



NICOLÒ RUBBI

OMBRE SULLA LUCE
RASSEGNA SULLA RICEZIONE DELLA TEORIA
DELL'ILLUMINAZIONE SCOLASTICA
IN ANTONIO ROSMINI,
TRA NUOVO SAGGIO E TEOSOFIA

Antonio Rosmini was an eager reader of philosophical classics and a deep connoisseur of tradition. His work can be intended as a transparent personal contribution to the thoughts of authorities. The idea of being is a delicate issue and seems to be strictly related to that lumen, which he knew through medieval philosophers' works. The author reviews several contemporary studies in order to appreciate Rosmini's critics' condition regarding the relationship between ideal being and scholastic theory of illumination.

Parlare di Antonio Rosmini non è mai compito da sottovalutare. Parlarne da non-rosministi è – *a fortiori* – lavoro di indagine da intraprendere con assoluto rispetto, foss'anche soltanto per il timore che il *corpus* di testi impone alla vista, qualora ne si ignorasse il contenuto. La distanza cartacea che separa la prima pagina del *Giorno di solitudine* dall'ultima battuta dell'incompiuta *Teosofia* lo pone tra i grandi della storia della filosofia. Il pensiero, che in esse acquista gradatamente forma, sembra comprendere una lunga e ponderata meditazione di quelle stesse *auctoritates* nel cui novero già, come detto, lo si potrebbe inserire. Ma qui entrano in campo il dibattito storiografico e la sua vocazione a complicare – oltre che a chiarire, certamente – le cose. Ad oltre un secolo dal decreto *post-obitum*, che seppe assumere anche toni di una estrapolazione oculata e decontestualizzante¹; e a critica rosminiana ancora viva e fervida, si è in grado di procedere con maggior ordine d'analisi riguardo taluni aspetti e talune presenze intellettuali rilevanti nel dettato del Roveretano. Si è detto molto, naturalmente, e il grande

¹ N. GALANTINO, *Libertà per la chiesa, unità nella chiesa: passione e impegno di Antonio Rosmini*, introd. ad A. ROSMINI, *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, San Paolo, Milano 1997, p. 42.

numero di monografie specialistiche lo conferma, ma ciò che resta certo è che non si sia ancora indagato tutto, o almeno non definitivamente. Ci interessa ora vedere come alcuni lavori di recente pubblicazione² abbiano saputo far avanzare (o meno) gli studi sulla ricezione della teoria dell'illuminazione da parte del Rosmini.

Senza voler scadere nel partitismo filosofico, di cui tuttavia sappiamo non essere scevra la *sophia*, risulta ad ogni modo impossibile non rilevare il ruolo nient'affatto positivo che certo neotomismo frettoloso s'assunse l'onere di ricoprire. Preferendo estremizzare pericolosamente il peso di Tommaso nell'opera di Rosmini e recidendo la possibilità che lo stesso Angelico avesse attinto a suo modo al contributo agostiniano-neoplatonico, si ottenne l'esclusione di una coesistenza cooperativa delle due correnti nell'alveo della teoresi rosminiana. L'effetto sortito fu quello di un Tommaso *contra* Rosmini. La proposta tommasiana, incline così ad eccessi aristoteizzanti, non riuscì tuttavia a reprimere la forza dell'influenza neoplatonica per via del legame di quest'ultima col Vero – e poiché «è sempre nuovo quello che è vero»³. Si tenga dunque conto fin da subito dell'ampio respiro di un 'sistema aperto' della verità, il solo capace di rendere giustizia all'imperitura perennità di quel filosofare di cui proprio Rosmini, sulla scorta degli illuminati maestri delle Scuole, fu ineguagliato rappresentante. Di ciò ben s'avvide M.F. Sciacca che, forse proprio per l'empatica condivisione spirituale ancorché speculativa col Roveretano, riabilitò con coraggio ciò che era stato ingiustamente destinato alla decapitazione filosofica. Alla «testimonianza *contro corrente*» del filosofo di Giarre, F. Percivale dedica alcune pagine accorate, a supporto delle quali chiama un ripercorrimiento sommario ma esaustivo del suo contributo; ciò vien fatto, *in primis*, con un forte intento dialogico ed apologetico⁴, e secondariamente al fine di poter porre in questione alcune imprecisioni teoretiche di un altro grande interprete quale il Giaccon – a cui viene dedicata la prima parte del testo –, facenti parte, in certa misura, di quel coro di voci frettolose e imprecise di cui sopra⁵.

² K.-H. MENKE, *Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana* (1980), trad. it. di C. M. FENU, Morcelliana, Brescia 1997. F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, Leo S. Olschki, Firenze 2012. F. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione nel pensiero di Rosmini*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2013. G.P. SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, Il Poligrafo, Padova 2012. Vista la mancanza di una trattazione in esse sistematica della questione, tenteremo in alcuni punti la via di un'integrazione con altri lavori dei medesimi autori, di altri studiosi citati o delle fonti in causa.

³ M.F. SCIACCA, *In spirito e Verità. Pensieri e meditazioni*, Marzorati, Milano 1936, p. 102.

⁴ Questo duplice atteggiamento viene attribuito da Percivale al rapporto di Sciacca con il 'suo' Rosmini. Visto il senso generale del testo, ci sentiamo, senza paura, di poterlo ugualmente applicare a Percivale nei confronti del filosofo di Giarre, suo maestro. Si confronti a tal proposito il sesto capitolo di F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 79, dal titolo «Il 'rosminianesimo' di Sciacca».

⁵ La questione può apparire ormai superata, ma il richiamo è qui concorde al percorso proposto da Percivale.

Par proprio che il senso sintesistico del rapporto reale-ideale rosminiano risulti indigesto ai neotomisti, i quali, contrariamente a pensatori di sensibilità agostiniano-francescana, su di esso incardinano tutti i fraintendimenti dal sapore fenomenistico e idealistico⁶ – in cui ovviamente ricade l'accostamento spaventiano con Kant che tanto piacque a Gentile. Padre Giacon, il cui contributo rimane nonostante tutto testata d'angolo nell'impervio cammino di comprensione del Rosmini, attribuisce al pensatore trentino un'assurda teoria, che ci immette nel seno della delicatissima questione del *lumen* e dell'atto con cui esso viene donato all'uomo: «vi è un unico Oggetto del pensiero, il Verbo divino, principio supremo e unico di conoscenza e vi sono menti nelle quali si termina per essere ciò che è»⁷. Percivale prontamente ne smentisce l'appartenenza, mettendo in luce con Sciacca come il Roveretano riconosca, sì, che questa scintilla divina venga instillata nell'uomo da Dio – *participantur a Deo*⁸, per dirla con Tommaso –, ma come ad essa non venga attribuita alcuna sussistenza, dunque alcuna identificazione con l'Essere assoluto. Il fraintendimento della ripresa del Rosmini dell'agostiniana metafisica dell'idea, da reinserire nel dibattito moderno con fine correttivo, integrativo e non di contrasto o esclusivo, potè così indurre la posterità all'erroneo accostamento dell'essere ideale con il trascendentalismo kantiano. A tal proposito, però, l'umile pensatore di Rovereto guardò piuttosto ai Padri e ai Dottori.

L'insistenza del dibattito storiografico su alcuni snodi è spia inequivocabile dell'importanza di essi, fundamenta della speculazione del pensatore di cui ci si accinge ad es-

⁶ Cfr. F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., nota 10, p. 4. La volontà, da parte neotomista e con intento anti-rosminiano, di attribuire al Roveretano una forte intesa col filosofo di Königsberg è la questione posta in apertura da Percivale, che da essa si sente di dissentire nettamente, e la quale gli permetterà di trattare – per converso – l'approccio sciacchiano, a lui più affine.

⁷ C. GIACON, *Rosmini fra trascendentale e metafisica*, in «Rivista Rosminiana», I, 1977, pp. 1-16. Alcune avvisaglie di questa posizione si registrano anche in altri testi del padre gesuita. Si rammenti il contenuto del paragrafo 'Dio velato' nel capitolo su Rosmini contenuto in C. GIACON, *Interiorità e metafisica: Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini*, Zanichelli, Bologna 1964, p. 329 e seguenti.

⁸ «[...]non stiamo qui parlando di una pretesa di Rosmini, ma di ciò che è ritenuto irrinunciabile anche da Tommaso, il quale ci tiene a sottolineare il *participantur a Deo*; ciò che poi non multum refert è che l'oggetto della partecipazione siano gli intelligibili stessi o il lume». Poco prima, alcune parole essenziali per questa trattazione: «si tratta certo di uno spazio all'interno del quale si delinea un notevole residuo problematico. Rosmini vi è entrato, di fatto, nell'intento di conciliare le due soluzioni, quella agostiniana che gli è più congeniale, previe le debite precisazioni sulle implicanze dell'illuminazione divina (ritenendosi in proposito più vicino a Bonaventura), e quella tomistica in cui trova notevoli elementi di convergenza al di là di un assoluto concordismo da cui egli [...] fu evidentemente alieno [...]». F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., pp. 8-9.

sere esegeti. L'onestà intellettuale vorrebbe che semplicemente si valutasse sin da subito ciò che c'è, laddove la ricchezza dei testi lo consenta, con trasparenza, allontanando il rischio di una necessaria rivalutazione o riscoperta futura. La fondazione rosminiana di un'interiorità oggettiva, per dirla con Sciacca, allontana ogni pretesa di soggettivismo idealistico: l'uomo ritorna grato fruitore d'una Verità radicata in alto, il cui accesso, seppur confuso e parziale *in statu viae*, gli venne donato nell'atto di creazione. Il punto luminoso dell'essere ideale sembra ben più che imparentato con quel *lumen* tanto caro agli scolastici, e a dirlo è l'autore in persona. Tuttavia, bisogna intendersi su quale scolastica chiamare in causa, poiché la 'nuova'⁹ fu spesso ingiusta nei confronti dell'autenticità dell'originaria, di cui indubbiamente egli si nutrì. Altrettanto indubbie restano le parole del Rosmini riguardo il proprio rapporto di filiazione intellettuale con Tommaso – nonostante le accuse sprezzanti della *Teosofia* sulla mancata chiarezza dell'Angelico con se stesso. Se molte furono le riserve del Giaccon circa la 'promozione' del Roveretano nell'ambito della filosofia cristiana, molti sono – e devono essere – i dubbi di un qualunque studioso circa la totale identità del Tommaso neotomista con l'Aquinate del XIII secolo.

Alberto Magno, colui che da molti è considerato iniziatore dell'aristotelismo latino e che per primo prevede la portata del muggito del suo allievo, si premurò di salvare, introducendo un sistema d'esseri disposti gerarchicamente da Dio nel suo *De causis et processu universitatis*, quei motivi neoplatonici di matrice grossatestiana che altrimenti sarebbero andati perduti. R. Lazzarini magistralmente ricorda come l'oxoniense Grossatesta fosse riuscito a connettere in un unico pensiero unitario istanze d'origine agostiniana, con posizioni sia aristoteliche che neoplatoniche, tra le quali spicca il tema fondamentale della *lux* autodiffusiva da cui si origina il *lumen*. Tommaso si formò, dunque, in un ambiente che non negava affatto ospitalità al neoplatonismo¹⁰. Di non minore importanza, a meno che non lo si reputi un incidente di percorso, il commento tommasiano al *De divinis nominibus* di Dionigi lo Pseudo-Aeropagita. Andando ad indagare in fino, e prestando attenzione soprattutto al contenuto del libro V, vediamo come l'Aquinate risolva la complessità di un passo ambiguo commentando deliberatamente in un modo che può risultare a noi rivelativo: «tutti gli altri esseri partecipano dell'essere, ma non Dio, bensì piuttosto il creato stesso è una partecipazione di Dio e somiglianza di Dio: significa questo il fatto di dire che l'essere ha Lui, cioè Dio, in quanto partecipa della somiglianza di Lui,

⁹ Ci riferiamo implicitamente tanto alla Seconda scolastica di Suárez, quanto a certe frange del neotomismo novecentesco.

¹⁰ Cfr. R. LAZZARINI, *S. Bonaventura. Filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano: Fratelli Bocca, 1946, p. 14. La questione della natura fisica o spirituale della luce rinvia inevitabilmente al dibattito che vide contrapporsi la scuola gilsoniana e le posizioni di Vincenzo Cherubino-Bigi, il cui apporto agli studi bonaventuriani resta indimenticato. È tuttavia presente una bibliografia più recente e maggiormente aggiornata: L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, 69-125; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012; C. PANTI, *L'incorporazione della luce secondo Roberto Grossatesta*, in «Medioevo e Rinascimento», 13 (10), pp. 45-102.

non invece Dio stesso ha l'essere, come se partecipasse di esso»¹¹. Sciacca, che nella sua ripresa e propensione verso l'agostinismo non negò mai udienza all'Aquinate, ben intravide la somiglianza dell'operato di quest'ultimo con lo scopo che si prefisse il Rosmini in relazione alla modernità. Filosofo e teologo di razza, tutt'altro che intenzionato ad adagiarsi acriticamente nella proposta scaturente da Stagira, ripensò il suo maestro e ne convogliò le conclusioni in direzione di una sintesi originale con la nuova cultura cristiana del tempo¹². Il Roveretano – e qui la questione – profondamente convinto della concordanza di Padri e Dottori circa la dottrina del lume naturale, ma assolutamente estraneo ad ogni facile concordismo per partito preso, foss'anche con Tommaso stesso, tentò di far riaffiorare la tradizione nel cuore del dibattito moderno, mostrando come da essa si potesse trarre giovamento correttivo, specialmente a riguardo di quei nocivi retaggi di kantismo e idealismo che inficiavano il vero rapporto di rivoluzione dell'uomo attorno alla Verità. Il soggetto andava, dunque, ridimensionato, posto nuovamente nella posizione a lui più consona. La volontà del Rosmini di indagare la natura dell'essere ideale partendo però da una prospettiva puramente filosofica, ossia dall'uomo e non da Dio, è cosa nota. Il tentativo di trovar conferma di ciò nei fatti è ragione della struttura argomentativa a cui si richiamò, e che ripercorreremo brevemente.

L'uomo intuisce per prima cosa l'idea dell'essere, di cui però non può rendersi conto senza una previo ricorso ad una riflessione astraente – momento regressivo del *Nuovo Saggio*. Non trovando in natura alcunché che possa adeguare tale idea e scorgendo come essa non possa affatto esser frutto di un'astrazione psicologica compiuta sugli oggetti dell'esperienza, poiché in esse compare sempre come termine di confronto, Rosmini si appella all'innatismo dell'idea dell'essere, la quale porta con sé, come corollario, un'affermazione aprioristica circa l'esistenza di Dio. Quest'ultima diventerà, seguendo le parole di Percivale, postulato della fase progressivo-regressiva dell'incompiuta *Teosofia* –, inverata dalle successive astrazioni teosofiche discendenti. Sappiamo, tutttavia, che non si può parlare unicamente di fase discendente, poiché tale procedimento veicola un'ulteriore movimento ascendente, atto al recupero del 'primo teosofico', cioè Dio. Rosmini – e qui la distanza da ogni concordismo con Tommaso, «dato che l'Aquinate non attribuisce a Dio nessuna analogica operazione astrattiva»¹³ – trova nella fase di astrazione divina un punto di raccordo fondamentale per le differenti tradizioni¹⁴.

¹¹ S. THOMAE AQUINATIS *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, C. PERA, P. CARMELLO, C. MAZZANTINI (ed.), Marietti, Taurini-Romae 1950, p. 243a.

¹² M.F. SCIACCA, *La prospettiva metafisica di San Tommaso*, Città Nuova, Roma 1975, p. 24. Sull'affiancamento dell'operato rosminiano con quello tomista cfr. F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 49.

¹³ F. PERCIVALE, *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 19.

¹⁴ Sembra, del resto, che Rosmini abbia fatto sua la tesi del cosiddetto 'non multum refert' tommasiano.

L'Aquinate, nella sua speculazione sulla provenienza da Dio della Verità, affermò che in fondo poco contava che essa si manifestasse come lume o come insieme di idee (Agostino); fundamenta-

La dinamica dell'atto creativo sappiamo esser scansionata dal Roveretano in diverse tappe unicamente sul piano logico, causa l'umana mancanza di comprensione della totalità simultanea di questo momento per via di finitezza. Nella prima di queste, «l'essere astratto è infatti comunicato alle menti che vengono a costituirsi, in quanto tali, nella sua luce», al punto che tale atto donativo costituisce un «lume informante l'intelligenza che non ne può prescindere per un solo istante, pena il suo stesso annullamento»¹⁵. Importante, qui più che altrove, è non incappare nell'errore giacconiano di attribuire all'idea dell'essere identità con il Verbo, certo fondamentale nella fase astrattiva ma diversamente costituito sotto il profilo ontologico. Dalle analisi di K.H. Menke e G.P. Soliani si evince una certa concordanza del Serafico¹⁶ e del Sottile – e della loro ripresa a riguardo operata dall'attento Rosmini – circa tale necessità di non identificazione: il raggio non è *il Sole* e non deve confondersi con la fonte da cui promana. Premessa ineludibile è che si ricorra ad una attenta esegesi dei testi agostiniano-bonaventuriani allontanando ogni pregiudizio ontologista¹⁷.

le restava riconoscerne la scaturigine divina. Rosmini fece propria questa posizione ma la cucì a sua volta sullo studio della posizione tomistica, non sempre chiara e uniforme a riguardo. Cfr. F. PERCIVALE, *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Città Nuova, Roma 1977, pp. 110-111. Sebbene ne parli e la tenga in giusto conto, è naturale che la critica prediliga un'analisi di tipo maggiormente filologico per comprendere adeguatamente fino a che punto Padri e Dottori influenzerono il lessico e la teoresi rosminiana. Percivale torna ad esporre, anche se in forma ridotta, il *non multum refert* anche in *Illuminazione e astrazione*, cit., p.8 e in *Da Rosmini a Sciacca*, cit., p. 9.

¹⁵ N. RICCI, *In trasparenza. Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini*, pref. di M. MALAGUTI, Città Nuova, Roma 2005, pp. 91-92.

¹⁶ Rimandiamo alla nota 21. La questione richiederebbe per sé sola una corretta trattazione: un determinato approccio all'Itinerarium potrebbe condurre ad una lettura di esso di tipo ontologista; riteniamo che difficilmente si possa dir lo stesso per le *Quaestiones disputatae de scientia Christi*. Invitiamo a cogliere lo spunto per studi futuri.

¹⁷ Menke, sebbene a tratti *tranchant* su alcuni punti che non ci sentiamo di sottoscrivere - « [...] con la loro dottrina dell'illuminazione, tuttavia, Agostino e Bonaventura hanno piuttosto velato che chiarificato l'essenziale differenza che intercorre tra natura e soprannatura » non risolvendo così « il problema della differenza sostanziale di lume naturale della ragione e il lume soprannaturale » -, si dimostra per altro verso più cauto e attento: « Se riguardo a singoli passi di Agostino e Bonaventura può reggersi l'accusa di ontologismo, l'identificazione biblica di concetti di lume e parola, nelle opere dei due dottori, dimostra il contrario ». MENKE, *Ragione e Rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana* (1980), cit., pp. 242-243. Tale distinzione è, però, applicabile a Bonaventura – pensatore del XIII sec. a conoscenza della linea di demarcazione tra filosofia e teologia, messa in luce dall'aristotelismo – ma solo a fatica ad Agostino, per il quale il logos è unitario. Tuttavia, la trattazione di Menke su Tommaso si baserà inte-

Soliani, per la prima volta, conduce una dettagliata indagine sul lascito scotista, il cui apporto al pensiero rosminiano era rimasto inesperto, velatamente gregario. Con perizia filologica indaga le tracce del Dottore mariano nell'impianto teoretico del Nostro. Il lume naturale non viene trattato direttamente, ma l'analisi risulta di straordinaria importanza per la fase di approdo al nucleo teoretico in questione. Rammentando la triplice influenza – *nous* plotiniano, *intellectus* scolastico e pensiero puro hegeliano – circa le modalità di manifestazione dell'essere; mostrando le distanze che il Roveretano prese da Hegel per arrivare a preferire una prospettiva partecipativa ad una analogica, Soliani pone l'accento sulla *communicatio* degli Scolastici. Rosmini proprio ad essa, «tipico corollario della partecipazione», si richiama per risolvere l'indagine sulla possibilità che l'essere ideale abbia in Dio qualcosa di identico e, in questo senso, di comune. Sembra, tuttavia, che il Roveretano avesse qui ben in mente una distinzione scotiana, secondo cui vi sarebbe – invero – un duplice modo di comunicazione: per identità e per informazione. Soltanto la seconda, unica valida nel discorso rosminiano, può originare quel particolare rapporto ilemorfico presente sia nella dottrina dell'idea dell'essere, sia in quella del primo oggetto dell'intelletto cara a Scoto; particolare poiché non originerebbe alcun *sinolo*, dal momento che l'idea dell'essere non vien individuata dal pensiero soggettivo, ma rimane universale¹⁸. In conclusione: «l'essere ideale [...] è in unione con la mente; non in unità»¹⁹. La precisazione scotiana sulla partecipazione allontana, con fondata argomentazione, ogni sospetto di identità tra lume divino e Dio. Certo la doverosa e attesa delucidazione sull'ontologia del Sottile dev'essere stata impresa ardua; ma necessaria. Non si capisce, tuttavia, perché si continui a procrastinare un confronto serrato tra Rosmini e Bonaventura, poiché in verità – ci sia concesso dirlo – l'atipico francescanesimo scotista, forse per la sua ricchezza di riflessione su istanze tomistiche, risulta a tratti distante dalle fulgide intuizioni bonaventuriane²⁰.

Nel momento in cui ci si posiziona nel punto di convergenza tra Tommaso e Bonaventura sulla questione dell'illuminazione, il terreno si fa maggiormente accidentato. Ciò è in parte comprensibile, vista la vastità dell'opera degli autori richiamati e vista la diversità di termini e significazioni cui ricorsero per esprimere il loro pensiero. Percivale mostra senza esitazione come l'innatismo creazionistico del Rosmini fosse già presente nella gnoseologia tommasiana²¹.

ramente sul merito dell'Aquinata nell'aver tenuto distinti i due piani con ricorso alla teoria dell'imago Dei.

¹⁸ SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell'ontologia rosminiana*, cit., p. 229.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ In una nota alla conclusione del testo, lo stesso Soliani riconosce che il «contributo può anche essere letto come un capitolo del rapporto tra Rosmini e la scuola francescana». Ivi, p. 355, nota 1 (corsivo nostro). Per quanto riguarda gli altri capitoli, ancora si attende un'adeguata trattazione.

²¹ Sarebbe qui opportuno aprire un'ampia parentesi sull'*habitus principiorum* e il *lumen intellectus agentis*, entrambi conferiti nell'atto creativo, ma ciò abbisognerebbe di grande spazio digressivo, non concesso per questo contributo. A riguardo cfr. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione*,

Il Roveretano covava la recondita certezza che quel «cotal lume dell'intelletto agente, che si tiene sotto la coperta della metafora, [...] levato il velo, sia pure l'idea dell'essere»²²; ma poi mostra come ciò sia anche «indubitanamente il sentimento di Bonaventura»²³. Rosmini sembra sospettoso nei confronti di quei passi dell'*Itinerarium*, in cui il Serafico afferma che «l'uomo conosce mediante lo stesso essere divino; infatti, l'essere attraverso il quale l'uomo coglie gli oggetti non è affatto non-essere, ma è atto puro»²⁴; resta fermo il fatto, però, che al *viator* non viene concessa – *in statu viae* – possibilità di coglibilità piena di tale atto. Per tutelarsi, forse, da ulteriori accuse di ontologismo, di cui era stato tacciato anche Bonaventura, Rosmini «giustifica la teoria dell'illuminazione bonaventuriana [...] riproponendo la riserva formulata già nel Nuovo Saggio»²⁵. In sostanza, egli accetta l'intuizione agostiniano-bonaventuriana e la promuove facendola passare attraverso la lente – correttiva – tomista dell'*imago Dei*. I termini *similitudo* e *imago*, presenti nella opere dei due autori rei d'aver confuso natura e soprannatura, corrispondono entrambi ad una somiglianza increata; e questo per Rosmini è inammissibile, poiché lo renderebbe nuovamente passibile di panteismo e ontologismo²⁶.

cit., pp. 89-90; e le parole del Rosmini espresse in *Nuovo Saggio*, vol. II, n. 468 dell'edizione critica.

²² *Nuovo Saggio*, II, n. 468.

²³ *Ibidem*.

²⁴ MENKE, *op. cit.*, p. 247.

²⁵ *Ivi*, p. 248.

²⁶ Il punto è ben più delicato di quanto non si creda e, se non adeguatamente chiarito, potrebbe condurre a risultati aporetici nella logica del discorso.

Tutto dipende da quale lettura si voglia dare del dettato bonaventuriano. Menke, trattando il confronto con l'*imago* tomistica, cita il frammento delle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (IV concl., V, 25, Quaracchi), in cui Bonaventura si «cautela da un'interpretazione ontologista del "lume infallibile della conoscenza naturale dell'uomo"» (MENKE, *op.cit.*, p. 242, nota 15). Resta da vedere se il testo fosse noto a Rosmini, altrimenti avremmo da pensare sul suo tempestivo ricorso a Tommaso e al carattere *mediato* della sua posizione. Sembrerebbe, piuttosto, che il Roveretano usasse come termine di confronto l'*Itinerarium mentis in Deum*, opera che presenta categorie proprie della mistica, e risulti comprensibilmente spiazzato da quell'essere 'attualissimo' che presiede alla conoscenza. Con queste premesse risultano allora più comprensibili le motivazioni che lo spinsero ad avvicinarsi – tutelandosi – al testo tommasiano. Ciò, tuttavia, conferma quanta strada ci sia ancora da fare su questi terreni. Alcuni eminenti filosofi tentarono, ma mai nessuno intese affrontare un studio comparativo. Ricordiamo: T. MORETTI-COSTANZI, *La validità perenne dell'oggettivismo di Antonio Rosmini*, «Rivista Rosminiana», II (1956); il testo di A. GUZZO, *Lume naturale, forma della verità, idea dell'essere in Rosmini*, Ed. di Filosofia, Torino 1956. Nel terzo momento dell'atto creativo – denominato 'sintesi' – all'apparire del termine «Esemplare del Mondo», il les-

In ciò, dunque, si richiama a Tommaso. Nelle prospettive del Serafico e dell'Ipponense, «*lumen infusum* della grazia e *lumen inditum* dello spirito» corrispondono entrambi ad «un influsso immediato di Dio»²⁷. L'Aquinate, accettando il «comune riferimento al suo presupposto [della dottrina agostiniano-bonaventuriana]», ammette un «unico influsso immediato di Dio sull'uomo, la grazia increata»²⁸. Essendo l'*imago*, appunto, «immediatezza dell'immagine rispetto all'archetipo»²⁹, non può venire, nella logica del discorso tomista-rosminiano, riferita alla persona naturale, bensì a quella soprannaturale. Nell'*Itinerarium*, Bonaventura esorta il viatore a recedere in sé – *prima conversio* che, in sostituzione dell'*oculus carnis*, abiliterà l'*oculus rationis* – dove si riscoprirà costituito ad immagine e somiglianza di Dio (*imago Dei*), preludio allo stato di ricezione della grazia che lo completerà secondo *similitudo Dei*. Nel lessico tommasiano, per insistere sulla terminologia, pare che vi sia un'inversione tra *imago* e *similitudo* rispetto al testo del Serafico. Tommaso compie ciò sulla scia della necessità del ricorso ad una «partecipazione mediata, in quanto comunicata nell'atto creativo, alla rivelazione di Dio nel Logos eterno»³⁰.

Come detto, l'innatismo creazionistico era già presente nell'apparato gnoseologico dell'Aquinate. In ultima istanza – che ultima, in modo definitivo, mai sarà, visto ciò che ancora si potrà dire a riguardo –, si necessita di un'ulteriore indagine sulla possibile presenza di tracce di innatismo nozionale in Tommaso. E qui, col riproporsi del problema storiografico, sembra chiudersi un ciclo: il neotomismo rifiutò categoricamente di riconoscere l'attribuzione di un a priori nozionale all'Angelico, sebbene ciò venga richiesto sia dall'*habitus principiorum*, sia dal

sico cui Rosmini ricorre è di matrice bonaventuriana, ancorché agostiniana. Pur mantenendo salde le precisazioni di Ricci sull'impossibilità di una conciliazione totale con la dottrina dell'esemplarismo, a causa della simultaneità dei tre momenti e per via della volontà di non postulare molteplicità di idee *in mente Dei*, coviamo il sentore che proprio in quel punto vi sia breccia in cui poter innestare un confronto sui due autori. Per far ciò si potrebbe prender coraggio partendo dall'analisi sull'esemplarismo operata da Tina Manferdini, la cui sensibilità la spinse ad occuparsi anche di Rosmini (T. MANFERDINI, *Essere e Verità in Rosmini*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994). Nel punto in cui la studiosa compie alcune precisazioni su *exemplar* e *idea*, la critica rosminiana potrebbe – a parer nostro – attingere a piene mani spunti oltremodo proficui (cfr. T. MANFERDINI, *L'esemplarismo in S. Bonaventura*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura*, Atti dell'XI Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 1970, p. 60. Il documento è di difficile reperibilità). Resta il fatto che l'analisi del Menke mette ben in rilievo il difficile rapporto del Roveretano col dettato del Serafico, con cui instaura un gioco di allontanamenti e riavvicinamenti.

²⁷ MENKE, *op. cit.*, p. 244.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

*lumen*³¹. Radicalizzando l'aristotelismo dell'Aquinate e mettendo in primo piano la conoscenza che proviene dai sensi, si perde inevitabilmente ciò che però risulta presente e confermato in molteplici altri passi: il fatto che l'intelletto agente renda manifesti i principi primi, non intacca minimamente l'innatezza di questi, che conosciamo *simplici intuitu*³².

Il punto di riferimento del pensatore di Rovereto rimane il Santo d'Aquino. L'ontologia godette dell'apporto scotiano, attraverso il Suárez e il Bignamini³³. In materia di dottrina dell'illuminazione, il potente influsso di Agostino e Bonaventura è sì innegabile, ma ulteriormente indagabile. Rosmini seppe accogliere e mescolare con grande carisma teoretico gli apporti della tradizione. A ben vedere, deponendo ogni arma faziosa da partitismo storiografico, seppe presentarsi alla modernità con un bagaglio vasto, originale e sapientemente ripensato. Rivide il passato alla luce del proprio tempo; lo recuperò per le esigenze e le mancanze del proprio secolo.

nicolorubbi@hotmail.com

(Università di Trento)

³¹ Cfr. PERCIVALE, *Illuminazione e astrazione*, cit., p. 90.

³² Ivi, p. 91.

³³ Soliani non solo si fa carico di un'attenta analisi delle fonti scotiane in Rosmini, ma compie due digressioni centrali su questi due autori, attraverso le visioni dei quali il Roveretano potrebbe – e in effetti ha – attinto al sapere del Dottore. Non ricorse, pertanto, sempre e solo a consultazioni dirette di Scoto.