



INGE-BERT TÄLJEDAL

ROSMINI IN SWEDISH PERSPECTIVE*

Antonio Rosmini is practically unknown in Lutheran Sweden. Apparently, only one significant Swedish text has been published about his philosophy, an essay in 1879 by Professor E.O. Burman at the University of Uppsala. After a brief introduction of Burman, some illustrative excerpts from his essay are presented in Italian translation.

I. INTRODUCTION

The Institute of Charity is spread over wide distances outside Italy: in Europe, the Americas, Africa, Oceania, and Asia. However, the order is unevenly distributed among various countries, even within Europe. Most probably the same can be said about knowledge of the person and works of Antonio Rosmini himself. For example, Rosmini is virtually unknown in Sweden, both in his capacity of a priest and as an epistemologist and ontologist. Very little has been written about him by Swedes. As far as I know, there is no Swedish book about Rosmini. Apparently, only three essays by Swedish authors deal with the topic, the two most recent ones quite cursorily and not in Swedish.¹

The importance of antique and medieval Italy for the culture of Europe, Sweden certainly included, is beyond discussion. Nonetheless, in view of the significance of Rosmini in the catholic world, the Swedish ignorance about Rosminian philosophy probably reflects a characteristic cultural difference between the north and south of Europe, a difference that is at least in part related to the

* Ringraziamento: la ricerca è stata supportata dalla Fondazione Famiglia Rausing.

¹ E.O. BURMAN, *Om den nyare italienska filosofien* [Title transl.: On recent Italian philosophy], in «Upsala universitets årsskrift 1879. Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper. III. [Yearbook of Uppsala University, 1879]», pp. 1–75; A. NYMAN, *Antonio Rosmini et la Scandinavie*, in «Theoria. A Swedish Journal of Philosophy and Psychology», XXII, 1956, pp. 33–42; I.-B. TÄLJEDAL, *Incontro dell'idealismo svedese con il realismo italiano intorno al 1875*, in E. G. FAZIO – G. NENCIONI (eds.), *North and South. Geographical and Cultural Perspectives of European Modernity*, CIRVI, Moncalieri 2014, pp. 53–67.

split of Christendom in medieval times. However, North European Protestantism cannot be the complete explanation of Rosmini's relative absence from Sweden. As pointed out by Nyman,² already Fortuné Palhoriès in his doctoral thesis³ drew attention to the fact that Rosmini was almost unknown in France, a catholic country close to Italy. Be that as it may, in spite of geographical and cultural distances there is not in modern times a complete lack of Italian connections of conceivable significance for the Swedish history of philosophy.

The most important Swedish text about Rosmini was published in 1879 by Erik Olof Burman (1845–1929), professor of practical philosophy at the University of Uppsala in the years 1896–1910. It is a seventy-five-page essay entitled *Om den nyare italienska filosofien* ('On recent Italian philosophy'). It appeared in the Yearbook of Uppsala University after Burman had sojourned in Italy some years earlier. The original purpose of Burman's Italian journeys was not to do philosophical research but to cure a severe lung condition, probably tuberculosis. Evidently, however, he managed to learn Italian quite well and in 1876 and 1877 studied philosophy at the universities of Bologna, Pisa and Rome.

About half the essay is a sketch of Rosmini's principal thoughts, as understood by Burman. The second half is essentially about Vincenzo Gioberti. As Burman aims at introducing the Italian philosophers to Swedish colleagues, his style is more reporting than evaluating. No doubt, however, Burman's attitude is somewhat arrogant. He thinks that Rosmini, in being a catholic priest, is fundamentally dependent on Saint Thomas Aquinas so as to make the philosophy antiquated and retarded at too objective a position. Private letters from Italy to his mother show that Burman was not at all hostile to Christianity, but like nearly all Swedes of his time he had grown up in the Lutheran tradition and so felt alien to Catholicism.⁴ His genuine interest in the philosophy of religion is attested to by his book *Om teismen* ('On theism')⁵ and, expressively, by the way he ends his acute work on Kant identifying the ultimate goal of philosophy in general⁶ (translated from Swedish): «Human reason is certainly not the absolute whole. Nonetheless, it gives reference – thoroughly prepared by Kant although not realized by him – to the absolute person, who constitutes the true object of philosophy».

Personally, I discovered Rosmini as a consequence of my research on Burman. The last-mentioned is an interesting transition figure between 'Boströmianism', *i.e.* the truly idealist philosophy in Uppsala during the 19th century, and the subsequent so-called 'new Uppsala school'. From

² NYMAN, *Antonio Rosmini et la Scandinavie*, cit., p. 33.

³ F. PALHORIES, *La Philosophie de Rosmini*, F. Alcan, Paris 1908, p. vii.

⁴ Letters by E.O. Burman are kept at the University Library in Uppsala. Some excerpts, translated into Italian, can be found in I.-B. TÄLJEDAL, *Incontro dell'idealismo svedese con il realismo italiano intorno al 1875*, cit.

⁵ E.O. BURMAN, *Om teismen* [On theism], Almqvist & Wiksell, Uppsala 1886.

⁶ E. O. BURMAN, *Om Kants kunskapslära* [On Kant's theory of knowledge], in «Uppsala universitets årsskrift 1884. Filosofi, språkvetenskap och historiska vetenskaper. II. [Yearbook of Uppsala University, 1884]», p. 92.

the beginning of the 20th century, the latter advocated a resolutely anti-metaphysical, realistic and analytical philosophy. The Boströmians, including Burman with his doctoral thesis,⁷ maintained that being, existence,⁸ is strictly dependent on the mind, reminiscent of Berkeley's motto «*Esse is [sic] percipi*».⁹ In clear contrast, Axel Hägerström (1868–1939), Burman's student and successor on the chair from 1911, claimed that 'exist' means to be determined in space and time. He was to become famous for his Cato-alluding motto: «*Praeterea censeo metaphysicam esse delendam*».¹⁰ This ontological step in Uppsala – from a pronounced idealism that even regarded Kant as too much of a realist, to a fully materialistic realism – appears quite a large one to me. For that reason I have wondered whether it is possible to detect in Burman's texts any hints in a direction less idealistic than the typical.

The essay 'On recent Italian philosophy' is Burman's first post-doctoral work. It was written after meeting an environment quite different from his Uppsala. As one might expect, that early in his career there is no sign of an altered ontological stance, although it is primarily ontological, rather than epistemological, aspects that attract his critical interest. Concerning Rosmini's opinion about the origin of ideas, Burman remarks almost in passing: «This mechanical conception of the very problem does not seem to promise any happy solution.» He does not pay any notice to that which is, in my opinion, the greatest difficulty of the Rosminian epistemology: the origin of the idea of similarity (in the sense of qualitative identity), if that idea is not taken to be innate, too.¹¹ Rather, it is the allegedly erroneous ontological foundation of Rosmini's epistemology that stands in the foreground of Burman's critical thoughts, *i.e.* the assumption of the absolute as a cause exter-

⁷ E.O. BURMAN, *Om kunskapens möjlighet* [On the possibility of knowledge], Bonniers, Stockholm 1872.

⁸ Boströmianism has no need for a distinction between existence and subsistence, as, according to its ontology, there are only ideas.

⁹ Cfr. I.-B. TÄLJEDAL, *Esse est percipi and percept identity in C. J. Boström's philosophy*, in «Idealistic Studies», XLII, 2014, pp. 63–70.

¹⁰ A. HÄGERSTRÖM, *Axel Hagerström*, in R. SCHMIDT (ed.), *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Felis Meiner, Leipzig 1929, pp. 111–159.

¹¹ I.-B. TÄLJEDAL, *If the idea of being is innate, so is that of similarity. A critical comment on Rosminian epistemology*, lecture at the European Congress of Analytical Philosophy, Bucarest 2014. According to Rosmini, «[...] la possibilità di una cosa s'estende alla ripetizione illimitata di quella cosa, e non si può pensar che non sia; il che è quanto dire, che nella possibilità si contengono i caratteri d'universalità e di necessità [...]» [Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2004 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 4), p. 36 (*n.d.r.*)]. However, before one can consider the extension of possibility to the elements of a series of repetitions, it is necessary to have the idea of repetition, which requires the idea of similarity (in the sense of qualitative identity). Therefore, universality cannot be derived from possibility (being) alone.

nally related to both mind and real things: «The problem of modern philosophy to find the unity of being and mind is alien to Rosmini, for he remains on the objective position».

At the bottom of this criticism there are doubts about the scholastic philosophy to which Rosmini's thoughts are considered closely related. According to Burman, the teaching that the sensory world derives directly from God is defective in being contradictory (the infinite absolute determined by finite sensoriality) or implicating that the creation is a mere conceptual relation between God and the world.

Notwithstanding these differences between Lutheran Burman and catholic Rosmini (as read by Burman), the two philosophers resemble each other in viewing philosophy in close relation to theology, not only as regards the ontology but also concerning the theory of knowledge. In Rosmini, empirical perception requires that sensations be connected with the idea of being, which is of divine origin although not equivalent to God himself. In his essay on Italian philosophy, Burman explicitly asserts: «The ascertainment of God's essence is closely connected with the investigation of knowledge. To find out what God is in himself, one has to view him as he appears in our knowledge.» Although Burman regards himself a 'subjectivist', because of the role played by the mind in his understanding of the nature of things, both philosophers believe in a true and objective reality inherent in God.

Of course, Burman has nothing to teach Italians about Rosmini. However, his essay is a noteworthy connection, albeit thin, between the history of Swedish philosophy and the Italian catholic culture. It would be regrettable if Burman's text, the only one of its kind in Swedish, would for trivial linguistic reasons remain hermetically closed to the real experts on the subject. For that reason I have begun to translate it, as well as I can. Some illustrative excerpts follow below. The indicated page numbers refer to the original Swedish edition.

II. DA E.O. BURMAN, *SULLA FILOSOFIA ITALIANA RECENTE*, 1879.

L'Italia dei nostri giorni mostra l'edificante spettacolo di un popolo che si risveglia da un sonno di secoli e cerca di riprendere il suo antico rango tra i popoli civilizzati d'Europa. [...] Come le altre forme di vita – che, fintantoché rimangono a un basso livello di sviluppo presentano poche differenze, per poi distinguersi individualmente in maniera tanto più spiccata quanto più sono perfette – allo stesso modo le scienze inferiori compaiono in genere nella stessa forma presso i diversi popoli, mentre le più alte presentano differenze caratteristiche per ogni gente. Se la filosofia è la più alta delle scienze, allora essa deve essere la miglior misura del grado di formazione di un popolo. [L'indicazione di pagina tra parentesi quadra si riferisce a E. O. BURMAN, *Om den nyare italienska filosofien*, cit. (n.d.r.)].

All'inizio di questo secolo la filosofia italiana ha ripreso il suo lavoro dopo un paio di secoli di riposo. [...] La filosofia nazionale, con *Rosmini* e *Gioberti*, emerge dal grembo della Chiesa cattolica. Questo fatto si ritrova inequivocabilmente già nel punto di vista generale che tali autori assumono nella spiegazione del mondo e negli studi preliminari da cui partono. Infatti la Chiesa cattolica cerca ancora il suo sostegno nella scolastica, e Tommaso d'Aquino, 'Angelus Ecclesiae', è in Italia il suo rappresentante più illustre. [pp. 2–3]

La determinazione dell'essenza di Dio è, infatti, legata molto strettamente alla ricerca sulla conoscenza. In altre parole, per capire ciò che Dio è in sé si deve guardarlo così come egli appare

nella nostra conoscenza. Per potere decidere che cosa sia la realtà perfetta, l'uomo deve trovare dentro se stesso una realtà vera. Egli deve esaminare che cosa sia la propria essenza e quale rapporto tra tale essenza e i suoi attributi sia il più adeguato all'essenza stessa. Se in questa ricerca si arriva al risultato per cui Dio sta in una relazione di exteriorità alla capacità di conoscere, e per cui quest'ultima nel suo concetto è forma, di conseguenza anche Dio dev'essere compreso come una forma e il suo rapporto con gli enti finiti come qualcosa di esteriore. In questa convinzione ha il suo fondamento la teoria scolastica della creazione. Per questo faremo notare brevemente le difficoltà che ne seguono, con l'intento di mostrare che la concordanza della recente filosofia italiana con la scolastica non merita nessuna valutazione favorevole. [pp. 5–6]

[...] Il creato ottiene la sua realtà tramite Dio, e lo sviluppo del creato inteso come passaggio dal non-essere all'essere ha in Lui il suo ultimo fondamento. È però chiaro che se la creazione fosse intesa come un rapporto immediato tra Dio e il finito, allora Dio riceverebbe un contenuto finito qualora, quale persona assoluta, fosse però determinato dal sensibile. La dottrina della creazione si libera dalle contraddizioni solo a condizione che tutto il sensibile sia riferito indirettamente all'assoluto come al suo ultimo fondamento. Come abbiamo visto, secondo Tommaso Dio dà vita immediatamente al sensibile (l'opera dei sei giorni). Nella misura in cui la recente filosofia italiana concorda con lui, essa si fa impossibile. [pp. 6–7]

Il sistema di Rosmini si basa su un'indagine dettagliata della conoscenza. Egli formula così il problema della conoscenza: l'uomo ha idee o conoscenze (queste espressioni sono ritenute sinonimi); da che cosa sono create? [...] La difficoltà nella soluzione del problema sta nel fatto che il giudizio presuppone concetti universali; il predicato deve essere compreso come separato dall'oggetto, ma allora è universale, oppure può essere attribuito a un numero infinito di oggetti possibili. Un concetto universale può essere formato mediante astrazione, o mediante giudizio. Astrazione significa scioglimento di un'idea particolare (tale cioè da essere fissata a una cosa individuale) nei suoi elementi, il comune e il particolare, e, ignorando quest'ultimo, riflessione sulle determinazioni universali. Questa operazione presuppone però che il concetto sia già dato in noi. Essa rappresenta il medesimo libero da elementi eterogenei (l'individuale), ma non mostra come esso nasca. Altrettanto poco plausibile è che le idee universali si formino tramite giudizi, poiché questi ultimi sono un loro requisito. Si deve quindi assumere che l'uomo ha fin dalle origini un'idea universale tramite la quale può formare i giudizi e tutte le altre idee.¹²

Questa visione meccanica del problema stesso non sembra promettere una soluzione felice. In realtà la spiegazione dell'origine o dello sviluppo dei concetti appartiene all'antropologia, che li pensa come attributi o aspetti dello spirito umano, ma Rosmini considera lo spirito umano come il palcoscenico neutrale dei concetti. [...] L'Uomo afferra le essenze delle cose con concetti universali, quindi ogni essenza è anche in sé un concetto astratto. Il problema della conoscenza ha dunque come scopo quello di cercare di trovare quella determinazione universale che è inclusa in ogni conoscenza, oppure quell'idea che è l'essenza e la forma della conoscenza; nell'esperienza il contenu-

¹² [A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo I, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2003 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 3), pp. 126-127; A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, tomo I, a cura di G. MESSINA, Città Nuova, Roma 2007 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 6), pp. 215-216 (n.d.r.)].

to è già dato. [...] Solo la possibilità è forma necessaria per la nostra coscienza; essa è l'idea di una qualunque cosa, cioè l'idea dell'essere indeterminato. [...] La *clavis aurea* di tutta la filosofia dello spirito umano risiede nella semplice osservazione per cui originariamente ci sono per i nostri giudizi oggetti dei quali non abbiamo concetti, ma solo sensazioni. La formula per un tale giudizio è questa: «ciò che sento è». Il problema generale della filosofia è quindi questo: «Come sono possibili quei giudizi originari, tramite i quali formiamo le idee o i concetti delle cose». [pp. 7–10]

Guardando più da vicino la *clavis aurea* del problema della conoscenza, troviamo che essa consiste nella scoperta che i concetti nascono dall'unione del concetto dell'essere, che è originario, con le sensazioni – ovvero nascono tramite giudizi. La forma o l'essenza della conoscenza è l'essere, e il suo contenuto sono le sensazioni; prova ne è il fatto che le sensazioni diventano coscienti mediante l'articolazione della loro esistenza. [...] Rosmini prova a spiegare come l'inconscio possa essere conscio e suppone che il conscio, inteso come forma, venga aggiunto all'inconscio sinteticamente o dall'esterno. Nella soluzione della questione però egli assume una posizione principalmente diversa da quella di Kant: per fondare la conoscenza egli non ritorna alla facoltà di conoscere bensì cerca in un momento della stessa, oppure in un concetto, tanto il fondamento del conscio stesso quanto quello del suo contenuto. Derivando il conscio dall'essere egli si mette in opposizione con la filosofia più recente, il cui pensiero fondamentale è far derivare l'essere dal conscio. Nell'essere come espressione della copula del giudizio risiede un riferimento al conscio come insieme che include soggetto e predicato. Se l'essere stesso è posto come predicato, anche questo implica un riferimento al conscio, poiché, come dimostrò Kant, l'essere non è una determinazione del soggetto in sé ma stabilisce solo il suo rapporto con il conscio. Nel pensare che il primo giudizio su una cosa sia quello che decreta la sua esistenza, l'opinione di Rosmini è poi in conflitto anche con l'esperienza. Secondo la legge per cui ogni sviluppo procede senza salti dal basso verso l'alto, la prima percezione cosciente, benché in quanto tale sia distinta da altre percezioni, è tuttavia così concreta che i suoi momenti non sono tenuti separati. Il concetto dell'esistenza presuppone un'astrazione di un grado più alto. [...] Rosmini parte dal fatto che possiamo pensare l'essere in generale. L'idea dell'essere non è un'immagine sensibile. L'idea di una cosa deve essere distinta dal giudizio sull'esistenza della cosa, poiché secondo la loro natura (anche se non riguardante la loro origine da noi) le idee sono indipendenti dall'esistenza reale delle cose corrispondenti. L'esistenza della cosa non aggiunge niente alla sua idea. Al contrario il giudizio sull'esistenza della cosa presuppone la sua idea e implica un'affermazione che non deve essere confusa con l'intuizione dell'idea. L'idea presenta le cose solo come possibili. L'idea dell'essere quindi comporta solo una possibilità, che è l'astrazione più estrema; se fosse 'pensata via' non rimarrebbe nessun pensiero; quest'idea però non ne presuppone altre per essere capita. Che il concetto dell'essere non nasca dalle sensazioni si può dedurre dal fatto che esso ha caratteri che non possono essere ricondotti alle sensazioni. Il primo carattere di tale concetto è l'oggettività. Pensare una cosa è guardarla come è in sé. 'Essere per sé' e 'essere sentito' però sono concetti contrari. Le sensazioni sono soltanto nostre modificazioni; al contrario, l'idea della cosa comporta una comprensione della cosa come esistente indipendente delle modificazioni di un'altra cosa. L'altro carattere dell'idea dell'essere è la possibilità o l'idealità. Il concetto dell'essere non è cognizione di un esistente, bensì intuizione di qualcosa di possibile. Il possibile però non può creare la sensazione; pertanto, questo concetto non proviene dalle sensazioni. Inoltre il possibile è l'essere come semplice, uno e identico; l'opposto delle sensazioni, che sono estese, molte e distinte. Ogni sensazione è unica e limitata; l'idea è universale. Il possibile è necessario, poiché non può essere pensato come impossibile. La sensazione è casuale,

vale a dire che può essere o non-essere. La possibilità e la necessità non sono i criteri ultimi della conoscenza a priori, come assunse Kant, bensì sono derivate dall'idea dell'essere, che è la fonte di questa conoscenza. Ogni idea è universale e necessaria, poiché è l'idea dell'essere con ulteriori determinazioni. Dai caratteri di queste idee Platone fu indotto a pensarle come innate, giacché esse non possono nascere dalle sensazioni. Gli sfuggì però che a tutte le idee è comune un elemento immutabile e uno variabile, vale a dire le determinazioni che si aggiungono all'idea dell'essere. Solo l'elemento immutabile è innato; il variabile è causato dai sensi e non deve essere pensato come innato. Inoltre, in quanto indeterminato l'essere possibile è opposto alle sensazioni completamente determinate. Questa idea indeterminata non può essere ottenuta mediante astrazione dalle sensazioni, poiché esse, se colte puramente senza intervento di idee, contengono solo particolari. Poiché questi ultimi, per essere compresi consapevolmente, devono essere congiunti con l'idea, per trascuratezza questa può essere pensata come appartenente alle sensazioni stesse.¹³ Altrettanto poco l'idea dell'essere può essere ottenuta dal sentimento della propria esistenza, poiché il sentimento ha le caratteristiche delle sensazioni, vale a dire è una sensazione interna. Dalla sensazione interna dell'Io si deve distinguere però l'idea o la percezione cosciente dell'Io. Questa sensazione è infatti semplice, mentre l'idea dell'Io, o il concetto dell'Io, è composta dalla sensazione (come contenuto) e dall'idea dell'essere (come forma). L'Io o il soggetto è interamente separato; per essere capito deve essere compreso oggettivamente o in relazione alla misura di tutto, l'essere; la sensazione dell'Io è la mia stessa esistenza e pertanto è innata, ma il concetto dell'Io è acquisito mediante l'idea dell'essere che quindi precede l'idea dell'Io.¹⁴ Anche Rosmini rifiuta l'assunzione di Locke che l'idea dell'essere sorge dalla riflessione o dalla capacità del nostro spirito di fissare la sua attenzione sulle sensazioni esterne, o sulla sensazione interna, senza aggiunta alcuna. Questa riflessione stessa è impossibile, o altrimenti sarebbe solo un uso dell'istinto. Il concetto dell'essere non nasce dalla percezione cosciente. [Thomas] Reid ritiene che la nostra conoscenza dei corpi comporti tre diversi momenti che si seguono immutabilmente senza collegamento: impressione sensoriale, sensazione e percezione dell'esistenza delle cose. Secondo Rosmini la sensazione è solo una modificazione dell'anima, che comporta però tre elementi: il passivo, l'attivo¹⁵ e la passione stessa. Azione e passione sono la stessa cosa in rapporti diversi. La sensazione quindi comporta una relazione al soggetto senziente e una relazione che ottiene la sua determinazione da qualcos'altro. La prima si chiama sensazione (il soggetto nel suo stesso sentirsi); la seconda si chiama percezione sensitiva corporale. Ci sono quindi una percezione sensitiva e una percezione intellettiva dei corpi.¹⁶ Reid si lasciò sfuggire questa di-

¹³ [ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 25-42 (n.d.r.)].

¹⁴ [ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 43-47; A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, tomo I, cit., pp. 330-332 (n.d.r.)].

¹⁵ I termini originali ai quali Burman probabilmente fa riferimento sono «ciò che patisce» e «ciò che fa patire» [Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 52 (n.d.r.)] [n.d.t].

¹⁶ Nel testo originale Rosmini scrive: «Noi abbiamo riserbata la parola *sensazione* a segnare con essa unicamente il soggetto senziente in quanto sente; usando la frase di *percezione sensitiva de' corpi* per segnare la sensazione medesima in quanto essa è una passione, che, come tale, ha necessa-

stinzione e perciò negò le idee. Solo nella percezione sensitiva corporale, però, non ci sono idee, e mediante questa non è percepito in senso stretto il corpo, bensì una passione che è causata dal corpo; al contrario l'osservazione cosciente (la percezione intellettiva) comprende i corpi come oggetti. Queste due percezioni sono contrarie in quanto rispettivamente attiva e passiva, ma l'intelletto vede la loro unità. La percezione sensitiva è un elemento della percezione cosciente, vale a dire la sua materia. Mediante tutte e due è percepita la stessa cosa, però sotto rapporti diversi. La conoscenza intellettiva comprende in generale, aggiungendo una causa (un essere) a un effetto percepito dall'animo.¹⁷

Tramite questa indagine sulla relazione tra la percezione potenziale e quella attuale, Rosmini ha indubbiamente confutato la gnoseologia sensista di cui Locke è uno dei più noti sostenitori. Già Platone dimostrò, come risaputo, che i concetti hanno una forma che non è spiegabile dalle sensazioni e pertanto si riferiscono a un contenuto mentale più alto di quello sensibile. Così però egli rese ogni contenuto particolare direttamente dipendente da una forma corrispondente, che inferisce immediatamente da una forma bassa a un contenuto basso.¹⁸ Così facendo egli si lasciò sfuggire il fatto che una differenza tra conoscenze quanto alla forma può avere la sua causa nella capacità stessa della conoscenza, cosicché una forma bassa si riferisce a un contenuto basso solo indirettamente. Anche Rosmini si rese colpevole dello stesso errore. Pur pensando che una forma alta non possa essere spiegata da un basso contenuto, egli non fece ricorso alla capacità della conoscenza stessa, bensì pose la forma come indipendente, opposta sia al contenuto, sia alla capacità conoscitiva. [...] La sua analisi della percezione cosciente è però meritoria in quanto egli dimostrò la differenza tra forma e contenuto delle percezioni e così facendo confutò il sensismo, che vuole spiegare le determinazioni della coscienza partendo da qualcosa di opposto alla coscienza.

Il modo in cui Rosmini pensa la relazione tra forma e contenuto della conoscenza è illustrato dal suo insegnamento sull'anima umana. Per capire in che consista l'essenza dell'anima dobbiamo partire dal nostro sentimento di essa, perché senza sentimento non è possibile nessuna percezione, neanche dei corpi. Tuttavia i corpi sembrano una cosa estranea e l'anima una cosa propria. L'anima si sente da e mediante se stessa; quindi secondo la sua essenza è sentimento, è davvero il solo sentimento che si sente per se stesso, e da esso sono sentite le cose. Pertanto l'anima è «un principio di sentire insito nel sentimento».¹⁹ Tuttavia l'anima percepisce anche intellettivamente; dunque è al tempo stesso principio sensitivo e intellettivo. Nominando se stessa l'anima si chiama Io. L'Io però non esprime l'anima pura, ma l'anima in certe relazioni con se stessa, in un certo stato di sviluppo. Per acquisire dunque il puro concetto dell'anima si deve vagliare il contenuto dell'Io non

riamente una relazione con qualche cosa di estraneo e diverso dal soggetto senziente. Quindi 1° *percezione sensitiva* de' corpi, e 2° *percezione intellettiva*» [Cfr. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., p. 53, n. 15 (n.d.r.)] [n.d.t].

¹⁷ [ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, tomo II, cit., pp. 47-56; 387-93 (n.d.r.)].

¹⁸ Burman combina i diversi tempi dei verbi: 'fece' (svedese 'gjorde') e 'inferisce' (svedese 'sluter') [n.d.t].

¹⁹ [A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Città Nuova, Roma 1997 («Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini», vol. 2), p. 337 (n.d.r.)].

considerando quella parte che è stata aggiunta con le operazioni dell'anima. In questo senso l'Io è il principio della psicologia. [...] Mediante il sentimento, il cui termine (cosa determinante) è esteso e subisce diverse modificazioni, l'anima ottiene la materia prima di tutte le sue operazioni intellettive. Il corpo dunque non è, come considerava Platone, un impedimento, esso è anzi uno strumento dello sviluppo e del perfezionamento dell'anima. L'ambito di estensione del sentimento è duplice, ossia lo spazio e il corpo, che è una forza che si diffonde in una parte limitata dello spazio. Lo spazio considerato per sé è immobile, semplice, indivisibile e illimitato, ma il corpo è mobile, composto e limitato. Dalla variazione continua del corpo consegue la variazione continua del termine del sentimento, la molteplicità delle sensazioni e così via. [pp. 10–14]

Tutte le idee sono in Dio come vere ed eterne, anche se infinitamente più perfette che in noi. In quanto onnisciente Dio intende però le idee anche nelle forme imperfette in cui appaiono a noi, poiché ha dato a ogni essenza la sua determinazione e così il suo modo determinato di riprodurre gli influssi di altre essenze. Come abbiamo visto, tutte le idee sono diverse forme o limitazioni dell'idea dell'essere. Sorge allora il problema di capire da dove provengano in Dio queste limitazioni. Qui si deve fare una distinzione. Dio comprende tutto che è possibile, ossia la possibilità infinita, ma senza differenze; non appena intende qualcosa come distinto o determinato, questo è immediatamente reale o creato. Il fondamento delle idee determinate quindi è nell'atto di creazione da parte di Dio, e quest'ultimo ha il suo fondamento nella sua volontà. Così nello spazio infinito c'è un numero infinito di figure possibili, ma le figure determinate sono in numero limitato. Dio è semplice e quindi esclude ogni differenza. Distinguendo tra il fondamento delle idee, l'essere ideale e le determinazioni, Rosmini prova a unire la molteplicità creata con l'unità assoluta. Come lo spazio puro non subisce alcun cambiamento a causa della molteplicità delle figure, così anche Dio – come fondamento delle idee – non è mutato dalle determinazioni. [pp. 18–19]

Dato che non è nostra intenzione qui fare una critica dettagliata del sistema di Rosmini, ma soltanto stabilire il suo rapporto con il problema attuale della filosofia, sarà sufficiente indicare che Rosmini, come egli stesso osserva, non si distingue essenzialmente da Tommaso. Abbiamo già dimostrato come la conoscenza venga spiegata da una causa esterna alla capacità di conoscenza. Questa causa, che in quanto esterna non può essere compresa direttamente dalla mente, è l'assoluto, che è una causa esterna anche in relazione alle cose, oppure il reale. Ritroviamo in Rosmini lo stesso empirismo che la scolastica prese da Aristotele. Il problema è essenzialmente lo stesso, cioè capire come i concetti possano essere uniti alla materia. Il problema della filosofia moderna di trovare l'unità di essere e coscienza è estraneo a Rosmini, che rimane fedele all'impostazione obiettiva. [p. 27]

inge-bert@taljedal.se

(Umeå University, Sweden)