

Da "Rivista Rosminiana"
1964

Considerazioni sul plurimo dualismo rosminiano

1. Ogni sistema filosofico ha un punto centrale da cui si sviluppano come membra di un organismo vivente, tutte le parti di cui è costituito, e che dovrebbero rappresentare o addirittura identificarsi colle parti costitutive della realtà. La collocazione di tale punto quindi ci dà un'informazione, sia pure vaga, ma molto significativa, del *sensu* da attribuire a tale sistema in blocco. Tale punto centrale è il punto da cui dipendono tutte le varie particolari strutture del sistema, di cui quindi viene a costituire insieme il punto di appoggio e di equilibrio.

Tale punto centrale di equilibrio è indicato quasi sempre dal nome con cui si contrassegna il sistema stesso preso nel suo insieme. Quando si dice « spiritualismo » s'intende dire che il punto dal quale ricevono il loro appoggio, e quindi la loro spiegazione, tutte le strutture, comprese quelle materiali, della realtà, è appunto lo spirito. Quando, viceversa, si dice « materialismo », s'intende all'opposto indicare che anche le strutture spirituali della realtà, come la coscienza, sono riducibili, come a loro ultima spiegazione, alle strutture materiali. Così si dica del positivismo, dell'idealismo, dell'empirismo, del sensismo, e via dicendo.

Vi sono dei filosofi tuttavia che, persuasi dell'impossibilità di spiegare tutti gli aspetti, spesso divergenti, della realtà, appoggiandosi su di un unico punto, ne postulano due, irriducibili uno all'altro. I sistemi corrispondenti si chiamano allora dualistici, in contrapposizione ai primi che si dicono invece monistici ⁽¹⁾. La loro denominazione diventa più difficile, e spesso non si fa che chiamarli col nome derivato da quello dei filosofi da cui sono stati costruiti: così si dice

(1) È chiaro che la gamma sia dei sistemi monistici che di quelli dualistici è molto vasta; il nostro schema ha uno scopo puramente orientativo.

aristotelismo, tomismo, kantismo, quando non ci si riferisce a un aspetto estrinseco o puramente formale, come quando il kantismo viene chiamato criticismo, o filosofia critica.

I sistemi dualistici riescono ovviamente a dare spiegazioni più appropriate ai vari aspetti della realtà, mediante opportuni spostamenti sui due punti di appoggio di cui si possono valere. Sono quindi sistemi in genere più aderenti ai dati fornitici dalla realtà. Ma tale vantaggio è pagato dalla rottura, o, quanto meno, dall'incrinatura dell'unità, la quale dovrebbe essere invece, pare, una delle doti precipue di un sistema cui incombe l'obbligo di render conto dell'unica realtà, sia pure manifestantesi sotto diversi aspetti. I centri in questi sistemi sono due; qual'è, allora, il vero centro del sistema?

2. Indubbiamente, il sistema rosminiano è da collocare tra i sistemi dualistici. All'inizio della sua *Antropologia*, il Rosmini riassume il suo dualismo, che aveva ampiamente esposto nel *Nuovo Saggio*, colle seguenti parole: « L'essere è il primo noto; perocché tutte le altre notizie suppongono sempre dinanzi a sé quella dell'essere. Se l'essere è noto per se stesso, non si può esigere che venga definito... esso ha in sé la proprietà e la natura di *lume* della mente, o sia d'idea » (2). Ma, d'altra parte, l'idea dell'essere, che è solo idea indeterminata, incapace di darci l'essere reale, ma soltanto l'essere possibile ossia l'essere ideale, deve essere determinata da un altro elemento, il sentimento, per diventare conoscenza autentica. « Non si può conoscere il sentimento da chi non ne ha esperienza » (3). E il sentimento per il Rosmini comprende, nel suo senso lato, sia le sensazioni che i sentimenti interni: « Per sentimenti noi non intendiamo solo quelli che appartengono alla sensibilità esterna, ma ben anco all'interna. E perciò il sentimento, nel suo significato più generale, costituisce la *materia* dell'umana cognizione, come l'essere ideale ne costituisce la forma » (4). Da cui l'esplicita dichiarazione conclusiva del dualismo: « Dunque l'idea dell'essere, e il sentimento sono i due elementi primigenii di tutto lo scibile umano; ed a que' due elementi si debbono riportare, e in essi debbono finire tutte le definizioni, e tutte le dimostrazioni » (5); « l'essere è il principio nell'ordine delle idee, il sentimento è il principio nell'ordine della realtà... l'essere regge e costituisce la natura intellettuale, il sentimento costituisce la natura animale » (6).

Ma oltre a questa radicale contrapposizione di idea d'essere e di sentimento, che chiameremo prima dualismo o dualismo fondamentale, vi è annidato nel secondo elemento: l'elemento della realtà, un secondo dualismo, analogo al primo, quasi che il primo si riproduca in uno dei suoi elementi. Vediamo come.

Di quei due elementi di cui abbiamo parlato, il Rosmini, valendosi di una

(2) *Antropologia in servizio della scienza morale*, Milano 1838, pp. 11-12.

(3) *Ibidem*, p. 12.

(4) *Ibidem*, p. 13.

(5) *Ibidem*, p. 13.

(6) *Ibidem*, p. 17.

espressione di S. Agostino, afferma che costituiscono « le ragioni seminali di tutte le nature, e di tutte le entità che compongono l'universo » (7). Perciò anche dell'uomo, la cui definizione è dal nostro filosofo attentamente analizzata, e che noi trascriveremo. Eccola: l'uomo è « un soggetto animale, dotato dell'intuizione dell'essere ideale indeterminato » (8). Il primo elemento, l'idea dell'essere, vi compare esplicitamente. Ma anche il secondo elemento, il sentimento, vi compare, sia pure implicitamente. Nelle parole « soggetto animale », dice infatti il Rosmini, è contenuto il riferimento al secondo elemento fondamentale, quello del sentimento. Ma nel sentimento in genere dell'animale, ed è qui che volemmo arrivare, si deve ulteriormente distinguere: vi è in esso infatti « il sentimento fondamentale, che costituisce l'essenza dell'animale », ma inoltre vi sono anche « le modificazioni » del sentimento fondamentale, ossia « i sentimenti acquisiti, e accidentali » (9).

Nel sentimento dunque si ripete una struttura analoga a quella del dualismo fondamentale, e noi lo chiameremo quindi secondo dualismo. Il sentimento fondamentale, infatti, tiene il posto dell'idea dell'essere, mentre le sue manifestazioni tengono il posto del sentimento in genere, mediante cui quell'idea dell'essere va determinandosi. Effettivamente, come « il patire (ossia il sentimento) determina l'idea (l'essere) » (10), sicché quando l'io sente, significa che « l'essere fu realizzato dentro questi limiti e non più » (11), così i *sentimenti acquisiti* sono modificazioni del sentimento fondamentale. Ora tali modificazioni derivano da qualcosa che è estraneo al sentimento e che agisce sul sentimento stesso, determinandolo. Siamo dunque in presenza di un principio attivo e di un principio passivo, dai quali simultaneamente risulta ogni sentimento determinato, e quindi ogni animalità, sia umana che non umana.

3. Abbiamo detto nel primo numero che ogni dualismo, compreso quello rosminiano, ha il grave svantaggio di non poter dare completa ragione dell'unità della conoscenza e della realtà. Ma ora dobbiamo aggiungere che un dualismo, il quale, senza smettere di essere tale (e quindi colla capacità di adeguarsi con più scioltezza ai vari dati e aspetti della realtà), sappia ridurre il divario esistente tra i due elementi fondamentali, e quindi tra i due centri di appoggio che ne costituiscono la base, rappresenta un indiscutibile progresso nella ricerca filosofica, ed è indubbiamente da preferire a quei monismi che, per mantenersi fedeli all'esigenza dell'unità, deformano i dati che si devono spiegare.

È quello che ha tentato di fare il Rosmini nelle sue analisi del secondo dualismo, la cui riduzione all'unità ci sembra che sia riuscita meglio di quella da lui tentata con altrettanto impegno, ma, a nostro avviso, con minor successo, a proposito di quel primo dualismo che abbiamo chiamato fondamentale:

(7) *Ibidem*, p. 18.

(8) *Ibidem*, p. 26.

(9) *Ibidem*, p. 31.

(10) Lettera a D. Giuseppe Bajlo del 22 settembre 1836; *Epistolario completo*, vol. V, pp. 744-745.

(11) *Ibidem*.

Studieremo quindi questo secondo dualismo, lo metteremo a confronto col primo, e mostreremo come dalla disimmetria con cui furono trattati questi due dualismi ne sia nato un terzo che fu la croce di tutto il rosminianismo.

4. Il secondo dualismo fu espresso dal Rosmini molto chiaramente: « Vi hanno due serie di fenomeni intieramente diversi, i fenomeni che si riferiscono a qualcosa distinta per natura dal soggetto senziente, e che noi chiamammo extrasoggettivi, ed i fenomeni che non escono dallo stesso soggetto senziente, ma che si consumano in lui, e che perciò noi appellammo soggettivi: i primi costituiscono le *qualità sensifere* de' corpi, cause di sensazioni; i secondi costituiscono le *sensazioni* stesse. Queste due serie di fenomeni suppongono ed esigono due principi, onde dipendono; cioè il *principio sensifero*, o sia atto a muovere la sensazione, ma non atto a sentire; e il *principio sensitivo*, o sia atto a sentire, ma non atto a muovere la sensazione » (12). Ora, il principio dei fenomeni extrasoggettivi o sensiferi è il *corpo*, il principio dei fenomeni sensitivi è l'anima: « Vi hanno due serie di *fenomeni* nella natura, gli uni che producono le sensazioni, e perciò si possono chiamare *sensiferi*, e il loro principio si appella *corpo* o materia, gli altri che sono le *sensazioni* stesse, e il loro principio si dice *anima*; questi sono *soggettivi*, perocché nascono e si consumano nel soggetto sensitivo; quelli *extra-soggettivi*, perocché nascono e si consumano fuori del soggetto sensitivo » (13).

L'unità di questi due elementi, sensifero e sensitivo, il Rosmini la cerca oltrepassando la superficie dei fenomeni vitali, a cui si sarebbero arrestati « i naturalisti della vita », e, possiamo aggiungere, molti filosofi antichi e moderni. Costoro, dice il Rosmini, intendono per vita « una collezione di segni esterni, dai quali si può conoscere o congetturare che il corpo viva; ma non contengono la propria nozione della vita del corpo, la qual nozione altrove non si può rinvenire, se non in quella virtù che ha il corpo di agire costantemente e immediatamente sull'anima, producendovi quel sentimento che si suol denominare sentimento della vita » (14).

Il sentimento fondamentale, che nel secondo dualismo rosminiano, abbiamo detto, rappresenta il termine analogo all'idea di essere del primo dualismo, non è, come quest'ultima, qualcosa di innato che deve soltanto venir determinata da qualcosa che le rimane in definitiva radicalmente diverso. Ecco le parole del filosofo: « Vi sono due attività dell'animale, quella colla quale esso concorre alla produzione del sentimento, e quella colla quale opera dietro il sentimento già prodotto » (15). « Il *sentimento* non potrebbe nascere se il principio senziente non vi cooperasse colla sua attività. Infatti, come si potrebbe concepire che si suscitassero sensazioni in un principio privo di ogni attività? questo principio sarebbe morto, e non sentirebbe meglio di un sasso. Nel fatto adunque

(12) *Antropologia*, cit., p. 38.

(13) *Ibidem*, p. 47.

(14) *Ibidem*, p. 48.

(15) *Ibidem*, pp. 234-235.

del sentimento corporeo si scorge bensì una passività nel principio senziente, ma una passività e ricettività non del tutto inerte e priva di azione, una passività che *spontaneamente* è passiva, una ricettività che riceve cooperando alla stessa affinché accada questo ricevimento. Non ci ha qui propriamente una *relazione*, ma bensì una *cooperazione*: senziente e sensifero sono due principi che cooperano a produrre il sentito: e dato il sentito, vi ha il *sentimento* »⁽¹⁶⁾. E con parole ancora più scoperte: « L'unico progresso possibile delle nostre idee è questo: abbiamo il *sentimento* datoci bell'e formato da natura, quest'è il fatto da meditare. In questo sentimento dato, mediante l'analisi e il ragionamento noi rinveniamo una doppia azione continua ed immanente, onde il sentimento stesso viene continuamente producendosi: questo è il risultato della meditazione »⁽¹⁷⁾. Ecco dunque una passività che è attiva, una passività che riceve attivamente, quindi una cooperazione di intenti ben più che una dualità vera e propria di elementi. Il dualismo sembra dunque in questo punto praticamente superato in una specie di dialettica dinamica, in cui la distinzione è soltanto relativa, mai assoluta. Per quanto diremo più avanti, è bene tener presenti fin d'ora le parole, a nostro avviso importantissime: « noi rinveniamo una doppia azione continua ed immanente, onde il sentimento stesso viene continuamente producendosi ».

Data la straordinaria importanza della sua funzione, riteniamo opportuno considerare più da vicino questo metodo di superamento dialettico, precisamente nella sua applicazione a quelle « due forze originarie e universali », mediante le quali « si spiegano tutti i fatti dell'attività animale »⁽¹⁸⁾, che sono l'istinto vitale e l'istinto sensuale.

Per il Rosmini, « il cominciamento dell'*istinto vitale* è posto in quell'atto col quale il principio senziente coopera alla produzione del sentimento fondamentale », ossia in quell'« atto in cui l'anima sente il corpo soggettivamente considerato »⁽¹⁹⁾. Tale corpo si dice allora « avvivato » o « animato ». In realtà nella natura, osserva il filosofo, troviamo l'animato nella sua unità, e quindi se noi « lo vogliamo dividere realmente nei suoi due elementi ci scade di mano, e ci svaniscono con esso insieme i due elementi ond'esso risulta »⁽²⁰⁾. Abbiamo considerato, egli continua, che il principio senziente, il primo dei due elementi, è *passivo* verso il principio sensifero, il secondo de' due elementi: e che il principio sensifero viceversa è *attivo* verso il senziente »⁽²¹⁾. Ma « il principio senziente nella sua passività non è inattivo (perocché altro è *inattività*, ed altro è *passività*, ciò che si suol confondere); anzi non potrebbe essere passivo e ricevere il sentimento, se non cooperasse, e non ci mettesse molto del suo ». In altre parole, il corpo, quando è animato, presenta sì fenomeni extra-soggettivi,

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*, p. 233.

⁽¹⁷⁾ *Ibidem*.

⁽¹⁸⁾ *Ibidem*, p. 235.

⁽¹⁹⁾ *Ibidem*, p. 236.

⁽²⁰⁾ *Ibidem*, p. 243.

⁽²¹⁾ *Ibidem*.

appunto perché è corpo, ma « presenta fenomeni extra-soggettivi diversi d'allora che non è animato », perché « l'animazione muta lo stato extrasoggettivo del corpo », rendendolo disposto ad agire sul principio senziente con un atto « il quale non di tempo, ma di natura è anteriore al sentimento, ed all'animale »⁽²²⁾. Ora questo suo atto, destinato a produrre il sentimento fondamentale, è dovuto a sua volta « all'azione dello stesso principio senziente, azione non di tempo, ma di natura anteriore al sentimento ». Ecco allora l'ordine di questa successione dinamico-dialettica: « La prima azione è quella dell'anima. Questa prima azione dell'anima ha per iscopo di condurre il corpo ben preparato a quell'attuazione stessa, ciò che forma lo stato di animazione.

La seconda azione è dunque quella del corpo (già animato) in sull'anima, e quest'azione ha per iscopo o tendenza di produrre nell'anima il sentimento.

L'anima adunque è prima attiva e poi passiva, e il corpo è prima passivo e poscia attivo »⁽²³⁾. Non si tratta di un circolo vizioso, anche se quel « prima » e quel « poi » non hanno significato temporale, come aveva precedentemente avvertito il Rosmini. Si tratta dunque praticamente di un superamento del dualismo, che potrebbe essere così riassunto: vi è una realtà unitaria la quale solo parzialmente dispone della sua possibilità di agire, e quindi applica la sua attuale azione possibile, che chiameremo P_1 , a liberare da sé stessa l'ulteriore possibilità di agire, che chiameremo P_2 . Questa ulteriore possibilità di agire P_2 , viene in conseguenza ad aumentare la prima attuale possibilità P_1 ; è dunque come se agisse su P_1 per aumentarla. Ma per ciò stesso la P_2 è diventata P_1 , e questa, in conseguenza, può agire ora con più efficacia su una ulteriore P_3 , e così via, determinando così lo sviluppo dell'animale. È « una vicenda incessante, e osservabile non in questo caso solo, ma in tutta la natura, come dimostra l'Ontologia »⁽²⁴⁾.

In quell'atto di partenza P_1 , che rimane inspiegabile, consiste, per il Rosmini, « l'essenza dell'anima; e niente vi è dinnanzi all'essenza di una cosa, se non l'atto del creatore che pone quell'essenza »⁽²⁵⁾.

Il secondo istinto fondamentale poi, « l'istinto sensuale, è una continuazione dell'istinto vitale: l'istinto vitale pone il primo sentimento fondamentale; l'istinto sensuale cerca altri sentimenti: è sempre il sentire, ciò a cui tende l'attività dell'anima »⁽²⁶⁾.

Il Rosmini continua attraverso pagine assai interessanti, che non possiamo qui esporre e commentare, ad analizzare la dialettica interna a queste forze originarie della vita, che si possono chiamare di autoaffermazione e di affermazione della specie; dialettica che può essere riguardata, a nostro avviso, come un felice precorrimiento delle indagini psicanalitiche del nostro secolo.

(22) *Ibidem.*

(23) *Ibidem*, pp. 243-244.

(24) *Ibidem*, p. 244.

(25) *Ibidem*, p. 245.

(26) *Ibidem.*

5. Il superamento del secondo dualismo avrebbe dovuto fornire il modulo metodologico per attaccare e superare anche il primo dualismo, il dualismo fondamentale. Invece questo dualismo, rimasto nel Rosmini troppo accentuato e addirittura irriducibile, fu la causa più grave dei contrasti e delle dissensioni che si elevarono in coro contro la sua filosofia.

È strano che il Rosmini accosti diligentemente e attentamente tra di loro i due dualismi, e a lungo li confronti, e ne scopra « un'ammirabile analogia » ⁽²⁷⁾, senza preoccuparsi di togliere l'abissale diversità in cui invece sono lasciati nel loro punto più delicato e importante. « Noi abbiamo veduto, egli dice, che tutte le potenze dell'animale, tutta la sua attività procede da un primo atto del principio senziente, onde esso concorre alla produzione del sentimento fondamentale. Ora applichiamo una somigliante riflessione al principio intelligente. E veramente un'accurata analisi de' pensieri ci dà per risultato, che qualsivoglia pensiero od operazione mentale, onde acquistiamo una nuova cognizione, si riduce sempre alla determinazione e limitazione di una cognizione precedentemente supposta, si riduce a un imparare esplicitamente ciò che già si sapeva implicitamente. Lo spirito cioè coll'attività onde intuisce l'essere universale, intuisce pure ogni altra cosa » ⁽²⁸⁾.

La diversità è evidente: l'attività del senziente « concorre alla produzione del sentimento fondamentale », e noi nelle citazioni precedenti del n. 4 ci siamo dilungati a studiare la dialettica che il Rosmini scorge in tale produzione; ma per quanto riguarda invece l'intuizione dell'essere, essa è supposta, nella sua globalità, esplicita fin dall'inizio, l'esplicitazione riguardando soltanto ciò che nell'essere è contenuto. In altre parole, nel secondo dualismo, proprio del sentimento, è il sentimento acquisito che prevale nella produzione ed esplicitazione del sentimento fondamentale; viceversa nel primo dualismo l'intuizione dell'essere iniziale è ritenuta in sé stessa esplicita, anche se indeterminata ⁽²⁹⁾, ed è supposta presente *nella sua indipendenza da ogni sua determinazione* ⁽³⁰⁾. E da questa indipendenza si genera, non si sa come, l'emergenza di ogni essere determinato, quasi che ogni essere determinato non avesse *in se stesso* la straordinaria qualità di essere un ente. In altre parole, la forma nel primo dualismo rosminiano ha preso talmente il sopravvento sul contenuto, *da staccarsene*, e da generare in conseguenza l'unico vero grave irriducibile dualismo insanabile del sistema, quello tra l'idea di essere e l'idea degli enti determinati. Perché non ha il Rosmini applicato la dialettica di superamento, adoperata tanto genialmente nell'*Antropologia*, nello studio del secondo dualismo, allo scopo di ridurlo? Non sarebbe bastato pensare che nello stessissimo modo come il sentimento acquisito va determinando il sentimento fondamentale, il quale pertanto è sentimento fondamentale « immanente » a ogni sentito particolare, come egli

⁽²⁷⁾ *Ibidem*, p. 246.

⁽²⁸⁾ *Ibidem*, p. 324.

⁽²⁹⁾ *Ibidem*.

⁽³⁰⁾ Cfr. *Op. cit.*, p. 322.

si esprime, anche ogni ente particolare va determinando il concetto di essere, il quale pertanto si rivela immanente a ogni oggetto particolare? ⁽³¹⁾. L'osservazione empirica si sarebbe allora indubbiamente articolata più intimamente con le leggi universali che dirigono l'esperienza, l'astrazione avrebbe servito alla determinazione, pur senza poterla sostituire ⁽³²⁾, l'analisi alla sintesi, e quindi anche l'antropologia sarebbe continuata senza fratture nell'ontologia e nell'ideologia, e la scienza nella filosofia. Forse il Rosmini era troppo preoccupato del sensismo, contro cui lottò tanto validamente; e tale preoccupazione lo spinse a mantenere quella netta distinzione tra « sentito » e « inteso », che egli sottolinea spesso con manifesta compiacenza. « La differenza fra il sentito e l'inteso non è niente meno che infinita. Il sentito è la *materia* del sentimento, ed è cosa inferiore al senziente; l'inteso è la forma dell'intendimento, ed è cosa superiore all'intelligente. Il sentito viene affezionato dal senziente, all'incontro l'inteso è quello che affeziona l'intelligente: è un oggetto universale e impassibile, in cui si affissa il principio intelligente » ⁽³³⁾. La differenza è vera, ma da questa differenza, che è *di piano*, non sembra necessario inferire una differenza nella struttura interna. *Su di un piano diverso e più alto*, può benissimo presentarsi una dialettica interna tra idea di essere ed enti determinati identica a quella che vi è tra sentimento fondamentale e sentimenti acquisiti. La dialettica che porta alla determinazione sarebbe rimasta unica per ambedue i piani: quello del sentimento o dell'animalità e quello dell'intelletto o della spiritualità, sempre rimanendo intatta la differenza, che nel primo tale dialettica è e rimane implicita e quindi inconscia, nel secondo invece esplicita e quindi conscia, coll'esigenza conseguente di postulare in quest'ultimo caso un'integrazione essenziale attraverso quei ragionamenti espliciti che portano a un essere realissimo che sta al di là

⁽³¹⁾ Al termine « ogni » bisogna dare un senso distributivo e non singolare. È chiaro che l'intuizione dell'essere può prescindere da ogni determinazione presa una a una, ossia singolarmente, ma non crediamo che sia indipendente dal riferimento diretto o indiretto a « ogni » determinazione presa nel senso: « o » questa « o » quella « o » il loro insieme, e quindi nel senso distributivo.

⁽³²⁾ Invece all'epoca del *Nuovo Saggio* l'astrazione è decisamente bandita: « per osservare il comune e universale che si afferma contenersi nelle nostre idee particolare, bisogna supporre che in esse già vi si contenga, ché altrimenti noi non potremmo osservarcelo, né fermarci sopra l'attenzione, e questo comune è l'idea pura.

La via dunque dell'astrazione non vale a spiegare il modo onde noi ci formiamo le idee che per sé sono comuni e generali, come si è creduto da certe scuole di filosofi: vale solo a farcene osservare là dov'esse già sono precedentemente; vale ad appurarcele, a dividercele da ogni altro elemento eterogeneo, a renderle presenti alla nostra attenzione perfettamente isolate », *Nuovo Saggio*, sez. II, Ediz. Naz., vol. III, p. 56. Vi sono certamente contenute, ma implicitamente, e quindi inconsciamente. Solo colla riflessione sono rese esplicite e quindi formalmente universali.

Si può dire che possiede *danaro* un selvaggio che lo tiene nella sua capanna, credendolo materiale di nessun valore? L'idea universale emerge mediante i suoi esatti collegamenti sempre più fitti con tutte le altre, per cui va *determinandosi*. Ma per collegarsi ed entrare quindi nel flusso dialettico che la va determinando deve essere prima distinta dal singolo fisico in cui ora si trova realizzata (*momento dell'astrazione*). Tale disimpegno dal singolo *in quanto tale* (e non quindi in quanto possiede le possibilità di ulteriori determinazioni) è un momento necessario preparatorio della determinazione attualmente possibile. Se ora si rilegge il testo del Rosmini ci si potrà rendere conto che egli negò più a parole che in sostanza l'astrazione.

⁽³³⁾ *Antropologia* cit., p. 323.

e non più al di qua della trama delle strutture reali. Non ci sarebbe stato, in altre parole, nessun colpo di pistola simile a quello sparato dallo Schelling, ma una costruzione metodica più sicura e convincente ⁽³⁴⁾.

Nel sistema rosminiano stesso non mancavano gli addentellati per tale sostanziosa continuità e unità. Citiamo soltanto un brano dal *Nuovo Saggio*: « Il sentimento primitivo, e la modificazione che egli soffre, sono due fatti: da' quali io deduco, che lo spirito, col primo congiungersi individualmente con un corpo animale, dee pur mandar fuori una cotale sua attività, per la quale egli quasi direi s'abbraccia col suo corpo, e con esso si mescola, e mescolandosi il precepisce, né più il lascia, né lascia perciò di percepirlo permanentemente (fin che dura l'union vitale) in qualsiasi suo atto e stato nel quale egli si trovi. Il perché se quel corpo, col quale lo spirito è così stretto, per forza esteriore gli vien mutato, succede necessariamente per quella mutazione, che sia sottratta all'attività sensitiva dello spirito una forma, sostituitane un'altra; e quindi l'attività di quel sentimento soffre pur essa una modificazione di necessità, non per sé, ma per la materia sua, che gli è scambiata senza sua voglia, né opera » ⁽³⁵⁾.

Abbiamo detto alla fine del numero 4) che nelle analisi rosminiane ci sembra di vedere un precorrimento delle analisi psicanalitiche. Ora dobbiamo precisare e in parte correggere quella affermazione: per una totale continuità sarebbe stato necessario sviluppare e approfondire l'intuizione contenuta nell'ultimo brano citato, ossia indagare in quale rapporto, nello stesso tempo di condizionamento in senso passivo, di sublimazione e di guida l'elemento conscio stia colle forze di istinto e di sentimento, che stanno ovviamente soltanto nel-

⁽³⁴⁾ Anche nella *Teosofia*, l'ultima sua opera rimasta incompiuta vi sono testimonianze, crediamo, indubbe della persistenza, sia pure attenuata, di quella frattura con cui a 18 anni aveva incominciato la sua speculazione. Ecco un brano in cui il tentativo di colmarla è soltanto estrinseco, e tentato mediante quell'astrazione che nel *Nuovo Saggio* era stata in certo senso bandita: « L'ontologo riceve dalla ideologia l'essere indeterminato come luce della mente, e trova nella sua essenza una specie di lacuna, cioè la virtualità. Questo è come un punto oscuro, ch'egli vuole rischiarare, perché ben vede, che la teoria dell'essere non è compiuta, se rimane nel concetto dell'essere tanto vòto, che può rassomigliarsi a una macchia lunare o solare cagionata da valle immensa, dove non è luce ma ombra. E da principio lo speculatore non sa né pur egli, se a lui sia possibile di diradare affatto quest'ombra: di maniera che non istà in sua mano altro mezzo per farlo o per tentarlo, se non quello di rivolgersi agli enti finiti e in questi cercare quel pieno di realtà, di cui difetta l'essere datogli a intuire dalla natura. Si mette dunque in via, e coll'opera dell'astrazione trae dagli enti finiti i concetti e le essenze più universali ch'egli possa trovare. Esamina queste essenze e i loro nessi, e, facendoli rientrare gli uni negli altri, tenta di pervenire all'unità, cioè ad una prima essenza, in cui tutti si devano ritrovare ed unificare, e discopre, che questo è l'essere stesso che viene così arricchito, e il cui vòto viene empito. Tutto questo lungo ragionamento conduce l'Ontologo a vedere, come l'Essere possa manifestarsi in due modi, o sparso e legato in qualche modo al finito, o unito e unificato nell'infinito », *Teosofia*, 39; Ediz. Naz., vol. VII, p. 36.

Qui l'astrazione è concepita in quel senso deterioro, che il Rosmini aveva rifiutato nel *Nuovo Saggio*. Non si accorse egli che il vero senso dell'astrazione, adombrato, come si è visto, in quest'ultima opera, *assieme alla determinazione applicata anche all'essere oltre che alle essenze*, avrebbe potuto risolvere il suo problema? Ci sembra che al Rosmini sia mancato un chiaro concetto di quella *dialettica*, che egli aveva pure applicato nella sua Antropologia, come il nostro articolo ha tentato di dimostrare.

⁽³⁵⁾ *Nuovo Saggio*, Sez. II, p. III, cap. I, art. III.

l'atrio del sublime e luminoso tempio della coscienza ⁽³⁶⁾. Crediamo che tale indagine, contenuta nelle esigenze, e addirittura nelle premesse del sistema rosminiano, avrebbe giovato a rinsaldare ancor più la sua unità, soprattutto contribuendo a calare fin dal suo nascere la troppo luminosa idea dell'essere nel seno pregnante della concreta realtà.

ANGELO CRESCINI

⁽³⁶⁾ Il primo dualismo, di cui abbiamo a lungo parlato, ostacolava in parte al Rosmini l'approfondimento di una relazione esplicitamente dichiarata tra conscio e subconscio. Ma rimane anche vero che nell'*Antropologia* egli parla del sentimento vitale e di quello sensuale, riferendosi a strutture, sia pure tipicamente animali, ma proprie di quell'animale che è anche uomo, e quindi anche cosciente. Per questo la sua posizione rimane in parte ambigua, sempre per la disimmetria di procedimento con cui affronta il primo e il secondo dualismo.

Per il significato antropologico inerente alla psicanalisi si veda *La psychanalyse, science de l'homme*, di W. HUBER, H. PIRON, A. VERGOTE, Bruxelles 1964, soprattutto la terza parte, *Psychanalyse et anthropologie philosophique*.