi dell'essere*, e pare altresì evidente che sono le *tre forme dell'essere* a somministrare le categorie dell'essere, in quanto possiedono le seguenti caratteristiche: a) sono i *predicati primi* dell'essere, in quanto non ne suppongono altri che li precedano; b) sono *predicati fondamentali*, nel senso che tutti gli altri si riducono necessariamente ad essi; c) sono *predicati completi*, perchè abbracciano tutte le entità che possono essere pensate dalla mente umana; d) sono *predicati perfettamente divisi*, nel senso che l'unità di ognuno non costituisce l'unità degli altri.

In virtù di ciò è possibile avanzare una critica ai sistemi filosofici che non trovano altro nell'essere che l'unità. Rosmini chiama i sostenitori di tale dottrina *unitari*³². Soffermiamoci su Plotino,

27. T, n. 124, nota 1.

28. Rosmini si domanda quali siano i principi, cioè le cause, delle entità. Questo rappresenta il primo modo di classificare le entità considerandole unite ai propri principi o cause. Questi principi o cause si possono predicare dell'entità quando si afferma che le entità sono *causate* da quei principi. A ben vedere, però, il termine *principio* risulta essere più universale del termine *causa*, sebbene la filosofia greca, da Aristotele in poi, consideri spesso i due termini come sinonimi. Sulla scorta di S. Tommaso (cfr. *Summa Theologica*, I, XXXIII, 1 ad 1m) e S. Agostino (cfr. *De Trinitate*, VII, 4) pare evidente che bisogna porre una distinzione fra *causa* e *principio*, ma qui siamo in un contesto teologico-metafisico che oltrepassa le categorie terminologiche della filosofia greca. Aristotele, al quale Rosmini non concede sconti, avrebbe commesso l'errore di non pervenire all'unità della causa; è certamente vero che egli tentò di ridurre in un ultimo principio la causa formale, finle ed efficiente, ma il problema rappresentato dalla causa materiale, non gli permise di risolvere la questione. Affermando l'eternità della materia incorse nell'errore di non ammettere la creazione, per cui il Dio aristotelico, invece di apparire come principio in modo assoluto, si trova di fronte, per dir così, un elemento esterno ed eterno, cioè la materia. Solo nell'ordine della scienza, scrive Rosmini, «anche per Aristotele c'è una sola causa ultima, e quest'è Dio, che riunisce in sé il triplice concetto di causa formale, finale e motrice, sebbene incompiutamente perchè inattivo al di fuori di sé» (T, n. 135, nota 2).

29. L'*elemento* si limita ad indicare solo ciò che è insito nell'entità e di cui si compone l'entità, per cui risulta meno universale rispetto alla causa. Forse per questa ragione Aristotele avrebbe inteso con il termine *elemento* solo le prime tre cause delle sostanze sensibili, preferendo definire propriamente *causa* solo il movente (cfr. *Metafisica*, XII, 4). Platone, scoprendo che l'ente per essere tale doveva constare di alcuni suoi *elementi*, superò il rigido monismo parmenideo e scoprì la pluralità presente nell'unità dell'essere. Platone riteneva che le idee potessero essere considerate come separate dalle cose, per cui sarebbero omonime, ma anche partecipate dalle cose, e quindi sinonime; sicché la conoscenza delle cose dipenderebbe da queste idee che mantengono un nome sinonimo, appunto, rispetto alle cose.

30. T, n. 134.

31. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, I, 1; VI, I, 25.

32. Cfr. T, nn. 156-166.

anche perchè, secondo Rosmini «Plotino fa quello stesso che fa Hegel»³³, sicchè, almeno su questo punto, spiegato e corretto Plotino dovrebbe risultare spiegato e corretto anche Hegel. La grossa differenza fra Hegel e Plotino, però, consiste in un punto affatto inconciliabile: Plotino pensa ad un Uno trascendente ed ineffabile che è potenzialmente il tutto, Hegel pone l'attenzione sulla relazione essere-nulla, ma la sua metafisica è immanentista.

L'errore di Plotino consisterebbe nel considerare l'Uno superiore all'ente, perchè nell'ente vi si ritrova una certa molteplicità. Il problema è quello di stabilire se l'Uno è o non è, perchè se non è resta il nulla, invece se è, è ente, perchè ente è solo ciò che è. Per cui è impossibile ammettere l'Uno anteriore all'ente. L'Uno, però, può essere considerato in due modi: a) come una semplice astrazione dall'ente e b) come principio di tutte le cose, e quindi anche dell'ente. L'uno astratto risulta necessariamente posteriore all'ente e l'ente diviene il mezzo attraverso cui si conosce l'uno, perchè l'ente è il principio stesso del conoscere.

Plotino e gli unitari in genere pretendono che l'uno preceda l'ente sempre, anche quando viene pensato, ma l'uno inteso in questo modo, che è perfettamente uno chiuso in se stesso, non può essere fecondo³⁴. L'Uno ha la caratteristica del pienamente informe e quindi risulta incomprendibile ed ineffabile³⁵, a differenza dell'ente che ha la forma di ente. La caratteristica dell'informità dell'Uno è di per sé già sufficiente a mostrarne la non identificazione con l'ente. L'Uno di Plotino, però, è una potenza infinita, cioè una potenzialità attiva, dinamica, che potrebbe essere intesa come l'essere possibile al tutto indeterminato e che risulta coglibile, in quanto intelligibile, mediante un'intuizione pura.

Questo punto rappresenta la parte vera del sistema del sistema plotiniano, ma quando egli arriva ad asserire che l'Uno è Dio stesso, commette un errore assai grave, in quanto ricade nell'assurdo dei *realisti ideologici*. Ritenere che Dio si debba identificare con l'uno inteso come potenzialità attiva, informe ed indeterminato, significa attribuire a Dio ciò che si manifesta per natura al soggetto umano. La conseguenza peggiore di tale identificazione consiste nella divinizzazione del razionalismo e, scrive Rosmini, «il razionalismo divinizzato è lo Pseudomisticismo, conseguenza immediata del Realismo ideologico»³⁶.

Il complesso sistema plotiniano si sviluppa con le due successive ipostasi: il Nous e l'Anima. Per emanazione, infatti, tutte le cose sono tratte dall'Uno. Rosmini nota che Plotino aggiunge un carattere speciale all'Uno quando lo definisce il Bene, ma questo, in realtà, rappresenta una modificazione concettuale del puro uno. La processione delle due successive ipostasi è certamente funzionale; l'Uno per conoscere se stesso emana l'*intelletto* (il Nous), ma in questa operazione non si tiene conto della volontà, per cui resta aperta l'interpretazione che sostiene la processione delle ipostasi come frutto di una necessaria conseguenza dell'azione dell'Uno. Dall'intelletto procede l'*anima*, che è principio di movimento, e che Plotino denomina anima *intellettuale del mondo* o *ragione*³⁷. La *mente*, cioè il *nous*, l'*intelletto*, è chiamato da Plotino *verbo di Dio*, cioè verbo dell'Uno, mentre l'*anima* è chiamata *atto della mente*, *verbo della mente*, cioè *verbo dell'intelletto*³⁸.

Quale sarebbe la ragione fondamentale di queste emanazioni? Secondo Rosmini l'unica ragione

33. T, n. 157.

34. *Ibid.*

35. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, VI, IX, 3.

36. T, n. 160.

37. Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, V, I, 6.

38. *Ibid.*, II, IX, 1.

sarebbe la seguente: «l'uno dovendo esser perfetto deve produrre, giacché il produrre si contiene nel concetto della perfezione»³⁹. Il problema è ancora aperto, però; l'Uno per essere perfetto deve essere, ma l'essere gli è successivo, ma l'Uno non è il nulla, dunque non si esce dall'aporia dell'essere come successivo all'Uno. Per poter superare l'aporia è dunque necessario considerare l'essere uno in relazione alla molteplicità.

Nel libro II intitolato *L'Essere Uno*, anch'esso terminato il 26 marzo del 1854, Rosmini riconsidera nuovamente la classificazione dei sistemi ontologici e nota come la soluzione parmenidea fu superata da Platone, il quale «tentò di conservare la molteplicità e l'unità ad un tempo, ben vedendo, che né l'una né l'altra si poteva negare, collegandole insieme e dimostrando che la molteplicità era nell'unità stessa dell'essere, e che questo non si poteva concepire essente, se non uno ad un tempo stesso e molteplice»⁴⁰. Platone, dice Rosmini, fu «il primo ed il solo»⁴¹, a tentare una soluzione nel contesto della sua *dialettica*, ma «l'esecuzione di questo pensiero non potea esser condotta alla sua perfezione da un solo uomo, perchè nascondeva difficoltà imprevedute: come accade sempre a' difficili problemi la prima volta che si presentano, e che una mente, quanto robusta ed acra si voglia, tenta di scioglierli»⁴².

Sappiamo che con il termine *dialettica* Platone «riuniva certamente due cose molto distinte, l'arte cioè di ragionare che è la *via* che conduce, e l'oggetto divino che è il fine ultimo e più sublime a cui conduce; e l'accoppiamento di queste due scienze sotto la sola denominazione di Dialettica, veniva dal vedere, che quelle idee stesse di cui fa uso il ragionamento, partecipano della natura dell'oggetto a cui conoscere tende il nostro filosofo, cioè partecipano del divino»⁴³. Platone, secondo Rosmini, giunse a due grandiosi risultati: a) distinguendo Dio dalle idee, comprese che la natura divina doveva essere distinta dalla personalità divina; b) scoprì che i primi elementi divini da noi conosciuti erano le idee e che Dio non avrebbe potuto avere la natura divina se non avesse in sé l'intelligibile. Platone, però, commise un'errore che rese la sua ontologia difettosa, in quanto non riuscì a distinguere la dottrina dell'Essere assoluto dalla sua forma. Platone, allora, «non essendo pervenuto ad intendere come l'essere sussista in sé medesimo semplicissimo, non potè concepire una vera Ontologia, mancandogli la dottrina dell'essere sussistente, e gli convenne restringersi a parlare dell'ente composto, che è l'ente finito, il che non è più che un' *ontologia cosmologica*»⁴⁴.

Quale bilancio possiamo trarre da questa breve considerazione circa i risultati della metafisica antica nei primi due libri della *Teosofia*? Rosmini ritiene che sia possibile realizzare, in un certo senso, il sogno di quanti, soprattutto tra medioevo e rinascimento, hanno desiderato enormemente che si trovasse una conciliazione⁴⁵ fra platonismo ed aristotelismo. Platone e Aristotele erano infatti i nomi cui ci si rifaceva come ai simboli di due opposte fazioni, affatto diverse, piuttosto che complementari.

Rosmini rileva che il platonismo rappresentava la posizione di chi, fisso nella contemplazione

39. T, n. 163.

40. T, n. 244.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. T, n. 311.

44. T, n. 325.

45. Si rimanda il lettore anche agli splendidi esempi iconografici ricavabili dall'opera di Benozzo Gozzoli dedicata al trionfo di San Tommaso d'Aquino. Il santo è posto al centro fra Platone ed Aristotele, quasi ne fossero i preziosi consiglieri, mentre Averroè, sconfitto, è steso ai suoi piedi (cfr. BENOZZO GOZZOLI, *Trionfo di San Tommaso d'Aquino*, tavola conservata al Louvre di Parigi e realizzata dal maestro di Scandicci tra il 1470 e il 1475).

delle idee, le ritenesse eterne ed indipendenti dalle cose finite e sensibili del mondo, le quali, pur avendo una certa partecipazione con quelle, restavano imitazione dei paradigmi ideali eterni che costituivamo la vera realtà dell'essere. L'aristotelismo, al contrario, costituiva la posizione di chi rilevava un intimo legame necessario fra le cose sensibili e le idee, le quali, presenti negli enti concreti, solo grazie all'astrazione della mente potessero essere separate.

Queste due opposte posizioni possono conciliarsi armonicamente nel momento in cui si rilevano gli eccessi di entrambe. Una metafisica di stampo aristotelico, ad esempio, ritiene erroneo ammettere l'esistenza di idee o forme o essenze che siano indipendenti dall'esistenza degli enti reali cui si riferiscono, mentre ad una metafisica di stampo platonico ripugna il misconoscimento del valore divino ed eccellente delle idee. La linea platonica, volendo salvaguardare la verità della trascendenza, non considerò a fondo la questione della connessione fra le idee e i reali, mentre la linea aristotelica, invece, volendo stabilire una connessione necessaria fra le idee e i reali, fece l'errore di immergere a tal punto le idee nella natura dei reali, che le idee potevano quasi sembrare un germe di quella realtà.

I platonici, che avevano avuto il merito di riconoscere la diversità dei due piani della realtà, avrebbero così dovuto concentrarsi sulla realtà del reale, mentre gli aristotelici non avrebbero dovuto immanentizzare nella realtà entica ciò che era ad essa trascendente, pur conservando un rapporto di partecipazione coerente. La conciliazione delle due scuole, allora, si ottiene a partire dai guadagni maturati dalla teoria rosminiana della creazione, la quale poggia sul concetto di essere iniziale, sul significato di contingenza e su quello di essere creatore. Le essenze degli enti finiti non sarebbero se non fossero stati tratti all'esistenza i reali, perché quelle essenze risultano da una relazione intellettuale fra il reale e l'essere iniziale, che è il suo principio. In ciò è possibile accogliere positivamente una parte dell'aristotelismo. L'*essere iniziale*, però, è un'appartenenza di Dio, e le idee o essenze, che sono l'essere iniziale, possiedono necessariamente un'eccellenza infinitamente superiore ai reali finiti, come l'eternità, che è una delle qualità divine partecipate immediatamente da Dio stesso. In questo è possibile accogliere positivamente una parte del platonismo.

Per concludere potremmo allora dire che la conciliazione delle due scuole obbliga il teosofista a concentrarsi sulla realtà dell'idealità e sulla realtà della realtà contingente, consapevolmente certo delle appropriate qualità che ne costituiscono similitudini, relazioni e differenze.

4. I risultati della metafisica medievale nel secondo libro della *Teosofia*

I primi due libri della *Teosofia* contengono chiari riferimenti anche alla filosofia patristica e medievale. Certamente Agostino e Tommaso risultano essere i pensatori più citati e molto spesso sono chiamati in causa con la finalità di mostrare con chiarezza i punti essenziali dello sviluppo compiuto dal pensiero cristiano nel corso del tempo. Qui possiamo portare solo qualche esempio tratto dal secondo libro della *Teosofia*, cioè *L'Essere Uno*.

Rosmini premette alla trattazione della dimostrazione dell'esistenza di Dio a priori un chiaro riferimento ai Padri della Chiesa, come ad esempio Giustino, Atanasio e Tertulliano, i quali insegnarono che «il lume dell'intelletto umano è qualche cosa del Verbo divino»⁴⁶. Tale precisazione ridava conferma alla teoria rosminiana secondo la quale l'Essere assoluto, considerato nella sua forma oggettiva, è il Verbo divino, per cui l'*essere iniziale*, considerato nella sua oggettività, è qualcosa dell'Essere assoluto nella forma oggettiva.

46. T, n. 297, nota 17.

Proprio nel contesto de *L'Essere Uno* Rosmini porta ad una prima tematizzazione la propria dottrina metafisica soffermandosi su tre corollari, che storicamente costituiscono le tre parti della cosiddetta metafisica speciale e che riguardano Dio, il mondo e l'anima. In quest'ottica, però, Rosmini ripropone con la propria sensibilità un percorso che, pur tradizionale quanto al tema, risulta nuovo quanto al modo di svilupparlo. In questo preciso contesto, sebbene troviamo espliciti riferimenti ad altri filosofi e Padri della Chiesa⁴⁷, è Tommaso che detiene il primato del confronto.

Nel primo corollario egli spiega come sia possibile una dimostrazione dell'esistenza di Dio a priori, in virtù del guadagno del concetto di *essere virtuale e iniziale*, cioè «l'essere intuito per natura di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità e inizialità»⁴⁸.

Rosmini si confronta proprio con Tommaso circa la possibilità e la modalità di dimostrazione dell'esistenza di Dio e mostra come pur procedendo a priori, diversamente dal procedimento di Tommaso, che preferisce partire dagli effetti e risalire alla causa, sia possibile giungere adeguatamente ad una dimostrazione valida che non ripugna ai principi dello stesso Tommaso. Questi, infatti, sostiene che «l'esistenza di Dio non è nota all'uomo per sè, cioè enza alcun'altra proposizione media, da cui si dimostri, sia poi questa proposizione media conosciuta da noi immediatamente, o per esperienza»⁴⁹. San Tommaso, infatti, ritiene che la verità in comune sia nota per se stessa, ma Dio non è la verità in comune, perchè Dio è la prima verità sussistente. La verità è l'essere nella sua forma oggettiva e san Tommaso non nega affatto che da essa si possa argomentare l'esistenza della prima verità, ma nega che tale verità sia per sè nota, per sè evidente.

Anche la beatitudine in comune è alla portata della conoscenza dell'uomo, sebbene ciò non sia un conoscere pienamente Dio. La beatitudine, infatti, è l'essere nella sua forma morale; è nella cognizione di quell'essere in comune che si trova implicita come condizione l'essenza divina, lasciando aperta la possibilità da parte della ragione di una deduzione in tal senso. Anche la tesi anselmiana dell'intendere, da parte dell'uomo, l'affermazione secondo la quale *ciò di cui non si può pensare cosa maggiore* è accettata da Tommaso, ma questo concetto universale e negativo, pur inteso dalla mente, non garantisce la certezza che esista nella realtà ciò che si è inteso; per questo l'argomento del *Proslogion* è criticato da San Tommaso, mentre Rosmini riesce a salvarne il valore una volta che si sia compreso il legame fra realtà ideale e realtà reale, nel senso che non si commetta quell'indebito passaggio dall'ideale al reale che provocherebbe la reazione critica al noto argomento ontologico. Per Tommaso, inoltre, l'essere intuito dalla mente umana non si vede in Dio, perché se si vedesse in Dio si vedrebbe Dio⁵⁰, ma in questo caso si renderebbe visibile l'Essere Assoluto Soggetto Sussistente, cosa affatto impossibile alla mente limitata dell'uomo.

Un altro punto importante concerne la dimostrazione a priori della creazione. Non avrebbe senso un'indagine sul Mondo se prima di tutto non si risolvesse il problema circa il significato che esso ha nel contesto di una visione metafisica che non vuole escludere alcuna possibilità di spiegazione anche scientifica, ma che, al contrario, richiede incessantemente uno sviluppo tale da risultare, proprio nei confronti delle scienze, addirittura inclusivo. Il termine che entra in gioco è quello della *contingenza*, tant'è che tutte le realtà di cui si compone l'universo non sarebbero affatto se non

47. Cfr. S. Giustino Martire, S. Atanasio e Tertulliano (*T*, n. 297, nota 17); Giovanni Duns Scoto (*T*, n. 404, nota 26; n. 470, nota 19; n. 634, nota 1); S. Anselmo d'Aosta (*T*, n. 307, nota 28; n. 488, nota 31); Enrico di Gand e Durando di San Porciano (*T*, n. 489, nota 34); S. Ambrogio (*T*, n. 492, nota 36); S. Agostino (*T*, n. 606, note 6, 7 e 8).

48. *T*, n. 298.

49. Cfr. *T*, n. 299, nota 19.

50. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II, IIae, CLXXIII, 1.

possedessero l'essere.

Rosmini, come noto, dimostra che tutte le cose create, in quanto contingenti, esistono perché vi è un atto, che non può essere confuso con nessuna di esse, sia prese in senso totale che nelle specifiche del particolare, che dà loro l'essere. In tal senso, come lo stesso Rosmini avverte chiaramente, la dimostrazione che egli fornisce non si discosta da quella di San Tommaso⁵¹, vi è questa sola differenza, scrive Rosmini, che «noi la deduciamo dall'essere iniziale, laddove egli la deduce dall'essere assoluto che è Dio»⁵². È chiaro che l'essere iniziale si deve distinguere dall'Essere assoluto, perché se è pur vero che l'essere iniziale sia una divina appartenenza, non è altrettanto vero che esso sia Dio, altrimenti una qualsiasi ipotetica accusa di panteismo a questo sistema troverebbe certamente un saldo appiglio. Le creature partecipano dell'essere iniziale e non dell'essere stesso di Dio. Le creature sono contingenti come il creato, il Mondo, proprio perché non sono Dio, non sono il necessario.

La sintonia con il pensiero di Tommaso è qui resa evidente da una precisa sottolineatura di Rosmini, talvolta trascurata persino dai critici più attenti. Egli, infatti, non esita ad affermare che è indubbio «che le cose create non partecipano punto dell'essere in quanto è per sé sussistente cioè in quanto è Dio: ma partecipano solo dell'essere come si concepisce anteriormente a quella sussistenza per sé che ha come Dio. E che questo fosse anche il vero sentimento di S. Tommaso (benché gli mancasse ancora il linguaggio filosofico necessario ad esprimerlo direttamente)»⁵³. Rosmini rileva che uno dei più noti commentatori dell'Aquinate, cioè il De Vio, dimostrò con chiarezza che perché si potesse parlare di un essere partecipabile, bisognava togliere dall'essere la sussistenza. In tal senso non vi è possibilità di confusione, perché l'essere privato dalla sussistenza altro non è che l'essere iniziale che non è Dio, perché, come ha giustamente rilevato Tommaso, Dio è l'Essere per sé sussistente (*Ipsum Esse Subsistens*).

Un ultimo corollario mira ad evidenziare come l'uomo, mediante la percezione intellettuale dei reali contingenti, ha un'apprensione imperfetta dell'atto creativo. Mediante tale apprensione, infatti, egli coglie «l'essere unito col reale contingente, e nello stesso tempo vede che questo non sarebbe senza quello e che è per quello [...]. Noi dunque apprendiamo il reale nell'atto stesso in cui egli diventa ente, ossia in quell'atto che lo fa ente, lo crea»⁵⁴.

Rosmini cita abbondantemente Tommaso⁵⁵, dimostrandosi un interprete puntiglioso e preciso, talvolta, come abbiamo visto, per mostrare la perfetta correlazione fra il proprio pensiero e quello dell'Angelico, ma anche per sottolineare certe particolarità interpretative che ne scoprono il giusto valore.

Il tema della creazione, ad esempio, che assume un punto fondamentale nello svolgimento della scienza teosofica e la cui indagine razionale rileva risultati sorprendenti, presenta sin da subito un guadagno irrinunciabile: la creazione non può essere fatta da altri che da Dio. Gli enti che costituiscono il mondo, infatti, sono costituiti da due elementi: un termine reale finito e la forma entificante che ciascun ente assume grazie all'essere iniziale. L'essere iniziale è qualcosa dell'Essere Assoluto, il quale solo può disporre di ciò che gli è proprio, per cui solo Dio può essere considerato il creatore del mondo, cioè la *causa prima* del creato. Tommaso, infatti, si era premurato di distinguere

51. *Ibid.*, XLIV, 1.

52. *T*, n. 304, nota 26.

53. *Ibid.*

54. *T*, n. 308.

55. Cfr. *T*, nn. 450-498 e note.

l'operazione della causa prima rispetto alla causa seconda, perché solo Dio dà l'essere, mentre altre sono le cause che lo determinano.

Sempre seguendo San Tommaso, a proposito della descrizione della creazione, Rosmini riafferma il valore dell'*essere iniziale* inteso come un'appartenenza del Verbo divino, una sorta di lume increato, esattamente come si legge nel *De Veritate*. Qui Tommaso usa proprio l'espressione «similitudine dell'increata Verità»⁵⁶ e non esita a dire che tutti i primi principi, la cui conoscenza è in noi innata (*quorum cognitio est nobis innata*), si hanno tutti nell'intuito dell'essere. L'essere iniziale, usando una terminologia vicina ad Aristotele e Tommaso, è allora l'atto che viene dato alle cose dalla mente nel momento in cui le concepisce e le intende.

Sant'Agostino è l'altro grande interlocutore di Rosmini, al quale si rifà in modo esplicito allorché si sofferma sulla differenza fra uomo e Dio nella cognizione dei reali finiti. Il testo di riferimento è il *De Trinitate*, ovvero il capolavoro dottrinale del santo filosofo. La cognizione che l'uomo ha dei reali finiti procede dai reali finiti in sé essenti, cioè i molti, che producono «*molti sensibili percepiti* nel sentimento umano, i quali poi si conoscono nell'oggetto. La cognizione all'opposto che ha Dio de' reali finiti procede dall'atto intellettuale creativo, nulla ricevendo dai molti reali finiti in sé essenti, cui egli conoscendo crea [...] e l'atto creativo è un solo ed è la stessa essenza divina, e questa stessa è atto insieme ed oggetto in quant'è ultimissimo, il qual atto si riferisce ad un tempo ai creati che sono molti in se stessi senza che la molteplicità loro passi in Dio come passa nell'uomo»⁵⁷. Sant'Agostino, infatti, afferma chiaramente che «Tutte le sue creature, spirituali e corporee, non le conosce perché esistono, ma esistono perché le conosce»⁵⁸.

Un bilancio conclusivo concernente la metafisica medievale, soprattutto nel vivo e vibrante confronto con San Tommaso, è dunque possibile ed auspicabile. Tutto ciò ha reso evidente l'attualità dei massimi problemi metafisici, unitamente alle soluzioni avanzate. Rosmini ha dunque ragione nel dire che i problemi di sempre si ripropongono all'attenzione del teosofista continuamente, e se cambiano nel corso dei tempi le modalità di argomentare ed il gusto per recepire certe posizioni, non si modificano, nella sostanza, i grandi quesiti.

Sofia Vanni Rovighi era solita dire che se la filosofia è la giustificazione razionale delle valutazioni morali, è pur altrettanto vero che in questo campo non vi possono essere questioni passate in giudicato, per cui la *Teosofia*, che rosminianamente costituisce il culmine del pensiero filosofico, detiene proprio questo compito: spingere la mente così in alto da giungere in profondità nell'indagine concernente il tutto. Tale indagine, però, ha pieno significato se animata da quel senso morale implicito nella carità intellettuale, la quale costituisce la missione cui il filosofo cristiano è chiamato oggi.

La nuova prospettiva aperta dalla *Teosofia*, che definirei *ontoprismatica*, per le infinite sfaccettature del suo porsi, permette così di conciliare le sentenze e fornisce tutti gli elementi utili ad un sereno confronto filosofico, in virtù di un amore sconfinato per la Verità.

56. TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, Q. X, VI, ad 6m.

57. *T*, n. 606.

58. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV,13.