

GIAN PIETRO SOLIANI

SOME REMARKS ON BEING AND MEMORY IN AUGUSTINE, DUNS SCOTUS, AND ROSMINI

NOTE SU ESSERE E MEMORIA IN AGOSTINO, DUNS SCOTO E ROSMINI

This article argues about the presence of being in human inner self, with particular reference to the subject of metaphysical memory in Augustin of Hippo, Duns Scotus and Antonio Rosmini. According to these authors, being transcends the human self, but it is also immanent to it. They do not deny the God's transcendence, but only exclude a physical meaning of immanence and transcendence.

In questo breve scritto viene approfondito il tema della presenza dell'essere nell'interiorità umana, seguendo una linea ideale che collega Agostino, Duns Scoto e Rosmini. Sullo sfondo terrò quel tentativo di genealogia della metafisica propiziato in Francia da Jean-Luc Marion. Faccio riferimento, in particolare, agli studi di Olivier Boulnois e Jean-Francois Courtine.¹ Boulnois ha parlato espressamente di 'fenomenologia', a proposito delle proprie ricerche sul concetto di *repraesentatio* nel Medioevo. La posizione di Boulnois risente della lettura heideggeriana della storia della metafisica, sebbene il filosofo francese se ne sia progressivamente smarcato.² Rimane il fatto che, nella prospettiva di Boulnois, la metafisica tradizionale è

¹ J.-F. COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, P.U.F., Paris 1990; O. BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e siècle)*, P.U.F., Paris 1999; ID., *Métaphysique rebelles. Gènes et structures d'une science au Moyen Âge*, P.U.F., Paris 2013.

² Cfr. O. BOULNOIS, *Métaphysique rebelles*, cit.

ancora pensata come rappresentazione dell'essere che disvela e insieme vela l'essere stesso.³ Essa è interpretazione o rappresentazione – i termini, per l'autore, sono sinonimi – del cosmo.⁴

Ciò che intendiamo mostrare è la presenza di una linea di pensiero per la quale l'essere, non è una semplice rappresentazione, ma la luce stessa dell'interiorità umana. Si tenterà di mostrare che, nella linea degli autori presi in considerazione, la metafisica non è semplicemente un'“ermeneutica del mondo”, ma un'esigenza strutturale dell'uomo che sorge da una misteriosa dialettica di immanenza e trascendenza, solo in apparenza autocontraddittoria.

I. IL LOCUS NON LOCUS DELL'INTELLIGIBILE IN AGOSTINO

La memoria agostiniana è una facoltà misteriosa. Essa fa emergere dalla dimenticanza, deposita come riserva ciò che il pensiero elabora, e nasconde nell'oblio.⁵ Il suo orizzonte non è limitato alla sensazione e all'immaginazione, ma si estende all'infinito: è facoltà senza fondo. Essa è mia, ma la mia attenzione non riesce ad aver presente tutto ciò che essa contiene, facendo sorgere il dubbio, in Agostino, che questa non-presenza equivalga a un “essere fuori” dal soggetto.⁶ La dialettica di trascendenza e immanenza è qui già annunciata. Nella memoria sono presenti anche tutte le nozioni delle arti liberali, in un'intimità profondissima, indicata con l'espressione paradossale «*locus non locus*».⁷ A questo proposito, si può parlare di ‘memoria intellettuale’, perché il pensiero è di casa nella memoria, così come le stesse domande fondamentali della metafisica: *an sit, quid sit, quale sit*.⁸ Gli intelligibili, osserva Agostino, non entrano nella memoria attraverso le sensazioni o l'immaginazione. Li riconosciamo veri, perché essi preesistono nella memoria.⁹ Viene, così, riproposta la dottrina della reminiscenza, ma senza le conseguenze escatologiche che Platone pretendeva di trarne. Quello della memoria intellettuale è un processo messo in atto dal *cogito* e dall'attenzione. Il *cogito* è un raccogliere¹⁰ ciò che si trova

³ Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., p. 16.

⁴ Cfr. O. BOULNOIS, *Métaphysique rebelles*, cit., p. 7.

⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *Confessiones* (d'ora in poi, *Conf.*), X, cap. VIII, in *Sancti Augustini Opera*, ed. L. Verheijen, Brepols, Turholt 1981 (CSSL, XXVII).

⁶ Cfr. *ivi*, X, cap. VIII, 15, p. 237, ll. 58-64.

⁷ Cfr. *ivi*, X, cap. IX, 16, p. 163, l. 3.

⁸ Cfr. *ivi*, X, cap. X, 17, p. 163, ll. 1-2.

⁹ Cfr. *ivi*, X, cap. X, 17, pp. 163-164.

¹⁰ Si pensi alla ripresa di questa idea in Vico. G. VICO, *De antiquissima Italorum sapientia* (d'ora in poi, *De antiquissima*) Lib. I, cap. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 14: «Cogitare autem dicebant, quod nos vernacula lingua dicimus pensare, et andar raccogliendo».

sparso e disordinato nella memoria.¹¹

Le conoscenze più astratte e intelligibili sono già presenti al soggetto, quasi che fossero della stessa stoffa della memoria. Essa è illimitata e capace di riflessione,¹² come l'intelletto e la volontà. La memoria appartiene a buon diritto a quel plesso di facoltà che Agostino chiama *animus*.¹³ La stessa dialettica di ricordo e oblio è calibrata da Agostino sull'opposizione di essere e non-essere. Allo stesso modo in cui soltanto ciò che è può essere intenzionato dal pensiero e il non-essere è pensabile soltanto a partire dall'essere, così dell'oblio si può parlare soltanto ricordandosi di esso.

Quando nomino la dimenticanza, so quello che intendo: ma donde lo saprei se non ne avessi il ricordo? [...] Quando dunque ricordo la memoria, è la memoria stessa che risponde all'appello; quando ricordo la dimenticanza, sono presenti insieme memoria e dimenticanza: la prima per farmi ricordare, la seconda è l'oggetto del ricordo. Ma la dimenticanza non è forse privazione della memoria? Come può essere presente perché me ne ricordi, se la sua presenza impedisce di ricordare?¹⁴

La dimenticanza non è un uscir fuori dalla memoria, ma è tale paradossalmente grazie alla memoria stessa. Agostino dice di essere divenuto a se stesso un «terreno irto di difficoltà e fonte di sudore»,¹⁵ per una sorta di estraneità che non è, qui, sinonimo di lontananza spaziale. L'io appare come estraneo a se stesso, pur non essendovi alcunché di più vicino all'io dell'io stesso;¹⁶ a tal punto che l'evidenza dell'esistenza dell'io costituisce un caso notevole di *élenchos*. Ma, come ammoniva Vico nei riguardi del *cogito* cartesiano, un conto è aver coscienza di sé e un conto è avere scienza di sé.¹⁷ Soltanto il Creatore può svelare l'uomo a se stesso. È questo il sot-

¹¹ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *Conf.*, X, cap. XI, 18, p. 164, ll. 1-17.

¹² Cfr. *ivi*, X, cap. XIII, 20, p. 165, ll. 9-11.

¹³ Cfr. *ivi*, X, cap. XIV, 21, p. 165, ll. 1-10.

¹⁴ *Ivi*, X, cap. XVI, 24, p. 167, ll. 1-9: «Quid, cum oblivionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnosco rem, nisi meminisset? [...] cum memoriam memini, per se ipsam sibi praesto est ipsa memoria; cum uero memini oblivionem, et memoria praesto est et oblivio, memoria, ex qua meminerim, oblivio quam meminerim. Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae? Quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?».

¹⁵ Cfr. *ivi*, X, cap. XVI, 25, p. 167, ll. 18-19: «factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii».

¹⁶ Cfr. *ivi*, X, cap. XVI, 25, pp. 167-168, ll. 22-23.

¹⁷ G. VICO, *De antiquissima*, cit., Lib. I, cap. I, § 2, cit., p. 32: «certitudinem, quod cogitet, conscientiam contendit esse, non scientiam, et vulgarem cognitionem, quae in indoctum quemvis cadat».

to fondo di tutta la *confessio* agostiniana.¹⁸ La memoria agostiniana è una molteplicità profonda e infinita che coincide con lo spirito e con l'io, ma della sua essenza occorre chiedere a Dio.¹⁹ Tale facoltà testimonia l'apertura trascendentale²⁰ dell'animo. Scrive ancora Agostino: «mi addentro in essa, anzi, quanto è possibile, ma non vi è mai fine».²¹

Per arrivare a Dio la memoria dev'essere oltrepassata, ma si tratta di un *transire* che solo apparentemente somiglia a uno scacco: «Sorpasserò la memoria: ma per trovarti dove? O Bontà veramente sicura e soave, per trovarti dove? Se ti cerco fuori della memoria, cado nella dimenticanza di Te: e in qual modo ti troverò, se Ti dimentico?». ²² Oltrepassare l'orizzonte della memoria non significa uscire spazialmente da essa e nemmeno trascendere assurdamente l'intrascendibile. Occorre, invece, andare alla ricerca di ciò che è interno all'orizzonte, pur non coincidendo con la memoria attuale del soggetto. Marion, invece, vede nel testo appena citato una voluta contraddizione, che farebbe di Agostino un autore antimetafisico.²³ Questa interpretazione, però, perde di vista il nucleo vivo a partire dal quale si può pensare il rapporto tra immanenza e trascendenza. La ragione della posizione di Marion consiste probabilmente nell'aver accolto l'idea cartesiana che il pensiero umano sia finito in senso fisico. Certo, se si fa riferimento a una finitudine contenutistica (*di fatto*), il pensiero umano è finito, ma se si parla di una finitudine formale o di orizzonte (*di diritto*) questo è un errore, già presente, a nostro modo di vedere, in Heidegger e Lévinas.²⁴ Ritenere finito il pensiero significherebbe porre un limite ad

¹⁸ In fondo anche questo è tema che ritorna in Vico. Ivi, Lib. I, cap. I, § 2, p. 34: «conscientia autem est eorum, quorum genus, seu formam demonstrare non possumus [...] At quanquam conscius sit Scepticus se cogitare, ignorat tamen cogitationis causas, sive quo pacto cogitatio fiat».

¹⁹ Cfr. AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Conf.*, X, cap. XVII, 26, pp. 168, ll. 1-3.

²⁰ Trascendentale nel senso di un'infinità indeterminata e non incrementabile che non può, quindi, essere trascesa.

²¹ AUGUSTINUS HIPIONIENSIS, *Conf.*, X, cap. XVII, p. 168, ll. 11-12: «penetro etiam quantum possum, et finis nusquam».

²² Ivi, X, cap. XVII, pp. 168-169, ll. 24-27: «transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone et segura suavitas, ut ubi te inueniam? Si praeter memoriam meam te invenio, in memor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?».

²³ Cfr. J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris 2008²; trad. it. a cura di M.L. ZANNINI, *Sant'Agostino. In luogo di sé*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 118-119.

²⁴ Sebbene siano state proposte anche altre interpretazioni. Si può sostenere con buona approssimazione che, in Heidegger, la differenza ontologica di essere ed ente sia accostabile alla differenza tra l'indeterminatezza del pensiero trascendentalmente inteso e l'ente determinato. Proprio con riferimento all'equivalenza, presente nella hegeliana *Scienza della logica*, di essere (pensiero) e nulla, Heidegger si esprime nei seguenti termini. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1949⁵; trad. it. di F. Volpi, *Che cos'è metafisica?*, in M. HEIDEGGER,

esso, oltre il quale dovrebbe darsi dell'altro, ma questo *altro* diverrebbe, così, un autocontraddittorio pensato-impensato. *Impensato* in quanto altro dal pensiero, ma insieme *pensato*, seppur nella semplice connotazione della sua alterità rispetto al pensiero. L'assurdità di questa situazione porterebbe, quindi, all'affermazione dell'intrascendibilità e dell'infinità formale del pensiero.

Tornando ad Agostino, la memoria degli intelligibili è sempre presente come conoscenza abituale e non attuale. Si tratta di una 'memoria metafisica', e non semplicemente psicologica, che è costante presenza delle *rationes aeternae*:²⁵

Quando pensiamo a qualcosa che conosciamo come vero, si dice che la comprendiamo al massimo grado, e certamente la lasciamo di nuovo nella memoria. Ma c'è quella profondità più nascosta della nostra memoria, in cui troviamo questo primo (*hoc primum*) [vero], e si genera una parola intima che non appartiene a nessuna lingua, come una scienza da una scienza, una visione da una visione, un'intelligenza da un'intelligenza che era già nella memoria, ma rimaneva nascosta, benché anche il pensiero stesso, qualora non avesse una qualche sua memoria, non potrebbe ritornare su quelle cose che aveva lasciato nella memoria quando pensava ad altre.²⁶

Segnavia, a cura di F.-W. VON HERRMANN, ed. it. a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano 1987, p. 75: «l'essere stesso è per essenza finito e si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori del niente». Cfr. anche ID., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*; trad. it. di E. MAZZARELLA - C. TATASCIORE, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Guida, Napoli 1994, p. 264. Per una messa a punto di questa interpretazione, cfr. E. SEVERINO, *Su Heidegger e l'apparire*, in «Archivio di Filosofia», LVII, 1989, pp. 15-20; C. VIGNA, *Il frammento e l'Intero. Indagini sul senso dell'essere e sulla stabilità del sapere*, Orthotes, Napoli-Salerno 2015², t. I, pp. 319-351.

²⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trinitate* (d'ora in poi, *De Trin.*), XII, 14, 23, ed. W.J. Mountain, CCSL, t. 50, 2 voll., Brepols, Turnholti 1968, vol. I, pp. 376-377. Cfr. anche e.g. E. LÉVINAS, *Martin Heidegger et l'ontologie*, in ID., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2016⁴, pp. 88-89.

²⁶ AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XV, 21, 40, vol. II, p. 518, ll. 12-21: «Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus et gignitur intimum verbum quod nullius linguae sit tamquam scientia de scientia et visio de visione et intellegentia quae apparet in cogitatione de intellegentia quae in memoria iam fuerat sed latebat, quamquam et ipsa cogitatio quandam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat cum alia cogitaret». Su questo passo la mia interpretazione diverge sia da Beatrice Cillerai sia dalla traduzione di Giovanni Catapano. L'*hoc primum* è la presenza stessa che illumina e consente di conoscere tutte le cose. Per la distinzione tra memoria psicologica e memoria metafisica, si veda B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 314-316.

La memoria metafisica è memoria dell'immemoriale, ovvero di ciò che è eternamente presente; condizione dell'affiorare, nella conoscenza attuale, di ciò che è da sempre presente nella conoscenza abituale. Si tratta di una *intelligentia latens*, che è l'altra faccia della dottrina dell'illuminazione.²⁷ Un caso particolare di memoria metafisica è la memoria di sé (*memoria sui*). La *mens*, infatti, è capace di attuare un movimento di riflessione spirituale (*conversio incorporea*) sopra di sé, ma quando questo non avviene essa continua a conoscersi, sebbene non attualmente.²⁸ Un conto, infatti, è pensare attualmente (*cogitare*) un certo contenuto, e un altro conto è conoscere (*nosse*), comprendendo e avendo presente nella memoria ciò che non è attualmente intenzionato: la *notitia*, quindi, è altro dalla *cogitatio* o *verbum*. La memoria metafisica è un'arcana notizia,²⁹ nella quale si realizza un'adesione permanente del soggetto a una presenza pura che via via si determina a seconda dei contenuti che affiorano nella conoscenza attuale.³⁰ Ora – come è noto ai lettori di Agostino – poiché vi è anche un'intelligenza di sé e un amore di sé, nell'anima è presente l'immagine della Trinità divina. È stato scritto,³¹ giustamente, che, per Agostino, l'intelligenza e la volontà, prima di dispiegare la loro attività, sono immanenti alla memoria.³²

Tuttavia, Agostino precisa che, per giungere alla conoscenza di sé occorre un movimento di autotrascendimento grazie al quale cogliere l'immagine del Creatore; diversamente non si avrà la sapienza, ma soltanto la stoltezza.³³ È sapienza solo quel ricordo di sé, quell'intelligenza di sé e quell'amore di sé, il cui contenuto è un essere che si sa relativo. Il trascendimento di noi stessi è permesso dal fatto che la *mens* è specchio di Dio, ma ciò non significa trascendere anche quell'orizzonte sul quale essa sporge e al quale anche Dio appartiene.³⁴

²⁷ Cfr. B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei*, cit., pp. 316-321. Per il testo fondamentale, benché particolarmente dibattuto, sulla dottrina dell'illuminazione, cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XII, 15, 24, t. I, pp. 377-379. Su memoria metafisica e *imago Dei*, cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 3, 6, t. I, pp. 427-429.

²⁸ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 6, 8, t. I, pp. 430-431, ll. 1-5.

²⁹ Ivi, XIV, 6, 8, t. II, p. 432, ll. 36-37: «cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur».

³⁰ Cfr. ivi, XIV, 7, 9, t. II, p. 433.

³¹ Cfr. B. CILLERAI, *La memoria come capacitas Dei*, cit., cap. IV.

³² Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 7, 10, t. II, pp. 434-435; ma anche ivi, XV, 21, 40, t. II, pp. 517-518; ivi, XV, 22, 42, t. II, pp. 519-520.

³³ Cfr. AUGUSTINUS HIPPONIENSIS, *De Trin.*, XIV, 12, 15, t. II, pp. 442-443; ivi, XIV, 14, 18, t. II, pp. 445-447.

³⁴ Cfr. ivi, XV, 24, 44, t. II, pp. 522-523.

II. MEMORIA DELL'ESSERE E METAFISICA IN DUNS SCOTO

La memoria metafisica agostiniana viene valorizzata da Scoto al momento di elaborare la propria dottrina dell'essere come oggetto adeguato dell'intelletto. Boulnois ritiene – a nostro avviso erroneamente – che, per Scoto, il concetto di *ens* sia, una sorta di *a priori* conoscitivo, a guisa di una funzione kantiana del conoscere.³⁵ Al contrario, esso è presenza abituale nella memoria del soggetto intelligente. Nell'*Ordinatio*, Scoto rimprovera, ingiustamente, Tommaso di aver limitato la portata dell'intelletto alla semplice essenza della cosa materiale, eliminando implicitamente la possibilità della visione beatifica e della metafisica stessa.³⁶ Scoto ritiene che, sebbene, di fatto, l'intelletto dell'*homo viator* conosca soltanto l'ente limitato, tuttavia esso è, di diritto, aperto su tutto l'essere, indifferente al finito e all'infinito.³⁷ Tale essere è univoco, secondo un'accezione di univocità con la quale si intende l'incontraddittorietà intrinseca a qualsiasi significato concepibile.³⁸ L'essere nel suo significato comunissimo è il *non-nihil*.³⁹ L'*ens* di Scoto è, dunque, un primo onto-logico.

Con questa dottrina, Scoto afferma l'unità intrinseca dell'orizzonte trascendentale, il quale non comporta l'esclusione dei diversi modi intrinseci che si oppongono tra loro per contraddizione – come ad esempio, le coppie finito-infinito o causato-inausato –, ma piuttosto è la condizione per l'accoglimento degli opposti e dei diversi nella forma della possibilità. Scoto parla esplicitamente di qualcosa di «astratto» (*abstractum*) o anche di un «sostrato» (*substratum*) che, pur non essendo equiparabile a un genere – a causa del divieto aristotelico –, è comune a quegli estremi della contraddizione che sono espressi in modo univoco (*univocantur*).⁴⁰

³⁵ Cfr. O. BOULNOIS, *Être et représentation*, cit., pp. 143-144.

³⁶ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, in *Opera omnia*, edd. C. BALIĆ et alii, vol. III, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1954, nn. 113-117, pp. 70-73.

³⁷ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones quodlibetales* (d'ora in poi, *Qq. quodl.*), q. 14, in *Opera omnia*, vol. XXVI, Vivés, Paris 1895, n. 11, p. 40a.

³⁸ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, d. 3, pars I, q. 1-2, cit., n. 26, p. 18. SIMPLICIUS, *Commentarium in Aristotelis Categorias*, I, 45, trad. lat. di Guglielmo di Moerbeke, ed. A. PATTIN, Publications Universitaires de Louvain, éd. Béatrice Nawelaeters, Leuven-Paris 1971: «Univocum autem non suscipit contradictionem».

³⁹ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Qq. quodl.*, q. 3.

⁴⁰ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 8, pars I, q. 3, in *Opera omnia*, edd. C. BALIĆ et alii, vol. IV, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana, 1956, n. 80, pp. 189-190. Il divieto consiste nel non poter trattare l'essere come un genere oltre il quale si darebbero ulteriori differenze, che sarebbero un qualche essere. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, B, 3, 998b22-28.

Questo tipo di univocità non nega l'analogia metafisica,⁴¹ ma ne costituisce il fondamento. È l'essere, infatti, quel tratto comune alle differenze che è sempre necessario nella predicazione secondo analogia: «i Maestri che trattano di Dio e di ciò che è conosciuto riguardo a Dio – ammonisce Scoto – osservano l'univocità dell'*ens* nel modo di dire, sebbene neghino ciò a voce».⁴²

L'essere contiene virtualmente ogni conoscibile. Per questo la sua estensione è equivalente all'*omnitudo* verso cui si rivolge il sapere.⁴³ L'incontraddittorietà, di cui l'essere univoco è sinonimo, è infatti rinvenibile in ogni conoscibile, sebbene l'oggetto dell'intelletto sia disomogeneo rispetto alla facoltà conoscitiva umana, allo stesso modo in cui lo sono tra loro rispettivamente l'atto e la potenza o la forma e la materia.⁴⁴ L'essere è un'*intentio prima* e non una produzione dell'intelletto umano. Esso si dà originariamente all'intelletto, strutturandolo come apertura intenzionale verso ogni cosa, senza alcuna predeterminazione.⁴⁵ L'intelletto umano, poi, è capace di mettere a tema l'essere nella forma dell'universale *secundum totam suam indifferenciam*,⁴⁶ ma non potrebbe operare questa mossa senza essere già in qualche modo in presenza dell'essere stesso.

Per Scoto, il primo oggetto dell'intelletto è presente nella memoria umana, allo stesso modo in cui, per Agostino, lo sono gli intelligibili (le essenze, i numeri, le verità eterne). La differenza tra Scoto e Agostino consisterebbe, a nostro avviso, nel fatto che, al contrario del secondo, per il primo è sufficiente che tutte le conoscenze siano incluse virtualmente in un unico oggetto presente nella memoria intellettuale, ovvero nella conoscenza abituale, potendo divenire successivamente conoscenze attuali, nel momento in cui siano attivate, per così dire, dall'esperienza. A questo proposito, secondo Scoto, l'oggetto dell'intelletto e l'oggetto della disposizione che l'uomo possiede verso il sapere – l'*habitus* scientifico – sono lo stesso.⁴⁷ L'*habitus* scientifico è la disposizione a conoscere tutte le cose, quindi, si estende, oltre il campo della metafisica, alla logica, alla fisica, all'etica e alla teologia. Esso è una forma, ossia un atto primo che perfeziona essenzialmente l'intelletto. Non si tratta, dunque, di un atto secondo derivato da

⁴¹ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum* (d'ora in poi, *Qq. Met.*), lib. IV, q. 1, in *Opera philosophica*, edd. G. ETZKORN et alii, vol. III, The Franciscan Institute, St. Bonaventure N.Y. 1997, n. 70, pp. 315-316.

⁴² I. DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, I, dist. 3, q. 1, in *Opera omnia* vol. XXII, ed. Vivès, Parisiis 1894, n. 7, p. 95: «Magistri tractantes de Deo, et de his, quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem entis in modo dicendi, licet voce hoc negent».

⁴³ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1-3, in *Opera omnia*, vol I, edd. C. BALIĆ et alii, Civitas Vaticana, 1950, nn. 142-143, pp. 96-97.

⁴⁴ Cfr. *ivi*, n. 120, p. 74.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, n. 124, p. 77.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, n. 365, pp. 221-222.

⁴⁷ I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1-3, cit., n. 145, p. 98: «Idem est obiectum primum intellectus et scientiae».

un'operazione della facoltà intellettiva. Se così fosse, infatti, la disposizione al sapere sarebbe soltanto una perfezione accidentale.⁴⁸ Ora, Scoto spiega che l'oggetto sul quale verte l'*habitus* è l'essenza (*quidditas*) di cui l'*habitus* è la specie intelligibile.⁴⁹ Occorre, infatti, ricordare che, nella gnoseologia di Scoto, la specie è un perfetto rappresentante, capace di rendere qualcosa presente intenzionalmente. Si tratta della cosa stessa nel suo *esse intentionale*, laddove, invece, l'oggetto dell'*habitus*, in quanto è un'essenza, possiede un *esse reale*.⁵⁰

A partire da queste premesse, Scoto indaga la relazione tra l'*habitus* scientifico e la memoria. Per Scoto dire che "A, in quanto è conosciuto in modo abituale, contiene virtualmente la conoscenza attuale di B", significa affermare che "la specie intelligibile di A nella memoria è capace di generare la conoscenza attuale di B". In questo modo, Scoto pone la sinonimia tra la conoscenza abituale di qualcosa e la presenza nella memoria della specie intelligibile di quel qualcosa.⁵¹ La memoria – ricorda Scoto, riferendosi al *De Trinitate* di Agostino – è una delle tre perfezioni dell'anima insieme a intelletto e volontà. La sua funzione è quella di essere atto primo rispetto alla «notizia generata» (*notitia genita*), cioè rispetto alla conoscenza, non ancora attuale, ma che verrà generata in un secondo momento dall'intelletto.⁵² La memoria è il "luogo" delle specie intelligibili, non ancora divenute conoscenze attuali. A questo proposito, Scoto parla di un atto primo totale dell'anima, che precede l'atto dell'intelletto, e nel quale si realizza l'unione di «qualcosa dell'anima» (*aliquid animae*) con la specie, ossia con ciò per cui l'oggetto è presente intenzionalmente. Si tratta della memoria intellettuale colta nella sua originarietà – che Scoto chiama *memoria perfecta* –,⁵³ quando ha presente a sé abitualmente il primo oggetto del sapere – l'essere – il cui invero è Dio stesso.⁵⁴ Anche in Scoto, dunque, la presenza dell'intelligibile nell'interiorità, grazie alla quale giungere a Dio, passa attraverso la memoria. Si potrebbe dire che per Agostino e Scoto fare metafisica significhi rammemorare l'essere o anche l'intelligibile che ci costituisce, ma che insieme ci trascende, perché ontologicamente diso-

⁴⁸ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Qq. Met.*, I, Prologus, cit., vol. I, n. 8, pp. 5-6.

⁴⁹ I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1, art. 2, cit., n. 145, p. 97: «Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti. Ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adaequatum formaliter est quidditas cuius est species». Sull'identificazione tra *habitus* e *species intelligibilis* si veda R. CROSS, *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 90-95.

⁵⁰ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, pars 3, q. 1, cit., n. 382, p. 232; *ibidem*, adnotatio interpolata, Appendix A, n. 232,19, p. 366.

⁵¹ Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prologus, pars 3, q. 1, art. 2, n. 145, p. 97.

⁵² Cfr. I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 3, pars 3, q. 4, n. 580, p. 343.

⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁴ I. DUNS SCOTUS, *Ord.*, I, d. 2, pars 1, q. 1-2, in *Opera omnia*, vol. II, edd. C. BALIĆ *et alii*, Typis Poliglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, pp. 209-210, n. 138: «in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi obiecti intellectus, scilicet entis, et hoc in summo».

mogeo e irriducibile a qualunque soggetto umano.

III. IL DIVINO E DIO: L'IDEA DELL'ESSERE IN ROSMINI

Rosmini ha fatto lievitare l'insegnamento di Agostino e Scoto, pur tenendo conto di molti altri contributi teoretici. È noto che l'essere ideale di Rosmini è indeterminato, comunissimo⁵⁵ e univoco, sebbene aperto a tutte le sue possibili determinazioni.⁵⁶ Secondo Rosmini, la verità dell'essere ideale è colta in un atteggiamento fenomenologico *ante litteram*, ovvero con un «conoscere diretto e immediato» che è detto «riflessione osservatrice».⁵⁷ L'essere si mostra come evidenza metafisica dalla quale hanno inizio tutti i pensieri: porre l'attenzione sull'essere significa, infatti, rivolgersi a ciò che per propria natura non può non essere.⁵⁸ Siamo posti di fronte a quella che è stata definita come «fenomenologia ontologica».⁵⁹ Il principio della filosofia è, infatti, anche per Rosmini, ontologico.⁶⁰ L'essere ideale è assolutamente essere, ma non è l'Essere assoluto, ed è indipendente dal pensiero umano.⁶¹ Rosmini, precisa che Dio e l'essere ideale hanno entrambi un primato ontologico,⁶² sebbene all'uomo sia dato immediatamente soltanto il secondo.

Come aveva insegnato Scoto, l'essere ideale è quell'oggetto nel quale è contenuta tutta la scienza, ma in modo virtuale. L'anima è informata e insieme distinta dal proprio oggetto forma-

⁵⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare alle opere ideologiche* (d'ora in poi, *Preliminare*), ID., in *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* (d'ora in poi, *Nuovo Saggio*), a cura di G. MESSINA, voll. 3-5, Città Nuova, Roma 2003-2005, n. 13, t. I, p. 71; ivi, n. 16, t. I, p. 74.

⁵⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 1460, cit., t. III, pp. 316-317; cfr. ivi, n. 1460, nota 70, vol. III, p. 317.

⁵⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, a cura di M.A. RASCHINI e P.P. OTTONELLO, voll. 12-17, Città Nuova, Roma 1998-2000, n. 25, t. I, p. 58.

⁵⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare*, n. 17, cit., t. I, pp. 74-75. Sulla definizione di evidenza metafisica, cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, nn. 1347-1349, cit., t. III, pp. 231-232. Sulla differenza tra l'evidenza cartesiana e l'evidenza metafisica, cfr. ID., *Teosofia*, n. 74, cit., t. I, pp. 106-107.

⁵⁹ Cfr. P. PAGANI, *Rosmini e l'organismo delle scienze*, in F. BELLELLI – G. GABBI (eds.), *Profezia e attualità di Antonio Rosmini*, Edizioni Rosminiane, Stresa 2016, p. 130. Si pensi al seguente testo: ROSMINI, *Teosofia*, n. 295, cit., t. I, p. 273.

⁶⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Preliminare*, cit., n. 26, cit., t. I, p. 83.

⁶¹ Cfr. ivi, n. 27, t. I, pp. 83-84.

⁶² Cfr. ivi, n. 29, t. I, p. 84.

le, poiché è condizione soltanto materiale per giungere alla scienza.⁶³ Tolto l'essere non vi è più pensiero, poiché l'idea dell'essere, l'incontraddittorietà in quanto tale, è la forma di ogni nostro atto di pensiero.⁶⁴ Tra l'altro Rosmini precisa che soltanto l'essere è propriamente idea.⁶⁵ Esso è la possibilità stessa o l'idealità,⁶⁶ ma ogni possibilità, come, del resto, l'incontraddittorietà, è sempre possibilità-di-qualcosa.⁶⁷ In questo modo, Rosmini mostra di aver compreso che la coscienza, in quanto informata dall'idea dell'essere, è strutturalmente intenzionale.⁶⁸ L'orizzonte coscienziale – l'idea dell'essere – è di per sé necessario. In quanto è la possibilità stessa, esso esiste necessariamente come opposto dell'impossibile e gode, quindi, di una sua consistenza ontologica.⁶⁹ Oltre alla necessità, l'idea dell'essere possiede altri caratteri divini, sebbene non sia Dio: è, infatti, infinita,⁷⁰ immutabile ed eterna.⁷¹ Sottratta alla temporalità essa è presenza pura e trascendentale.⁷²

L'essere ideale è al di là di ogni determinazione e anche della distinzione fondamentale tra Io e non-Io, tanto che l'idea dell'essere precede l'idea dell'Io e ne consente il coglimento, secondo un insegnamento che Rosmini dice di trovare nella *Summa contra Gentiles*, là dove Tommaso sostiene che l'anima, per conoscere se stessa, ha bisogno di quella specie intelligibile che nella tradizione scolastica sarebbe il lume dell'intelletto agente e che il pensatore di Rovereto chiama, invece, idea dell'essere.⁷³ Vengono, così, poste in equazione la specie intelligibile, il lume dell'intelletto agente e l'idea dell'essere. Rosmini trova l'equivalenza tra la 'specie' dei medievali e l'idea dei moderni in un autore scotista del XVIII secolo, il quale fa propria anche la dottrina di quanti sostengono – come Scotto – che la specie sia presente nella memoria prima

⁶³ Cfr. *ivi*, n. 30, t. I, pp. 84-85. Cfr. anche A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 932, cit., t. II, p. 234-235.

⁶⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 411, cit., t. II, pp. 27-28.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, n. 395, t. II, pp. 18-19.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, n. 424, t. II, p. 34.

⁶⁸ Si può fare riferimento anche a A. ROSMINI, *Psicologia*, a cura di V. SALA, voll. 9-10/A, Città Nuova, Roma 1988-1989, n. 1294, cit., t. III, p. 18.

⁶⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 429, cit., t. II, pp. 35-36.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, n. 428, t. II, p. 35.

⁷¹ Cfr. *ivi*, n. 433, t. II, p. 38.

⁷² Cfr. *ivi*, n. 435, t. II, pp. 39-40. Non è un caso se la relazione essenziale tra intelletto umano ed essere ideale sia vista da Rosmini come fondamento per l'immortalità dell'anima. Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, nn. 679-680, cit., t. I, p. 320.

⁷³ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 442, nota 11, cit., t. II, pp. 46-47.

dell'atto del conoscere.⁷⁴

Anche Rosmini, nel *Nuovo Saggio*, ha affermato esplicitamente che l'idea dell'essere è presente a noi, dal momento del nostro venire all'esistenza, sebbene non se ne abbia consapevolezza. Si tratta, guarda caso, di una conoscenza abituale, secondo il vocabolario scolastico, che qui il pensatore di Rovereto riprende, citando, in modo poco opportuno, Tommaso d'Aquino⁷⁵ e non Scoto, al quale, invece, andrebbe attribuita la paternità della dottrina. Rosmini spiega che ciò che conosciamo, ma di cui non siamo attualmente consapevoli è pur sempre conosciuto e giace nella memoria. È sempre la riflessione osservatrice, ossia una minimale fenomenologia degli atti di intellesione, a metterci al corrente della conoscenza abituale dell'essere.⁷⁶ Per Rosmini, vi è dunque un'immanenza dell'essere, detto *divino*, nel soggetto umano, ma che non si oppone alla trascendenza di Dio. L'essere piuttosto include anche Dio, essendo Dio la sua realizzazione adeguata. Da questa dialettica di immanenza e trascendenza scaturisce la possibilità per il pensiero del trascendimento dell'esperienza verso l'Assoluto. Pensare l'essere significa, per Rosmini, pensarlo tutto, ma non totalmente.⁷⁷ Il pensante umano, infatti, può manifestare soltanto alcuni aspetti dell'essere, senza coglierne tutta la virtualità.⁷⁸ Si tratta di un fatto, quello di una qualche presenza dell'essere al pensiero, che in quanto tale è innegabile, seppur misterioso; la sua negazione comporterebbe, come si è detto, il venir meno del pensare stesso.⁷⁹ L'immanenza del divino nella natura umana apre alla trascendenza di Dio, senza abolire il mistero che avvolge la creazione del mondo, ma a patto che l'immanenza sia intesa in senso ontologico – come manifestarsi dell'essere al pensiero – e non parametrata sull'immanenza fisica.⁸⁰

Immanenza e trascendenza sono correlative. Il trascendente, infatti, lascia sempre traccia di sé nel trasceso, diversamente non sarebbe tale. La trascendenza è quindi sempre trascendenza-di-qualcosa, nel senso del genitivo oggettivo e del genitivo soggettivo. Ciò implica una relazione essenziale (o trascendentale) di trascendente e trasceso, dove il trascendente è di più del trasceso, ma è insieme immanente ad esso. In realtà, sarebbe più corretto dire che il trasceso è immanente al trascendente. Infatti, per Agostino, l'intimità di Dio all'io umano ha come condi-

⁷⁴ Cfr. C.G. BIGNAMINI, *Joannis Duns Scoti Philosophia*, Typographia Marelliana, Mediolanum 1771-1782, vol. II, p. 68. Cfr. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012, pp. 159-160.

⁷⁵ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, n. 467 e nota 21, cit., t. II, pp. 62-64.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, n. 469, t. II, pp. 65-66.

⁷⁷ La distinzione era solitamente applicata dalla teologia scolastica ai beati, ma Rosmini la utilizza anche per l'*homo viator* nei confronti dell'essere ideale.

⁷⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1383, cit., t. III, p. 65.

⁷⁹ Cfr. *ivi*, n. 1387, p. 67; ID., *Teosofia*, n. 2003, cit., t. IV, p. 525.

⁸⁰ Ci riferiamo alla possibile ambiguità che i termini husserliani *Konstitution* e *Gegenstandskonstitution* portano con sé.

zione necessaria l'esistenza dell'Io in Dio.⁸¹ A nostro modo di vedere, si tratta di uno dei cardini della metafisica agostiniana⁸² e della tradizione neoplatonica,⁸³ le quali vietano di intendere il rapporto tra immanenza e trascendenza secondo lo schema fisico "dentro-fuori", che costringerebbe a rendere i due concetti antitetici e tra loro contraddittori.

gianpietro.soliani@gmail.com

(Studio teologico diocesano Reggio Emilia)

⁸¹ Su questo tema risulta fondamentale la lettura di E. SAMEK LODOVICI, *Dio e mondo. Relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Edizioni Studium, Roma 1979, cap. XIII.

⁸² Sull'idealismo essenziale di Agostino, si vedano le osservazioni di M.A. RASCHINI, *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Marzorati, Milano 1961.

⁸³ Faccio riferimento soprattutto alla quinta delle *Enneadi* di Plotino e al cap. VII del *De divinis nominibus* di Dionigi Pseudo-Areopagita.