

WIDENER

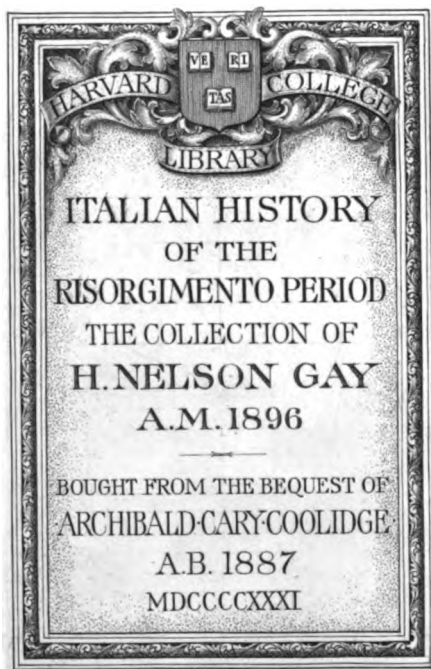


HN F7ZS \$



Digitized by Google

Phil 115.91



Roberte

LA
FILOSOFIA DI GIOBERTI

PER

B. SPAVENTA

Prof. ordinario di Filosofia nella Università di Napoli

VOLUME PRIMO

NAPOLI

STABILIMENTO TIPOGRAFICO DI FEDERICO VITALE

2 e 4 - Largo Regina Coeli

1863

Phil 4115.91

✓

HARVARD COLLEGE LIBRARY
H. NELSON GAY
INSORIMENTO COLLECTION
WEDGE FUND
1931

Alvarado

AVVERTENZA

Il semplice titolo o nome di un libro è un segreto , la cui spiegazione è il libro stesso. Nella immaginazione degli autori le prefazioni hanno origine dalla impazienza del pubblico, e ciascuno si dà per obbligato in coscienza a scrivere la sua , come una rivelazione anticipata e confidenziale all'orecchio del benevolo lettore. Il mio segreto io l'ho svelato da un pezzo oramai, con una confessione pubblica e senza restrizioni mentali. Che cosa io potrei qui scrivere come prefazione, che non abbia detto già nella mia *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia*, recitate prima dalla Cattedra, e poi stampate, sul significato di Gioberti nella storia della filosofia italiana? Giacchè tale, e non altro, è lo scopo che io mi sono proposto nel presente lavoro. Io non ho voluto fare nè un panegirico nè come si dice comunemente una critica di Gioberti, e molto meno de' giobertiani; ma solo intendere per conto mio e, se è lecito sperare, anche per conto altrui, il valore storico del nostro filosofo: il posto , che egli occupa , o a parlare più francamente, ha da occupare nella storia della nostra filosofia. Mettere più su o più giù questo posto a capriccio o per ca-

gioni d'interesse e di simpatia estranee alla ragione stessa della filosofia, non si può, o almeno io non l'avrei potuto. Per farlo, mi mancava tra le altre cose l'occasione, la materia, l'incentivo. Gioberti fu uomo di così multiplice e svariata attività, e questa in tutte le forme porta talmente l'impronta unica del suo genio, che non è raro trovare anche oggi chi p. e. in grazia della sua prosa larga e magnifica, o del suo caldo sentimento cattolico, o del suo schietto patriottismo, esalti o vituperi le sue idee filosofiche. Quando egli apparve novello astro sopra il nostro orizzonte, io era così giovine e tanto poco pratico delle cose del mondo, che non aveva nessun sentimento di simpatia o di antipatia per la risurrezione di questa o quella gloria del medio evo o dell'antico, pel Papato o per l'Impero, per la Scolastica o per il Pitagorismo; io appena intendeva ciò che si faceva intorno a me o si era fatto da pochi anni. Pure cominciava già a distinguere cosa da cosa, o almeno la retorica dalla filosofia, il sentimento religioso dal concetto speculativo, i pregiudizii nazionali dallo spirito umano. Io era in tale stato, che poteva dire tra me e me il mio sì e il mio no in cose di filosofia, senza che in tali giudizi ci entrasse altra ragione che quella che io credeva la stessa ragione. Noi altri giovani allora eravamo tutti così; era una specie di ambiente o di rapina (a dirla con Dante) che ci avvolgeva e muoveva e spingeva tutti allo stesso modo. Meno pratici, più astratti, ma meno pregiudicati; e pronti ad aprire l'animo al Vero sotto qualunque forma ci si presentasse; senza sospetto, in uno stato quasi d'innocenza, confidando *ciecamente* nella verità e solo nella verità, noi guardavamo alla buona e senza paura a questi o quei terribili mostri, che in quel tempo solo qualche chierico sapeva e spacciava (perché lo sapeva!) per tali, e che poi, in

virtù del progresso nelle cose umane, così nelle buone come nelle cattive, divennero mostri davvero anche tra coloro che non erano chierici. Per noi, dunque, Gioberti, comunque giudicato come scrittore o come politico, non poteva per causa di questi stessi giudizi essere oggetto di amore o di avversione come filosofo. Era, anzi, uno tra noi — il più gagliardo allora, e che se non fosse morto così giovane o se vivo l'avessero lasciato parlare, avrebbe di certo fatto gran bene alla gioventù napoletana — il quale, caldo ammiratore della vena e — in ciò eravamo tutti concordi — del gran patriottismo di Gioberti, faceva i più strani propositi del mondo contro la sua filosofia. Gli pareva che non fosse libera; e questa convinzione lo faceva spesso andare in collera contro l'idolo stesso, dicevamo noi altri, del suo cuore di *uomo di lettere*. Quello era, dunque, ambiente di schiettezza e di sincerità, a cominciare da noi medesimi. — Poi avvenne quel che avvenne, e che tutti sanno; o che tutti, chi per una ragione, chi per un'altra, abbian fatto bene a dimenticare o a coprire almeno di un impenetrabile velo. Divisi noi dalla procella, costretti a pensare ciascuno a sé, io andai qualche tempo vagando in cerca sempre di quel che ho cercato e cercherò sempre, e che tutti diciamo di cercare e pochi amiamo e pochissimi giungiamo a possedere; e portando meco l'unico bene che avea: quella stessa fede nella verità che ci avea tenuti insieme uniti. Dopo più anni io fui ricondotto dagli stessi studii che facevo, senza volerlo, a fare a me medesimo questa domanda: Che cosa è Gioberti nella nostra tradizione filosofica? Che cos'è dopo Bruno e Campanella? dopo Cartesio e Spinoza? dopo Vico? dopo Kant, e il resto? Io mi poneva all'opera senza prevenzione né prò né contro il soggetto della mia ricerca; io avea, anzi, obliate quasi del tutto

quelle prime impressioni che la lettura rapida delle Opere di Gioberti avea fatte nascere nell'animo mio in quel tempo di agitazione politica così presto spenta e divenuta vita solo in un piccolo canto di Europa; Gioberti mi appariva tutt'altro, un uomo d'altri tempi, un contemporaneo di quei nostri filosofi del Risorgimento, che mi aveano ricondotto a lui; io posso, anzi, dire, che se prevenzione ci era, era piuttosto buona, giacché sentiva il bisogno di ritornarci sopra. Io era solo, senza quelle passioni che anche negli animi buoni suole suscitare la scuola, la pubblicità, la stessa conversazione; era io l'unico maestro, scolaro, uditore, fautore, oppositore e avversario a me medesimo; non avevo davanti a me e con me che Gioberti e il mio povero giudizio; gli stessi amici o nemici del nostro filosofo, che vivevano sotto lo stesso cielo con me, nutrivano i loro sentimenti senza quasi nè meno zittire; e a quel pò di strepito vano che si era fatto pro e contro di lui per cagioni meramente politiche e personali, era sottentrato il dolore universale della sua morte. Io non sapevo nulla di quel che si diceva o faceva in altri paesi; ignorava pienamente, che altrove ci erano uomini, già molto più innanzi di me nello stesso aringo, i quali per il lungo e facile maneggio della celebre Formola erano già divenuti non meno celebri e venerabili di essa. Se l'avessi saputo, forse o avrei smesso del tutto o aspettato migliori informazioni. Del resto, questa ignoranza, se non altro non fu senza un pò di bene, perchè chiuse l'adito a tutto ciò che potesse sapere di anticipati pettegolezzi.

La mia *Introduzione alle lezioni*, nella quale ho cercato di esporre il carattere e lo sviluppo della filosofia italiana in sè stessa e nelle sue relazioni colla filosofia europea, fu scritta molto dopo la presente Opera, di cui

pubblico ora il primo volume. Lo stesso devo dire della mia *Prolusione* recitata a Bologna, la quale non fu che un abbozzo e come il primo germe della *Introduzione*. Tutte e due possono considerarsi come un risultato di questi studi sulla filosofia di Gioberti. Dico ciò, per assegnare la differenza tra questi e quelle. Questa differenza ha un duplice carattere. Raccogliendo le sparse *fila* di una meditazione di più anni, il pensiero spesso s'illude; crede di far punto e riposarsi, e senza accorgersene fa un passo innanzi, ed entra in un nuovo orizzonte. Guardando da questa nuova altezza la via che egli ha percorsa e la meta che ha sorpassata, il pensiero credendosi oramai sicuro di sé stesso, impaziente e avido di novelle prove, è quasi tentato di sbarazzarsi, come d'inutile ingombro, di quella scala che l'ha guidato sino lassù. Non dico che tale sia stato per l'appunto il caso mio; ma non posso nascondere che spesso mi è nato nell'animo questo dubbio: che importa al pubblico di conoscere la mia antica via, se sa la nuova? E tanto peggio, se non gl'importasse di sapere nè anche questa. Dubitando così, io avea dimenticato due cose. La prima è, che quella, che io diceva via, era un'opera che sta da sé e ha uno scopo e significato suo proprio, cioè la esposizione della filosofia di Gioberti. La seconda è, che anche come semplice via o mezzo ad altro scopo, io avea l'obbligo di farla conoscere, se avea fatto già conoscere la meta o il risultato. Da ciò nasce la seconda differenza tra la presente Opera e l'*Introduzione*. In questa e anche nella *Prolusione* io ho esposto in modo, se non nuovo, almeno un pò diverso dal comune, il carattere della filosofia di Gioberti: il così detto *Ontologismo*; e da questa esposizione ho tirato certe conseguenze circa la filosofia italiana. La presente Opera deve convincere i miei lettori, che ciò che ho detto, non l'ho detto

a caso e in un quarto d'ora di buono o cattivo umore, ma l'ho pensato lungamente e studiando con assiduità e con sincera serenità d'animo tutte le Opere del mio autore, come meglio per me si poteva. Dove, dunque, l'Introduzione — in quella parte che tratta della filosofia di Gioberti — è come un sommario e un gruppo di asserzioni e di generalità, la presente Opera è naturalmente una esposizione fedele, minuta e scrupolosa — forse troppo — di particolari, tale da far perdere la pazienza agli stessi miei benevoli avversarii, ai quali niente può stare più a cuore, che la prova delle mie asserzioni. Di certo — trattandosi d'un filosofo, e di un filosofo come il nostro — le generalità non sono mai scarse; ma più che di generalità, difficili o facili a tratteggiare secondo che si fanno dopo o prima dello studio de' particolari, quest'Opera abbonda di minuzie, e altri può dire quasi di bagattelle. Eccesso, di necessità, chiama eccesso. Se vi ha vizio, non so se dire in Gioberti o ne' giobertiani (forse in questi e in quello; ma in Gioberti il compenso è infinito e il male è solo nel suo primo germe), è quello di usar troppo certe frasi generali, di stenderle e gonfiarle così, da trasformarle in veri globi acrei, e a cavallo su queste formole volare sublimi rompicolli per lo spazio infinito, ma sempre più vuoto. Da tanta altezza non si vede nè quel che è, nè quel che fu; nè la terra nè gli abissi; si viaggia in filosofia, come viaggiavano una volta gli eroi di Monsignor Turpino. Come si fa a richimarli alla realtà delle cose, o almeno ad apprestare un paracadute a' più renitenti? Oltre que' particolari che hanno un'attinenza più diretta co' diversi capi della dottrina giobertiana e senza i quali nessuna critica seria è possibile; oltre quegli argomenti da cui risulta la verità o la falsità di questi capi e — ciò che più importa — in che senso il vero sia vero e falso il falso, io ho do-

vuto allargare anche di più la sfera della mia investigazione critica in due modi: cioè ripigliando spesso le fila di certe relazioni dalla storia della filosofia, perchè solo così io potevo determinare il posto reale di Gioberti nella storia stessa; e dall'altro lato lavorando e smaltendo, dirò così, per conto mio proprio i risultati immediati della critica, e sforzandomi di abbozzare una dottrina — non dico sistema —, la quale in verità più che mia è quella stessa che io dico la *vera* giobertiana, e che la presente Opera mi dà un pò il diritto di chiamare così. Il mio scopo principale era di giungere — mediante la critica — a un risultato positivo, e ciò non poteva conseguire senza tenere quelle due vie. Tale è p. e. il motivo del paragone tra Gioberti e Spinoza (Lib. III), e tale sarà nel secondo tomo il motivo del paragone tra Gioberti e Hegel. Lo stesso motivo ha la dottrina del Noo (Sez. 3 del Lib. II). Avendo sempre dinanzi alla mente questo scopo, io ho dovuto spesso ritornare sulle stesse cose, ripeterle, se così si vuol dire; sebbene sempre in una forma nuova e come una nuova e più ampia trattazione dello stesso tema, e perciò, credo, non senza profitto e progresso. Io ho preferito in una materia come la mia e per uno scopo come il mio, il *festina lento* di certi pedanti alla locomotiva a vapore di certi genii: vedere nettamente e distintamente le cose, e non già come si vedono appunto da una locomotiva. Pare che questo primo Volume, se ne toglia il primo Libro, non contenga altro che la discussione della Formola, e si può temere che di questo passo e con tal proporzione non si arriverà mai alla fine. Posso dire anticipatamente — e il lettore giudicherà — che ciò, se è vero, non è vero nel senso da farmene un rimprovero. Se la Formola è quasi sempre in ballo, la colpa non è tutta mia; si sa che nel giobertismo la formola è tutto: pane, vino e

companionico. Pure, perciò stesso che la Formola è tutto, cioè ha attinenza con tutto, la mia esposizione non è una monotona ripetizione, ma appunto la considerazione di molteplici e determinate relazioni. D'altra parte l'importanza stessa della formola, il suo primato filosofico sopra ogni altro problema, l'esser ella nel giobertismo il punto da cui pende cielo e terra, esigeva una considerazione più estesa e rispettosa. Assodata e posta in chiaro questa materia, la faccenda correrà poi più spedita.

Queste poche avvertenze io volevo fare. Chi desidera di più, può leggere a dirittura il Libro.

Ho intitolato quest'Opera: *Filosofia di Gioberti*. Ciò dice, che io considero Gioberti soltanto come filosofo. La sua vita, i suoi studi, il suo carattere, la sua personalità storica, la sua grande anima italiana, pari a quella di pochi nostri Grandi in molti secoli, tutta quella prodigiosa e varia attività, che non ad altro mira che a far risorgere lo spirito della patria nostra in tutte le sue manifestazioni, richiedono altro ingegno e animo che non è il mio. Io sarò appieno contento, se con queste meditazioni sulla sua filosofia, liberamente pensate e liberamente espresse, avrò contribuita la mia piccola parte all'adempimento d'un dovere nazionale.

Napoli, ottobre 1863.

Nota. Le edizioni delle Opere di Gioberti da me citate sono le seguenti:
Teorica del Sovrano. ritoccata dall'autore e accresciuta di un discorso preliminare e inedito (il vol. I) Ediz. 2^a Copolago, 1850.

Introd. allo studio d. fil. 1^a ediz. di Losanna, 1846.

Errori fil. di A. Rosmini, ediz. 2^a Capolago, 1846.

Del Bello e del Buono, Losanna, 1846.

Considerazioni sopra le dottrine di V. Cousin, Capolago, 1846.

Idem su Lamennais.

Il Primato, Losanna 1846.

Prolegomeni al Primato, Brusselle 1^a ediz. 1845.

Il Gesuita moderno, Losanna 1846.

Apologia del Gesuita moderno, Brusselle 1848.

Del Rinnovamento civile d'Italia, ediz. in 16^o Parigi 1831.

Opere Postume, ediz. torinese (eredi Botta).

LIBRO PRIMO

INTRODUZIONE

SEZIONE PRIMA.

LA CONOSCENZA

La coscienza umana, considerata nella sua essenza, è la unità immediata (sintesi) di due opposte rappresentazioni, cioè dell'infinito e del finito. Questa unità immediata è l'intuito in generale. Ma, poichè la rappresentazione dell'infinito è la condizione necessaria e assoluta di quella del finito, il vero oggetto immediato, originario, immanente dell'intuito è l'infinito (l'Ente, l'Idea). La rappresentazione immediata dell'Idea è l'intuito *razionale*, senza di cui non è possibile la conoscenza. — L'Idea è universale, immensa, infinita; non vi ha proporzione alcuna tra lo spirito finito e l'oggetto ideale. Quindi nel *primo* intuito la cognizione è vaga, indeterminata, confusa; lo spirito non può fermarla, appropriarsela veramente e averne *distinta* coscienza. Tra l'Idea e lo spirito ha luogo come una relazione sostanziale, nella quale l'oggetto *assorbisce* il soggetto. — La coscienza propriamente detta, la conoscenza distinta, incomincia solo colla *riflessione*. La quale è di due specie: psicologica ed ontologica. La prima *conosce* solo il soggetto; la seconda conosce l'oggetto. Quindi due metodi della conoscenza: il psicologismo e l'ontologismo. Solo la riflessione ontologica è cognizione scientifica, perchè essa sola ricopia e riproduce fedelmente l'organismo ideale. Ma per e-

sercitarci la riflessione ontologica ha bisogno della *parola*, che è la espressione sensibile dell' *Idea*. Se l' *Idea* non è espressa sensibilmente, non se ne può avere la conoscenza distinta. Ma l' *Idea*, che è una e assolutamente chiara in sè stessa (è la *Verità assoluta*), considerata nella sua relazione verso lo spirito ha due lati, l'uno chiaro e l'altro oscuro. All'intuito si mostra solo il primo; e però oltre quella imperfezione originaria, che sparisce nella esteriorità e distinzione propria della parola e mediante l'attività della riflessione ontologica, ve ne ha un'altra che consiste nella invisibilità d'una parte del sole ideale. Se la prima è come « un panno sottilissimo che adombra tutta la pupilla, ma per la sua trasparenza non toglie interamente il beneficio della visione; la seconda è una piccola maglia che vela solo una parte della pupilla, ma produce su tal punto un' *oscurità assoluta*; è un'eclissi mentale, in cui il corpo frapposto tra l'occhio e il sole è nell'occhio stesso ». E pure tale oscurità può scemare in certo modo anche mediante la parola; non già che questa esprima adeguatamente il lato incomprendibile dell' *Idea*, ma può rappresentarlo mediante certe analogie. La parola, come espressione del lato intelligibile dell' *Idea* e come manifestazione analogica del lato sovrintelligibile è la stessa rivelazione (1).

Tali sono in generale per Gioberti i momenti della cognizione. Considerati più attentamente nella loro natura e nella relazione che hanno tra loro, questi momenti ci manifestano alcune contraddizioni, le quali sono altrettante forme della contraddizione fondamentale di tutto il sistema.

(1) V. special. *Introduz.* Cap. 3. — *Errori*, vol. I, *passim* — *Teorica*, vol. II — LXXXVIII — XCIV e *Introduz.* cap. 6, pag. 142. — V. la mia *Introduz. alle lezioni di Filosofia*, pag. 130 seg. Napoli 1862.

CAPITOLO PRIMO

L'INTUITO.

Nella *Teorica del Sovrannaturale* Gioberti considera la facoltà conoscitiva come composta di due potenze *parallele, primitive*, indivise nell'esercizio loro, benchè distinte e *differentissime essenzialmente e sostanzialmente*, cioè dell' intelletto e della sensibilità; la loro unione è una vera *sintesi a priori* (1). Se si domanda: in che consiste questa sintesi? Quale è la radice di questa unità e distinzione originaria? La sintesi, risponde Gioberti, è fatta *naturalmente* dallo spirito in forza dell'*intuizione* (2). (Rosmini: *Sentimento fondamentale, intimo, e perfettamente uno; sintesi primitiva. Kant: immaginazione come principio della possibilità dei giudizi sintetici a priori* (3)).

Nella *Introduzione allo studio della Filosofia*, questa *intuizione naturale* viene determinata come *intuito* dell'atto col quale l'infinito pone il finito e lo riduce a sè (l'intelligibile il sensibile, l'Ente l'esistente), cioè dell'atto creativo (4). Così l'attività originaria dello spirito non è più meramente *sintetica*, cioè tale che gli opposti siano già dati ed essa non faccia altro che combinarli insieme; ma è così fatta, che distinguendosi originariamente in sè stessa produce e insieme unisce gli opposti (5). (Kant: unità sintetica originaria. Fichte: autocoscienza produttiva assoluta. Schelling: Indifferenza assolu-

(1) Vol. II, pag. 50, 53, 57. (XLVII, LIV, LV, LVI).

(2) Ibid. pag. 358 (Nota XXXVIII).

(3) V. la mia *Introduz.* cit. pag. 123-4.

(4) L'*intuito dell'atto creativo* fa, se non erro, la sua prima comparsa nell'*Introduzione*; nella *Teorica* io non ce l'ho trovato. Quanto poi alla esistenza di tale intuito nell'*Introduz.* non ho bisogno di citazioni; è cosa nota *lippis et tonsoribus*.

(5) Giob. dice nella *Prot.* (I, 293 e altrove): Il continuo *unisce* il discreto e lo *produce*.

ta, Ragione. Hegel : Ragione conscia di sè, assoluto Spirito (1)).

Determinata in tal modo l'attività originaria dello spirito, non si può più considerare l'intelletto e il senso come due potenze *essenzialmente* e *sostanzialmente* diverse, ma come due lati d'una medesima essenza; come la stessa essenza, che si attua nelle due forme del senso e dell'intelletto. E invero, come l'infinito non può porre il finito, se questo è *essenzialmente* diverso da quello, così l'intuito non può passare dall'intelletto al senso e dal senso all'intelletto, se tra i due termini vi ha una differenza essenziale. Gioberti determina la relazione tra il senso e l'intelletto ora nell'uno, ora nell'altro significato; ora considera lo spirito come una *dualità* inconciliabile, ora come una *identità* che si sviluppa e realizza. Gli estremi di questa opposizione si trovano nella *Teorica del Sovrannaturale* e nella *Protologia*; talmente che, se nella prima il senso non può diventare intelletto, nè l'intelletto senso, e si *limitano reciprocamente* (quindi l'*incomprensibile* (2)), nella seconda al contrario il senso non è che l'intelletto implicato, e l'intelletto il senso esplicito (3).

La ragione di questa contraddizione è il doppio significato in cui Gioberti prende l'intuito; il quale ora è determinato come la contemplazione dell'atto col quale l'infinito pone (si oppone) il finito e il finito ritorna (si riconcilia) all'infinito; ora

(1) Cfr. La mia *Protus. e Introd.* cc., pag. 16-18; 106 e segg.; 167 e segg.

(2) V. Cap. 3, Sez. I di questo Lib.

(3) *Prot.* II, pag. 8: « Tutte le facoltà dello spirito riduconsi sommaramente al pensiero. Ma il pensiero è involupato o sviluppato. Invilupato è sensibilità; sviluppato è ragione ». — Questa *identità* (pensiero, mentalità) è espressa quasi a ogni pagina della *Protologia*; anzi viene estesa non solo alla relazione tra anima e corpo, ma a tutti i gradi della vita dell'universo. *Ibid.* pag. 417, 418: « La metessi (tale identità) a mano a mano che si va esplicando diventa forza meccanica, fisica, chimica, vegetativa, istintiva, animale, e in fine ragionevole... La distinzione non consiste nella potenza sostanziale, ma solo nel grado di esplicitamento » — Cfr. anche *ibid.* pag. 412.

come la semplice visione immediata dell'infinito. Nel secondo caso l'infinito apparisce come assolutamente fuori e separato dal finito, e l'attività dello spirito che li riunisce nella cognizione come una sintesi meramente esterna e combinatrice. Non si ha l'unità, che pone e unisce gli opposti (e perciò è prima e dopo di loro); ma che solo gli unisce. Cioè, non gli unisce davvero; perchè unire davvero è *unire e trarre il contrario* (1). — A chi domanda: come può lo spirito conoscere, se la conoscenza consiste nella unità del finito e dell'infinito? non si può dare che questa risposta: perchè lo spirito ha due facoltà egualmente primitive, il senso e l'intelletto. — In simil modo la contraddizione radicale del Kantismo consiste in ciò, che la unità reale della conoscenza ora è una unità originariamente sintetica e perciò generatrice degli opposti; ora è una unità che ha la stessa natura di uno solo degli opposti, cioè semplice unità logica (astratta, analitica) (2). E però, se in questo ultimo è ordinario significato del Kantismo tutta la realtà si riduce al soggetto finito, l'intuito giobertiano, preso nella sua forma astratta e parziale, non ammette altra realtà che l'oggetto infinito, innanzi al quale ogni finito e lo stesso soggetto non ha più valore.

La contraddizione, da cui derivano tutte le altre che appaiono nei diversi momenti della conoscenza, è quella fra il *principio* e il *metodo* del sistema; giacchè principio e metodo sono di tal natura, che l'uno esclude l'altro. Il Principio è l'Assoluto (Dio), come Spirito (l'Ente crea l'esistente e l'esistente ritorna all'Ente), cioè come mediazione o relazione assoluta verso sè stesso. Il metodo è la intuizione immediata, anzi originaria, dell'Assoluto. Ora la mediazione assoluta non può essere conosciuta immediatamente, ma ci bisogna il processo della mediazione o la dialettica; e d'altra parte l'oggetto della conoscenza immediata non può essere l'assoluta mediazione, ma l'essere puramente immediato; non lo Spirito, ma la *Stanza*. Da questa contraddizione nasce il doppio significato del-

(1) V. la mia *Introduz.* etc. Lez. VI.

(2) V. la mia *Fil. di Kant* etc. Torino 1860.

l'intuito ; il quale ora comprende l'infinito e il finito, l'oggetto e il soggetto; ora l'oggetto solamente.

L'intuito, come semplice apprensione dell'oggetto senza il soggetto, esclude assolutamente la riflessione ; la quale non può essere che aggiunta esternamente alla prima notizia, e in questa unione esterna consiste la conoscenza. Al contrario come visione dell'atto col quale l'infinito pone il finito e quindi l'intuito stesso, l'intuito è essenzialmente riflessione, giacchè afferrando l'oggetto afferra anche sè stesso. Noi troviamo in Gioberti questa doppia dottrina ; ora l'intuito non comprende in alcun modo la riflessione, ora la comprende più o meno implicitamente.

La prima dottrina è esposta in questi termini: L'uomo non conosce attualmente, se non in quanto sa di conoscere e mette in opera la riflessione, per cui il pensiero (l'intuito) compenetrando sè stesso, si apprende ed ha di sè quel possesso che si chiama coscienza. Ma non si può saper di conoscere se non si conosce, e questo conoscimento, sequestrato dalla sua replicazione, è l'intuito ; il quale, se è solo, non è che un principio di conoscenza, una conoscenza puramente potenziale e iniziale, giacchè lo spirito intuente non afferrando in *alcun modo* sè stesso e affisandosi tutto nell'oggetto che gli sta davanti non può dar conto nè ad altri nè a sè di questo medesimo oggetto. La cognizione diretta del Rosmini è una vera cognizione compiuta ed attuata, e non un semplice rudimento conoscitivo. Vero è che Rosmini esclude affatto dalla cognizione, che egli chiama diretta, l'apprensione del soggetto conoscente. Ora la cognizione dell'oggetto *spogliato onninamente di ogni minima notizia* del soggetto, è appunto l'intuito. Ma egli non si avvede d'introdurre da un lato quel concorso del soggetto che scarta dall'altro; giacchè tal cognizione diretta non è iniziale, ma compiuta nel Rosmini. Ora l'atto della cognizione ha la proprietà di compenetrare sè stesso ; la qual compenetrazione, che distingue il conoscimento attuale dal potenziale, importa l'apprensione almeno *confusa* del soggetto. La cognizione diretta del Rosmini esclude dunque l'ap-

preensione *distinta* del proprio animo e non la *confusa*; e quindi non risponde all'intuito, ma al *primo grado* della riflessione (1). La riflessione ha gradi; il primo consiste in un atto che afferra distintamente l'oggetto e solo *confusamente* il soggetto della cognizione. Questo primo atto riflessivo è la cognizione diretta del Rosmini. Sarebbe impossibile senza l'intuito pretto e semplice dell'oggetto, e se questo intuito non escludesse la penetrazione e finitezza propria di ogni atto riflessivo. Ora questo intuito semplicissimo, disgregato da ogni apprensione di sè, *eziandio confusa*, costituente una cognizione solo incoata, non fu avvertito da nessuno de' Rosminiani. (2).

Ma se la cognizione nel suo atto primo non contiene in *alcun modo*, nè anche *confusamente*, l'apprensione del soggetto, come è possibile che questa apprensione sia generata da un secondo atto? Se la riflessione non è altro che la esplicazione del contenuto dell'intuito, come può essa dar ciò che non è compreso affatto e in nessuna maniera nell'intuito stesso? Questa difficoltà si schiva coll'affermare ora quello che prima era stato negato, cioè che l'intuito contiene, sebbene confusamente, ogni cosa, l'infinito e il finito, e per conseguenza il soggetto stesso della cognizione, lo spirito intuente, l' Io, e perciò è in certo modo anche originariamente, come atto primo, la penetrazione di sè stesso. Infatti la formola ideale, su cui si esercita poi la riflessione ontologica, è colta dall'intuito; e siccome il terzo membro della formola, cioè l'esistente, comprende nella sua complessiva universalità anche l'animo umano e però l'intuito, ne segue che l'intuito, apprendendo la formola ideale apprende eziandio sè medesimo nel terzo membro di essa; e quando lo spirito si ripiega su

(1) Gioberti dice anche: l'oggetto rosmينiano è un *astratto*, e quindi presuppone l'uso della riflessione; non può essere appreso immediatamente. E io dico: l'oggetto giobertiano è un *concreto*, anzi il massimo Concreto, la Relazione assoluta; e quindi non può essere appreso immediatamente.

(2) *Errori*, vol. II, pag. 130; 316; 319. *Introduz.* vol. II, pag. 126. seg.

questa particolare apprensione, ha luogo la riflessione psicologica. Se si sottraesse l'intuito della formola, mancherebbe la riflessione psicologica, perchè l'intuito perderebbe col terzo membro di quella eziandio sè stesso (1). Così l'intuito, in quanto include anche l'apprensione del soggetto almeno confusa, non è più quella cognizione solamente potenziale che si voleva distinguere essenzialmente dalla riflessione, ma è appunto il primo grado di questa; e la differenza fra i due atti conoscitivi è soltanto quella affermata dal Rosmini (secondo Gioberti), e che prima era stata dichiarata insufficiente, cioè la differenza tra il confuso e il distinto, un *divario di grado e di tempo* (2); il secondo importa un replicamento dello spirito sul primo, laddove il primo esclude questa replicazione (3). Qui la riflessione non aggiunge nulla di nuovo, come faceva prima, al contenuto originario della conoscenza; cioè l'apprensione del soggetto; ma dichiara solamente e distingue questo contenuto; è una facoltà meramente *formale*. « L'intuito, cioè il pensiero semplice e non ripiegato, abbraccia simultaneamente tutto il concreto della formola, senza escluderne una minima parte; ma lo abbraccia in modo *confuso*, onde non ce ne procura una vera notizia. Imperocchè non si può conoscere un tutto, se non se ne distinguono i varii componenti; e questa *distinzione* importa la riflessione; cioè un riandare successivamente e alla spartita ciò che già si è affermato in modo simultaneo e sommario con una prima apprensione. In questo ricorrimiento del pensiero sovra sè stesso egli distingue fra loro le varie parti della formola e coglie la differenza che dianzi non discerneva, perchè la copia degli oggetti e la rapidità dello sguardo nol permetteva; come accade

(1) *Errori*, vol. I, pag. 237.

(2) *Errori*, vol. II, pag. 129-130: « Il Cousin e il Rosmini confondono quasi sempre l'intuito colla riflessione, considerando il primo come una vera cognizione, che si divide dall'altra solo in quanto il confuso differisce dal distinto. Ma, oltre questo *divario di grado e di tempo*, l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione riflessiva.

(3) *Errori*, vol. II, pag. 316. SÌ: ma non esclude che il primo sia in sè replicazione, giacchè in esso l'intuito piglia l'intuito almeno confusamente.

nel primo batter d'occhio a chi si affisa nella tela storiata d'un quadro o in un gruppo scultorio. Fra le realtà che l'uomo apprende in tal forma trovandosi anche il suo proprio animo, *egli ne ha la contezza*; ma *implicita, indistinta, confusa*, nè più nè meno di ogni altra cosa (1). La riflessione differisce essenzialmente dall'intuito; e pel modo, essendo un ripiegamento del pensiero sopra sè stesso; e per l'effetto, sostituendo la cognizione distinta alla confusa » (2).

Vi ha dunque in Gioberti due concetti diversi dell'intuito e due concetti diversi della riflessione in generale. Ora l'intuito è semplice apprensione dell'oggetto; e perciò la riflessione non solo *distingue* ciò che è dato *confusamente* nell'intuito, ma pone la conoscenza originaria del soggetto. Ora l'intuito è apprensione *confusa* anche del soggetto, e perciò la riflessione non fa altro che *distinguere* il contenuto *confuso* e simultaneo dell'intuito. In ambedue i casi la difficoltà è questa: come si passa dall'atto primo al secondo della conoscenza? Come si genera la riflessione? Cioè, come l'intuito diventa riflessione? E nel primo caso: se l'intuito, come semplice apprensione dell'oggetto, non è nè anche potenzialmente riflessione, come può riflettere attualmente? Se l'Io non si contiene in *alcun modo* nell'atto primo, è impossibile che nasca nell'atto secondo. E nel secondo caso: come quello che è originariamente implicito e confuso, si esplica e diventa distinto? Come la potenza diventa atto? Qui abbiamo nel primo caso due apprensioni essenzialmente diverse, la prima delle quali non contiene affatto la seconda, cioè una differenza reale e assoluta, senza unità; e nel secondo caso una unità originaria, senza differenza reale, ma solo potenziale. Per risolvere la difficoltà non rimane altra via che di concepire lo spirito come unità reale e differenza reale, cioè come un'attività che si distingue originariamente in sè stessa, e si conserva una ed identica a sè

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 228-229. Cfr. pag. 231.

(2) *Ibid.* pag. 231-232. Non so come si possa dire che *differisce pel modo*. L'intuito, infatti, in quanto afferra sè stesso, è in sè già *ripiegamento*.

stessa nella distinzione: come intuito e riflessione, come oggetto e soggetto, come pensiero che è relazione assoluta verso sè stesso, come Io che non apprende l'oggetto che in quanto apprende sè stesso. Nel primo caso la conoscenza è impossibile, perchè nell'intuito lo spirito non apprende che l'oggetto, e non già sè stesso nell'oggetto; essendo l'oggetto assolutamente esterno e diverso dallo spirito, non si può avere quella unità della distinzione, nella quale consiste la conoscenza. Nel secondo caso lo spirito apprende tutto e in realtà non apprende niente; non apprende l'oggetto, perchè per apprenderlo come tale dovrebbe distinguerlo da sè, e per la stessa ragione non apprende sè stesso. Ciò che egli apprende è una quantità interminata di cose, tra le quali egli trova, come una di esse, anche sè stesso: come guardando in una galleria di quadri io trovo per caso anche il mio proprio ritratto. Ora, l'unità della conoscenza non è di questa natura; l'apprensione del soggetto non *accompagna* semplicemente quella dell'oggetto, non è una apprensione *accanto* ad altre apprensioni, come nel cerchio il centro non è accanto alla circonferenza. I duo termini della conoscenza non sono soltanto insieme; ma sebbene distinti, l'uno è nell'altro e non è niente senza l'altro. Il che non è possibile, se la distinzione non è l'unità stessa che si distingue e rimane eguale a sè stessa nella distinzione.

E in Gioberti ci è anche questa terza forma dell'intuito. Se prima la notizia confusa di sè stesso non bastava a somministrare il concetto della personalità propria, come quello che importa la distinzione e quindi il concorso della facoltà riflessiva (1): ora ci si dice che l'animo umano è già persona nel pensiero immediato (nell'intuito); perchè la personalità è costituita dall'attività pensante che penetra sè medesima, e questa compenetrazione ha luogo nell'intuito (2). L'intuito, che qui è detto anche pensiero immanente, non è più quella notizia confusa che esclude assolutamente la riflessione.

(1) *Teorica*. vol. I, pag. 231. Cfr. anche *Del Bello e Del Buono*, pag. 373.

(2) *Protol.* vol. I, pag. 172.

ne (1), ma è riflessione originaria; e penetra sè stesso, in quanto si riflette in sè medesimo originariamente, cioè non con due atti distinti come il pensiero secondario, ma con un atto solo, che ha un doppio termine, sè stesso e l'ente (l'oggetto) (2). Questa riflessione originaria è appunto l'unità che si distingue in sè stessa e si conserva nella distinzione. E se prima si censurava Rosmini di aver confuso l'intuito col primo grado della riflessione, ora si afferma che egli ha errato credendo che il pensiero non possa capir sè stesso, se non con un secondo atto; ciò esser vero solamente del pensiero secondo, che si riferisce a oggetti determinati, e non del pensiero primo, che si riferisce all'ente universale. Il pensiero primo come primo si conosce necessariamente, e se non si conoscesse non potrebbe afferrar l'ente (l'oggetto) (3). Qui l'intuito non è più semplice visione dell'ente e punto di sè stesso; non è più la semplice coesistenza dell'apprensione dell'oggetto e dell'apprensione del soggetto; ma è, in una unità indissolubile, coscienza (intuito dell'ente universale) e autocoscienza (conoscenza di sè), talmente che se non conoscesse sè non potrebbe conoscer l'ente, e se non conoscesse l'ente non potrebbe conoscer sè. E siccome, a dir vero, conosce l'Ente, solo in quanto conosce sè, ne segue che l'autocoscienza è il principio della coscienza; cioè, la coscienza è essenzialmente autocoscienza. Le due conoscenze non sono che una sola conoscenza, e l'Ente qui non è altro che l'essere stesso del pensiero; e in quella unità è espressa la natura del pensiero nella sua differenza dall'essere come tale; l'essere è semplicemente essere, e il pensiero è sè stesso e il suo opposto; l'essere è, e il pensiero è; ma l'essere del pensiero è per lo stesso pensiero, è lo stesso pensiero. Rosmini con quel suo intuito senza l'io, non può

(1) *Teorica*, vol. I, 131.

(2) *Protol.* vol. I, 172.— A pag. 363, Giob. distingue la *personalità* dalla semplice *compenetrazione*: « La coscienza è indivisa dal pensiero e ne è l'essenza. Ogni pensiero compenetra sè stesso, e si conosce almeno confusamente. La personalità è coscienza distinta ».

(3) *Ibid.* 172-173.

spiegare la coscienza, giacchè la coscienza presuppone l'autocoscienza. Gioberti introduce l'autocoscienza nell'intuito originario. È questo un gran progresso che egli fa non solo sopra Rosmini, ma sopra sè stesso. Secondo questo nuovo concetto lo spirito non è nè il puro *Immediato* (l'intuito propriamente detto), nè il puro *Mediato* (la riflessione secondaria), ma riflessione originaria e assoluta, e l'intuito (il senso) e la riflessione ordinaria non sono che due forme particolari di quella (1).

Quale differenza tra questa nuova forma dell'intuito e la prima! La prima, in quanto fondava la conoscenza sulla semplice apprensione dell'oggetto, e considerava la coscienza di sè come un momento secondario, era la negazione del *principio* di Cartesio, sebbene come conoscenza immediata dell'assoluto rinnovava senza accorgersene il *Cartesianismo* (2); Cartesio era accusato di avere con quel principio corrotta la filosofia, come Lutero la religione; di essere stato il fondatore del psicologismo e del sensismo moderno; e alla critica scientifica si accoppiavano non di rado i più arguti motteggi e i più ingiusti vituperii (3). La nuova forma dice il contrario: la conoscenza di sè è la condizione di ogni conoscenza, anzi è ciò che vi ha di vero in ogni realtà. « Ogni realtà è coscienza (autocoscienza) o iniziale o attuale. La realtà non è tale se non possiede sè stessa, se in sè non si riflette, se non è identica a sè medesima —. E questa riflessione, medesimezza è la coscienza. Fuor della coscienza non vi ha nulla, nè nulla può essere. Esistenza, pensiero, coscienza è tutt'uno. I varii gradi, stati, processi della realtà non sono altro che quelli della coscienza. Questo psicologismo trascendente è il vero ontologismo. L'intuito di questo vero è la parte pellegrina e profonda del sistema di Fichte.... Cartesio ci prelude..... dicendo: io penso, dunque sono ». Il suo torto non fu dunque di aver po-

(1) Cfr. *Prot.*, vol. I, pag. 269. Nell'*Introd.* vol. II, pag. 230-247 Giob. chiama l'intuito *riflessione ad extra dell'Ente*.

(2) V. più sotto.

(3) V. *Introduz. passim*, e altrove.

sto questo principio, ma di non aver avuto « il menomo sentore de'tesori che si acchiudono in esso. Ei somiglia a uno che trova un diamante, e lo piglia, lo adopera, lo spaccia come una sverza di pietra, una gocciola di cristallo (1) ». Questo principio dell'assolutezza del pensiero è in gran parte l'anima degli scritti postumi di Gioberti; ma spesso ci si mescola il principio opposto della esteriorità dell'Idea, e impedisce sempre lo sviluppo armonico del sistema. Così nella stessa Protologia, nello stesso luogo in cui egli difende contro Rosmini la conoscenza di sè come condizione della conoscenza dell'Ente, torna ad affermare, che « il pensiero immanente non include la coscienza, ed è una semplice percezione » (pura apprensione dell'oggetto); che « in esso si afferma: l'Ente è; ma l'affermazione è nell'oggetto, non nel soggetto; lo spirito è semplice spettatore. Si ha un giudizio obbiettivo: è l'evidenza pura senza certezza. Non è l'uomo che dice: l'Ente è; ma è l'Ente che dice: Io sono (2) ». Anzi giunge sino a negare che la formola ideale sia oggetto dell'intuito, dicendo che « il pensiero immanente percepisce Dio come ente puro, e il successivo (la riflessione) lo percepisce come ente in relazione colle esistenze (3) » (come creante).

Queste contraddizioni dipendono anche, come vedremo, dal triplice significato in cui Gioberti suol prendere l'intuito, indipendentemente dal suo contenuto, cioè come semplice *essenza* dello spirito, come prima *cognizione* (primo psicologico), e come prima *scienza* (primo logico). E ciò che è vero in un significato, è falso nell'altro; e perciò la contraddizione apparisce ora come un progresso, ora come un regresso. Così è vero, che l'intuito come *essenza* dello spirito (come potenzialità del conoscere) comprende tutta la formola, e falso che la comprenda come prima cognizione o prima scienza; falso, che il contenuto dell'intuito come *essenza* o come prima cognizione sia il puro Ente, vero che questo sia il

(1) *Prot.* vol. II, pag. 725-726.

(2) *Prot.* vol. I, 163.

(3) *Prot.* vol. I, 165. Cfr. anche pag. 160 e 161, e *Prot.* II, pag. 418-420.

contenuto dell' intuito come prima scienza. — Gioberti combatteva il falso psicologismo, che nega l' oggettività dell' Idea, col falso ontologismo, che fa dell' Idea una pura immediatezza, un oggetto meramente esterno allo spirito. Il suo ritorno al principio di Cartesio e di Fichte, l' affermare che vi ha un psicologismo trascendente identico al vero ontologismo, mostra che egli s' era accorto dell' imperfezione del suo metodo e direi quasi della contraddizione tra il metodo e il principio del sistema. Sin dove giunga questa coscienza, e se Gioberti abbia saputo conciliare i due lati opposti dell' Idea (oggettività e soggettività), si vedrà a suo luogo.

CAPITOLO SECONDO.

LA RIFLESSIONE PSICOLOGICA.

Le stesse contraddizioni, che abbiamo notato nell' intuito ritroviamo in altra forma nelle due riflessioni, nella psicologica e nell' ontologica. La prima è la cognizione (ora distinta, ora solamente confusa) del soggetto; la seconda è la cognizione distinta dell' oggetto. Quale è la relazione che esse hanno tra loro? Quale è prima e quale dopo?

Se per intuito s' intende la pura apprensione dell' oggetto senza l' apprensione nè anche confusa del soggetto, non è meraviglia che il primo atto della riflessione sia puramente *ontologico*, cioè riguardi soltanto l' oggetto o solo confusamente anche il soggetto. Infatti Gioberti distingue più gradi della riflessione. Il primo grado ora consiste in un atto che afferra distintamente l' oggetto e solo confusamente il soggetto della cognizione (1); ora nel ripiegarsi semplicemente sul concetto dell' Ente puro già intuito nel pensiero immanente, e le esistenze (e quindi il soggetto che appartiene al terzo membro della formola) sono afferrate e intuite direttamente solo nel secondo grado del pensiero successivo, che è il terzo del pen-

(1) *Errori*, vol. II, 318.

siero in generale (il primo grado del pensiero è il pensiero immanente, cioè l'intuito). Tale cognizione, sebbene diretta in ordine alle esistenze (cioè *intuito* delle esistenze), pure si dee riputare riflessa, perchè l'ente è il suo oggetto principale e l'intuito delle esistenze non è che un accessorio e un incidente. Il pensiero che si riflette sulle esistenze già intuite (certamente nel secondo grado della riflessione) non appartiene che al terzo grado della riflessione stessa (1). Qui si fa più evidente la contraddizione tra il contenuto dell'intuito (la formola) e l'intuito stesso, il quale come conoscenza immediata dell' Assoluto non può apprendere che il puro Ente. Infatti, « l'esistenza dello spirito intuente e l'atto dell'intuito essendo effetti dell'atto creativo, e l'atto creativo essendo l'azione stessa per cui l'Ente pone l'esistente e coll'esistente esso spirito; questo non potrebbe lasciar di apprendere *tutta* la formola, senza cessar di appartenere all'ultimo membro di essa, cioè senza perdere l'esistenza e ricadere nel nulla (2) ». Ciò vuol dire: *esistere* per lo spirito è *sapere*, e sapere e per conseguenza esistere è *sapersi*; lo spirito che non si sa, non sa nulla e non esiste come spirito; la coscienza di sè stesso è la condizione necessaria di ogni conoscenza e realtà dello spirito (3). E pure qui per Gioberti la coscienza di sè non appartiene al pensiero immanente, ma al successivo, anzi al secondo grado del pensiero successivo, ed anche in questo grado non è altro che un *accessorio* e un *incidente*. — La riflessione ontologica è dunque la primogenita (4).

Se poi per pensiero immanente s'intende l'intuito dell'atto creativo e si considera come carattere essenziale di tal pensiero la coscienza di sè, è cosa naturale che la riflessione cominci col'essere psicologica. In fatti, «lo spirito essen-

(1) *Prot.* vol. I, pag. 160 162.

(2) *Errori*, vol. I, pag. 237. Cfr. *Introduz.* II, pag. 186.

(3) Cfr. il luogo sovracit. della *Prot.* II, pag. 123.

(4) *Errori*, vol. I, pag. 239, Cfr. *Errori*, III pag. 59-60. «Nella riflessione bisogna distinguere due processi: il primo è un ritratto fedele dell'intuito, nel secondo lo spirito tiene una via contraria ».

do *intimo a sè stesso*, come tosto egli si apprende promiscuamente col resto del creato (nella formola), non può fermarsi in questa notizia perplessa e confusa; e mosso da quell'istinto di filautia che compenetra e anima le sue potenze, egli si arresta in sè medesimo e dice: io sento, io penso. Così nasce il primo concetto della personalità propria, che è il *primogenito* della riflessione. Ma questa riflessione è psicologica solamente, perchè non esce ancora dei termini subbiettivi del proprio animo, e non dissipa la nebbia che tuttavia occupa le altre parti della cognizione ». È evidente che qui ha luogo il contrario di ciò che è stato detto innanzi. Prima il primo grado della riflessione era cognizione distinta dell'oggetto e confusa del soggetto; anzi, in un luogo, nè anche ciò. Ora solo il soggetto è conosciuto distintamente, e il resto è ancora involupato nell'ombra. « Se non che, ripensando sè stesso, lo spirito si sente attivo e passivo verso qualche cosa di esteriore; come una cosa che incomincia, come un effetto limitato, contingente; onde la riflessione fa due nuovi passi, e l'uomo si distingue da Dio e dal mondo. E mentre discerne l'obbiettività assoluta ed estrinseca, la trova pure in sè proprio;... distingue sè stesso come oggetto da sè stesso come soggetto;... e così l'idea della personalità propria di subbiettiva che era innanzi diventa obbiettiva e sostanziale... Eccovi come la riflessione psicologica diventa ontologica, trapassando dal soggetto pensante agli oggetti pensati, e dall'animo proprio a Dio e all'universo (1). »

Secondo il contenuto diverso dell'intuito (il concetto dell'Idea: creare o causare) la riflessione ontologica non solo precede o segue la psicologica, ma ha anche un diverso valore. Essa consiste in generale nel ripensare l'oggetto; il senso e la riflessione ordinaria non ci fanno conoscere che la corteccia delle cose, le semplici apparenze; solo la riflessione ontologica ce le rivela nel loro essere sostanziale e og-

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 229-230. Nell'*Introduz.* vol. II, pag. 123 Gioberti dice che la riflessione ontologica *accompagna* la psicologica, e viceversa *sempre*, per modo che sono simultanee.

gettivo. (Tale è il vero significato di *oggettività*: cioè non oggetto, in quanto opposto al soggetto, semplice oggetto o cosa, ma verità di oggetto e soggetto, la Verità). Ora se il contenuto dell'intuito è tutta la formola, questa abbraccerà la *sussistenza oggettiva* dello spirito, dell'universo e di Dio (1). Ma se l'Idea è l'Ente come mero oggetto, come essere puramente immediato (come sostanza), la riflessione ontologica (la scienza) non comprenderà altra sussistenza oggettiva che quella dell'Ente; le cose e lo spirito non avranno realtà sostanziale che per la riflessione ordinaria (per l'esperienza e l'immaginazione), e saranno in sè stessi puri fenomeni, o esistenze meramente contingenti. Nel primo caso la riflessione ontologica non può essere altro che la *dialettica*, perchè l'Idea è la dialettica stessa, il *creare*. Nel secondo caso non differisce essenzialmente dalla riflessione ordinaria, e nella sua perfezione è identica al metodo geometrico; cioè, non consiste in altro che nella esplicazione discorsiva di certi presupposti, perchè l'Idea è il semplice *causare*. Gioberti usa, come vedremo, promiscuamente i due processi.

La riflessione ontologica è per lo più stimata una bizzarria di Gioberti, una di quelle grandi parole gittate come esca al pubblico, ma che in sè non dicono niente. E pure essa significa semplicemente la distinzione tra il metodo filosofico e quello delle scienze particolari, e non ha senso, se non nel caso che l'Idea sia il Creare. Gli uomini volgari, e in generale anche gli uomini colti che non sono filosofi, non sanno persuadersi che ci possa essere una riflessione superiore a quella che essi usano; a udirli, Platone ha ragionato nè più nè meno come loro, e l'unica differenza consiste nella diversità degli oggetti a' quali Platone ha applicato il ragionamento. Un chimico, p. e., uno che non sia altro che chimico, s'immagina che Platone studiava le idee, come egli studia gli elementi de' corpi. Sarà vero: ma non vedono che cosa importi, e a che mena la differenza tra elementi e idee. Il peggio è che alcuni

(1) *Teorich*, I, 232.

filosofi nostri studiano le idee, come le studiava Platone secondo quel chimico, e ce le spacciano immobili e *irreducibili* come l'ossigeno e l'azoto. — La riflessione ontologica è di tanta importanza, che merita di essere considerata un pò più particolarmente. Prima di far ciò, considero il *valore* della riflessione in generale.

La radice della riflessione in generale è per Gioberti (come anche per Rosmini) la finità dello spirito; lo spirito si riflette sopra sè stesso, perchè è imperfetto, e il più alto grado della riflessione è il pensiero del pensiero (la scienza). Solo Dio non è riflessione sopra sè stesso, perchè è perfettissimo; onde non si può dire pensiero del pensiero se non simbolicamente (1). Comunque s'intende l'intuito, o come semplice apprensione dell'oggetto, o come anche compenetrazione di sè stesso (e perciò riflessione in sè stesso), la prima conoscenza è imperfetta, e perchè è confusa e indeterminata e perchè lo spirito in essa non si compenetra adeguatamente. La piena conoscenza (l'apprensione distinta dell'oggetto e la compenetrazione adeguata del proprio intuito) non ha luogo che coll'*aggiunta* del pensiero riflessivo (2). Il *bisogno* che ha lo spirito di conoscere distintamente l'oggetto e di compenetrare adeguatamente sè stesso dà dunque origine alla riflessione (3). — Certo, se lo spirito non fosse finito, non avrebbe ragione di riflettere; ma la riflessione prova non solo che lo spirito è finito, ma qualcosa di più, e questo è quello che Gioberti non ha sempre considerato. Come non è vero che il non riflettere sia indizio d'infinità, giacchè le bestie non riflettono e sono essenzialmente inferiori all'uomo, anzi la loro imperfezione consiste appunto nella incapacità di riflettere; così non è vero che il riflettere sia prova di natura limitata e finita. La finità non è un limite fisso e insuperabile, ma solo momento dello spirito, e l'atto di risolverla è appunto la ri-

(1) *Prot.* vol. I, pag. 269. V. *Contra, Fil. d. Rivet.* pag. 63 e anche altrove: « Dio è il pensiero del pensiero. La mentalità è l'essenza di Dio. »

(2) *Prot.*, *ibid.*

(3) Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 234.

flessione. Chi riflette, non è più limitato da quello sopra cui riflette, e questa vittoria ideale sulla propria immediatezza è il vero segno della infinità dello spirito. La riflessione si fonda nella intimità dello spirito verso sè stesso, e questa intimità è virtù infinita. — Veramente la riflessione è la finità stessa e come una caduta dello spirito, quando si fa consistere l'intuito nella semplice apprensione immediata dell'oggetto senza la menoma conoscenza di sè stesso; giacchè in questo caso la maggior perfezione possibile dello spirito è appunto la sua relazione sostanziale coll'oggetto; come la verità dell'oggetto è la sua immediatezza, così la vera conoscenza è l'intuito immediato, in cui lo spirito è assorbito dalla infinità dell'oggetto e perde in essa la sostanzialità propria e la coscienza di sè medesimo. A misura che riflette e si ripiega sopra sè stesso e il proprio intuito, lo spirito si allontana dall'assoluto e cade ne' limiti della individualità e della contingenza. La cognizione è tanto più perfetta, quanto è più confusa e indeterminata, giacchè questa indeterminatezza corrisponde alla infinità immediata dell'oggetto; la riflessione distinguendo e determinando l'oggetto, lo spoglia dell'infinità sua e lo rende multiplice, limitato, e finito come lo spirito. Se al contrario l'essenza dell'intuito è la compenetrazione di sè stesso e l'Idèa non è più il puro immediato, ma la mediazione o relazione assoluta verso sè medesima, la conoscenza sarà tanto più perfetta quanto più si allontanerà dalla sua origine; la riflessione sarà la vera forma dell'infinità, e la massima imperfezione consisterà nell'essere puramente immediato, nel non riflettersi sopra sè stesso. Noi troviamo in Gioberti questo doppio concetto. Ora l'intuito è più della riflessione (1), e lo stato originario dello spirito umano è più perfetto de' posteriori,

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 239. « Ma io dico che l'intuito non altera punto l'Idèa che apprende. — Lo dico, non già assolutamente, ma avendo rispetto alla riflessione, in quanto egli altera il suo oggetto molto meno, etc. » — Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 183: la religione è principalmente intuito, la filosofia riflessione; quindi quella sovrasta a questa, come l'intuito alla riflessione.

ne quali prevale la riflessione; Dio si rivelò originariamente agli uomini e creò la parola; ma il primo atto veramente umano, la prima riflessione, fu il peccato, e la parola si corruppe, si divise; si spezzò l'unità del genere umano, e la luce ideale si perdè e quasi sperse nelle tenebre del gentilesimo: tutto il movimento della storia sino a Cristo, la formazione delle religioni, delle lingue, delle stirpi, de' popoli, corrisponde alla dispersione e alla corruzione dell' Idea nello spirito umano. Ora al contrario la riflessione è più dell'intuito (1); l'origine è lo stato animale e sensuale; l'intelletto non è originariamente intelletto, ma senso, e dal senso si esplica l'intelletto; il peccato fu una necessità dialettica, per liberare l'uomo dall'unità sostanziale colla natura, e il principio del mondo dello spirito; e le varie religioni e le differenze intime de' popoli diversi non furono già una corruzione dell'unità perfetta originaria, ma un progresso e una preparazione al Cristianesimo. Questa opposizione si dirama per tutte le parti del sistema; pare che Gioberti abbia contemplato il mondo con due occhi diversi, e pensato con due diversi pensieri (2).

(1) *Rif. Catt.* §. 174 cit. nella mia *Introduz.* pag. 146-7. — V. anche *Prot.* II, 419, seg. — *Rifor. Catt.* §. 150. « L'opposizione stabilita da Clemente fra la fede e la conoscenza (gnosi) è quella che corre tra la mimesi e la metessi. La fede è una gnosi iniziale, potenziale, la gnosi è una fede compiuta, attuata. La fede è verso la scienza quel che è l'intuito verso la riflessione. La fede, sendo confusa, potenziale, è un senso, un sensibile, ha le forme del sentimento verso la scienza, che risponde all'intelligibile. » (luogo cit. più sotto). *Prot.* I, 88: « Potenza (intuito) è germe. Germe è errore, apparenza. » *Prot.* I, 247: « L'idea non parlata è solo intuitiva e quindi non opera sull'uomo, perchè è come se non fosse a suo riguardo. Attinge dalla riflessione il suo essere di forza, cioè potenza attuata. Cfr. anche pag. 398.

(2) Tutti i documenti di questa opposizione saranno dati mano mano nel progresso dell'Opera.

CAPITOLO TERZO

LA RIFLESSIONE ONTOLOGICA.

Questa doppia determinazione è evidente nella riflessione ontologica.

a) L' Idea è puro oggetto; lo spirito nell' intuito l' apprende senza apprendere sè stesso. Egli non ha d'uopo d' indirizzare il suo strumento a un punto determinato, perchè l' oggetto essendo universale *accompagna* esso strumento, lo abbraccia e circoscrive da ogni lato. Come il mondo materiale è colto da' sensi, così il mondo ideale viene appreso dalla mente in sè stesso immediatamente e non in altra cosa, senza aiuti psicologici. La sola condizione richiesta a tale effetto è la prontezza e la disposizione dello strumento. Il quale, comunque appostato, è sicuro di mirar nel segno e imbroccarlo (1). La riflessione ontologica o l' intuito secondario chiarifica l' Idea, appresa confusamente dal primo intuito, determinandola; e la determina *unificandola*, cioè comunicandole quella unità finita che è propria non di essa Idea, ma dello spirito (2), e così la fa scendere dalla sua altezza inaccessibile e accomodarsi all' umana apprensiva (3). I raggi della luce ideale si raccolgono in un solo foco. Ma come un oggetto infinito può essere determinato, come può essere tuttavia conosciuto per infinito? Ciò succede mediante l' unione *mirabile* dell' Idea colla parola. La parola ferma e circoscrive l' Idea, concentrando lo spirito sovra sè stessa, come forma limitata, mediante la quale egli percepisce riflessivamente l' infinità ideale, come l' occhio dell' astronomo che attraverso un piccol foro e coll' aiuto di un esile cristallo contempla le grandezze celesti. La parola è come un' angusta cornice, in cui si rannicchia l' Idea interminata. Così mediante i seguiti lo spirito ritesse in sè medesi-

(1) *Introduz.* vol. II, 123-126.

(2) *Ibid.* pag. 13.

(3) *Ibid.* pag. 126.

mo il lavoro intuitivo o piuttosto copia intellettivamente il modello ideale. In altri termini, ripensa o riflette (1). — La parola è l'espressione sensibile dell' Idea. Ma come mai un sensibile può esprimere un intelligibile? Nol può certamente *per sè stesso*, essendo essi disparatissimi. Nol può per un *artificio arbitrario* dello spirito (2); il quale a tal uopo dovrebbe ripensare l'intelligibile in sè stesso, prima che fosse dotato d'una forma. Bisogna dunque di necessità concludere, che l'innesto del sensibile sull'intelligibile, essendo una cosa per sè arbitraria e non potendo derivare dall' arbitrio dell' individuo, proviene da quello della società, in cui l'uomo nasce, e originalmente dall' arbitrio stesso dell' Idea fattrice, che crea la propria espressione, appresentandosi allo spirito sotto una invoglia o forma sensitiva. Onde il linguaggio è la rivelazione *riflessa* dell' Idea, cioè una successione di sensibili, per cui essa Idea rivela sè medesima all'intuito riflessivo dello spirito umano, e compie l'intuito diretto che gli porge di sè. Dal che nasce che quando la parola è alterata, i concetti ideali si corrompono, senza un magisterio esteriore o una nuova rivelazione. Salvo questo caso, i sensibili, invece di esprimere l' Idea, la guastano; l' Idea viene alterata dalla metafora. Il nostro spirito ha da natura un'inclinazione grandissima a convertire le idee in fantasmi, gl'intelligibili in sensibili (3).

È facile vedere, che qui la riflessione ontologica è riflessione solo di nome; giacchè, come sta la cosa, la coscienza di sè non è punto necessaria al pensiero riflessivo, come non era necessaria all'intuito, e il passaggio da questo a quello è un processo assolutamente estrinseco allo spirito, come è estrinseca l' Idea stessa nella sua immediatezza. Certamente l'intuito differisce dalla riflessione, in quanto quello vede l' Idea in sè stessa e non in altra cosa, e questa coll'aiuto d'uno stru-

(1) *Ibid.* pag. 13, II. Cfr. *Primato*, vol. I, pag. 19; dove la parola è anche paragonata al *telescopio*.

(2) Per *artificio arbitrario*, no; ma per attività propria spontanea, sì. V. più sotto Lib. I, sez. 1^a cap. 4.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 127-128.

mento telescopico ; quello la vede nella sua immensità indeterminata, e questa rannicchiata come in una cornice; quello la vede nuda, e questa vestita dall'invoglia sensitiva; quello la vede *originalmente*, e questa nel *ritratto*. Ma lo spirito non ci entra per nulla in questa differenza; è l'Idea che gli si presenta ora in un modo, ora in un altro, perchè così le piace. È vero che Gioberti afferma, che la riflessione, cioè lo *spirito* in quanto riflette, *determina* e abbraccia l'Idea, quando l'intuito non fa che riceverla passivamente ed è invece determinato e assorbito da essa; che la riflessione circoscrive mentalmente l'intuito, e la visione dell'intelligibile sotto la forma d'un sensibile è opera sua (1). Ma in realtà non è così. La veta, la cornice e il telescopio sono opera estrinseca dell'Idea, non dello spirito; è l'Idea che si rannicchia e si veste, e lo spirito non fa che guardarla in questa nuova forma, come prima la vedeva in un'altra indeterminata. Lo spirito *intuisce* sempre, cioè è semplice potenza ricettiva; e la riflessione, se pure ci è qui, è tutta dal lato dell'Idea, che muta forma, non dello spirito; l'Idea è *riflessa*, non in quanto lo spirito si *ripiega* sopra di essa, ma in quanto l'Idea forma arbitrariamente la sua propria espressione nella parola, sebbene *parola e Idea sieno elementi per sè disparatissimi* (l'Idea non è essenzialmente e necessariamente *Parola*). Non è vero che lo spirito comunica all'Idea qualche cosa della sua propria natura, cioè la sua unità finita, ma è l'Idea che si rimpicciolisce da sè; nè che lo spirito faccia scendere l'Idea dalla sua altezza inaccessibile, ma è l'Idea che scende e si abbassa *motu proprio* e si adatta alla debolezza naturale dello spirito. In somma l'Idea fa tutto. Il che è vero da un lato, in quanto indica che il riflettere e il pensare in generale non è un'attività meramente soggettiva, ma ha un fondamento oggettivo; ma è falso, in quanto qui l'Idea è rappresentata come una causa affatto esterna allo spirito, anzi a sè stessa, perchè la sua riflessione è un atto puramente accidentale, anzi opposto alla sua natura (Idea e Pa-

(1) Loc. cit.

rola elementi per sè disparatissimi); l'attività pensante (la riflessione) è tolta allo spirito e trasportata, ma estrinsecamente, nell'Idea. Il carattere essenziale della riflessione è qui dunque una privazione assoluta di spontaneità nello spirito. E si vede, che Gioberti ha ragione quando nega allo spirito assolutamente la coscienza di sè anche nel primo grado della riflessione (1); giacchè se la coscienza di sè non ci è, almeno implicitamente, nell'atto primo, come ci può essere nel secondo, se tutta la differenza tra' due atti è, che nel primo l'oggetto è troppo grande, nel secondo è piccolo; nel primo nudo, nel secondo vestito, ecc? Può questa differenza generare il passaggio dalla incoscienza alla coscienza?

In questa esteriorità dell'Idea e nella quasi nullità dello spirito e della coscienza di sè in tutta l'attività ideale si fonda quella dottrina, tanto cordialmente accettata da' fautori del passato, e che per buona ventura è superata e distrutta dallo stesso Gioberti con un'altra affatto opposta; cioè, che la ragione umana debba ricevere da un magistero esteriore, autorevole e privilegiato, i *principii* e il *metodo* della speculazione, che è quanto dire la parte più vitale del libero pensiero, e restringere la propria energia a sviluppare formalmente quei principii e ad applicare quel metodo (2). Onde è sembrato a

(1) *Prot.* vol. I, pag. 168 e seg. già citat.

(2) Questa dottrina contraddice espressamente ad un punto capitale del sistema a cui Gioberti rimane sempre fedele (almeno letteralmente) in tutte le sue Opere; cioè che l'Idea si verifica da sè stessa in virtù dell'evidenza sua propria, e che la parola è strumento, non base, della certezza che si ha di quella, per modo che l'Idea quando risplende all'intuito riflessivo, oltre al chiarire la propria realtà, dimostra la realtà della stessa rivelazione (*Errori* vol. I, pag., 274, *Introduz.* vol. II, pag. 13, e *passim*); sebbene poi osservi (se contraddicendosi o no si vedrà appresso), che i misteri non sieno credibili in virtù della lor propria evidenza, ma solo in grazia della parola rivelatrice e della parola ecclesiastica (*Errori* vol. I, pag. 276, e *passim* altrove). Ora che vi ha di più *ideale* dei *principii* e del *metodo*? Se si ricevono semplicemente, l'Idea che è tutta in essi e senza di essi è nulla, non si verifica più da sè. Ma fate dell'Idea una mera esteriorità, e sparirà la contraddizione tra la dottrina notata nel

molti che Gioberti avesse foggiato a posta la sua formola per servire ad un fine secondario ed esterno. Ma in verità la formola, cioè lo spirito creatore come principio della filosofia, è innocente di tal peccato. La colpa è tutta del metodo della conoscenza immediata; il quale sebbene nato, come vedremo, dalla nuova fede dello spirito nella propria potenza, pure conduce per una dialettica necessaria a' due opposti dell'arbitrio sfrenato dell'opinione e della cieca servitù dell'intelligenza.

Se nella riflessione ontologica lo spirito non può afferrare sè stesso (1). è naturale che ripiegandosi sopra sè medesimo nella riflessione psicologica egli non afferri l'oggetto; spirito e oggetto sono esterni l'uno all'altro e perciò l'uno non è contenuto nell'altro in modo alcuno. Questa inettezza della riflessione psicologica è uno de' punti capitali del sistema di Gioberti; ed egli lo difende e conferma in molti luoghi con rara costanza. Ma le ragioni che reca non sono altro che la parafrasi di questo presupposto: che l' *Idea è esterna allo spirito*. « La riflessione psicologica non è altro che l'intuito dell'intuito e non già l'intuito dell'oggetto » (2); e a chi osserva che l'intuito apprendendo sè stesso deve pure apprendere l'oggetto, giacchè l'intuito, tolto l'oggetto, non è più nulla, si risponde: « È vero che il pensiero non può stare senza l'intelligibile. Ma da

testo e quella sull'evidenza intrinseca dell'Idea; e ciò, perchè l'Idea come un *esterno* è lo stesso magisterio ecclesiastico (la Chiesa e quindi il Papa che è il capo visibile di essa — è l'Idea personificata — *Introduz.* vol. II, pag. 27 e 43.):

(1) Gioberti afferma l'opposto contro un rosminiano negli *Errori* vol. I, pag. 227 e *passim* pag. 206 — 239; e nell'*Introduz.* II, pag. 123 già cit. e pag. 128-129; ma questa affermazione si riferisce al secondo concetto della riflessione ontologica. V. più sotto. Contro di essa sta non solo il luogo già citato della *Prot.* (vol. I, pag. 160 e seg.), ma quell'altro luogo degli *Errori*, (II, 318), dove dice che il primo grado della riflessione è un atto che afferra distintamente l'oggetto, e solo *confusamente* il soggetto della cognizione. Ora *afferrare confusamente* non è certo riflettere sopra ciò che si afferra. Dunque il primo grado della riflessione è riflessione puramente ontologica, non *accompagnata* dalla psicologica.

(2) *Errori* vol. I, pag. 207, 216, 233.

ciò non si può dedurre che il pensiero, cioè l'intuito, inchiude l'intelligibile, e che la riflessione psicologica può afferrare l'obbietto ideale (1). La riflessione psicologica non ha per termine diretto il *pensiero come pensiero*, ma il *pensiero come sensibile*, cioè come atto dello spirito, e quindi non riguarda direttamente l'Intelligibile, che si *congiunge* col pensiero e lo illustra (2) ». Qui la conoscenza è rappresentata come una linea, che appunta un estremo nell' oggetto e l' altro nello spirito. Il quale ripiegandosi sopra di sè non trova che l'estremo che è in lui, cioè sè stesso solamente, e non già l' altro che è fuori, cioè l' oggetto. La linea non può essere senza gli estremi; ma ciò non vuol dire che i due estremi si confondano in un punto solo e l'uno sia nell' altro; anzi l' uno si *differenzia sostanzialmente* dall' altro. Così nella visione « la retina è sostanzialmente distinta da' corpicelli luminosi; così, e *molto più*, il lume ideale, che è l'Ente stesso indivisibile, si distingue sostanzialmente dalla natura dello spirito intuente. Chi vedesse solo la retina, senz'altro, non vedrebbe la luce corporea che la ferisce, ma solo l'effetto di questa *impressione*. (3) » « Come l'occhio vede il Sole senza averlo in sè, così l'intuito apprende il suo oggetto, benchè non lo contenga. » Ciò che esso contiene è semplicemente *l'effigie dell' oggetto*, *impressa* nell'animo (la pensabilità *umana* dell'oggetto), come l'immagine del sole è dipinta nella pupilla; solo questa effigie è rappresentata dalla riflessione psicologica (4). Certo l'intuito apprende l' oggetto, ma ciò non vuol dire che lo contenga. Non lo contiene in *nessun modo*, e l' apprende solamente come *cosa estrinseca*; onde « la riflessione psicologica, che non esce dai termini dell'animo umano, non potrà cogliere mai in esso un oggetto che *non ci si trova*. Nè giova il dire che l'intuito è in relazione all' oggetto, onde si dee apprendere » almeno « la *relazione obbiettiva* apprendendo l'intuito. Imperocchè » anche

(1) *Ibid.* pag. 235.

(2) *Introd.* vol. II, pag. 128-129.

(3) *Errori*, vol. I, pag. 235.

(4) *Ibid.* pag. 208. Cfr. pag. 205-207.

« tal relazione è *estrinseca* all'intuito, e non *intrinseca*. Onde segue che per quanto si studii l'intuito, non si potrà mai trovare in esso la relazione verso l'oggetto, se non si esce da' confini subbiettivi dello spirito; come osservando l'occhio umano non si potrebbe mai conoscere la sua relazione cogli oggetti esteriori, se non ce ne fosse l'effigie dipinta nella pupilla » (1) (come se l'intuito fosse l'occhio senza l'atto della visione, l'occhio morto e non già l'atto stesso dell'occhio intellettuale!). Credo che non si possa esprimere in un modo più chiaro l'esteriorità dell'Idea e *materializzare* più apertamente la conoscenza. Questo paragone dell'Idea e del Sole è antico; ma se si piglia alla lettera, come fa qui Gioberti, si casca negli errori più grossolani (2). Chi può persuadersi, che essendo l'Idea presente alla mente *spiritualmente* e non già *corporalmente* o, che è lo stesso, essendo l'intuito il *pensiero* dell'Idea nella sua verità, lo spirito ripiegandosi sovra sè stesso non trovi altro che il proprio pensiero come un *sensibile interno*, come una *impressione* separata dall'oggetto che la produce? Questa *separazione* non ha luogo che tra le cose sensibili e naturali. Pensiero come *sensibile* e Idea come presente al pensiero, cioè come *pensata*, sono termini che ripugnano; giacchè il *pensiero* è ciò che lo fa l'Idea o il *pensato*, e perciò se il pensiero è un sensibile, un fenomeno o, come dicono alcuni, un *semplice fatto di coscienza*, tale deve essere anche l'oggetto; cioè l'oggetto non sarà più presente come Idea allo spirito, ma al più come fenomeno o oggetto esterno, nello stesso modo che è presente alla rappresentazione o al senso un albero o una casa (3). Gioberti ha ragione di dire, che lo spirito ripiegandosi sovra sè stesso nella sua immediatezza (osservazione psicologi-

(1) *Errori* vol. I, pag. 229-230.

(2) V. Zeller *Fil. d. Greci* 2 ediz., tom. II, 404, 406-7 (nota) 408. Platone, che è l'autore di questo paragone, non dice che l'Idea abbaglia l'occhio di chi la guarda direttamente e perciò si devono usare i vetri affumigati; ma solo che chi non è ancora filosofo, chi è uomo volgare, *soffre* nel levarsi all'Idea.

(3) Questa relazione intima fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto è affermata dallo stesso Gioberti. *Prof.* vol. II, pag. 420-1.

ca e de'fatti di coscienza, de'sentimenti, ec., tanto celebrata da' francesi) (1) non apprende l' Idea, e ci bisogna una riflessione superiore. Ma questa verità fa testimonianza contro di lui ; cioè vale come una delle tante prove, la più semplice e pure la più decisiva, che l' atto primo e immediato del sapere non è il *pensiero come pensiero*, il pensiero dell'Idea, ma qualcosa che rassomiglia all'intuizione sensibile. Certo l'Idea è sempre presente (intima, e non già esterna) allo spirito, e perciò l' essenza dello spirito è il pensiero. Ma l' uomo non nasce *pensando*; il vero *atto* del pensiero è il risultato di una serie di mediazioni , che non può aver luogo nella conoscenza immediata (2). — Ma di ciò a suo luogo.

b) Secondo un altro concetto la riflessione ontologica si distingue dall'intuito e dalla riflessione psicologica , in quanto non è percezione dell'Ente semplicemente come il primo, nè semplice ripiegamento dello spirito su sè stesso come la seconda, ma partecipa della natura di ambedue; o in altri termini, l'intuito si affisa unicamente sull' oggetto , escludendo la cognizione del soggetto; la riflessione psicologica, occupandosi solo del soggetto, non può stendersi all'oggetto; la riflessione ontologica è *l'intuito dell' Ente intuito* ed abbraccia *congiuntamente* il soggetto e l'oggetto e li contempla con un *atto unico* (3). La quale ultima determinazione contraddice apertamente alle due precedenti; giacchè l'atto con cui si abbraccia insieme il soggetto e l'oggetto non potrebbe essere unico , se la percezione dell'uno non contenesse anche quella dell' altro ; essendo impossibile che due atti che si escludono assolutamente sieno

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 63, 91, 93, 99. Citando questo luogo stimo quasi superfluo di notare che non acconsento incondizionatamente alla critica di Cartesio ; giacchè la *Coscienza di sè* non è un *fatto di coscienza*, un sensibile interno.

(2) Cfr. *Prot.* vol. II, pag. 8-9, cit. più sotto. — *Prot.* vol. II, pag. 419; « L'astrazione (riflessione) non muta o minuisce le cose , ma le perfeziona, riducendole alla loro essenza razionale. Riduce il *ritratto* all'*originale* » — Al contrario Giob. qui ci fa cominciare dall'*originale* e *finire* o almeno *cascare* nel *ritratto*.

(3) *Errori*, vol. I, pag. 213 216.

materia di un solo ed unico atto. Perciò quelle due determinazioni non si confanno a questo nuovo concetto della riflessione ontologica, ma debbono riferirsi al primo già considerato. Il nuovo concetto corrisponde solo all'intuito, determinato come riflessione originaria e non già come pura e immediata apprensione dell'oggetto. Infatti a chi domanda: « ma come mai un atto conoscitivo può avere due termini diversi? Non si dee piuttosto credere che in vece di un solo atto ce ne siano due? » Gioberti risponde nettamente: « La riflessione ontologica non è già un semplice *accozzamento* dell'altra specie di riflessione e dell'intuito; ma è una *facoltà speciale* partecipe d'entrambi e tuttavia dotata di propria e rigorosa unità. La quale unità risulta dal termine di essa operazione. Questo termine non è l'Ente solo, nè l'intuito, ma bensì l'Ente intuito. Ora quando si dice *Ente intuito*, non si vuole significare semplicemente la *somma* dell'Ente e dell'intuito » (come si fa realmente nella prima forma della riflessione ontologica, in cui l'Ente e l'intuito o lo spirito sono esterni e separati l'uno dall'altro), « ma il loro *organismo* » (notate: *organismo* dell'Ente e dell'intuito) « in una unità nuova e semplicissima, come il predicato si organizza e si unifica col soggetto nell'unità del giudizio. Quale è questa unità? È la *cognizione* (1). Nella cognizione vi ha un *punto di contatto semplicissimo* (metaforicamente parlando), in cui l'oggetto e il soggetto, sostanzialmente distinti, si toccano e formano l'unità della *sintesi* conoscitiva. Unità *misteriosa*, come quella di due idee nell'atto semplice del giudizio, e tutte le altre unità simili, risultanti dalla dualità d'ogni genere, onde constano la natura e la scienza; ma *certa e irrepugnabile*. Questo *punto indivisibile* in cui l'oggetto pensato *tocca* il soggetto pensante (e in cui alcuni filosofi tedeschi riposero assurdamente l'Assoluto) è un termine scientifico diverso dall'Ente oggetto dell'intuito, semplicemente preso, e dall'intuito oggetto della riflessione psicologica, e porge alla riflessione ontologica il suo proprio

(1) Fichte in fondo in fondo dice lo stesso. — V. la mia *Introduz.* pag. 173 e seg.

oggetto, per cui essa si distingue dalle due altre facoltà, benchè partecipi di entrambe, come ogni *relazione* si distingue da' termini che la costituiscono, benchè tenga dell'uno e dell'altro (1). »

Se la cognizione è il punto di contatto semplicissimo o l'unità indivisibile dell'Ente e dell'intuito, dell'oggetto e del soggetto, può essa procedere a questo modo, che cioè si abbia prima l'intuito solo dell'oggetto, poi l'apprensione sola del soggetto, e finalmente come *risultato* l'apprensione simultanea dell'uno e dell'altro? Può, insomma, la *relazione* essere solo il *risultato* dei suoi termini? Gioberti dice negli *Errori*: (2) « La sola unificazione che si deve ammettere fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto è la *cognizione*; la quale non è già un *individuo*, ma una semplice *relazione* o *attinenza*. Ora ogni relazione è di sua natura una e semplicissima, e la sua unità *risulta* da' termini che la costituiscono, senza che però questi dismettano la loro propria sussistenza. — — La cognizione, essendo una relazione, non può essere perfetta senza l'apprensione di amendue i termini, nè iniziale senza che sia conto il *primo* di essi. » Ora vediamo se la cosa può andare così; se, cioè, avendo *prima* il semplice intuito dell'Ente senza l'apprensione di *sè*, poi l'apprensione di *sè* senza quella dell'oggetto, si possa avere come *risultato* quel che dice Gioberti; si possa avere un risultato. Non si ha risultato (Lascio stare qui, che questa dottrina, la quale considera la relazione come un semplice *risultato* e come *Primo* uno dei suoi termini —, contraddice a quella espressa in più luoghi della *Protologia* e conforme al vero concetto della Formola, cioè che la vera Assolutezza consiste nella Relazione (3)). Infatti l'intuito dell'Ente semplicemente, senz'altro, non è l'intuito, ma solo l'Ente, giacchè, come osserva lo stesso Gioberti (4), se il pensiero primo non conoscesse *sè* stesso non potrebbe af-

(1) *Errori* vol. I, pag. 216-217.

(2) Vol. III, pag. 133, 141.

(3) V. più sotto.

(4) *Prot.* vol. I, pag. 172 e seg. già citate.

ferrar l'Ente; è l'Ente *non intuito*. L'intuito dell'intuito senza l'Ente non è nulla, non è nè anche lo spirito come non intuente; giacchè lo spirito non può apprendere sè stesso senza l'Ente come oggetto, cioè se non si distingue dall'oggetto, e non è che in quanto è intuito, perchè non è una *cosa*. Dunque la *separazione* originaria equivale ad annullare lo spirito e quindi l'intuito e a non aver altro che l'Ente semplicemente. E posto anche che si abbia lo spirito, e che per miracolo egli apprenda con due atti distinti prima l'Ente e poi sè stesso, come può da tali atti nascere una unità indivisibile? Questa unità è di tal natura, che il pensiero non può apprendere l'Ente se non apprende sè stesso, nè può apprendere sè stesso se non apprende l'Ente; il che vuol dire che non sono già le due apprensioni opposte che generano l'unità, ma è l'unità che genera le due apprensioni opposte; cioè, l'unità, se è un risultato in quanto si divide originariamente ne' due termini, non risulta da altro, ma solo da sè stessa; e le due apprensioni opposte in quanto tali e separate, non sono che il prodotto dell'astrazione. Questa unità è il puro pensiero immanente, del quale Gioberti ha detto con tanta verità, che penetra sè stesso in quanto si riflette in sè medesimo originariamente, cioè non conduce atti distinti, come il pensiero secondario, ma con un atto solo che ha un doppio termine, sè stesso e l'Ente (1). Essa non è *misteriosa* se non per coloro che la considerano come il *risultato* di due apprensioni originariamente separate ed opposte; giacchè da due apprensioni di tal natura, posto che siano possibili, non si può formare che una *somma*, non una unità indivisibile. Essa è, nella sua unità ed assolutezza, il vero Assoluto; perchè questa unità è la essenza stessa della conoscenza, e la suprema determinazione dell'Assoluto è appunto il conoscere o il pensiero. Essa è quella *Relazione* che precede e genera i suoi termini, invece d'essere generata da essi, e che Gioberti stesso identifica coll'Assoluto; (2) che Kant chiamò *unità sintetica originaria*, Fichte

(1) *Prot.* vol. I, l. c.

(2) *Prot.* passim, e specialmente vol. I, pag. 271 e segg. e *Fil. d. Rivelaz.* 280 e seg.

l'Io che pone sè stesso, Schelling *ragione o identità del soggetto o dell'oggetto*, ed Hegel *idealità assoluta o Spirito* (1). Essa sola finalmente s'immedesima col contenuto della formola giobertiana, cioè non coll' Ente puro e immobile, ma colla vera Idea, che esce di sè e ritorna a sè stessa nel movimento assoluto de' due cicli creativi. Questo concetto è espresso dalla stessa frase aristotelica: *contatto del pensato col pensiero*; giacchè se questo punto di contatto non vuol dire « che Iddio sia sferico, secondo l'opinione di Senofane, e lo spirito umano fatto a modo di una tangente », o se in generale la *relazione* tra l'oggetto e il soggetto non è « un ponte di corda, o di legno, o di mattoni, o di pietra, o di marmo, o di ferro, o anche d'oro, come quello d'Armida », (2) che altro è se non il vero infinito come unità e identità dell' infinito e del finito, dell'oggetto e del soggetto, dell'essere e del pensiero, dell'intuito e della riflessione, della coscienza e dell'autocoscienza? Gioberti medesimo dice che è lo stesso atto creativo (3). Ora il vero Dio è Dio creatore, intendendo per atto creativo non già la semplice posizione di un altro, ma la posizione di sè stesso; o per dirla a modo di Gioberti: quell'atto unico e indivisibile, che sebbene interno ed esterno, rimane sempre lo stesso e identico a sè stesso, ed è sempre produzione di sè stesso; e che come infinito o interno è Dio, come finito o esterno è il mondo (4).

(1) V. la mia *Introduz. Append.*

(2) *Teorica* vol. I, pag. 230-231.

(3) *Ibid.* 230. Cfr. *Prof.* vol. I, pag. 156, loc. cit. più sotto e nella mia *Introduz.* 149.

(4) *Prof.* vol. I, pag. 359: « Iddio è la produttività infinita (atto puro). Produce dentro e fuori. Trinità e creazione. Ma non può far altro che se stesso. L'atto creativo che nella sua radice è l'atto puro ha per termine sè medesimo. L'atto creativo è dunque *teogonico*. Dio fa se stesso *infinilamente o finitamente*. Infinitamente; generazione e processione delle persone divine. Finitamente; crea il mondo. Il mondo è un Dio imperfetto, incoato. La Cosmogonia è una teogonia. Esiodo ha ragione. » Eppure negli *Errori* vol. III, pag. 52 Giob. dice: « Iddio non può creare la menoma idea; per crearla dovrebbe farsi *creatore di sè stesso*; cosa impossibile a concepir-

Posta questa dottrina del *contatto* fa veramente meraviglia come Gioberti possa sempre affermare, che l'intuito ripiegandosi sopra sè stesso non può afferrare il termine della riflessione ontologica. Prima questa impossibilità consisteva nella esteriorità dell'oggetto; ora consiste nella esteriorità del punto di contatto (1). Ma se è impossibile comprendere come, nell'atto dell'intuito dell'oggetto, questo sia assolutamente estrinseco all'intuito, non è molto più impossibile il capire come il punto di contatto tra l'intuito e il suo oggetto possa essere fuori dell'intuito? Al più si può dire, che essendo questo punto nell'intuito, non sia cosa molto facile il trovarlo, e non si presenti immediatamente alla riflessione, come alcuni *fatti di coscienza*, ma si richieda un certo lavoro mentale per riconoscerlo. Ma tale difficoltà non fa una differenza essenziale, ed ha luogo anche in alcuni fatti di coscienza. Così quel punto sarebbe anche esso uno di tali fatti, e la riflessione ontologica sarebbe la stessa riflessione psicologica perfezionata, e non già una riflessione essenzialmente diversa. Se l'intuito è *realmente* intuito dell'Idea, se non è intuito che in quanto intuitisce l'Idea, è chiaro che ripiegandosi sopra sè stesso deve apprendere anche l'Idea; giacchè se apprendesse sè stesso senza l'Idea, non apprenderebbe sè stesso come intuito. E in simile modo, se il punto di contatto ha realmente luogo fra lo spirito e l'Idea, non si sa intendere come considerando sè stesso l'intuito non deva coglierlo, giacchè ciò che lo fa intuito è appunto questo contatto. Come si può volere che l'intuito o il pensiero, per pensare o ripensare l'Idea esca di sè stesso, se esso non è pensiero che in quanto pensa sè stesso e ri-

si, chi non abbia l'ingegno e la perspicacia di Cartesio. » E rinvia egli stesso il lettore alla *nota 24* dell'*Introd.* vol. II, dove questo punto è discusso diffusamente. La contraddizione tra i due luoghi, della *Prot.* e degli *Errori* (e della *Introd.*) è solo apparente; giacchè, quando Giob. dice negli *Errori* che Dio *non può creare sè stesso*, intende la creazione nel senso volgare: la *creazione arbitraria*. Sul concetto della creazione vedi Lib. III, e Sez. 2ª Lib. IV di quest'Opera — Cfr. *Prot.* pag. 515 — 17.

(1) *Errori* vol. I, pag. 219-235.

mane presso sè stesso ; e ne esca appunto quando è già pensiero dell' Idea e l' allontanarsi da sè equivale ad allontanarsi dall' Idea? E come uscendo di sè, cioè ponendosi come riflessione ontologica, può esso rimanere ancora presso sè stesso o ricuperare nell' Idea quella coscienza di sè stesso, che esso aveva dovuto smettere per arrivare all' Idea? E oltre a ciò, se lo spirito è già intuito dell' Idea, se lo spirito e l' Idea già si toccano, tutto questo lavoro della riflessione è inutile ; giacchè che cosa può desiderarsi di più che quell' intuito e quel contatto? L' uomo dovrebbe rimanere perpetuamente in tale stato e scacciare da sè la riflessione come una tentazione, per timore di alterare la beatitudine della sua visione. Infatti a questa rappresentazione corrisponde la dottrina di coloro che considerano lo stato primitivo dell' uomo come perfetto e la *conoscenza* un effetto del peccato.

L' errore qui consiste in un falso concetto dello spirito. La vera perfezione dello spirito è certamente l' intuito della verità e il suo contatto coll' idea (conoscenza e amor di Dio) ; ma questa *relazione* (questo punto d' unione dell' uomo con Dio, che sotto tante diverse rappresentazioni e sistemi forma il contenuto d' ogni religione e d' ogni filosofia), non è qualcosa che esiste immediatamente; non è uno stato in cui si *trovi* semplicemente lo spirito, e poi non deva far altro che riflettere sopra, come fa d' ogni fenomeno naturale che gli si offre allo sguardo e alla cui generazione egli non ebbe alcuna parte. Questa relazione non esiste, che in quanto si produce; la sua esistenza è l' atto stesso della sua produzione, e quest' atto è l' energia infinita dello spirito, il libero movimento della sua divina essenza. Lo spirito nella sua immediatezza (l' uomo nel suo stato originario) è soltanto la *possibilità reale* di questa relazione ; cioè, l' *essenza* dello spirito è questa relazione come possibile. Ma lo stato originario, la esistenza immediata dello spirito, è ciò che vi ha di più lontano dalla attualità di questa relazione, e per attuare la propria essenza l' uomo deve uscire da quello stato e risolvere la sua naturale esistenza. E in questo senso Gioberti avrebbe ragione di dire che

quel punto di unione è oltre « i confini subbiettivi dello spirito » e « l'animo pigliando il suo obbietto esce in certo modo di sè ». (1) Ma pure egli lo considera sempre come qualche cosa di già fatto senza l'attività dello spirito, e lo spirito deve solamente cercarlo, come io fo d'un oggetto già esistente che non trovo immediatamente; l'astronomo contempla gli astri col telescopio, ma gli astri esistevano anche prima del telescopio e dell'astronomia e possono continuare ad esistere anche senza di tutto ciò. E sebbene Gioberti protesti di distinguere sempre l'intuito come cognizione meramente *potenziale* dalla riflessione, e in ciò faccia consistere uno de' pregi della sua dottrina sopra la rosminiana (2), pure nel fatto la potenza intuitiva è una vera attualità e si differenzia solo formalmente dalla riflessione, e quella distinzione è presa sul serio solo nella *Protologia* e nelle altre Opere postume. Quel punto non è un *fatto* che preceda la riflessione ontologica, ma la riflessione ontologica è la stessa sua generazione; nella quale lo spirito *trascorre di fuori* (3) (nega sè stesso), ma questa esteriorità è la vera intimità, il vero possesso che lo spirito ha di sè stesso, il vero spirito, e quella prima intimità è lo spirito esteriore a sè stesso. Giacchè lo spirito, non essendo immediatamente sè stesso, ma solo il risultato della sua propria attività, è nella sua esistenza immediata come fuori di sè e per venire a sè stesso deve negarsi come immediato. Quindi l'apparenza, che nella riflessione ontologica lo spirito uscendo fuori di sè perda la sua soggettività e la coscienza di sè; quando invece solo così può acquistarla, perchè la sua unità intima coll'oggetto, come risulta dal processo della riflessione ontologica, è la stessa attualità della sua essenza e perciò la vera soggettività dello spirito. La soggettività che si nega in questo processo è una falsa soggettività, cioè quella che appartiene allo spirito nella sua opposizione all'oggetto. Finchè questa opposizione non è risolta, nè l'oggetto è vero oggetto, nè il soggetto è vero soggetto; e la ri-

(1) *Ibid.* pag. 224, 230.

(2) V. special. *Errori*. vol. II, pag. 129-130; 316 segg.

(3) *Errori*, vol. I, pag. 228.

flessione ontologica è appunto il *processo* di questa risoluzione: processo lungo, difficile, faticoso, perchè quella opposizione non è semplice (non ha una forma sola), nè si può risolvere immediatamente; essa si presenta sotto diverse forme, le quali sono di tal natura che la seguente nasce dalla stessa risoluzione della precedente, e perciò bisogna percorrerle e risolverle tutte, finchè si giunga all'unità perfetta del soggetto e dell'oggetto, al punto di contatto tra il pensiero e il pensato. Questa unità è il vero *pensiero immanente*, di cui dice Gioberti che nè precede nè segue il pensiero riflessivo, ma è continuo, perpetuo, estemporaneo (1); ma questa immanenza non è semplice *accompagnamento* (2), un pensiero immobile e uniforme, a cui si aggiunge successivamente una serie di pensieri diversi e mutabili. Vi ha due specie d'immanenza, come vedremo: l'immanenza dell'Idea come *Sostanza*, e l'immanenza dell'Idea come *Soggetto* (come Spirito). Nella immanenza come Sostanza il finito (i modi, il pensiero successivo, la riflessione) non ha alcun valore a fronte della Sostanza; ci sia o non ci sia il finito, la Sostanza è sempre la stessa e non muta nè perde nulla; essa è già quello che è senza il finito. Il vero pensiero immanente è di ben altra natura. Esso è estemporaneo, non in quanto il tempo e il pensiero successivo stia da un lato ed esso dall'altro; ma in quanto esso non si esaurisce in una forma finita nè le diverse forme sono senza di esso, ma esso si muove e vive in quelle e le produce tutte, e producendole produce sè stesso, di maniera che mentre esso nel tempo *apparisce* come risultato di quelle forme, in realtà è solo risultato di sè stesso. L'immanenza è questa attività che nella successione delle sue forme ha principio e fine in sè stessa, e non è vera se non come questo processo da sè a sè stessa.

Ciò che dunque distingue la riflessione ontologica dall'ordinaria è di non essere una funzione immediata, ma un pro-

(1) *Introduz. passim. Errori* vol. I, pag. 236-237. *Prot.* vol. I, pag. 162 e *passim* nelle diverse Opere.

(2) *Prot.* vol. I, pag. 162.

cesso. Quindi Gioberti ha ragione di dire: la riflessione psicologica è semplicemente *osservativa*, l'ontologica è *raziocinativa* (1), se per raziocinio non s' intende il semplice sillogismo delle scuole, ma l'attività stessa della ragione che procede dialetticamente dal finito all'infinito, cioè un vero processo fenomenologico. Infatti il punto di contatto tra il soggetto e l'oggetto — il cielo in cui spazia la scienza — non si ha immediatamente; non basta osservare, ma bisogna risolvere l'opposizione in cui il soggetto e l'oggetto appaiono ne' diversi gradi della coscienza, cioè la fenomenalità del sapere. Già il sapere in generale è una *relazione* tra il soggetto e l'oggetto, e questa relazione, qualunque sia la sua forma, non esisterebbe, se il sapere non fosse la possibilità reale della loro unità o compenetrazione, cioè della Scienza (sapere assoluto) (2). Quindi questa conseguenza importante per una teoria della conoscenza: i due termini e la loro relazione essendo nella coscienza (giacchè l'oggetto in quanto saputo non è fuori del sapere), anzi la coscienza essendo appunto quella relazione e la sua essenza la possibilità reale della scienza, nella elevazione della coscienza alla scienza non ci è bisogno di uscire, nè si può, dalla coscienza stessa e *presupporre* una regola o un criterio con cui misurare il sapere in ogni suo grado; questo criterio è la coscienza stessa, appunto perchè essa ha in sé tutto, i termini e la loro relazione; ogni *presupposto* sarebbe un'anticipazione illegittima del sapere assoluto, a cui si tratta di giungere.

c) Questo concetto della riflessione ontologica, come processo per *cogliere il punto in cui il soggetto e l'oggetto combaciano insieme* (3), importa dunque la necessità d'una teoria della cognizione, cioè una esposizione della dialettica della coscienza e della sua elevazione alla scienza. Questa necessità si fonda nello stesso principio del sistema, cioè nel contenuto della formola. Giacchè, se la pienezza dell'attività creativa è il

(1) *Errori* vol. I, pag. 228.

(2) V. la mia *Introduz.* pag. 128, 133 e segg.

(3) *Errori*, I. c.

ritorno dell'esistente all'Ente, e se questo ritorno, nella sua maggior perfezione, è la scienza (1); il filosofo, o, come direbbe Gioberti, l'ontologo che comincia ad edificare il suo sistema, cioè ad esporre il contenuto della formola, *presuppone* già il risultato della riflessione ontologica. A chi dicesse, che questa esposizione, per quanto possa essere rigorosa e dialetticamente irreprensibile, è pure un semplice processo soggettivo del pensiero, egli risponderebbe assicurandolo che il processo del pensiero corrisponde perfettamente al processo della cosa (del pensato, dell' Idea); che l'ontologo non fa altro che stare a guardare come la cosa si muove da sè e a seguire o riprodurre questo movimento; che egli si trova in tal felice condizione, da contemplare il vero faccia a faccia e senza velo; che il suo pensiero combacia coll' Idea, ec. ec. Ma chi ha messo il filosofo in questa felice condizione? Chi ha sollevato il suo pensiero e aiuterà noi a seguirlo, dalla volgarità della coscienza al cielo della scienza, al contatto col suo *nume oggetto*, direbbe Bruno? (2) Questo contatto è già scienza, e perciò non può essere una elevazione immediata; come scienza esso presuppone un processo dalla coscienza volgare e fenomenale (dell'esistente) all' Idea (all'Ente), cioè tutto il movimento della riflessione ontologica. E pure Gioberti, non ostante questa necessità, non ha veramente una teorica della conoscenza; egli si pone immediatamente alla contemplazione dell' assoluto; non procede, ma salta, e superiore al Nettuno omerico valica in meno che nol dice tutto l'*infinito intervallo che intercede* tra l'esistente e l'Ente. Nè ciò fa sbadatamente, ma protesta che non si può fare altrimenti; giacchè una teorica della conoscenza come dimostrazione del sapere assoluto, come processo scientifico dal finito all' infinito, equivarrebbe a dimostrare e quindi a creare in certo modo lo stesso assoluto e a fare

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 10 e 11; *passim* nelle altre Opere.

(2) *Eroici furori*, (*Opp. ital.* vol. II, pag. 329 e seg.) — *Giob. Introduz.* vol. II, pag. 173-6: « L'ontologista si *trasporta* nel centro e nel sommo dello scibile, coglie con una *girata d'occhi* tutte le attinenze delle cose, contemplandole dall'Ente, che è la cima ed il mezzo dell'universo ec. »

dell' uomo Dio. Ma allora a che serve la riflessione ontologica? Giacchè, come vedremo, non meritano certo tal nome que' ragionamenti che Gioberti usa per mostrare che ha fatto bene a cominciare dall' assoluto e che la sua impresa non è un processo meramente psicologico (soggettivo), ma veramente ontologico (oggettivo). Essi non sono che riflessioni particolari, estrinseche, staccate, e non possono certo formare quella propedeutica scientifica, che egli dichiara impossibile, ma che si ha il diritto di esigere da lui, se il suo principio è vero. Quando si pensa a tal difetto, e oltre a ciò si considera che nella esplicazione e determinazione del contenuto della formola manca egualmente quella connessione sistematica e quella necessità razionale in cui consiste la scienza, e che in luogo della prova prevale l'arbitrio dell'asserzione; bisogna confessare che il gran concetto della riflessione ontologica si riduce in Gioberti ad una semplice parola. Gioberti, anche quando ci assicura di provare e di procedere dialetticamente, *intuisce* sempre, e non fa altro che intuire; la sua riflessione non è quella che cerca il punto di contatto tra lo spirito ed il Vero (dottrina della cognizione) e il movimento di compenetrazione del Vero con sè stesso (il Sistema), ma è l'intuito che crede già di avere a sè dinanzi e possedere la verità, e s'arma d'uno strumento d'ingrandimento per chiarire meglio a sè stesso la sua visione. Questo sparire della riflessione speculativa nell'intuito immediato, l'uso continuo di questo invece di quella, è la radice d'ogni difetto nel sistema.

Si potrebbe credere che io non avessi bene inteso questa parte della filosofia di Gioberti, perchè egli dichiara sotto un certo aspetto dimostrabile l'Idea, e tale sia appunto l'ufficio della riflessione ontologica. Ciò è vero: e io non voglio asserire come un certo critico che Gioberti si contraddica (1). Piuttosto importa vedere che cosa s'intende qui per dimostrazione, e se il processo dimostrativo usato da Gioberti corrisponde al concetto della riflessione ontologica, quale l'ho esposto di sopra

(1) Zarelli *Sist. fil.* di V. Gioberti, pag. 22, segg. Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 221, segg.

e quale risulta dallo stesso principio del sistema. Potrebbe darsi, che invece di contraddirsi, Gioberti fosse qui più che altrove d'accordo con sè stesso; e che ciò che egli intende per dimostrazione dell'Idea fosse soltanto una nuova espressione e una conferma della impossibilità di dimostrarla. — A prima vista pare che Gioberti si contraddica. A chi dice: « Se l'intuito vede tutto, ma non vede nulla di determinato; se lo spirito ha bisogno della riflessione per illustrare e determinare il contenuto dell'intuito; se non vi ha cognizione senza giudizio, e se non vi ha giudizio senza determinazione, bisogna concludere, che l'intuito non è autorevole per sè medesimo, e che tutta l'oggettività della cognizione si fonda nella riflessione, cioè in una facoltà dello spirito, la quale considerata per sè stessa come principio di determinazione è puramente soggettiva », a chi gli parla così, Gioberti risponde: « senza l'intuito il conoscimento è nullo, e la riflessione val tanto quanto l'occhiale senza l'occhio. La riflessione illustra e determina; ma *determinare qui non è sinonimo di giudicare, e significa soltanto un perfezionamento di forma relativo a un giudicato precorso. Il quale è distinto, compiuto, determinato in sè stesso, poichè vien dall'oggetto*; e chi lo vede la prima volta è l'intuito, non la riflessione. » A chi per contrario gli dicesse: « ma se l'intuito è spettatore del giudizio già compiuto, *distinto e determinato in sè stesso*, se vede l'Idea nella sua oggettività, che bisogno ci è della riflessione per illustrare e determinare? La illustrazione e la determinazione hanno già avuto luogo, nell'atto stesso in cui l'intuito apprendeva l'Idea » — Gioberti risponderebbe: « Certamente l'Idea è determinata e distinta in sè stessa; ma l'intuito è vago e indeterminato, e non può cogliere la *determinazione oggettiva* senza l'aiuto della riflessione (1); anzi la sua prospettiva è mera superficie e non ha profondità. Essendo cognizione virtuale, esso ci appresenta tutti i veri implicati nel bozzolo della potenza; è intelletto confuso. » (2) Più brevemente, la doppia risposta di Gioberti è que-

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 234, scgg.

(2) *Prot.*, vol. I, pag. 154.

sta : « bisogna distinguere il vero come *assioma* e il vero come *teorema* ; è sempre lo stesso Vero , ma sotto due diverse forme. Come assioma l'Idea, la verità stessa , si presenta immediata all'intuito, e intanto è indimostrabile; come teorema è oggetto della riflessione, e quindi dimostrabile. Dove è qui la contraddizione ? Senza l'assioma, il teorema non sarebbe possibile ; senza il teorema , l'assioma sarebbe una notizia solo potenziale » (1). Questo processo non solo non è un *giro e rigiro di antilogie*, come vuole il suddetto critico (2), ma è naturalissimo, quando si ammette che la verità si possa apprendere per intuito immediato ; è il metodo usato da' matematici e dalla vecchia metafisica prima di Kant. Infatti ciò che qui Gioberti chiama assioma o cognizione potenziale non è altro che la *definizione* , e la riflessione è lo sviluppo di essa mediante il discorso (3). L'Etica di Spinoza è fatta tutta così ; poste le definizioni della sostanza, del modo, ec., il sillogismo fa il resto. Anche Rosmini procede il più delle volte in tal modo; ed è evidente, che presupposto il vero come definizione , non si può fare altrimenti. La definizione del triangolo p. e. contiene in sè tutte le proprietà e determinazioni di questa figura, tutti i teoremi che la riguardano; è una verità complessa e universale , che abbraccia nella sua indeterminatezza una totalità di verità particolari. Questa indeterminatezza è veramente soggettiva; il triangolo è *compiuto, distinto e determinato in sè stesso* , e non gli manca nè pur una di tutte quelle proprietà che noi scopriamo in esso coll' aiuto del ragionamento ; ma nella prima notizia che ne abbiamo noi non vediamo nulla di determinato all'infuori di uno spazio terminato da tre linee ; la *prospettiva del nostro intuito è pura superficie* senza profondità. Solo la riflessione, trasformando la definizione in teorema, anzi in una serie di teoremi, restituisce al triangolo quella vita, se così posso dire , che gli è propria e che era come sparita nella superficialità dell'intuito. Ma tutto il processo di-

(1) Cfr. *Teorica*, vol. I, l. c.

(2) *Sist. fil.* 274. Cfr. *Teor.* Vol. I. pag. 225.

(3) Cfr. *Introd.* vol. II, pag. 134-135.

mostrativo in simili casi non ha valore che in quanto è vera la definizione ; giacchè la dimostrazione è una operazione puramente formale, un *semplice perfezionamento di forma relativo ad un giudicato precorso*; e se questo è falso, sarà anche falso tutto ciò che se ne cava fuori ; falso l'assioma , falso il teorema; falso l'intuito , falsa la riflessione. Il primo intuito rimane sempre come norma e quasi tono fondamentale di tutto il processo; se la riflessione sbaglia, — ed essa sola può sbagliare, perchè l'intuito è infallibile —, il rimedio è nell'intuito che la precede (1). Quindi il principale dissenso tra i ragionatori, cioè tra i filosofi, versa intorno al contenuto dell'intuito ; chi gliene dà uno e chi un altro ; Gioberti un concreto , Rosmini un astratto ; quanto al modo di ragionare devono esser tutti d' accordo (2). — Ma se in questa doppia maniera di conoscere non vi ha contraddizione , in quanto l' una trae seco di necessità l' altra , resta a vedere se tale possa essere anche il modo di conoscere l' Idea o la verità assoluta. Ai matematici che presuppongono le definizioni e in generale il concetto dello spazio e delle sue dimensioni non si può dimandare il perchè di tali presupposti; giacchè il difetto, e d'altra parte il vantaggio delle scienze particolari, consiste nel presupporre i proprii principii. Ma quando la vecchia metafisica presupponeva i concetti di Dio , dell'anima, del mondo, della creazione, ecc. ricavandoli immediatamente dalla rappresentazione comune , dalla tradizione religiosa o dal sentimento, e poi applicava a questi dati le regole del ragionamento — , il qual metodo è usato ancora da molti in Italia e specialmente nelle scuole —, mostrava di non ben comprendere la natura della filosofia e della prova filosofica; e quando la critica Kantiana le fece un conto severo dei suoi principii e del suo metodo, l'aereo edificio crollò senza riparo. Tale a me pare in generale anche lo sbaglio di Gioberti ; cioè la confusione del metodo filosofico col geometrico , della riflessione ontologica col semplice ragionamento. Egli

(1) Cfr. *Teorica*, vol. 1, pag. 235.

(2) Cfr. *Ibid.*

non si eleva all'Idea scientificamente, ma la presuppone come assioma, e la dimostrazione posteriore dell'Idea non è altro che la dichiarazione dell'assioma. Ora la filosofia intanto è la scienza, in quanto non può presupporre nulla e molto meno l'Idea; la quale non è niente d'immediato, ma assoluta mediazione, niente d'indeterminato, ma totalità organica di determinazioni. Quando si va a vedere, anche quello che ci apparisce come immediato, come noto per sè stesso, è il risultato della mediazione, p.e. la fede, la rappresentazione comune, la tradizione, ecc; e l'ufficio della filosofia sta appunto nel risolvere questa falsa immediatezza. Tale è il concetto che Platone avea della scienza, quando distingueva il *noo* dalla *dianoia* e faceva consistere il primo nella negazione d'ogni presupposto(1). Ma questa negazione non deve essere essa stessa una operazione immediata, cioè un presupposto; ma il risultato del processo dialettico, cioè della vera riflessione ontologica. Gioberti non si avvede qui che se vi ha due maniere di conoscere il triangolo, cioè come definizione e come teorema, non ve ne ha che una, come vedremo a suo luogo (2), di conoscere l'Idea, ed è la scienza. L'Idea che si affaccia all'intuito immediato non è l'Idea nella sua verità, ma al più un lato solo, una sua determinazione parziale (l'Idea come sostanza); e perciò il sistema delle conseguenze che si sviluppano da questo presupposto è sempre parziale ed esclusivo come il principio. E di ciò Gioberti stesso ci sarà una prova (3). Quando egli ci assicura di essere immediato spettatore del giudicato divino, *distinto, compiuto e determinato in sè stesso*, in verità non vede altro che la immediatezza del suo proprio pensiero e niente di determinato; e ciò confessa sottosopra egli stesso, chiamando l'intuito intelletto confuso e che non può cogliere quella *determinazione oggettiva senza la riflessione* (4). Ci vuol poco

(1) Vedi la bella esposizione che Schelling fa di questo concetto: *Introduz. Fil. Mit. Lez. XI.*

(2) Lib. II, Sez. 3.

(3) Da ciò nasce lo Spinozismo giobertiano, che egli supera, ma non scientificamente.

(4) *Teorica*, vol. I, pag. 236.

a capire, che se l'Idea è assoluta determinazione, non vede certo l'Idea chi non vede nulla di determinato. —

Quando si considera l'intuito e la riflessione come semplici mezzi e *strumenti*, come un occhio o un occhiale, e l'Idea o la verità come semplice oggetto di fuori, la conseguenza inevitabile di questo presupposto è la soggettività assoluta e quindi la impossibilità della cognizione. Il mezzo o lo strumento, apprendendo l'oggetto, ci mette la sua propria forma; e perciò si conchiude, che l'oggetto in quanto conosciuto è diverso dall'oggetto come è in sè stesso e fuori della cognizione. La dottrina della cognizione di Gioberti è stata tassata di soggettivismo per due ragioni affatto opposte. Secondo il critico suddetto, *l'intuito non somministrando nulla di chiaro e di determinato, il vero autore del giudizio* (della determinazione e quindi della verità) *è l'uomo* (la riflessione); quindi il *sensismo* e lo *scetticismo universale* (1). Un altro critico (2), ripetendo, come nota egli stesso, una osservazione di Hegel contro Jacobi, accusa Gioberti di rendere soggettiva l'Idea facendolo oggetto dell'intuito immediato. Il primo dunque incolpa la riflessione, il secondo l'intuito dello stesso peccato. Gioberti risponde al primo, e se fosse ancor vivo risponderebbe forse nello stesso modo al secondo —, che l'Idea non è autorizzata nè dall'intuito nè dalla riflessione, ma si autorizza da sè, in quanto è sempre presente a questi due occhi dello spirito (3). Questa risposta, considerata generalmente, è giusta. L'Idea o la verità è unita intimamente allo spirito, e in questa unione consiste la sua presenza. Come sempre presente ella si autorizza da sè e non è certo autorizzata dal soggetto come puro soggetto; e si autorizza non solo nell'intuito

(1) *Sist. fil.* 249 Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 235.

(2) Savarese. *Introd. Stor. Fil. SS. Padri*. pag. 305 segg.

(3) *Teorica*. vol. I, pag. 234 — 238. « Il giudizio obbiettivo si affaccia allo spirito con piena evidenza; la quale non è altro che la luce ideale dell'oggetto medesimo splendente allo spirito, e ricevuta dalla sua vista intellettuale, che è composta, come la corporale, di due occhi, cioè d'intuito e di riflessione. » *Ibid.* 237. Cfr. anche *Introduz.* II, 8, 9, 15.

e nella riflessione, ma in ogni forma della vita dello spirito, nel senso, nella rappresentazione, nella fede, nella parola, ecc.; senza la presenza dell' Idea, senza quella sua intima unione collo spirito, lo spirito non sarebbe quello che è. Anche nel grado infimo dell'attività conoscitiva dello spirito, nel senso e nella percezione sensibile, l' Idea è presente, sebbene non nella vera sua forma; ciò che vi ha di vero e positivo nella percezione (e quindi nell'empirismo) si è che l' Idea o la verità è reale e deve esistere, e senza il mondo esterno non esisterebbe; o in altri termini il sensibile è in sé il vero, in quanto, direbbe Gioberti, è la complicazione dell' intelligibile (1). Tutto ciò è indubitato; ma appunto per questo la vera questione sta nel vedere in qual grado della attività dello spirito l' Idea gli si manifesti nella vera sua forma, si autorizzi veramente come Idea o verità. Lo spirito non è una mera facoltà, e l' Idea una cosa che bisogna afferrare da fuori. Lo spirito come conoscenza e volere, come senso, intuizione, ecc. è l' Idea stessa come riflessione o mediazione di sé in sé stessa; e tutte quelle forme non sono che gradi diversi di questa riflessione. E però quanto è vera ed applicabile al caso di Gioberti la osservazione di Hegel contro Jacobi, tanto è vana l'accusa contro la riflessione in generale, come se questa non sapesse far altro che soggettivare l' Idea. Non già che l' Idea non sia affatto nell' intuito, intendendo per questa parola ogni specie di notizia immediata, il sentimento, la fede, ecc; ovvero la riflessione non possa errare e basti riflettere in qualunque modo per afferrare l' Idea nella sua verità. Ma voglio dire che all' intuito l' Idea non si presenta nella sua vera forma, e in questa forma può coglierla solo la riflessione, sebbene non ogni sorta di riflessione (2). Il merito di Gioberti è appunto l' aver rin-

(1) *Prot.* passim.

(2) *Prot.* vol. I, pag. 247 già cit. Qui l' intuito è meno di ciò che io dico nel testo; è la semplice essenza dello spirito. In altri luoghi l' intuito non è altro che il senso: « la sensibilità è un' intelligenza incoata; è la forza intelligente al grado minimo di sviluppo (Altrove Giob. dice che l' intuito è conoscimento incoato, e risponde al primo conato della forza. *Errori*, 2° pag. 317). La sensibilità è l' intelligenza e l' attività psichi-

novato la distinzione tra la riflessione meramente soggettiva e la oggettiva, ontologica o dialettica. Solo questa può da una parte liberare l'Idea dalle forme finite in cui si mostra nella coscienza, ed elevare la coscienza alla scienza; e dall'altra parte esporre nella sua vera forma tutto il contenuto dell'Idea. È vero, che Gioberti non ci ha dato nè una teorica della cognizione, nè un sistema; ma non si può negare che egli ha determinato più o meno nettamente, sebbene non sempre applicato, e spesso anche disdetto, il concetto e il metodo dell'una e dell'altro, come si vede da ciò che abbiamo detto della seconda forma della riflessione ontologica, e si vedrà dalla esposizione del contenuto della formola ideale. Del sistema non è qui il luogo di parlare.

Quanto alla teorica della conoscenza, Gioberti stesso rispondendo al primo critico e citando un recente autore francese descrive la riflessione ontologica come un processo fenomenologico, come una elevazione dal finito all'infinito, da una *idea secondaria, ma più presente al nostro spirito, all'idea suprema che la signoreggia*; cioè a quella idea che *importa l'affermazione del suo proprio oggetto* (l'Idea, l'Assoluto, Dio, che è l'unico oggetto della conoscenza assoluta o della scienza); la quale, *se non fosse il fondamento della ragione umana, non potremmo acquistarla per via di discorso, atteso che ogni processo dimostrativo la presuppone* (1). Ma poi, ritornando al concetto ordinario della prova, egli ci parla da capo di *assioma* e di *teorema* e dell'*intuito* dell'Idea (dell'atto creativo) come presupposto di ogni nostro raziocinio (2), cioè della riflessione ontologica. Che la idea di Dio sia il *fondamento*, ma originariamente solo il fondamento, della ragione umana, e che altrimenti noi non potremmo acquistarla per via di discorso, ecc., tutto ciò è innegabile, e val quanto dire: se lo spirito non a-

ca ancora implicate. Il suo primo sviluppo è l'intuito e il desiderio. Quindi l'intuito tiene ad uno del sentimento e della cognizione. » *Prot.* vol. I, pag. 398-9.

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 225-227.

(2) *Ibid.* pag. 226-7.

vesse quella essenza che ha, non sarebbe spirito; se lo spirito non fosse la *possibilità reale* della conoscenza e dell' amore di Dio, non sarebbe mai attualmente questa conoscenza e questo amore. L'essenza dello spirito è il pensiero, e il pensiero nella sua verità è il pensiero che pensa sè stesso, il pensiero di Dio. Questa intima relazione dell'uomo con Dio è il principio della filosofia moderna; il principio di quello stesso cartesianismo, che Gioberti vitupera tanto e pur segue senza volerlo. Ma se ciò è vero, non significa che l'Idea di Dio si affacci originariamente allo spirito come *assioma*, e poi lo spirito ne faccia un *teorema*; che lo spirito *cominci* dal conoscere originariamente e intuitivamente Dio, come il *vero primitivo*, e poi chiarifichi semplicemente questo vero mediante la riflessione. Questa immediatezza della conoscenza di Dio, e quindi il concetto della riflessione filosofica come di una operazione puramente formale, è il difetto di tutta la filosofia cartesiana. Certamente l'idea di Dio precede ed è il presupposto necessario di ogni processo dimostrativo; ma non nello stesso modo che la *definizione* del triangolo precede ed è il presupposto di tutti i ragionamenti del geometra intorno a questa figura. Essa precede, anzi è immanente ed intima allo spirito; ma come la forza precede la sua perfetta manifestazione, la potenza reale l'atto compiuto, il fine come semplice concetto il fine come realizzato. Per questa ragione nella conoscenza di Dio non si procede sillogisticamente, ma dialetticamente; non dall'infinito come tale al finito, ma dal finito, cioè dall'infinito stesso come finito, al vero infinito. Questo infinito finito è appunto l'infinito nella sua immediatezza, cioè quelle idee o forme *secondarie* della ragione e della coscienza, che sono *più presenti al nostro spirito*, e dalle quali *pigliando le mosse siamo costretti a risalire all'idea suprema che le signoreggia*. Ciò che l'autore francese citato da Gioberti chiama *fermare la nostra attenzione su tale idea* (1), cioè la stessa riflessione ontologica, questo è il vero intuito dell'Idea; o per dir meglio l'intuito non è altro che la riflessione come risultato, il processo feno-

(1) *Ibid.* 226.

menologico come compiuto ; e quell' idea non si mostra allo spirito come l' *affermazione del suo proprio oggetto* (identità del pensiero e del pensato, e in ciò consiste la scienza), che in quest' intuito finale ; solo in questo l' idea autorizza veramente sè stessa e si fa evidente allo spirito (1).

L'errore comune è di credere, che quando si procede dialetticamente dal finito all'infinito, l'infinito non autorizzi sè stesso, ma sia autorizzato dal finito e dallo stesso processo dialettico, il quale si considera come un'attività puramente soggettiva del filosofo, cioè del finito. Per ovviare a questo difetto si fa precedere l'intuito come base autorevole della riflessione, senza vedere che se può essere soggettiva la riflessione, non ci è ragione che deva essere oggettivo l'intuito. Così per autorizzare il risultato della riflessione non si sa far altro di meglio che presupporlo, e si cade dalla padella nella bragia. Quindi—giacchè, dovendo esserci la riflessione, bisogna pure che faccia qualcosa, e non si dia tutto all'intuito—, l'ipotesi dell'apparizione immediata dell'Idea in petto e in persona, ma indeterminata e confusa, non già per difetto dell'Idea stessa, ma del nostro occhio mortale, cui la troppa luce abbaglia; quindi la necessità di vetri affumigati, di occhiali, di cannocchiali, ec. Il vero è, che nel processo dialettico mostrandosi il finito tale, che si risolve necessariamente in un altro, cioè nell'infinito, e l'infinito come la ragione ultima del finito—, solo così l'infinito si manifesta allo spirito come l'Idea che autorizza sè stessa e nello stesso tempo il finito e il processo per cui si arriva

(1) Giob. chiama spesso l'intuito *razionale*, e l'Idea oggetto della ragione. Ora ecco come determina la ragione: « Tutte le facoltà dello spirito riduconsi sommariamente al pensiero » (E pure nella *Teorica* dice sostanzialmente differenti il senso e l'intelletto). « Ma il pensiero è involupato o sviluppato. Invilupato è sensibilità ed è subbieltivo, perchè trasforma subbieltivamente l'oggetto esterno; onde alla sensibilità si può invero applicare il subbieltivismo della scuola critica. Sviluppato è ragione e diventa obbieltivo, perchè afferra l'obbietto quanto più si può nella sua purezza. La sensibilità è dunque l'intelligente relativo (spirito umano) in potenza. La ragione è esso in atto {ecc. » *Prot.*, vol. II, pag. 8, 9.

sino a lei ; solo così l' Idea apparisce non come *mediata* da un altro, ma come mediazione di sè con sè stessa (1). Anche quando si voglia tenere l' intuito e la riflessione per due semplici facoltà o mezzi di cognizione, quello che dà luogo all' Idea di mostrarsi come evidente ed oggettiva, che non altera l' Idea, che essendo libera e conscia di sè può riconoscere liberamente l' Idea, è solo la riflessione. Essa sola può distinguere sè stessa come semplice mezzo dall' Idea come oggettività ideale. L' intuito al contrario fa di sè e dell' oggetto una cosa sola, e l' oggetto non può mostrarsi in esso nella sua libertà ed indipendenza. Che la riflessione possa sbagliare, non vuol dir niente; se sbaglia, essa sola può correggere sè stessa, giacchè essa sola lascia libero l' oggetto. L' intuito all' opposto, appunto perchè indistinto, non può correggere nè sè stesso nè la riflessione. Lascio stare per ora, che l' Idea come oggettiva e concreta è totalità; e questa, se si apprende nell' intuito, è cosa puramente soggettiva, perchè l' oggettività consiste nel nesso e nella relazione delle determinazioni, e l' intuito non sa nulla di tutto ciò. E però non si può dire, che la riflessione sia un semplice perfezionamento di forma relativo a un giudicato precedente. Il giudizio non può precedere nell' intuito, perchè giudizio intuitivo è una contraddizione *in adjecto*. Giudizio vuol dire distinzione *attuale*, non solo *potenziale*. Ora l' intuito è indistinto. Certamente il giudizio ci è già in sè e non aspetta che lo *facciamo* noi altri. Ma ciò non vuol dire, che noi lo *vediamo* prima di formarlo noi. Gioberti stesso confessa che il giudizio, in sè determinato, è nell' intuito soltanto un *qualcosa di determinabile*, e che lo *spirito non può cogliere la determinazione oggettiva senza l' aiuto della riflessione*.

(1) Il pensiero immanente si contempla per via del successivo (della riflessione). Ma ciò non cangia la natura di quello, non scema nè distrugge la sua intrinseca evidenza... e non fa che il suo valore dipenda da quello dello strumento per cui arriviamo ad esso. Il pensiero immanente non tira la sua credibilità dallo strumento con cui lo avvertiamo, ma si proclama per vero da sè stesso, e anzi fa riverberare il suo proprio splendore sulla cognizione mediata per cui ci leviamo insino ad esso. *Prot.* vol. I, pag. 37.

ne (1). Il che val quanto dire che l' Idea si presenta a noi come giudizio soltanto nella riflessione; giacchè il giudizio consiste appunto nella determinazione oggettiva. La riflessione adunque non è solo un perfezionamento di forma, ma anche di contenuto; perchè forma e contenuto sono inseparabili. Essa sola risolve la soggettività propria dell'intuito, la quale tocca non solo la forma, ma anche il contenuto di quello; e risolvendola libera l' Idea e la fa apparire nella sua oggettività.

Questo concetto della soggettività dell'intuito si trova più o meno espresso anche in altri luoghi delle opere di Gioberti; e così si conferma sempre più quella contraddizione, che noi abbiamo detto essere l'origine di tutti i difetti della sua filosofia. Infatti, mentre da una parte ci si dice, che l'evidenza è la voce razionale con cui l' Idea attesta la propria realtà allo intuito, e da essa si distingue la certezza, che è l'eco di quella, ossia il modo con cui lo spirito si appropria il vero e l'evidenza e ripete a sè stesso i pronunziati affermativi e assoluti del verbo ideale (2) (il che significa che per l'evidenza basta l'intuito, e la certezza, che in sè stessa è soggettiva, ma ha una radice o fondamento *oggettivo* (3), nasce colla riflessione che è appunto la ripetizione fatta dallo spirito degli *oracoli divini* (4)); dall'altra parte si afferma che « l'evidenza, che è il sovrano criterio del vero e la base della certezza, non si può avere dall'intuito senza la riflessione, e vuolsi il concorso di ambedue (5); il che equivale a dire: l' Idea, che è la stessa evidenza o intelligibilità delle cose (6), non si affaccia all'intuito come Idea. A ciò corrisponde quest'altra determinazione: « l'intuito coglie l'intelligibile tutto unito nella unità infinita del Logo. Tale unità è soggettiva e oggettiva. Come sog-

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 236 già cit. Cfr.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 11.

(3) *Loc. cit.*

(4) Cfr. anche *Prof.* vol. I, pag. 163 già cit.: (Nell'intuito) lo spirito è semplice spettatore: si ha un giudizio obbiettivo; è l'evidenza pura senza la certezza.

(5) *Teorica*, vol. I, pag. 237.

(6) *Introduz.* vol. II, pag. 8.

gettiva nasce dallo spirito umano e costituisce la confusione della cognizione intuitiva ; giacchè confusione è unione imperfetta. Come oggettiva emerge dalla unità dell'Idea o Logo. La *riflessione* sostituisce la distinzione e l'unità dell'armonia all'unità della confusione, scorrendo per due momenti dialettici, cioè: 1° distinguendo, anzi rompendo l'unità dell'Idea, e 2° armonizzando le parti rotte, serbando però tra loro la distinzione (1) ». Ora quando si considera, che l'unità oggettiva dell'Idea non è vuota, ma distinta *realmente* in sè stessa, sebbene in modo che la distinzione reale non annulli la unità reale ; e che lo stesso Gioberti, sebbene non manchi di contraddirsi anche in questo, ha e deve avere un simile concetto della natura dell'Idea, perchè, come si può vedere sin da ora, l'Idea non sarebbe attività creatrice se non fosse distinzione reale: è evidente, che solo la riflessione, liberando l'Idea dall'unità imperfetta e soggettiva dell'intuito, la concepisce nella sua verità e realtà assoluta. « L'intuito apprende l'infinito, ma finitamente. Non è dialettico. La dialettica la crea la riflessione, in quanto si unisce coll'azione creatrice, principio del dialettismo reale. L'atto riflessivo è concreativo e quindi dialettico. L'intuito vede l'atto creativo, e non vi partecipa » (2). E ciò vuol dire che non lo vede; perchè, l'atto creativo essendo assoluta dialettica, se l'intuito lo vedesse vi parteciperebbe: dialettica è vita e movimento ideale, e non si può vedere senza muoversi e vivere idealmente, cioè senza parteciparvi. Gioberti stesso afferma, che « vedere l'atto creativo non è altro che apprendere la realtà contingente delle cose create e conoscere insieme che tal realtà ha la sua ragione sufficiente in una cagione assoluta » (3). Ora è possibile questa conoscenza senza processo dialettico? Dire da un lato che l'intuito non è dialettico, e dall'altro che la visione dell'atto creativo è la conoscenza della dialettica divina, è confessare che l'intuito non vede l'atto creativo (non vede l'Idea come Spirito, ma come

(1) *Prolog.* vol. I, pag. 155.

(2) *Ibid.* 156.

(3) *Errori*, vol. III, pag. 63. *Introd.* vol. II, pag. 202-204.

sostanza). — Questa soggettività e inferiorità dell'intuito come una delle forme dell'attività dello spirito è espressa anche più nettamente: « La scienza, come ogni opera umana, dee discorrere dalla mimesi alla metessi » (dal senso all'intelletto). « L'intuito è la mimesi scientifica perfetta » (cioè il grado infimo del sapere); « perchè la cognizione intuitiva è confusa, e il sensibile è la confusione dell'intelligibile. Il sensibile importa due cose: confusione e relazione subbiettiva. La seconda è effetto della prima; perchè la confusione procedendo dal soggetto non dall'oggetto, ne segue che quando nel conoscere vi ha confusione, *il soggetto in essa prevale sull'oggetto. E tale è appunto il caso dell'intuito.* » (1) Nè vale, anzi fa contro Gioberti, l'aggiungere, che « l'intuito non è subbiettivo riguardo al contenuto della cognizione, ma lo è riguardo al modo; la riflessione all'incontro non è quanto al modo, e lo è quanto al contenuto » (2); giacchè, come ho osservato più sopra, l'oggettività o la soggettività del contenuto è inseparabile da quella del modo ossia della forma, e viceversa. — Posto tutto ciò, non è meraviglia se Gioberti in quelle stesse Opere dove sostiene con più costanza l'originalità e immediatezza dell'intuito ideale, esce qualche volta in espressioni come questa: « la voce *Idea* sinonimizza a capello colla voce *Ente intuito*, termine della riflessione ontologica (3). » Il che vuol dire, che l'oggetto dell'intuito non è l'*Idea*, ossia che il vero intuito non è l'*originario*, ma il *secondario* (4).

(1) *Prot.* vol. II, pag. 225. Cfr. *Teorica*, vol. I, pag. 235-239, dove dice il contrario « Egli (Rosmini) ed io siamo d'accordo. L'intuito altera il suo oggetto molto meno (della riflessione). »

(2) *Ibid.* Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 169, dove dice che la riflessione subbiettivizza l'Ente puro mediante l'atto giudicativo, perchè aggiunge all'Ente una dualità che non si trova in esso!

(3) *Errori* vol. I, pag. 226. Cfr. anche 227, 229. Cfr. *Introduz.* vol. II, pag. 6: « Per *Idea* intendo l'oggetto della cognizione razionale in sè stesso, aggiuntovi però una relazione al nostro conoscimento ». Una tale *Idea* è qualcosa di più che il semplice oggetto dell'intuito: di quell'intuito che esclude l'apprensione anche confusa del soggetto conoscente.

(4) Così Giob. suol chiamare la riflessione nell'*Introduz.*

Da tutte queste considerazioni sulla natura dell'intuito e della riflessione ontologica credo di poter concludere che i giobertiani difendendo l'originalità e l'immediatezza dell'intuito ideale hanno franteso il vero concetto della dottrina del loro maestro; e così dovea anche accadere per la semplice ragione, che Gioberti medesimo ha franteso sè stesso. Il contenuto della formola e l'immediatezza dell'intuito sono due cose incompatibili; e perciò Gioberti ammettendo l'immediatezza dell'intuito ha dovuto procedere nella esposizione della formola con un metodo arbitrario e punto scientifico. Se la formola è vera, come è realmente, l'intuito come originario e immediato (sebbene non come assolutamente immediato, giacchè lo stesso concetto o possibilità dello spirito è, come vedremo dalla stessa dottrina di Gioberti, il risultato della mediazione), non è altro che la stessa essenza o potenzialità dello spirito. Come *esistenza* immediata e originaria dello spirito, esso non è altro che l'*anima* nella sua naturalezza. Come *primo sapere*, è la *coscienza sensibile*. Come presupposto necessario della riflessione ontologica o della scienza, abbraccia tutta la vita istintiva e spontanea dello spirito, tutto ciò che ha la forma dell'intuizione, della rappresentazione, del sentimento, della fede. Come conoscenza oggettiva e vera dell'Idée, non è altro che la Scienza stessa o la filosofia. — Tutte queste cose saranno dimostrate al loro luogo nella esposizione del sistema. Una vera critica dell'intuito è inseparabile da quella del suo contenuto (1).

(1) I Giobertiani che volessero meglio persuadersi, se facesse ora bisogno, della soggettività, imperfezione, inferiorità, ec. dell'intuito come originario, potrebbero consultare i luoghi seguenti: *Prot.* vol. I, pag. 43 seg.: «Intelletto e libertà sono a principio due tavole rase, in cui si scrive col tempo. L'essenza della creatura è la potenzialità e quindi l'imperfezione. La perfezione della creatura non appartiene dunque al principio, ma al fine; è teleologica e palingenesiaca; non cosmologica nè protologica. *Ibid.* 80: Il senso comune è l'intuito. *Ibid.* 158: La gravidanza platonica dell'anima è l'intuito che contiene potenzialmente ogni vero. *Ibid.* 164-167: l'attività immanente (l'intuito) abbraccia tutta l'anima; la successiva non è che l'applicazione di quella a un oggetto particolare. Nel pensiero imma-

Per la stessa ragione non è possibile qui una critica compiuta degli altri momenti della cognizione, cioè della parola (della rivelazione) e del sovrintelligibile, giacchè il suo vero

penale atto è tutto dalla parte dell'Ente e non vi ha nello spirito alcun atto particolare, E pure vi ha un'attività grandissima in esso. Abbraccia tutta l'anima ec. » (Qui l'attività immanente non è che l'essenza stessa dello spirito : atto solo dell'Ente, non dell'anima). *Ibid.* 186: «l'anima pensa sempre come intuito, non come riflessione. *Ibid.* 189: l'intuito è Scienza quando è riflesso... Da ciò si vede, che io non ammetto la scienza di tutto all'origine. *Ibid.* 317: *Intuitivamente* l'uomo comunica immediate con Dio, perchè da lui immediate creato; *riflessivamente* ha d'uopo dell'intermezzo della parola ». (Il Dio col quale l'uomo comunica immediate è, come vedremo, il Dio Natura'. — *Prot.* vol. II, pag. 12: « La mimesi è l'intelligibile messo a cattivo lume, mostrato per isbieco e di profilo, a causa della imperfezione della nostra facoltà conoscitiva e dell'*oggetto conosciuto*. Tale imperfezione obbiettiva e subbiettiva consiste nello sviluppo imperfetto dell'*oggetto* e del soggetto, dell'*intelligibile* e dell'*intelligente*. Dal canto dello spirito l'imperfezione delle facoltà conoscitive è il senso. Il senso è un intuito imperfetto, dimezzato, superficiale. Come l'intuito afferra confusamente l'idea, così il senso afferra confusamente la metessi ». (Altrove — *Prot.* vol. I, pag. 154. Giob. ha detto l'intuito *superficiale*. Qui chiama il senso intuito superficiale. La stranezza d'una superficie di superficie non si evita se non intendendo per intuito il vero intuito, il vero sapere, e per senso l'infimo grado (la superficie) del sapere, cioè immedesimando l'intuito originario come atto col senso stesso. E pure qui Giob. li distingue. Ma che cosa è l'idea afferrata confusamente se non il sensibile? V. nell'esposizione del Sistema. Del resto è degna di nota qui la inseparabilità delle due imperfezioni di forma e di contenuto, negata implicitamente prima da Giob. v. sopra.) *Ibid.* 28: « Senso, imaginativa, ragione: sono i tre gradi dello sviluppo metessico dello spirito umano. *Ibid.* 63: l'intuito è l'atto primo del pensiero senza coscienza. *Ibid.* 68: l'istinto — chè è una ragione meccanica ec. —, somiglia molto all'intuito. — *Ibid.* 123: la scienza umana è la cognizione della metessi per mezzo della mimesi. — Risale dalla cognizione sensata degli individui uranici alla cognizione intellettuale della metessi iniziale, alla cognizione intellettuale della metessi finale. (Cfr. *Teorica* vol. II, pag. 35, « Senza la contezza di qualche sensibile le idee non sarebbero accessibili alla mente nostra »). *Ibid.* 189: Il sensibile è la confusione dell'intelligibile relativo; è come l'intuito rispetto alla riflessione. *Ibid.* 214: la parola è un sensibile e quindi *ambigua*. La definizione muta questo sensibile in intelligibile, cioè in idea. O muta l'intelligibile confuso e intuitivo in distinto e riflessivo. Cfr. *Ibid.* 418-20 — *Fil. d. Rivelaz.* pag. 53: Una mente senza idee e in istato di ta-

luogo è nella teorica dello spirito. Io dirò ora di questi momenti tanto che basti a finire questo quadro preliminare delle contraddizioni contenute nella dottrina della cognizione, e solo in quanto essi si riferiscono a questa dottrina e al metodo della scienza.

CAPITOLO QUARTO.

LA PAROLA.

Nella prima forma della riflessione ontologica la Parola è rappresentata, come abbiamo già veduto, in un modo metaforico e materiale. Essa non è altro, che la veste che l'Idea come semplice oggetto dà a sè stessa arbitrariamente per apparire allo spirito in una maniera precisa e determinata, e non già vaga e confusa come faceva nel primo intuito: l'Idea inaccessibile e illimitata, parlando si degrada e si restringe come in piccolo spazio, e in tutto questo lavoro lo spirito non ci entra per nulla; di modo che la riflessione, come atto dello spirito, non differisce essenzialmente dall'intuito ed è come questo meramente passivo; la differenza è tutta nell'oggetto, che si presenta allo spirito ora in una forma, ora in un'altra (1). Il difetto di questa determinazione della parola era u-

vola rasa perfetta è una contraddizione. La facoltà con cui la mente creata afferra questa rivelazione che fa la sua essenza è l'intuito ». (Qui l'intuito originario non è che l'essenza dello spirito come risulta dal movimento dell'Idea. Ciò corrisponde a quello che dice Gioberti, che cominciare ad esistere e intuire è per lo spirito tutt'uno) — *Rif. catt.* 75: « Il dogma è una notizia iniziale, intuitiva, in potenza. In ogni ordine di cose l'elemento immutabile — i principii, i germi, le potenze — è intuitivo » (Qui l'immutabile è l'essenza. Ciò che Giob. chiama dogma non è il dogma come s'intende comunemente. Questo è l'essenza attuata in certo modo, e perciò opinione secondo Gioberti. Parimente ciò che chiama intuito non è cognizione, ma essenza della cognizione). *Ibid.* pag. 243-8 — *Rinnovamento* vol. II, pag. 247-250; 389, cc.

(1) Cfr. oltre i luoghi citati dell'*Introduz.* vol. II — anche *Prot.* vol. I, pag. 236-7: « La formola ideale intuitiva per diventare riflessa ha d'uopo

na certa *indifferenza* dello spirito verso la forma del proprio oggetto, anzi — atteso che la parola sia una creazione arbitraria dell'Idèa e solo dell'Idèa, senza alcuna attività da parte dello spirito —, la *inefficacia* dell'Idèa stessa nel primo intuito. Infatti, se l'Idèa si *affaccia* e *parla* allo spirito con due atti distinti ed egualmente arbitrarii; se ella può non presentarsi allo spirito nella abbagliante infinità del suo fulgore, e d'altra parte non vestirsi di sensibili, cioè non creare la parola; se in somma tra i due atti, appunto perchè arbitrarii, non vi ha alcuna relazione necessaria, non si sa capire perchè l'Idèa deve apparire prima pura e poi mescolata e non piuttosto a un tratto in quella forma che prende dopo arbitrariamente; o in altri termini — per usare anche noi le metafore giobertiane — perchè ella non si dia a conoscere immediatamente come *voce*, ma invece come *luce*. Lo spirito, che è mera *passività* in tutti e due questi atti divini, è egualmente disposto a ricevere, sia vedendo, sia udendo, ciò che gli viene da fuori, e a cominciare sia dall'uno sia dall'altro. Si dirà, tale essere la natura dello spirito, che egli deve prima intuire e poi parlare, perchè il parlare presuppone l'esistere, e l'esistenza dello spirito è lo stesso intuito. Ma se ciò è vero, come è, la relazione tra l'intuire e il parlare non può essere più arbitraria, ma necessaria; posto che lo spirito esista e intuisca l'Idèa, egli non può non parlare, e per parlare non ha bisogno di una aggiunta di sussidii estrinseci; la parola è già implicita nell'intuito e si sviluppa da esso necessariamente. L'Idèa semplicemente intuita, cioè l'esistenza dello spirito nella sua immediatezza, presuppone già l'esistenza della natura in tutto il processo delle sue forme, e posti lo spirito e la natura non fa d'uopo d'altro perchè sia possibile la parola. Secondo lo stesso Gioberti l'intuito è come la *riflessione ad ex* della parola. La quale fu creata originalmente dall'Idèa stessa; e in questo caso chiamasi *oracolo ideale*: cioè la formola stessa come parlata per via d'una parola *profferita* dall'Idèa e *ricevuta* dallo spirito, che mediante essa si fa *riflesso*. L'oracolo ideale è la riflessione nel suo atto primo, pertinente perciò non all'uomo, ma a Dio, al primo ciclo creativo. La Chiesa lo conserva. »

tra dell' Idea in se medesima (1). Ora questa riflessione presuppone l'esteriorità assoluta dell' Idea, e questa esteriorità è la natura; superata una volta la natura col cominciare della riflessione divina ad extra, cioè colla creazione dello spirito, lo spirito si sviluppa da se come tale riflessione necessariamente, e uno dei gradi più immediati di questo sviluppo è la parola. Che se lo spirito dopo avere intuito l' Idea non può formare da se la parola, ma ci bisogna un atto nuovo e proprio unicamente dell' Idea, è segno che l' Idea non ha lasciato di se nessuna traccia nello spirito; è come se l' intuito non avesse avuto luogo, e, poichè intuire ed esistere è lo stesso, come se lo spirito non esistesse. Prima di essere riflessione in generale — intendendo sotto questo nome quel grado di attività dello spirito che presuppone la parola — lo spirito è senso e rappresentazione. Gioberti non si contenta di dire: senza la parola (e una rivelazione primordiale autrice di essa) la filosofia e il menomo uso della riflessione sono assolutamente impossibili (2), ma aggiunge: senza la parola l' intuito non è buono a nulla (3). Il che non è vero che nel senso tautologico, che senza la parola lo spirito non è buono a nulla di tutto ciò che presuppone la parola. Senza la parola lo spirito è buono a sentire e a rappresentare, e posto lo spirito come rappresentazione la parola è già in via di prodursi. L' intuito insomma senza la parola è buono a formare la parola. Se non fosse buono a nulla assolutamente, sarebbe dunque un nulla egli stesso. Oltre a ciò, se per la parola si richiede un secondo intervento speciale dell' Idea, non si sa intendere, perchè non ce ne bisogni un terzo e così all' infinito per tutti gli atti posteriori dello spirito; per modo che la vita dello spirito in tutte le sue manifestazioni sia ridotta a un puro meccanismo. Certamente l' Idea come attività creatrice è immanente nello spirito, e ogni atto dello spirito è atto dell' Idea, talmente che la vita dello spirito è una continua creazione; ma vi ha due modi d' intendere que-

(1) *Introd.* vol. II, pag. 243.

(2) *Errori*, vol. I, pag. 268, e altrove *passim*.

(3) *Ibid.*, pag. 281.

sta continuità, e il modo volgare consiste nel rappresentarla come una ripetizione o una successione di interventi arbitrari ed estrinseci della onnipotenza di Dio, i quali non hanno alcun nesso necessario tra loro e possono essere sospesi ad ogni momento. Vedremo che Gioberti intende in due modi opposti la continuità dell'attività creatrice.

Questo difetto della prima determinazione della parola è già superato implicitamente nella seconda forma della riflessione ontologica; sebbene Gioberti continui a dire che la parola è l'effetto arbitrario d'una rivelazione primitiva (1). Già si comincia a vedere, che la rivelazione arbitraria ci entra qui, non dico per ragioni di semplice convenienza, ma come per una vecchia consuetudine; se ne parla, perchè se n'è parlato altre volte; giacchè ora nè la *condizione* in cui si trova lo spirito, nè l'*ufficio* che deve essere adempito dalla parola sono tali ed hanno colla rivelazione un nesso talmente necessario, che la parola non possa essere altro che l'effetto d'una rivelazione estrinseca. Infatti, se consideriamo in primo luogo la condizione dello spirito, nella prima determinazione l'Idea si presenta all'intuito come semplice oggetto, senza che lo spirito abbia la coscienza di sè nè meno confusa; e, non essendo egli perciò buono a nulla, per ripensare l'oggetto (il quale atto è il primo grado della riflessione, giacchè qui la riflessione psicologica è posteriore all'ontologica) ha bisogno di un nuovo atto dell'Idea, che creando la parola gli crei nel tempo stesso la riflessione (2). Nella seconda forma della riflessione ontologica per contrario lo spirito è già buono a qualche cosa prima di parlare; giacchè, lasciando stare il concetto dello spirito come essenzialmente riflessione originaria in sè stesso (3), lo spirito dopo l'intuito e prima della riflessione ontologica e perciò prima di aver bisogno della parola e senza la parola, si *arresta* immediatamente *in sè medesimo e dice* — riflettendo solo psicologicamente e come può farlo senza la

(1) Cfr. *Errori*, vol. I, pag. 252-254.

(2) *V. Prot.* vol. I, pag. 236-7 già cit.

(3) *V. sopra.*

parola: — *io sento*, ecc. (1) Se dunque lo spirito, in quanto intuito dell'Idea non già come semplice oggetto ma come assoluta riflessione in sè stessa, è già la possibilità reale del suo proprio sviluppo; se come sentimento di sè stesso e delle sue immediate affezioni *egli si sente attivo e passivo verso qualcosa di esteriore* (2); se in somma egli è già un mondo d'intuizioni e di percezioni, o è già pensiero nella forma dell'intuizione e della percezione: perchè non potrà, anzi non dovrà egli rappresentare a sè stesso queste intuizioni e percezioni in una intuizione generale, non creata da una potenza esteriore, ma dalla sua stessa attività rappresentativa, e fermare questa intuizione in gesti e segni d'ogni sorta, e specialmente ne' suoni articolati? — Questa intuizione come produzione spontanea dell'attività rappresentativa è ciò che Gioberti chiama la *parola interna*, e che appunto perchè interna non può mai essere ricevuta da fuori meccanicamente; onde avviene che la lingua, anche quando è già formata in un popolo, è sempre una continua e nuova produzione dell'attività dello spirito, così nell'imparare a parlare dei fanciulli, come nell'uso quotidiano della parola (3). Gioberti e tutti coloro che considerano la parola come la invenzione arbitraria d'un *Deus ex machina*, non hanno badato alla difficoltà insuperabile di spiegare meccanicamente quella intima intuizione, che è la vera radice del linguaggio. Giacchè la parola interna non è soltanto una condizione, *senza di cui l'uomo non potrebbe intendere sè stesso e ripensare il suo pensiero*; non è un semplice strumento

(1) V. sopra *Teorica*, vol. I, pag. 229-30. *Errori*, vol. I, pag. 258. « Nella riflessione psicologica il sensibile è l'oggetto medesimo dell'atto riflesso, onde la parola non entra necessariamente nel suo esercizio, se non in quanto tal riflessione si connette colla riflessione ontologica; imperocchè il sensibile per essere pensato non ha d'uopo di un altro sensibile che lo veda. »

(2) *Teorica*, vol. I, pag. 229.

(3) Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 100-2: « L'uomo è maestro di sè medesimo; o piuttosto Dio è l'unico maestro » Qui Dio è *intimo* all'uomo). « Perciò invece di andare a cercare Cadmo in Beozia e Adamo nel paradiso, voi potete averli in una scuola. »

indispensabile della riflessione (1); ma è questa stessa autocoscienza (e la essenza dello spirito è di essere autocoscienza o riflessione in sè stesso), non già come concetto, ma come intuizione generale o rappresentazione. La rappresentazione, come principio immediato della lingua, è la intuizione che intuisce o rappresenta sè stessa. Il contenuto di essa non è qualcosa di opposto allo spirito, che egli deva ancora appropriarsi; la opposizione è già risolta nella semplice intuizione, e ciò che lo spirito ha fatto in tal modo omogeneo a sè stesso, egli lo pone ora, come universale per sè, nella rappresentazione. E però la lingua come tale non esprime nè le semplici intuizioni, il cui oggetto è sempre qualcosa d'individuale, e molto meno l'oggetto empirico della coscienza sensibile; nè i semplici concetti che lo spirito produce solamente come coscienza reale di sè stesso. Lo spirito come lingua è coscienza di sè stesso, ma istintiva, non ancora attuale, e come dire inconsapevole. Perciò le parole non contengono che rappresentazioni, e la storia della lingua è la storia dell'umana rappresentazione (2). Voler dunque spiegare la lingua meccanicamente val quanto dire che si possa spiegare meccanicamente la coscienza di sè nelle diverse forme della sua attuazione. La coscienza di sè è essenzialmente pensiero, cioè l'attività dell'universale (dell'Idca) *esistente* come universale. La spiegazione meccanica presuppone ciò che vuole spiegare; e così la coscienza di sè come relazione dell'universale verso sè stesso nella forma dell'universale è presupposta da Gioberti come intuito dell'universale nella forma di un oggetto esterno e già esistente per sè, e la stessa attività dell'astrazione è rappresentata come la visione d'una astrazione già fatta ed estrinseca alla attività astraente (3); nello stesso modo che

(1) *Errori*, vol. I, pag. 259. Cfr. *Ibid.* pag. 266: «Per me la parola è un semplice strumento.

(2) Cfr. *Steinthal*, *Classificaz. d. lingue come sviluppo dell'idea della lingua*, 58 seg. Quella *rappresentazione*, in cui consiste la parola, è ciò che Vico diceva *universale fantastico o poetico*. V. la mia *Introd. lez. 2.*

(3) *Errori*, vol. III, pag. 7.

Rosmini presuppone l' universalità del pensiero come un oggetto intuito originariamente dal pensiero stesso. Si considera lo spirito come un puro particolare, e la sua essenza (l' universalità) si separa da lui e gli si contrappone o come un puro universale o come un altro Io; e così si fallisce lo scopo, riuscendo impossibile spiegare con tali presupposti quell'intimità o relazione verso sè stesso, in cui consiste la coscienza di sè. Il senso, l'intuizione, la rappresentazione (e quindi la lingua), ecc., non sono considerati come diverse forme o momenti di questa *relazione*, ma come una aggiunta esterna ed indifferente all'universale intuito originariamente dallo spirito, come una sua veta arbitraria ed accidentale. Si ha prima l'idea pura, e poi l'idea vestita; prima il semplice intelletto e poi il senso; o al più si concede che intelletto e senso siano simultanei e contemporaneamente attivi sin da principio; l'uno *accompagna* l' altro. Così lo spirito è rappresentato come una macchina, che l' artefice con un *piano* prestabilito ha dotato di diversi ingegni per produrre certi dati, effetti; le ha dato l'organo dell'intuito per vedere l' Idea in sè stessa, l'organo della parola per rappresentarsela in una forma sensibile, l'organo della riflessione per contemplarla astrattamente, ecc.; e se avesse voluto altri effetti le avrebbe aggiunto o mutato organi secondo un altro disegno.

Quanto all'ufficio della parola nella seconda forma della riflessione ontologica, essa non serve a vestire e circoscrivere l' Idea pura e infinita quale si presenta all' intuito originario, ma « quel punto indivisibile di contatto, che lega il *sogetto sensitivo* coll' oggetto intellettuale, lo spirito intuente col vero intuito. Questo punto non può esser termine del ripiegamento riflessivo, se non vestendo una forma sensibile. E siccome non è sensibile per sè stesso, siccome versa in una-mera relazione intelligibile, l' unico modo in cui possa rendersi sensato consiste nella incorporazione mentale di un segno, cioè della parola.» (interna) (1). Ora dov'è qui la necessità della rivelazione come di un secondo atto estrinseco dell' Idea? Quel

(1) *Errori*, vol. I, pag. 238, 259.

punto di contatto, che veste una forma sensibile nella parola, è certamente una relazione intelligibile; ma è tale in sè, non già nella sua immediata esistenza. È relazione intelligibile in sè, perchè l'essenza dello spirito, la quale consiste appunto in questa relazione, è l'intelligibilità stessa; lo spirito è in sè l'Idea come riflessione ad extra in sè medesima. Non è meramente intelligibile nella sua esistenza immediata, appunto perchè lo spirito, essendo riflessione in sè stesso, non può essere immediatamente quello che è in sè. Riflessione importa processo, e processo importa perfezione non al principio, ma alla fine. Gioberti stesso esprime questo concetto, determinando qui lo spirito come *soggetto sensitivo*. Ciò vuol dire che quella relazione, sebbene intelligibile in sè, nella sua immediatezza ha una forma sensibile; perchè se non l'avesse, i due termini dovrebbero essere entrambi attualmente intelligibili; non si avrebbe più l'intuito originario come relazione immediata e sostanziale dello spirito con Dio (Natura), ma la scienza.

Ora che cosa è questa forma sensibile, nella quale quella relazione si attua immediatamente? Di certo non è la parola, ma l'anima naturale, il senso, la percezione particolare, ecc. Ma quella relazione non si esaurisce in queste prime forme immediate della esistenza dello spirito; e per attuarsi in altre forme più perfette non ha bisogno di essere posta di nuovo e come creata una seconda volta. Essa è in sè processo, perchè è riflessione in sè. Come processo in sè è la possibilità reale di tutte le sue forme, di tutti i suoi momenti, ed immanente in ciascuno di essi; e perciò quando ella si attua come certezza sensibile e intuizione particolare, la *rappresentazione* è già implicata immediatamente in queste forme e deve svilupparsi da esse necessariamente come rappresentazione, cioè come parola. Questa dialettica, per cui una forma si sviluppa dall'altra, è ciò che Gioberti chiama attività o ciclo *generativo*, e che è la stessa attività creativa come intima, immanente e propria dell'Esistente (1). È qui si vede, che la parola svilup-

(1) Cfr. *Introduz.* vol. III, articolo 4.^o e *passim*.

pandosi come rappresentazione dall' intuizione, in cui la coscienza di sè non è ancora reale, non può essere che una produzione spontanea e istintiva dello spirito; è tale, perchè tale è la rappresentazione.

Questa dottrina della parola — come una produzione istintiva —, la quale è una conseguenza implicita dello stato originario dello spirito e dell' ufficio cui deve adempire la parola nella riflessione, è significata più o meno espressamente dallo stesso Gioberti. «Se non si ammette che la parola sia stata data da Dio all' uomo, bisogna almeno supporre che sia stata trovata dall'istinto. Ma in tal caso sotto termini diversi si ammette la stessa cosa. Imperocchè che cosa è l'istinto, se non l'azione *fatale e cieca* della natura come causa seconda, e *intelligente* di Dio come causa prima? Nè si dica che l'istinto è naturale: imperocchè quello di cui si parla non si trova nell'uomo presentemente e non avrebbe appartenuto che ai primordii del genere umano. Sarebbe dunque una proprietà appartenente alle sole *origini* della specie e perciò oltrenaturale verso il suo stato presente. Istinto straordinario e rivelazione è tutt'uno (1) ». Questa nuova determinazione è qui espressa in modo da parere che l'uomo nel suo stato presente abbia perduta una perfezione che egli avea nel suo stato originario, e però questo sia superiore a quello, come un periodo meramente divino ad un periodo meramente umano. Ma quando si va a vedere, questa perdita è quella del fanciullo che diventa uomo, dell'istinto che diventa ragione, della rappresentazione che diventa pensiero. Quando si dice che l'uomo che parla e ragiona non ha più quell'istinto straordinario che crea la parola, val quanto dire che lo spirito non è più solamente istinto e rappresentazione; creata la parola e sviluppatasi da questa la ragione, la rappresentazione non è già annullata, ma solo risolta come momento in una forma superiore dello spirito. La rappresentazione, come ho già notato, non cessa di essere attiva anche nell'uso quotidiano del linguaggio, e nei fanciulli che imparano a parlare essa sola è l'attività interna

(1) *Frol.* vol. I, pag. 344-5.

produttrice della parola. Ciò che sembra un privilegio ed una perfezione oltrenaturale è dunque uno de' gradi inferiori della vita dello spirito nell' acquistare la coscienza di sè stesso. L'uomo che non parla non è ancora *pensiero*, ma solo intuizione e percezione, ecc.; vive, come dice Gioberti, sotto l'*azione cieca e fatale della natura*; non solo della natura esterna, ma della sua stessa natura. La storia delle origini è anche in certo modo la storia eterna dell'uomo; e se è vero che nella riproduzione della lingua la natura non è così potentemente attiva come nella sua creazione, appunto perchè essa è già superata dallo spirito, ciò nondimeno si fa sempre valere in varii modi, così negl'individui come ne' popoli, se non altro come fondamento etnico. — L'apparenza della superiorità dello stato originario, e quindi la necessità d'una istituzione divina del linguaggio mediante la rivelazione, si fonda anche nella distinzione tra questa azione cieca e fatale della natura come causa seconda e l'azione intelligente di Dio come causa prima; mentre l'uomo primitivo parla senza coscienza di quello che fa, Dio che sa tutto e indirizza l'operazione dell'uomo, conoscendo i mezzi e il fine, è il vero inventore della parola, e l'uomo non è che semplice istrumento della mente divina; la macchina è in moto e produce i suoi effetti, ma la causa vera di tanto prodigio è la intenzione dell' artefice; la funzione inconsapevole della macchina non è altro che una espressione inadeguata della potenza spirituale di chi l' ha fabbricata. E pure nel caso nostro la cosa va a rovescio; non è già, come pare, che l'istinto straordinario sia determinato come rivelazione, ma la rivelazione è determinata come istinto. Dio non assiste come un terzo estrinseco alla formazione umana inconsapevole della parola; ma l' azione cieca dell' uomo non è altro che la stessa attività divina in questa forma inferiore del suo processo eterno come spirito. È vero che l'attività divina è sempre identica a sè stessa, appunto perchè eterna e infinita; ma questa identità, non essendo vuota ma eterna e infinita mediazione verso se stessa, non esclude la differenza; i diversi momenti o gradi di questa mediazione considerati per sè e come

sciolti dalla loro eterna connessione costituiscono il tempo, il finito, e le attività particolari della natura e dell'uomo (1). La formazione della parola corrisponde ad uno di questi gradi. Ma non bisogna immaginarsi questa infinità attività come già esistente per sè fuori de' suoi momenti, come un essere separato, e quasi un tempo anteriore ad un altro tempo. Essa è, direbbe Gioberti, *coeva* a'suoi momenti (2); e perciò la lingua e gli altri gradi dell'attività dello spirito non sono altro che la stessa attività divina in una forma determinata della sua manifestazione. Certamente questa attività, considerata nella sua unità assoluta, è assolutamente libera, consapevole, intelligente; ma non è tale che appunto in quanto è assoluta: quando si fa astrazione da questa assolutezza e si considera l'attività in un determinato grado, essa non è realmente se non ciò che può essere in questo grado; e però se la lingua è una produzione istintiva dello spirito, l'attività divina non può essere che istintiva nella produzione della lingua. Il rappresentarsi l'attività divina come un occhio intelligente che accompagna, immobile e indifferente, i diversi gradi dello sviluppo dell'attività umana, e quando questa è cieca e fatale e quando è libera e conscia di sè, non basta a spiegare la differenza dell'attività dello spirito; se l'attività divina è intima allo spirito, non si sa vedere perchè, essendo quella libera e intelligente, l'attività dello spirito deve essere a principio cieca e fatale e non già sempre libera e intelligente; e se l'attività divina coincide — ma come sempre libera e intelligente — coi diversi gradi dell'attività dello spirito, l'antropomorfismo è inevitabile; Dio non sarà altro che il grande *artefice* dell'universo. E però Gioberti ha ragione di dire: « Quando si dice che il linguaggio fu istituito da Dio non si vuole intendere antropomorficamente. Ciò vuol dire *solo* che fu inventato

(1) Cfr. *Fil. d. Riv.* pag. 4: « Le cose create non sussistono isolatamente, se non nel nostro intelletto astrante e nella nostra immaginazione ».

(2) Vedremo che Gioberti usa questa parola per esprimere lo stesso nostro concetto dell'attività infinita di Dio.

dalla natura primitiva (metessi), non dall' uomo. In tal senso la filologia naturale è tanto certa quanto la eterogenia primitiva » (1). Questa metessi o natura primitiva non è altro, come si vedrà a suo luogo, che l'attività dello spirito o l'attività assoluta come spirito nella sua immediatezza; e ciò che le si contrappone, l'*uomo*, è soltanto l'arbitrio o la riflessione dell'individuo. —

Ciò che vi ha di vero in tutta questa dottrina è il principio riconosciuto oramai da tutti i filosofi, che l'attualità del pensiero come pensiero, cioè come universale, presuppone l'attualità della parola. Ma le teoriche che alcuni hanno voluto fondare su questo principio, o per dir meglio su questo fatto, che essi elevarono a principio senza comprenderlo, sono assai strane e contraddicono al fatto invece di spiegarlo. Si è detto: « la parola è l'espressione sensibile del pensiero (dell' Idea, dell'universale), e perciò presuppone il pensiero; ma d'altra parte il pensiero (come pensiero dell'universale) non è possibile senza la parola e però la presuppone; dunque l'unica via di uscire da questo circolo è la seguente. Bisogna distinguere tra il pensiero infinito e il finito, cioè il divino e l'umano. Dio pensa l'universale senza la parola, e perciò può creare la parola, cioè vestire l'universale di sensibili, dopo averlo pensato. Ora questo universale così vestito è infuso da Dio nell'uomo, e l'uomo *parla*; poi mediante la facoltà dell'astrazione si rifà sulla parola comunicatagli da Dio, e *pensa*. La parola adunque non può essere che d'istituzione divina. (2) » In questo discorso non si bada a due cose: Primo, che la parola non è l'espressione sensibile immediata dell'universale come tale, ma solo della rappresentazione, e che perciò l'uomo per parlare non ha bisogno di *pensare* prima l'universale o che altri lo

(1) *Fil. d. Rivel.* pag. 169-170.

(2) Quasi dello stesso tenore è il ragionamento di Rosmini per provare che la contraddizione dell'idea che presuppone il giudizio e del giudizio che presuppone l'idea, non si può risolvere, se non coll'ammettere che Dio infonda nella mente nostra l'universale già bello e fatto nella forma dell'universale, cioè l'idea dell'essere possibile.

pensi per lui ; e quindi il circolo non sussiste. Secondo , che invece di una difficoltà ora se ne hanno due; la prima , che si deve spiegare come si possa prima *pensare* e poi *parlare*, cioè pensare senza parlare; la seconda, che la parola divina non è affatto la parola umana , giacchè quella è l'espressione sensibile dell'universale puro , e questa della semplice rappresentazione; l'una è discendere ad una forma meno perfetta, l'altra è salire ad una forma più perfetta. Come dunque la parola divina può diventare umana ? Ovvero in Dio stesso la parola non è altro che la espressione sensibile della sola rappresentazione ? (1).

Un'altra conseguenza che si deduce dal fatto della *parola* come presupposto necessario del *pensiero* e che si può considerare come un'altra forma della dottrina qui discussa, è l'eteronomia della ragione umana. La ragione umana, dice Gioberti, sarebbe un'autonomia, se si potesse riflettere senza l'uso della parola. (2) Ciò è come dire: la ragione umana è finita e quindi eteronoma, perchè riflette; e la ragione divina è autonoma, perchè esclude assolutamente la riflessione. O veramente la ragione divina è riflessione in sè stessa, perchè tale è l'essenza del pensiero, ma riflessione d'una natura assolutamente diversa ? Di maniera, che la ragione umana è riflessione finita , perchè è essenzialmente parola , e la divina è infinita perchè esclude assolutamente la parola, conforme appunto alla dottrina di Gioberti, che la parola è un sensibile, e l'Idea

(1) Affermano che la lingua originariamente sia stata l'espressione del puro pensiero (degli intelligibili); ma poi si sia corrotta. Mito dello stato originario perfetto, e della caduta. Cfr. *Teorica*, vol. II, pag. 42-49: « L'uomo primitivo ricevè il linguaggio artificiale bello e formato... L'infusione sovranaturale del linguaggio fu accompagnata necessariamente dall' ispirazione di un ordine intero d'*idee*... Se il *segno* è sovranaturalmente dato, il *concetto* che gli corrisponde dee avere la stessa origine. Adamo— creato adulto e perfetto— potè nominare i sensibili coi *loro proprii nomi*... deducendoli dagli *intelligibili*, cioè dalle radici, ec.»

(2) *Opere, passim*. Cfr. *Rif. Catt.* pag. 94 — *Prof.* vol. I, pag. 54, 56: « Pregiudizii filosofici e plebei, come l'autonomia dell'uomo... Se la rivelazione è vera, l'autonomia della ragione è un assurdo. »

e il sensibile sono elementi disparatissimi ? Al contrario: « la condizione eteronomica della creatura è inevitabile, perchè in essa la parola è estranea alla ragione , ossia la ragione non è la parola stessa. La parola è condizione d'ogni ragione. Ma in Dio la parola s'identifica colla ragione ed è la ragione stessa. Onde *logos* suona pensiero e discorso. Iddio è il pensiero parlante e la parola pensante. » (1) Questa dottrina è l'*apoteosi* del finito; giacchè è quanto dire che il finito (il sensibile) è momento essenziale della ragione divina. Essa contraddice alla dottrina dell'intelligenza pura, che pensa senza parlare, nella quale si fonda la teorica della parola come istituzione divina. Ma se la parola (il finito) è condizione anche della ragione divina (dell'infinito), ciò vuol dire che l'infinito dipende dal finito, e non è autonomo ? Si risponde, che non ne dipende, perchè nell'infinito la parola s'identifica colla ragione, e perciò è come dire che la ragione divina dipende solo da sè stessa; e in ciò consiste l'autonomia. Ciò è vero; ma questa identità non è immediata, come quella di $A = A$; pensiero e parola sono differenti e sono lo stesso, e l'attività divina come sempre identica a sè stessa è il processo eterno per cui questa identità si produce da sè stessa, e il pensiero diventa parola e la parola pensiero; onde la parola si mostra come la mediazione del pensiero con sè stesso. Quindi la proposizione: la parola è condizione del pensiero, vuol dire: il pensiero *presuppone* sè stesso come parola; e l'attività del pensiero consiste nel superare e risolvere questo suo presupposto e così farsi davvero identico a sè stesso. L'apparenza, che il pensiero dipenda dalla parola, e in generale il fine dal mezzo e dal principio, si risolve nella verità, che il fine crea a sè stesso il principio e il mezzo, perchè il principio è il fine stesso nella sua immediatezza e il mezzo è il fine come differenza verso sè stesso. Quella apparenza ha luogo, quando si considerano separatamente e perciò astrattamente i momenti ideali o reali dell'Idea; così la natura è creata dallo spirito, e pure

(1) *Rifor. Catt.* I. c.

sembra all'intendimento astratto che lo spirito sia il semplice effetto della natura.

Da ciò si può vedere a che si riduce la così detta eteronomia della ragione umana. Non bisogna confondere la ragione umana coll'uomo come individuo. L'uomo come individuo dipende dalla natura, e nessuno ha mai preteso che l'uomo sia il creatore della natura. Ma la ragione umana non è niente d'individuale (naturale), sebbene la ragione sia la più alta individualità come spirito e la radice di ogni individualità. E però la differenza tra la ragione umana e la divina, o ciò che si chiama la finità dello spirito, non è un limite fisso e insuperabile; la ragione umana considerata in sé stessa, e non già come si attua particolarmente in questo o quello individuo, è la stessa ragione divina e quanto al contenuto e quanto alla forma dell'attività razionale. Ciò che fa divina la ragione è l'assolutezza. Ora ciò che vi ha di non assoluto nell'uomo appartiene alla particolarità umana e non alla essenza umana; e questa essenza è la ragione. Come l'eterno presupposto dell'attualità della ragione divina non ne annulla l'assolutezza, così la natura e tutti i gradi inferiori dello spirito, il senso, la parola, l'esperienza, ec. non annullano l'assolutezza della ragione umana; perchè la natura, il senso, la parola, ec. sono la stessa ragione come presupposto di sé stessa. Non si deve considerare le cose isolatamente, ma nella totalità del loro processo. Considerati isolatamente, la natura, il senso, la parola, ec. appaiono come la causa creatrice della ragione, e in generale tutti i gradi inferiori dell'attività dell'universo come la causa de' superiori; nello stesso modo che in Dio l'unità immediata e la parola appaiono come i generatori dello spirito. Ora il contrario è vero (1). Tale è l'errore comune de' materialisti, de' sensualisti, de' tradizionalisti (voglio dire quelli che sostengono l'istituzione divina del linguaggio, la parola estranea alla ragione, e quindi l'eteronomia

(1) Si vedrà appresso, che tale è anche la vera dottrina di Gioberti così rispetto all'universo come rispetto a Dio. Cfr. *Prot. e Fil. d. Riv.* (§§. Trinità).

della ragione), e de' volgari teologi: di prendere, cioè, per vero Primo quello che è tale solo nell' apparenza. E in particolare la lingua, non che essere estranea alla ragione umana, è la stessa ragione umana che si determina (si presuppone a sè stessa) come lingua; se essa fosse estranea e superiore alla ragione, questa non si svilupperebbe mai dalla lingua e rimarrebbe perpetuamente inceppata in questa determinazione: sarebbe sempre ragione come lingua e non mai ragione come ragione; e così la filosofia sarebbe impossibile. Quando lo spirito supera una sua forma e si eleva ad un' altra, questa è il principio vero e immediato di quella; la superiorità di una forma sull'altra, quella superiorità che appartiene al vero principio, non è una qualità immobile e immediata, e come un bottone cucito ad un abito, ma è l'attività stessa del principio che superando realmente i gradi inferiori li comprende tutti in sè stesso. E però è vera la dottrina di Gioberti, che sebbene la parola sia strumento indispensabile della riflessione, pure la evidenza, cioè la necessità razionale, non consiste nella parola, ma nell'Idea stessa. E quando si considera che questa necessità ha luogo solo come risultato della riflessione ontologica, anzi è il processo stesso di questa riflessione, si vede chiaro quanto la parola e tutti gli altri presupposti indispensabili del pensiero filosofico, il senso, l'esperienza, la tradizione, la religione, valgano ad offendere la sua autonomia! Il non essere altro l'evidenza che l'Idea stessa, non come parola o altro, ma come Idea, e il non manifestarsi l'Idea come Idea se non nel libero pensiero; questa intimità del pensiero e del pensato, che è solo reale nella riflessione filosofica, è la prova più certa dell'autonomia della ragione umana. Su questa autonomia si fonda la profondità della convinzione e la libertà vera dello spirito. Senza di essa il filosofo non potrebbe dire: *Io sono libero come Dio stesso quando crea il mondo* (1). Ciò che dunque dà origine all'errore di negare l'autonomia del pensiero è il falso concetto dell'autonomia stessa; si crede che sia autonomo solo chi è tale immediatamente: non si sia auto-

(1) *Rif. Call.* 192. V. la nota seguente.

mo, se non si *nasca* autonomo. Ma la autonomia per diritto di nascita non è quella della ragione; appartiene solo agli animali. L'uomo non nasce autonomo, appunto perchè è essenzialmente ragione, e perchè la ragione — cioè l'attività che produce liberamente sè stessa — è la vera autonomia. Quindi il limite, in cui consiste l'eteronomia, non riguarda, come ho già detto, la ragione, ma solo l'uomo naturale; e l'uomo ha la potenza di liberarsi da questo limite divenendo ragione. E qui si vede ancora che non ha alcun valore l'ultimo argomento che si può recar contro l'autonomia della ragione umana, cioè l'essere l'uomo una semplice creatura, e però dipendente da un altro, che è Dio; giacchè creatura è l'uomo, non la ragione umana, e in generale la natura, non lo spirito. Se anche la ragione umana fosse creatura, cioè se l'uomo come ragione non avesse il potere di risolvere e superare il suo stato creaturale, sarebbe impossibile quella intima unione dell'uomo con Dio, che è l'essenza della religione e della filosofia; sarebbe falsa la formola giobertiana, la quale si compie nel ritorno dell'esistente all'Ente. Questo ritorno non importa altro che la risoluzione del limite proprio della creatura e l'essere pari a Dio (1).

(1) *Rif. Call.* § CXXIV, pag. 188-192 già cit. nella mia *Introduz.* pag. 134. « La libertà cattolica è somma, perchè è assoluta. Perchè tutta l'autorità ne dipende. L'autorità cattolica tutta quanta si fonda nella libertà dell'individuo. L'atto libero concreativo dell'individuo fonda con un *fiat* la fede e con essa il suo oggetto. È un fichtismo applicato alla rivelazione. L'uomo a rigore crea a sè stesso la sua Chiesa, il suo Dio, il suo culto, il suo dogma. E ciò fa in tutti i casi, anche quando si sforza di fare il contrario; perchè è metafisicamente impossibile che un atto di volontà non sia radicalmente autonomo. La *mentalità* è *autonomia di sè natura*; autonomia creata, che dipende solo dall'atto creativo e copia, imitazione, partecipazione di tal atto.... La moralità stessa è libertà verso Dio; il che Moisé esprime mostrandoci Dio che fa e reitera cogli uomini un vero *contratto sociale*. E la libertà è elezione di Dio, e quasi creazione di Dio, o dirò meglio concreazione di Dio; perchè Dio creando sè stesso (mentalità assoluta, Trinità) in quanto l'uomo si *accompagna* all'atto creativo di Dio viene a creare esso Dio. Dunque *l'uomo in tutto rende a Dio la pariglia; Dio crea l'uomo e l'uomo ricrea Dio*; e in

La teorica della parola sarà compiuta nella teorica della rivelazione. Qui ho recato con anticipazione alcuni particolari per confermare principalmente la natura del metodo filosofico; e far vedere come la filosofia, sebbene l'ultima forma dell'attività dello spirito e quella che presuppone tutte le altre, ciò non di meno, anzi appunto perchè l'ultima, sia assolutamente libera ed autonoma: cioè l'unica forma, in cui lo spirito è veramente libero ed eguale a sè stesso. La massima de' nemici della libertà filosofica, che la filosofia deve ricevere da un'autorità esterna i principii e il metodo, è contraddetta dallo stesso Gioberti. Questa contraddizione non è effetto di leggerezza, ma lo sviluppo dialettico del pensiero del filosofo. È il *principio* del sistema, che sempre più profondamente compreso, mette in chiaro la falsità del *metodo*, e va in cerca della sua vera e propria forma scientifica.

CAPITOLO QUINTO.

LA SOVRINTELLIGENZA.

L'ultimo momento della cognizione, considerato anche come limite dell'autonomia della ragione, consiste nel sovrintelligibile. Se da una parte, confondendo il *presupposto* necessario per l'esistenza della filosofia (la parola, l'esperienza, ec.) col *fondamento* o principio della filosofia stessa, si riesce a negare la *certezza* assoluta del sapere; dall'altra parte ammettere il sovrintelligibile equivale a negare la *verità* assoluta della conoscenza.

L'esistenza del sovrintelligibile in generale, cioè una realtà superiore alla capacità dell'intelletto umano, apparisce come tal senso il fichtismo è vero... Io sono cattolico liberamente: credo al papa perchè ci voglio credere; e credendo al papa, lo giudico, lo inauguro, lo installo; poichè dico liberamente: egli è il Papa. Se non volessi dirlo, tutte le forze del mondo non potrebbonmi costringere. Io *son libero come Dio stesso quando crea il mondo. La mentalità è un'autonomia e libertà suprema.* » Ecco il vero Gioberti. Se vi ha qui un difetto è solo l'apparenza che l'autonomia sia lo stesso arbitrio dell'individuo.

un fatto certo alla riflessione ordinaria, e anche colta, ma non filosofica. Come è possibile, si dice, che l'uomo, creatura limitata e finita, conosca la verità assoluta? — In questo e simili discorsi è presupposta la opposizione tra il finito (lo spirito umano) e l'infinito (la verità), senza che coloro i quali si mostrano così umili da rinunciare al maggior bene dell'uomo, si rendano ragione della natura della conoscenza; e non sospettano nè anche se la conoscenza in generale sarebbe possibile quando non fosse possibile la conoscenza della verità. La filosofia non può ammettere senza esame tal presupposto, e quei medesimi che dichiarando impossibile la conoscenza della verità privano arbitrariamente la filosofia del suo proprio oggetto e perciò o la tengono per una vana astrazione o la condannano alla considerazione di oggetti secondarii e in generale del semplice finito, devono almeno confessare che essa ha il diritto, ed essa sola il potere, di discutere il loro presupposto: o di dimostrarlo insussistente o di confermarlo assolutamente. E ciò sarebbe un gran bene anche nel peggiore dei casi; giacchè l'assoluta certezza di non poter conoscere la verità sarebbe (salvo la contraddizione) la suprema verità per l'uomo. — Coloro che rimproverano alla filosofia la pretensione di cercare la verità e predicano la modestia del sapere come un loro trovato per la felicità del genere umano, non sanno, o è come se non sapessero, che la convinzione della impossibilità del conoscere è un momento della coscienza filosofica, e non può esistere che come momento di questa coscienza. Essi cadono nello stesso errore, onde incolpano la filosofia, prendendo un semplice momento del sapere per tutto il sapere; fissando il finito come un limite insuperabile e quindi come l'essenza stessa dello spirito nel conoscere e mettendo un abisso tra esso e l'infinito, lo trasformano senza avvedersene in qualcosa d'assoluto e indipendente dall'infinito. Lo scetticismo, che non bisogna confondere con queste asserzioni della riflessione comune, la quale quando è troppo colta si contenta di ripetere le ultime conseguenze degli scettici senza comprenderle —, è come un'esperienza speculativa che fa lo spirito della finità non della sua

natura (essenza) ma della sua *esistenza*; non della sua finità assoluta, ma in quanto determinata da un dato grado del suo sviluppo storico. E però quello che lo scetticismo nega realmente non è la infinità dello spirito, ma piuttosto i limiti di questa infinità: que' limiti, che se non fossero superati, renderebbero impossibile la infinità stessa. Quindi la negazione scettica, anzi che una conferma della natura limitata dello spirito, è il vivo segno della infinità di tal natura; è la infinità stessa come momento critico e negativo. L'errore dello scetticismo è di non comprendere la propria origine e il proprio significato; di credere che essere finito e aver coscienza della propria finità sieno la stessa cosa, senza avvedersi che questa coscienza — e quindi egli stesso — sarebbe impossibile se lo spirito fosse realmente finito. E ciò si vede dalla storia stessa dello scetticismo. Ogni scettico crede di essere più o meno la negazione della verità assoluta; e pure quella de' sofisti è solo la negazione della filosofia antisocratica; quella degli scettici posteriori la negazione del dommatismo stoico ed epicureo; quella di Hume la negazione dell' empirismo; quella di Kant la negazione dell' empirismo e della vecchia metafisica. Il risultato di tutte queste negazioni è stato per lo spirito la coscienza sempre più profonda della propria potenza, lo sviluppo sempre più concreto del suo contenuto; e si può dire che il bisogno e il sentimento della verità è più vivo dove apparisce più energica l'attività scettica. Che altro era la sofistica se non la tendenza ad un nuovo principio, il quale fu espresso in una forma positiva solo nella filosofia socratica? Che altro lo scetticismo in cui comincia ad estinguersi la vita della filosofia greca, se non l'aspirazione verso una forma più perfetta del Vero, la quale superava la potenza dello spirito ellenico, come si vede chiaro ne' vani sforzi del neoplatonismo, e che solo potea nascere dalla coscienza del mondo moderno?

Kant, il primo, cercò di risolvere in una maniera generale e scientifica il problema sulla natura e i limiti del sapere umano; la sua Critica della pura ragione è la prima teorica della conoscenza. È noto, che il risultato scettico di questa cri-

tica non è altro che la conseguenza necessaria d'un presupposto. Come Cartesio e la vecchia metafisica presupponevano la oggettività del sapere, come Hume la verità del principio dell'empirismo, così Kant presuppone la soggettività assoluta del pensiero. *Il pensiero e le leggi del pensiero non sono altro che l'attività propria del soggetto pensante* : tutta la sua critica è l'analisi e non già la prova di questo principio. E pure ciò che bisognava provare era appunto questo, che il pensiero e le leggi del pensiero non possano essere un'attività del soggetto senza cessare di essere oggettivi. Ciò nondimeno il merito di Kant è di aver mostrato che il pensiero e il conoscere sono impossibili se non sono attività del soggetto; il suo errore è di aver supposto che soggettività e oggettività del pensiero sieno incompatibili. — Gioberti fonda, come Kant, l'esistenza del sovrintelligibile in un presupposto; e d'altra parte è inferiore a Kant, perchè non ha una teorica della cognizione — la quale sola può risolvere il problema su' limiti del sapere umano, — e ricade nell'errore della vecchia metafisica presupponendo l'oggettività (limitata) della ragione senza provarla. Di tal maniera Gioberti è dommatico così nel suo scetticismo come nel suo ontologismo.

Il presupposto di Gioberti per la realtà del sovrintelligibile è da una parte quello stesso della riflessione ordinaria, cioè la imperfezione dello spirito (1), e dall'altra l'intervento d'una facoltà *sui generis* (sovrintelligenza), la quale conosce solo che l'oggetto è, e non sa *che cosa è*; ne conosce *l'esistenza*, e non *l'essenza*. Il primo di questi due presupposti è *ontologico* e appartiene propriamente al *sistema*; il secondo è fenomenologico o come direbbe Gioberti *psicologico*, e appartiene di sua natura alla teorica della cognizione (2). I problemi che nasco-

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 59 «Il senso comune degli uomini ha deciso affermativamente la quistione proposta».

(2) Nell'*Introduz.* vol. II, pag. 9 seg. fa dipendere il sovrintelligibile dalla finità dello spirito. Nella *Teorica*, vol. II, pag. 63 dice, che non basta allegare in genere, come fanno i razionalisti, la *ragione imperfetta e finita*. Chi credesse che i due luoghi non si accordino bene fra loro, si persuaderebbe del contrario riflettendo, che nel primo si tratta della ragione

no naturalmente da questa dottrina su' limiti del sapere sono i seguenti: In che consiste la finità dello spirito? Come è possibile la sovrintelligenza? Quale è la loro relazione e come possono conciliarsi nella unità dello spirito?

Nella *Teorica del Sovrannaturale* Gioberti volendo determinare la realtà della sovrintelligenza fa prima una breve analisi della cognizione umana. Dopo aver affermato che il senso e l'intelletto sono due potenze essenzialmente e sostanzialmente differenti, per modo che nè il sensibile può divenire intelligibile, nè l'intelligibile sensibile, conchiude che queste due facoltà si limitano reciprocamente. Dal sentimento di questo limite sorge l'idea dell'*incomprensibile*; la quale in questo caso non è suggerita da alcuna facoltà semplicemente per sè stessa, ma dal confronto di due facoltà e de' loro oggetti rispettivi. Quindi è soltanto la notizia di un sovrapprensibile relativo, che consiste in ciò che il termine della ragione non può divenire l'oggetto della facoltà sensitiva, nè il termine di questa l'oggetto immediato di quella; ma non già di un sovrapprensibile assoluto che superi egualmente l'attitudine delle due potenze. Ora si dà effettivamente un tal oggetto, che sia del pari sovrasensibile e sovrintelligibile? Questa quistione non può essere risolta dalle considerazioni sovraccennate su' limiti rispettivi della sensibilità e della ragione (1).—Una tal maniera di proporre la quistione fa supporre che Gioberti non creda possibile altra via di risolverla che una critica compiuta della facoltà di conoscere, o in altri termini una teorica della conoscenza. Infatti quel sovrapprensibile, che è suggerito dal semplice confronto della sensibilità e dell'intelletto, ontologica, nel secondo della ragione psicologica del sovrintelligibile. Giob. mentre ammette da un lato che noi non comprendiamo tutta l'idea perchè siamo finiti, pretende dall'altro che l'esistenza del sovrintelligibile non ci sia rivelato dalla stessa ragione (razionalismo), ma da una facoltà diversa; e chiama lo studio di questa facoltà (della quale nissun filosofo ha parlato, ei dice, prima di lui) *verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero* (del sovrintelligibile). *Teorica*, vol. II, pag. 58. Cfr. *ibid.* 57-61. Cfr. anche *Introduz.* vol. III. pag. 315 e segg.

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 56. segg.

non è altro in sostanza che lo stesso intelligibile ; è il sovransensibile, non il sovrintelligibile; giacchè quello che Gioberti fa derivare dal limite dell'intelletto mediante la sensibilità è un falso sovrintelligibile e inferiore all'intelligibile. Quando si parla di facoltà dello spirito il concetto d'una limitazione reciproca è falso, giacchè lo spirito non è un aggregato di forze egualmente libere e sostanziali che non possono agire insieme senza perdere un poco della loro assolutezza; egli è un'attività unica e semplicissima che si sviluppa in forme diverse, le quali perciò non sono coordinate, ma subordinate l'una all'altra. Quindi non si può dire veramente che la sensibilità limiti l'intelletto, giacchè questo non è possibile che come limite o negazione di quella; o dirò meglio, lo spirito, limitato come sensibilità, supera questo limite divenendo intelletto. Il concetto di limitazione reciproca ed estrinseca è una conseguenza necessaria della dottrina della differenza sostanziale ed essenziale tra il senso e l'intelletto, che lo stesso Gioberti rigetterà come erronea, affermando che il sensibile non è altro che l'implicazione dell'intelligibile e questo l'esplicazione di quello. Il limite consiste solo nell'implicazione; quando l'intelligibile è esplicato, cioè esiste come intelligibile e non più come sensibile, il limite è già superato e può sussistere solo nell'immaginazione. Questa sola non si appaga dell'intelligibile come verità del sensibile, e preferirebbe un amalgama dell'uno e dell'altro, una terza sostanza che riunisse il pregio di essere palpabile e impalpabile nello stesso tempo. Ella crede che l'intelletto non estrae dal senso tutto il sugo che se ne può estrarre, e che quello che rimane bisogna aggiungerlo a drittura alla verità intellettuale per avere una cosa più perfetta; e fa come chi avendo veduto prima l'ombra e poi il corpo, non si contenta della vista di questo, ma vuol vedere anche quella; o chi dopo aver sgusciato una voce crede suo debito mangiare anche il guscio. Questa strana combinazione è il falso sovrintelligibile, un non so che di vago e d' indefinito che non è nè carne nè pesce; la verità desiderata come l'anel di Brunello o l'Ippogrifo d'Atlante. Per provare dunque che

vi ha un oggetto il quale supera non solo la facoltà sensitiva ma lo stesso intelletto, Gioberti, dopo la critica della sensibilità e la sua risoluzione nell' intelletto come in sua verità, avrebbe dovuto mostrare con una simile critica che l'intelletto è egualmente limitato e si invera in una forma superiore del sapere, oltre la quale non si possa andare. E quindi una delle due: o questa forma limitatrice dell'intelletto sarebbe stata la semplice posizione d' un oggetto reale, ma inconoscibile assolutamente, ovvero la posizione e insieme la conoscenza di tale oggetto. Nell' uno e nell' altro caso la sovrintelligenza o come vuoto sapere o come determinazione concreta di un nuovo oggetto, sarebbe stata dedotta dalla natura stessa della cognizione, e perciò dimostrata come l'ultimo grado del sapere umano.

Gioberti non fa nulla di tutto ciò. Egli pone la sovrintelligenza immediatamente e senza aver riguardo alle altre forme del sapere; giacchè non meritano certo il nome di prova scientifica, e molto meno di una critica dell'intelletto, tutte quelle considerazioni colle quali crede di mostrare che essa è realmente una facoltà dello spirito. Mentre egli nota che « tutti i metafisici di polso e gl'ingegni profondi hanno presentito e riconosciuto il mistero dell'intelligenza e delle cose, ma niuno » prima di lui « si è applicato a verificare psicologicamente la nozione stessa di mistero » (1), e quindi pare che invece di inferire la sovrintelligenza dalla realtà del sovrintelligibile voglia prima provare la realtà della sovrintelligenza e poi da questa dedurre il sovrintelligibile: si contenta di osservare che « il *sensus comune* degli uomini ha deciso affermativamente la quistione proposta e *sentenziato* che vi ha in natura un non so che di sovrasensibile in un tempo e sovrintelligibile, cioè assolutamente incomprendibile: ed è ciò che si chiama dal *volgo* e dai *dotti* l'essenza delle cose; » che, se vi ha una tale essenza, vi deve essere « una facoltà per cui apprendiamo la realtà di essa, tuttochè incomprendibile »; che questa facoltà non potendo essere nè la sensibilità che apprende solo

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 58. già cit.

i sensibili, nè l'intelletto che apprende solo gl' intelligibili, consiste necessariamente nella « fede di una incognita, anzi che nella intellesione di essa, ed è piuttosto un istinto che un ramo della facoltà conoscitiva (1) ». Tutto questo discorso equivale a dire: vi ha il sovrintelligibile, dunque vi deve essere la sovrintelligenza: equivale a fondare un presupposto in un altro presupposto, e in quello stesso che dovrebbe essere provato dal primo. È evidente che ciò che Gioberti chiama *fede di un'incognita* ha molta somiglianza co' *postulati* della ragion pratica di Kant. Ma tali postulati non sono posti immediatamente; la loro necessità è nel risultato della critica della ragione teoretica e presuppone questa critica e questo risultato. Perchè lo spirito si risolva a credere a qualche cosa che non conosce, deve aver fatto un terribile esperimento e acquistato la sconsolante convinzione, che la conoscenza degli oggetti razionali è impossibile. Questo esperimento è la critica della ragione teoretica. Negata la conoscenza oggettiva, qual altro fine rimane alla vita dello spirito, nel quale la oggettività possa essere soddisfatta? Non altro che l'azione. Il pensiero, che non ha più veruno oggetto, sente appunto perciò il bisogno di produrre la sua oggettività da sè stesso: egli non ha che la certezza di sè, ma questa certezza diventa espansione del pensiero in sè stesso; il pensiero dice: ciò che penso, *deve* essere: il *sapere* diventa *volere*; la ragione teoretica diventa ragione pratica (2). Tale è l'origine de' postulati Kantiani; i quali sono una fede, che nasce dalla persuasione scientifica della impossibilità del conoscere. Ora ciò che manca in Gioberti è appunto questa base scientifica della fede. Egli confonde due cose ben diverse, cioè la universalità soggettiva (se pure questa universalità esiste) della credenza in qualcosa d'incomprensibile colla oggettività di questa credenza; e fa come coloro che tengono per una prova filosofica dell' esistenza di Dio il consenso universale delle nazioni. Come in questa prova non

(1) *Ibid.* pag. 59-60 e segg.

(2) Cfr. Il mio scritto sulla *dottrina di Socrate* del prof. Bertini. *Riv. Contemp.* vol. 8 pag. 109, seg.

si tratta di esporre la certezza soggettiva della esistenza di Dio, ma la necessità che ad una tale certezza corrisponda qualcosa di oggettivo e reale, così nella prova della sovrintelligenza si tratterebbe di dimostrare che la fede in qualcosa d'incomprensibile non è una illusione che lo spirito fa a sè stesso. E se fosse realmente un'illusione? Se ciò che il senso comune dichiara inconoscibile, la filosofia già lo conoscesse o fosse capace di conoscerlo, e il cosiddetto sovrintelligibile non fosse altro che un prodotto necessario della fantasia? Kant ha parlato d'una illusione necessaria della ragione, la quale crede naturalmente di conoscere ciò che non può conoscere, cioè quegli stessi oggetti che la costituiscono come ragione. Perchè non sarebbe possibile l'illusione opposta, cioè la credenza di non poter conoscere ciò che già si conosce e oltre il quale non vi ha nulla? Come la fantasia non può fissare i limiti dello spazio, così potrebbe darsi che immaginasse un sapere oltre il sapere, e quando pure conoscesse ciò che Gioberti chiama la ~~essenza~~ recondita delle cose, non si appagasse e andasse in cerca d'una essenza anche più recondita, e così all'infinito. Solo la scienza può risolvere tali quistioni, e decidere se l'immaginazione ha come facoltà filosofica lo stesso dritto che le compete come facoltà estetica; appellarne al senso comune è almeno una petizione di principio. (1)

(1) Gioberti non dubita di asserire che molte tracce del sovrintelligibile si trovano nei sistemi degli antichi, non escluso Platone ed Aristotile. *Introduz.* vol. III, pag. 335 e 575. Chi conosce il carattere e lo sviluppo della filosofia greca non so quanta fede possa prestare a tale asserzione, giacchè l'Idca del sovrintelligibile è estranea e contraria a tutta la filosofia socratica e presuppone lo scetticismo posteriore; essa si mostra la prima volta ne' sistemi alessandrini. Platone deve avere ammesso il sovrintelligibile per due ragioni: 1. perchè considerava come inconoscibile la materia prima (l'essenza impenetrabile de' corpi secondo Gioberti); 2. perchè accenna in alcuni luoghi all'incomprensibilità di Dio... Ora sono due cose ben diverse il dire, che i concetti platonici della materia e di Dio non sono ben chiari e determinati, e il dire che Platone teneva la materia e Dio per sovrintelligibili. La prima cosa è vera, quanto è falsa la seconda. Si sa che per Platone conoscibilità e realtà sono tutt'uno; di maniera che ciò che si può conoscere, è, e ciò che non si può conoscere

Ciò che vi ha di vero in questa dottrina di Gioberti è la determinazione della sovrintelligenza come una facoltà speciale, distinta e superiore a ciò che dicesi comunemente intelletto o intendimento; il suo errore consiste nel credere che questa facoltà sia vuota, senza oggetto, e ci faccia conoscere solo l'esistenza e non già la natura dell'oggetto stesso. Questa differenza è quella stessa che fanno i filosofi dopo Kant tra lo intendimento e la ragione, e che poi si riduce a niente quando si tiene la ragione per una facoltà vuota; come tale essa non è altro che lo stesso intendimento. Gioberti, che nella *Teorica del Sovrannaturale* (1) distingue solo la sensibilità e l'intelletto e contrappone a queste due facoltà la sovrintelligenza, nell'*Introduzione* (2) fa una nuova distinzione nell'intelletto, cioè intelletto propriamente detto e ragione; questa apprende l'intelligibile assoluto, e quello il relativo; e la sovrintelligenza ci suggerisce un oggetto, che deve essere non solo sovrasensibile e sovrintelligibile, ma sovrarazionale; di maniera che si hanno così quattro facoltà o gradi dell'attività conoscitiva, cioè il senso che ha il suo limite nell'intelletto, l'intelletto che ha il suo limite nella ragione, la ragione che ha il suo limite nella sovraragione, e finalmente questa stessa che è semplice limite e niente altro (3). È evidente che la cri-

non è, e il grado di realtà d'una cosa è conforme a quello della sua conoscibilità; l'ente assoluto è assolutamente conoscibile, l'assoluto non ente è assolutamente inconoscibile. Quest'ultimo è la materia. Ora che ha che fare la inconoscibilità della materia, che equivale al non essere, colla sovrintelligibilità che è la parte più riposta dell'essere? Vedremo che per Giob. il sovrintelligibile ha un doppio significato; ora significa quello che vi ha di più vero e ideale, ora quello che vi ha di più infimo nella scala della verità e della realtà: Dio, e la materia come determinazione individualissima delle cose corporee. Cfr. *Zeller Fil. d. Greci.* 2, ediz. Parte seconda, Divis. 1ª pag. 412 seg. e 437 segg.— Quanto ad Aristotile, credo non ci sia bisogno di parlarne. — In una *nota* dell'*Introd.* III, 549 Giob. cita Ritter. V., contro, Zeller, op. cit. Part. II, Divis. 2ª, pag. 415.

(1) L. c.

(2) Vol. III, pag. 347.

(3) *Introduz.*, vol. III, 338: « Facoltà superiore e sovrarazionale ».

tica di una tal divisione dipende in gran parte dalla determinazione del concetto dell' intelligibile assoluto e del relativo. Si vedrà che ciò che Gioberti chiama intelligibile assoluto in opposizione al relativo e al sovrintelligibile non è altro che lo stesso relativo : e quindi la così detta ragione è lo stesso intendimento , e solo la sovrintelligenza è propriamente la ragione; e però negando un contenuto alla sovrintelligenza , si riduce la ragione a una vuota facoltà. Kant fa così. Dopo aver distinto profondamente dall'intendimento come facoltà dell'intelligibile relativo la ragione come facoltà dell'assoluto, finisce col negare a questa ogni realtà oggettiva (1).

La necessità della distinzione della sovrintelligenza (ragione) dall'intendimento si fonda nella natura stessa dello spirito. Lo spirito è limitato (come intendimento), e (come ragione) sa di essere limitato, e questo sapere equivale a superare realmente il proprio limite; e però quel grado dell' attività dello spirito che corrisponde alla coscienza del limite non può essere lo stesso grado che corrisponde al limite come tale , come non ancora saputo. Così se l'intendimento è l'attività delle categorie come determinazioni opposte ed isolate del pensiero e perciò finite , la ragione è l'attività che comprende questo limite e lo risolve nella unità assoluta delle determinazioni. L'errore di coloro che negano questa distinzione è di credere che la coscienza del limite non sia altro che una con-

(1) Per Giob. la *relatività* consiste nella divisione o spezzamento dell' Idea. D'altra parte egli chiama intelligibili assoluti l'Ente e le determinazioni dell'Ente, e relativi l'esistente e le determinazioni dell'esistente (*Introduz.* vol. II, origine delle idee). Ora l'Ente stesso e le sue determinazioni noi le apprendiamo senza nesso, spezzate, ec.; e il sovrintelligibile è appunto il nesso. Dunque l'intelligibile assoluto, come è appreso da noi, non è altro che il relativo. — Cfr. *Introduz.* vol. III, 336-357 : « Il sovrintelligibile è l'Ente, come inescogitabile, e posto nell'atto assolutamente primo. L'intelligibile è l'Ente nell'atto secondo ed *estrinseco*, che svela in parte allo spirito il sovrintelligibile assoluto, cioè l'Ente nell'atto primo *intrinseco* ed immanente ». Cfr. *Ibid.*, pag. 363 : Sovrintelligibile = essenza = infinito ; Intelligibile = Ente = finito. — Cfr. anche pag. 360-1.

ferma del limite stesso, e però se lo spirito come limitato è intendimento, tale e non altro debba essere anche come coscienza del limite o come ragione. Ma posto anche che la coscienza del limite non sia altro che il limite stesso come confermato e non superato, non si può negare che altro è essere limitato senza saperlo, altro è sapere di essere limitato; e perciò l'intendimento che sa il proprio limite non è più quello stesso che nol sapeva; il che vuol dire che non è più semplice intendimento, ma altro. Gioberti ha dunque ragione contro i rosminiani, pei quali lo spirito, in quanto coscienza del proprio limite come intendimento, è lo stesso intendimento (1). Ma quest' altro, che lo spirito deve essere per avere una tal coscienza, non è una forma del sapere, inferiore all' intendimento, cioè il senso (2); giacchè come semplice senso e intendimento lo spirito non può conoscere altro limite in sè stesso, che quello della certezza sensibile; per conoscersi limitato come intendimento deve essere più che semplice senso e intendimento. Il che, espresso nella sua vera forma, vuol dire che per sapersi finito lo spirito deve avere in sè l' idea dell' infinito. Ora che altro è questa idea se non l' infinità stessa dello spirito, cioè la ragione? Quando si parla della finità dello spirito come di un limite fisso e insuperabile non si bada a questa contraddizione: come può un ente essenzialmente finito sapere di essere finito? come può pensare l' infinito? Questo pensiero è già in sè, come ho osservato, la risoluzione del limite.

Ciò è vero, si dice; il pensiero dell' infinito è un grado della attività dello spirito, distinto e superiore al semplice pensiero del finito, e in tal senso lo spirito può dirsi infinito: ma questa infinità è solo formale, giacchè ci rivela solo l' esistenza e non la natura dell' infinito. E però, posto anche che il limite in quanto saputo concerna solo l' intendimento, e non questo sapere stesso, il quale intanto non ha limite e così è infinito:

(1) *Introduz.*, vol. III, pag. 380 segg. Cfr. *Ibid.* pag. 343: « Che l' intelligenza ci faccia presentire e subodorare ciò che la supera, ripugna.

(2) Cfr. *Teorica*, vol. II, pag. 57.

bisogna pur confessare che tale infinità o risoluzione del limite non è niente di positivo, ma semplice movimento nel vuoto; e se si vuole afferrare qualcosa di concreto e determinato bisogna di nuovo essere soggetto al limite e contentarsi di comprendere l'infinito finitamente. Tale è la conclusione di Gioberti: l'infinità dello spirito non è che una conferma della sua finità, perchè consiste solo nel sapere che ci è il vero infinito, non come oggetto conoscibile, ma come semplice limite del conosceré (1).

Questa infinita vacuità è una contraddizione, e come tale la determina lo stesso Gioberti. Infatti le altre *potenze* (senso, intelletto, ragione) vengono così appellate, perchè hanno virtù di afferrare il loro oggetto; e la sovrintelligenza è impotente ad apprenderlo e consiste essenzialmente in tale *impotenza*. Ogni altra facoltà entra in comunicazione coll'oggetto suo proprio, che la compie in certa maniera e concorre a formarla; e nella sovrintelligenza nè l'oggetto può operare sullo spirito nè lo spirito riverberare sopra l'oggetto apprendendolo; giacchè altrimenti l'incomprensibile non sarebbe tale e si confonderebbe col suo contrario (2). Perciò in essa manca da un lato l'oggetto pensabile, e dall'altro vi ha insufficienza assoluta. E nondimeno nè il suo oggetto è un mero niente, nè essa è semplicemente una impotenza; perchè l'oggetto è ammesso da tutti, e la sovrintelligenza sappiamo di averla. Tutte le altre facoltà sono subbiettive ed obbiettive insieme, perchè l'oggetto loro concorre ad attuarle; laddove la sovrintelligenza è una facoltà schiettamente subbiettiva, che si attua senza il concorso del suo oggetto, e non dipende in nessun modo dalla

(1) La ragione ci dà l'intelligibile; la sovrintelligenza ce lo fa conoscere come limitato, imperfetto e lontano dall'abbracciare tutto l'Ente. *Introduz.*, vol. III, pag. 343 — Il sovrintelligibile è il limite dell'intelligibile umano. Il quale essendo limitato, creato, contingente, non può essere assolutamente positivo, ma dee racchiudere più o meno del negativo, cioè accoppiarsi al sovrintelligibile. *Ibid.*

(2) E viceversa a pag. 345, *Introduz.* vol. III, Giob. chiama il sovrintelligibile il *maggior contrario* dell'intelligibile.

azione di questo sul nostro spirito , ma semplicemente dalla natura e dalla esplicazione interiore del soggetto. E nondimeno l'oggetto ci è indubitatamente; perchè, dove le altre facoltà sono l'opera dell' oggetto loro e perciò lo presuppongono , al contrario l'oggetto della sovrintelligenza è opera della facoltà medesima e viene da essa somministrato. Se l'intelligibile crea l'intuito razionale , la sovrintelligenza crea il sovrintelligibile (1). Così la sovrintelligenza è rappresentata da un lato come una facoltà, che è assoluta impotenza; e dall' altro questa impotenza si converte in assoluta potenza, perchè dove le così dette facoltà positive presuppongono come dato l' oggetto , la sovrintelligenza ha tale virtù da produrlo da sè stessa; la pura soggettività diventa oggettività assoluta. Il che vuol dire, che lo spirito come sovrintelligenza, supera realmente il proprio limite ed è realmente infinito; perchè altrimenti la produzione del proprio oggetto infinito sarebbe una mera illusione. Il concetto di produzione oggettiva dell' infinito è incompatibile con quello di limite insuperabile e d' infinità vuota. — È facile riconoscere in questa produttività oggettiva il carattere che distingue la ragione pratica Kantiana dalla teoretica. —

Questa contraddizione propria della sovrintelligenza è risolta nel modo seguente: — L'uomo ha di sè stesso un sentimento universale, che abbraccia tutto il suo animo e comprende anco le potenze che vi son complicate , prima che vengano a stato di perfetta esplicazione (2). Una potenza non sentita assolutamente involge contraddizione ; giacchè il sentimento della potenza è inseparabile dalla natura dell' anima considerata come forza esplicantesi. E però ciascuno individuo non solo ha coscienza delle sue intellezioni attuali , ma è anche consapevole che una buona parte della sua potenza intellettuale non è ancora passata in esercizio ; che ad ogni atto dello spirito si accoppia una potenza conoscitiva, superiore alla cognizione che egli ha in effetto; che la potenza implicita d'inten-

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 347-8.

(2) *Introduz.* vol. III, pag. 349. Confuso sentore; oscuro presentimento; apprendere quasi in nube e confusamente.

dere, che in noi sentiamo, sovrasta alla potenza esplicita; ec. ec. In questa consapevolezza ha radice la sovrintelligenza. Ora siccome l'intendere presuppone un oggetto intelligibile, la potenza d' intendere arguisce un oggetto suscettivo d' intelligibilità: e se corre dal canto nostro la possibilità di più conoscere, dee trovarsi nell'oggetto una conoscibilità più estesa di quella che ci è manifesta; quindi da quella parte della forza intellettiva, non ancora attuata, si deduce l'esistenza di un oggetto proporzionato e di un sovrintelligibile oggettivo. Così la concomitanza del sovrintelligibile coll'intelligibile nella cognizione ideale non è altro che l'effetto di quella coscienza della maggioranza della potenza sull'atto. Questa maggioranza poi non è solo estensiva, ma anche logica, in quanto che la potenza è il principio dell'atto, e non viceversa. Accoppiando dunque la prima colla seconda e trasportandola nell'oggetto, anzi immedesimandola, come ci è forza, coll'infinità oggettiva dell'Idea, ne concludiamo ancora la maggioranza ontologica del sovrintelligibile sull'intelligibile; cioè che il sovrintelligibile non solo è più ampio assai dell'intelligibile, ma costituisce il principio logico di esso. Il sovrintelligibile, considerato in questo doppio rispetto verso l'intelligibile, è ciò che dicesi *essenza*, cioè l'inconoscibile della cosa (1).

Credo che, salvo la conclusione sulla inconoscibilità della essenza, non si possa esprimere meglio la infinità dello spirito. Qui lo spirito è rappresentato come una potenza infinita, e la sua vita come lo sviluppo o l'attuazione continua di questa potenza. Egli non è potenza vana, ma reale; e si esplica per principio interno, è esplicazione di sè stesso per sè stesso, sebbene non possa operare senza le condizioni richieste esternamente. Lo spirito, in quanto risulta nel tempo dalla natura, la presuppone (2). Egli è potenza infinita, senza limite, perchè considerato in sè o nella sua essenza è la possibilità di conoscere tutto il conoscibile; il limite non concerne la potenza, ma soltanto l'atto particolare di essa, e però quanto

(1) *Introduz.*, vol. III, pag. 350-354.

(2) *Cfr. l. c.* pag. 351.

alla potenza non vi ha differenza di intelligibile e di sovrintelligibile; la potenza come tale adegua tutto l'intelligibile assolutamente, e di là del suo limite, se così si può dire, non vi ha nulla. Non è infinità vuota, ma concretamente attiva; perchè non si appaga di una forma o determinazione particolare, ma avendo la coscienza che questa è finita in quanto non agguaglia tutta la potenza, la supera e si attua sempre in una forma più perfetta; per modo che ciò che si tiene per segno infallibile della sua finita natura, cioè la coscienza del proprio limite, è l'atto stesso della sua infinità. Egli è sovrintelligenza, in quanto è infinito. Ciò che si dice il sovrintelligibile o l'inconoscibile non è niente d'assoluto, cioè il limite tra l'intelligibile e il sovrintelligibile non è fisso e invincibile, ma si muta e rimuove continuamente; il sovrintelligibile non è che l'essenza stessa dello spirito non ancora attuata, e va sempre diminuendo e diventa intelligibile, a mano a mano che la essenza si attua (1); la sovrintelligibilità consiste nella implicazione, l'intelligibilità nella esplicazione. Laonde, non che essere l'uno il maggior contrario dell'altro (2), l'intelligibile e il sovrintelligibile non hanno tra loro altra differenza che quella dell'atto e della potenza. E però ciò che limita lo spirito in una forma particolare della sua attuazione non è qualcosa di estraneo e di superiore alla sua natura, ma è egli stesso che come attività infinita si limita da sè; il suo limite è determinazione di sè stesso. Egli si limita per attuarsi, di maniera che il limite non è difetto o perdita, ma momento e contenuto della sua infinità; è difetto solo in quanto è fissato come limite. Questa intimità o relazione assoluta dello spirito verso sè stesso — relazione in cui consiste la vera infinità — è la base di tutto il ragionamento di Gioberti per mostrare l'oggettività del sovrintelligibile. Egli non può concepire una potenza superiore a quella dello spirito, e immedesima la maggioranza estensiva e logica di questa sull'atto colla infinità oggettiva dell'Idea. L'equivoco, che può aver

(1) Cfr. *Riforma*, *fl. d. Riv. e Prot. passim.*

(2) V. sopra.

luogo quanto a questo rapporto della potenza e dell'atto, nasce dall'astrazione che separa la potenza e l'atto e li considera come due termini, e ciascuno per sè. Ciò che è superiore all'atto, o dirò meglio ad un atto particolare, non è la potenza come tale ed opposta all'atto, cioè la possibilità pura; ma sì la potenza assolutamente attuata, l'atto che presuppone e contiene in sè come momenti tutti gli atti particolari, cioè l'identità perfetta dell'atto e della potenza. Ogni atto particolare è anzi superiore alla potenza come possibilità astratta, perchè esso è la potenza stessa in una forma concreta e come possibilità immediata di una forma più perfetta. Non bisogna immaginare qua l'atto e là la potenza, per modo che l'atto particolare non sia altro che una particolarità senza niente d'universale, e la potenza rimanga fuori di esso. L'atto è al contrario la verità della potenza. Gioberti stesso chiama la potenza atto iniziale (1). Il che se da un lato significa che la potenza non è una *mera astrattezza*, che l'astratto come astratto non esiste, dall'altro equivale a dire che il minimo grado di realtà e quindi di verità corrisponde alla potenza. Quindi ciò che si chiama l'essenza o l'inconoscibile — che in realtà non è altro se non il puro conoscibile senza l'atto della cognizione (2) — e si oppone all'atto come qualcosa di più perfetto, preso per sè è piuttosto inferiore alla cognizione attuale. Come l'atto, qualunque sia il grado di sua realtà, è sempre la verità della potenza, così la cognizione è la verità del conoscibile e il fenomeno la verità dell'essenza. — Si vedrà, che Gioberti ha come due concetti opposti della verità, e si attiene quando all'uno e quando all'altro. Ora la verità o l'assoluto principio è il semplice cominciamento, la pura potenza, l'essenza occulta e non ancora manifestata (la sostanza); ora è la perfetta manifestazione dell'essenza, l'assoluto risultato, o dirò meglio l'identità e coincidenza assoluta del principio e del fine (lo spirito). — Questa opposizione corrisponde a quella del metodo e del principio del sistema.

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 350 e *passim*.

(2) In verità, il puro conoscibile senza l'atto della cognizione non ci è nemmeno.

Questo concetto della sovrintelligenza, che è il più vivo segno della infinità dello spirito, riceve da Gioberti stesso un temperamento nella distinzione tra la vita terrena e la celeste. Il qual temperamento poi è reale o solo apparente, secondo il senso che si dà a questa distinzione. Se per l'altra vita s'intende una vita assolutamente diversa da questa e *dopo* questa, un'epoca senza tempo che *succede* al tempo, si avrà due specie di sovrintelligenza (e quindi di sovrintelligibile), cioè di potenza conoscitiva non esplicita; l'una relativa, che si attua in questa vita, e l'altra assoluta che si attuerà solo nell'altra. Nella vita presente, per lo spirito che si trova in un dato grado della sua esplicazione i gradi seguenti e superiori sono un sovrintelligibile relativo, che diverrà intelligibile nel corso del tempo; ma il grado a cui egli salirà nella vita avvenire è un sovrintelligibile assoluto rispetto a tutta la vita di quaggiù; alla differenza intrinseca delle due vite corrisponde quella de' due sovrintelligibili; e giacchè il primo non è altro che lo stesso intelligibile, si ha ragione di affermare che l'uno è il *maggior contrario dell'altro*. Se all'opposto per vita celeste s'intende una vita non fuori e dopo la presente, ma *coeva* a questa, sebbene distinta dalla sua apparenza e caducità, scomparirà ogni differenza tra sovrintelligibile e intelligibile, e questo non sarà altro che l'atto continuo e immanente di quello; il sovrintelligibile sarà lo stesso razionale. Questi due significati della vita celeste e quindi del sovrintelligibile si trovano egualmente in Gioberti; il primo prevale nelle prime sue Opere, il secondo generalmente nelle Opere postume, e, ciò che più importa, come polemica contro il primo. Ciò che in quello apparisce solo come germe e coesiste tranquillamente e senza lotta colla determinazione opposta, in queste la nega espresamente e tende a prendere una forma propria e speculativa. Così in quell' luogo stesso della *Introduzione*, che contiene il concetto della infinità dello spirito come base di tutta la deduzione della sovrintelligenza, questa è definita il *sentimento della virtù intellettuale non esplicabile nel corso del tempo, cioè negli ordini presenti, e innanzi all'esito del secondo ciclo creativo, cioè*

prima della vita futura; e si afferma, « che questa virtù intellettuale, quaggiù infeconda, è intrinsecamente diversa da quella che si attua di mano in mano sulla terra, e il suo compimento avvenire non è già una semplice ampliazione della nostra apprensiva, ma una conoscenza di un altro genere; e quindi il sovrintelligibile non è una amplificazione dell'intelligibile, la quale si vantaggi soltanto di estensione e di gradi, ma una entità oggettiva del vero ideale affatto diversa da quella, che alla nostra apprensione soggiace; che la sua idea rampolla dal sentimento oscuro e profondo di poter conoscere e godere, non solo più largamente, ma altramente, che non si conosce e non si gode in questa vita (1) ». Qui la vita celeste, la vita della verità e della beatitudine, è rappresentata come un puro avvenire, come uno stato che *sarà*, ma non è.

Una tal maniera di definire il sovrintelligibile, la quale corrisponde alla rappresentazione volgare della vita beata, si fonda dunque nel *presupposto*, che « la potenza dell'intendere non può esplicarsi perfettamente quaggiù, ancorchè si supponesse un corso infinito di generazioni; perchè la nostra *condizione organica*, imprigionando il pensiero tra certi limiti, non lo consente » (2). Per rendere accettabile questa dottrina, Gioberti avrebbe dovuto provare che l'organismo è d'impedimento e non piuttosto condizione necessaria allo sviluppo della potenza intellettuale. Questa prova manca; e se ci fosse, non so quanto si accorderebbe col principio del sistema. Se il secondo ciclo — cioè il ritorno dell'esistente all'Ente — il cui esito è appunto la vita beata o la perfetta esplicazione della potenza umana, presuppone necessariamente il primo, cioè

(1) Pag. 331-333. Cfr. anche *Teorica*, vol. II, pag. 65: « Cotale oggetto (il sovrintelligibile) non si trova negli ordini presenti...; oggetto impossibile ad ottenere quaggiù...; alla cui contemplazione indarno aspira quaggiù il nostro intelletto ». La sovrintelligenza è « un anello che lega la vita presente colla futura, lo stato mondiale dell'uomo colla sua condizione estramondana; è un pronostico dell'avvenire e una salda prova della (beata) immortalità che attende gli animi virtuosi e loro promette un'aumentazione indefinita di scienza (e di godimento) ».

(2) *Introduz.* vol. III, pag. 351.

la creazione dell'esistente; e se lo spirito in quanto semplicemente creato nel primo ciclo è l'anima puramente naturale e però dipendente dalla sua condizione organica: non è facile vedere perchè questa condizione debba essere un ostacolo alla vera realtà dello spirito. Sarebbe lo stesso che dire: il primo ciclo essere d'impedimento all'esistenza e al compimento del secondo. Se la potenza ci è e non è possibile che come natura organica, per qual ragione non può aversi l'atto perfetto senza la distruzione di questa natura? Altro è dire che la natura deve risolversi, cioè che lo spirito non deve esser solo natura; altro è dire che la natura deve essere distrutta, perchè lo spirito sia vero spirito. Un atto, che non è lo sviluppo necessario e dialettico della potenza, e presuppone, non già la semplice risoluzione, ma la distruzione della condizione originaria della potenza, un tal atto è estraneo alla potenza, e la potenza considerata rispetto ad esso è potenza vana (1). Nè giova rispondere: la potenza non è vana, perchè si attua; solamente si attua non quaggiù, ma nell'altra vita. Giacchè questa risposta si fonda nella opposizione assoluta delle due vite, e però riproduce in altra forma lo stesso inconveniente. Oltre di che, se a chi domanda: come è possibile che l'esistenza del sovrintelligibile non renda vana la potenza? si risponde col presupposto dell'altra vita, cioè si prova l'esistenza del sovrintelligibile con questo presupposto: a chi domandasse la prova dell'esistenza dell'altra vita, si risponderebbe col presupporre l'esistenza del sovrintelligibile (2). — Lo sbaglio in questa maniera d'intendere il sovrintelligibile è di rappresentarsi il *fine* del secondo ciclo (il compimento dell'esplicazione e il passaggio perfetto dall'esistenza potenziale all'esistenza attuale) (3), come un punto nel tempo, come un ultimo che è solamente ultimo, come qualcosa che *sottentra* al tempo (4), ecc.; e quindi la vita dal-

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 66-7.

(2) *Ibid.*, pag. 65 già cit.: « La sovrintelligenza è una salda prova della immortalità che attende gli animi virtuosi, ec. » Cfr. la nota XXXIII della stessa pag.

(3) *Introduz.* vol. III, pag. 351.

(4) *Ibid.*

lo spirito come una progressione all' infinito, come un falso infinito, come una perfezione che non è, ma solo *deve* essere.

L'esame di questa rappresentazione e quindi una critica compiuta della teorica della sovrintelligenza può aver luogo solo nella esposizione della teorica dello spirito e specialmente della palingenesia. Vedremo che per lo stesso Gioberti, quando esprime il suo pensiero in una forma schiettamente speculativa e senza l'ombra della rappresentazione, la vita eterna non è un di là: l'atto perfetto non un avvenire soltanto, ma un presente e un avvenire; e in questa unità del presente e dell'avvenire, in questo continuo presente, consiste la vera immanenza, il vero progresso. Il progresso, in cui l'atto è sempre un futuro, è assurdo. Vedremo, che identificando, come si dice, la terra e il cielo, cioè negando la loro opposizione e successione, egli è costretto ad ammettere un progresso nella stessa immanenza, che prima si raffigurava come immutabilità assoluta (1).

Dalle cose dette è evidente, che la soluzione de' tre problemi che nascono dalla dottrina di Gioberti su' limiti del sapere, cioè della possibilità della sovrintelligenza, del significato del limitè, e della relazione e conciliazione della sovrintelligenza e del limite nella unità dello spirito, ha per base il concetto dello spirito come *sviluppo*, o come infinita mediazione di sè con sè stesso (2).

Terminerò questa esposizione col notare due punti, che ho già accennato e che saranno vie più chiari nel progresso dell'opera. Il primo è la contraddizione fondamentale del sistema, espressa nella dottrina del sovrintelligibile o de' limiti del sapere; il secondo è la negazione della ragione.

L'intuito è per Gioberti, come abbiamo veduto, la semplice *potenza* del conoscere, sebbene riponendo il criterio della verità nella semplice immediatezza lo consideri nel fatto come una vera cognizione. Tutto il sapere umano dall'infimo sino al più alto grado non è che la esplicazione di tale potenza;

(1) *Teorica*, vol. II, pag. 322.

(2) Cfr. La mia *Introduz.* già cit. Lcz. VI. e Lcz. IX.

ed è finito, in quanto la potenza non è immediatamente atto, ma condizione dell'atto è il divenire, cioè la stessa esplicazione. Ora Gioberti concepisce in due modi opposti la potenza intuitiva. Secondo il primo la potenza come tale è finita, di maniera che esplicandosi naturalmente per sè stessa non può anche come perfetto atto superare un certo limite (1). Secondo l'altro modo la potenza è in sè infinita, e il limite non concerne che i momenti diversi e successivi della esplicazione; talmente che l'ultimo grado dello sviluppo sarebbe veramente infinito se non fosse il risultato del divenire (2). Gioberti (e pure non sempre, come vedremo) crede il divenire o la mediazione inconciliabile colla vera infinità; senza riflettere, che il divenire se non è la stessa attività creativa nel suo doppio ciclo, è al certo momento essenziale di questa attività. Al primo modo corrisponde il sovrintelligibile come limite fisso e insuperabile della conoscenza. L'Idea è rappresentata come un essere che ha due facce; l'una è la vera, e l'altra, se non è falsa, non è propriamente vera. Lo spirito come intuito non vede che la seconda, cioè l'intelligibile; la prima o il sovrintelligibile, lo spirito non la vede affatto. Ora, se l'intuito è la potenza del conoscere e tutta la conoscenza non è che l'esplicazione dell'intuito, in questa esplicazione non può mai cadere il lato vero ed occulto dell'Idea; lo spirito si aggira sempre come in un cerchio magico, da cui non ha la forza di uscire; crede di possedere il vero, e non fa che abbracciare la nuvola per Giunone. Qui lo spirito non è altro che un essere finito, assolutamente finito; è come il *modo* nello Spinozismo; e si direbbe che Dio creandolo e donandogli la facoltà di conoscere si sia voluto burlare di lui, se in questo sistema Dio avesse intelligenza e volere. La sovrintelligenza, che gli viene attribuita, è in contraddizione colla sua natura; egli non può sapere che vi ha qualche cosa di superiore alla sua facoltà conoscitiva, perchè questo sapere importerebbe una potenza mag-

(1) Cfr. *Introduz.* vol. II, pag. 9-10; *Teorica*, vol. I, pag. 239.

(2) *Proleg.* 426: Cfr. anche 392. *Teorica*, vol. I, pag. 256-7; *Prot.*, *passim*.

giore di quella che egli ha in effetto ; una potenza limitata, che esplicandosi giunge a sapere di essere limitata, è potenzialmente maggiore di sè stessa , cioè non più limitata come potenza. E però quando si parla di ritorno dello spirito a Dio e s'identifica il ritorno coll'esplicazione della potenza, questo è un concetto *aggiunto* estrinsecamente e che non ha alcun nesso necessario colla natura della potenza stessa ; l' esplicazione è semplice esplicazione e niente altro; una divisione di quello che è originalmente indiviso, un mostrarsi successivo delle parti in luogo del tutto, una estensione superficiale della profondità primitiva, una specie di emanazione ; la potenza dà quello che può dare; essa è finita, e la sua attuazione non è che la conferma della sua finità. La vita dello spirito è qui come quella degli esseri organici ; quando il germe si è sviluppato ed è divenuto fiore, non gli resta a far altro che ridiventar germe e cominciare da capo. Similmente e per la stessa ragione è una giunta estrinseca la vita oltramondana, nella quale deve manifestarsi il lato occulto dell' Idea ; giacchè questa rivelazione non è contenuta potenzialmente nello spirito: è un atto che supera il limite della potenza e quindi non può aver radice in essa. Questo limite rende impossibile ogni continuità tra le due vite, e però la vita futura e la sua anticipazione nella presente mediante le così dette analogie rivelate apparisce come qualcosa d'arbitrario ed inesplicabile. — Ciò che contraddice a questo modo d' intendere la potenza conoscitiva è la natura stessa del conoscere. Chi *sente* solamente, è limitato e non sa di essere limitato. La *conoscenza* al contrario implica necessariamente la coscienza del proprio limite; e in ciò consiste la universalità o infinità propria del pensiero. Questa coscienza è incompatibile col limite della potenza, e però una potenza conoscitiva finita è una vera *contradictio in adjecto*. Il passare dunque che fa Gioberti dall'uno all'altro modo non è una semplice mutazione, ma una necessità dialettica; la quale risulta non solo dal principio del sistema, ma dal concetto stesso del conoscere. Questo principio e questo concetto sono qui in perfetta armonia. A prima vista si crede

che essendo lo spirito finito nella conoscenza (o dirò meglio, essendo la finità un momento dello spirito), tale deve essere anche la potenza conoscitiva; ma poi si comprende che con una tal potenza sarebbe impossibile la cognizione, e quindi la stessa finità dell'atto conoscitivo apparisce come un semplice momento del sapere e non già come tutto il sapere.— Al concetto della potenza come infinita corrisponde il sovrintelligibile, non più come limite fisso e insuperabile, ma come una oscurità che diminuisce e si dirada continuamente nella stessa vita presente; e non per sussidii estrinseci ed arbitrari, ma per virtù propria ed originaria dello spirito. La vita dello spirito è rappresentata come una continua rivelazione, come una perpetua e sempre crescente diffusione di luce, che scaturisce dalla sua intima essenza; rivelazione ed esplicazione della potenza per sè stessa, è tutt'uno. Qui l'Idea come oggetto dell'intuito originario non ha più due facce, l'una chiara e l'altra oscura, ma una sola; giacchè se l'apprensione intuitiva e originaria dell'Idea è la potenza stessa del conoscere, e questa potenza è infinita, l'intuito deve apprendere originalmente tutta l'Idea assolutamente; la potenza è potenza di tutto lo intelligibile senza distinzione d'intelligibile e di sovrintelligibile; se vi fosse qualcosa di sovrintelligibile rispetto all'intuito, questo non sarebbe più potenza infinita, ma avrebbe un limite nel sovrintelligibile. O per parlare con più verità, consistendo il sovrintelligibile nella implicazione dell'intelligibile e diminuendo a misura che l'implicito diventa esplicito, il vero lato oscuro dell'Idea, cioè il vero sovrintelligibile, senza distinzione di chiaro e di oscuro, è l'Idea stessa in quanto è presente all'intuito originario: giacchè l'intuito come pura potenza è massima implicazione, e quindi oscurità perfetta. Così Gioberti ha ragione di negare ogni coscienza (attuale) all'intuito. Quindi tutta la differenza tra sovrintelligibile e intelligibile si riduce a quella tra implicazione ed esplicazione, tra potenza ed atto. Il sovrintelligibile come limite assoluto del sapere, come qualcosa di assolutamente *inconoscibile* alla mente umana, non ha senso se non quando si presuppone finita la potenza conoscitiva.

Ma in che consiste questo inconoscibile ? Gioberti, mentre dice di non poterlo sapere (1) (infatti se lo spirito fosse assolutamente finito, non che questo, non potrebbe sapere neanche la esistenza dell'inconoscibile), dichiara tuttavia che esso è l'essenza (reale) dell'Ente (2), e che l'essenza dell'Ente è l'unità oggettiva semplicissima, non vuota, ma piena e concreta, dei concetti razionali (3). Ora la ragione per cui noi non possiamo conoscere questa unità, è l'essere creaturale dello spirito. Lo spirito essendo una creatura, è costretto a travasare in Dio una qualità sua propria, cioè la circoscrizione, e non può apprendere l'infinito altro che finitamente. Questo limite che accompagna quaggiù l'apprensione dell'infinito consiste appunto nel dividere ciò che è più indivisibile, nel separare ciò che è più inseparabile, cioè nel percepire gli attributi (dell'Ente, cioè i concetti razionali) e non l'essenza (l'unità) (4); e la creazione non è altro che la divisione o la moltiplicazione dell'Idea una e infinita (5). — Questo concetto della creazione è vero, se per creazione s'intende l'attività divina solo nel primo ciclo, cioè la esistenza della natura. Ma l'essenza e il significato dello spirito non consiste appunto nel superare il limite naturale e ricomporre l'unità dell'Idea ? nel risolvere la circoscrizione che dipende dall'essere egli una creatura ? Se tale non fosse l'essenza dello spirito, il secondo ciclo sarebbe inutile. — Oltre di che Gioberti, ammesso una volta che l'essenza è l'unità delle determinazioni razionali, per dimostrare la inconoscibilità dell'essenza avrebbe dovuto provare che la ragione umana non può realmente arrivare a tale unità. Se altri avesse mostrato col fatto il contrario, e che la razionalità del sapere consiste unicamente nella conoscenza di

(1) Cfr. *Introduz.* vol. III, pag. 332.

(2) *Teorica*, vol. II, pag. 59, segg. *Introduz.* vol. II, *passim* e III, *passim*; e anche nelle Opere postume.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 213, 219: « Se noi conoscessimo l'essenza divina, i varii concetti razionali si riunirebbero in un sol concetto semplicissimo ». *Teorica*. vol. I, pag. 240. E *passim* nelle altre Opere.

(4) *Teorica*, vol. I, pag. 239 e altrove *passim*.

(5) *Ibid.* 243 e seg. E in altre Opere, specialmente nella *Protologia*.

questa unità ; che tale e non altro è lo scopo di ogni filosofia speculativa, si potrebbe più negare la conoscibilità dell'essenza ? Gioberti procede qui come in altri casi difficili , appoggiando un presupposto ad un altro presupposto e viceversa. A chi gli domanda : perchè non conosciamo la essenza ? risponde : perchè noi non possiamo apprendere l'unità de' concetti razionali (1). E a chi gli domanda: perchè apprendiamo l'Idea divisa e non unita ? risponde: perchè non possiamo apprendere la essenza (2). Identificando l'essenza colla unità delle determinazioni razionali, Gioberti fa l'effetto contrario di quello che si era proposto; egli umanizza Dio, invece di porlo come inaccessibile alla ragione umana; giacchè l'essenza come unità delle determinazioni razionali non può essere che la stessa ragione. E infatti egli stesso chiama Dio Idea, ragione oggettiva, Logo , ec. Nè vale il dire , che la ragione umana è soggettiva e che tale soggettività consiste appunto nella distinzione assoluta delle determinazioni senza l'unità; giacchè, ripeto, bisognerebbe provare che la ragione non può superare il limite che nasce dalla loro opposizione; se non lo supera, non è ragione , ma semplice intendimento astratto. Il vero è il concreto, e il concreto è l'unità delle determinazioni. E però, quella soggettività equivale alla falsità della ragione; e così si riesce , sebbene per altra via , alla stessa conclusione della Critica della ragione pura. Se Kant dice: l'intelletto è falso , perchè soggettivo, Gioberti dice come Jacobi: è falso, perchè finito. Certamente l'intelletto è soggettivo e finito ; non perchè sia falso, ma appunto perchè è vero , giacchè la soggettività e la finità sono momenti del vero. Ma ciò che non dimostrano è che la soggettività e la finità escludano assolutamente l'oggettività e la infinità ; se le escludono sono necessariamente false, giacchè al far de' conti il falso è vero come momento del vero e non è falso che in quanto si oppone al vero e lo esclude (3). Quello a cui non si bada è che la possibilità di

(1) V. sopra *Teorica*, vol. I, pag. 239.

(2) *Introduz.*, vol. II , pag. 219: « Siccome ignoriamo la divina essenza, l'Uno piglia agli occhi nostri l'aspetto del multiplice. »

(3) Cfr. tra gli altri luoghi *Prot.*, vol. I, pag. 29, 67.

giungere all'unità delle determinazioni è contenuta nella loro finità medesima; perchè, appunto in quanto sono finite, esse si risolvono mediante la *necessità del pensiero* in una determinazione assoluta che le comprende tutte, e che, perchè le comprende tutte e non si risolve in nessun'altra, è infinita. Questa infinita determinazione è la ragione oggettiva. Gioberti stesso dice che il finito è dialettico di sua natura. Ora che altro è quella risoluzione se non l'opera della dialettica? Ovvero si ammette la dialettica, ma si vuole che il risultato di essa sia il nulla, cioè la distruzione reciproca delle determinazioni opposte, una specie di vuoto infinito? È cosa singolare, che Gioberti stesso concede, che *la nostra idea di Dio si unizza oggettivamente mediante il processo dialettico*; ma ciò che l'offende e gl'impedisce di riconoscere in tale unità la essenza vera di Dio è la considerazione, che quella idea « acchiude una varietà grande di elementi e riveste una pluralità soggettiva, in virtù della quale gli attributi divini sono apprensibili divisamente dall'essenza (1) ». Ma se l'essenza è l'unità oggettiva degli attributi o delle determinazioni razionali, e noi arriviamo dialetticamente a questa unità, perchè si deve dire che non conosciamo l'essenza, ma solo gli attributi? Ovvero si crede, che l'unità oggettiva escluda ogni molteplicità o differenza, e sia il vuoto Uno? Ma Gioberti stesso dice, che è piena e concreto in sommo grado (2). Se è tale, non può essere indifferente: non già che le differenze siano in esso isolate ed opposte, cioè come le concepisce l'intendimento finito; ma voglio dire, che tra l'essere e il non essere delle differenze assolutamente, cioè tra l'assoluto multiplice e il vuoto Uno, ci è un mezzo, e questo è appunto l'unità razionale e oggettiva come risultato del processo dialettico. La dialettica non *annulla* le determinazioni, ma le risolve e idealizza nella loro unità assoluta (3). Solo l'intendimento astratto non può concepire l'unità senza escludere assolutamente la differenza, nè

(1) *Teorica*, vol. I, pag. 242.

(2) V. sopra *Ibid.* pag. 240.

(3) V. nel progresso dell'opera.

viceversa la differenza senza escludere l'unità. Se dunque il pensiero mediante il processo dialettico trova la unità delle determinazioni, questa non essendo nè il vuoto Uno nè l'assoluto moltiplice, è la vera essenza dell'Ente. La contraddizione in cui cade Gioberti, di ammettere l'unità oggettiva e di negare la cognizione dell'essenza, dipende, come vedremo, da un concetto vago e indeterminato, per non dir falso, dell'unità concreta e del processo dialettico. Mentre egli dice che l'unità non è vuota, non sa rendersi ragione dell'esistenza della differenza, e quindi inclina ma non si risolve a negarla; e mentre parla sempre di dialettica — e in verità il suo principio filosofico, cioè l'attività creatrice, è la dialettica stessa —, fa consistere il processo delle determinazioni nella semplice successione e il conseguimento dell'unità nel porre a capo di tutta la serie un primo termine (1); e sebbene, in conformità del principio, assegni i tre momenti del metodo (unità iniziale, differenza, e unità finale o armonia), pure l'ultimo momento non è per lui ancora la verità, ma la verità è sopra e fuori dell'attività dialettica. L'attività dialettica è il creare, e Dio — la Verità — non è necessariamente creatore; giacchè il creare — e quindi l'attività dialettica — è azione solo estrinseca di Dio (2). Così si comprende come per Gioberti l'unità oggettiva conosciuta dall'intelletto non sia la stessa essenza divina, sebbene questa essenza non sia altro che unità oggettiva. La conclusione della scienza deve essere dunque lo scetticismo. Se la verità non consiste nell'intendimento, che apprende solo le determinazioni finite; se non consiste nella ragione, che apprende l'unità oggettiva delle determinazioni: dove l'uomo potrà trovare la verità? —

(1) V. Lib. IV. Sez. II di quest'Opera.

(2) Si vedrà, come ho già accennato, che Giob., incalzato come da una necessità logica, estende nelle Opere postume il concetto di attività creativa — e quindi dialettica — anche all'attività interna di Dio. La conclusione deve essere, che Dio — la Verità — è l'Ultimo dialettico, cioè la stessa Palingenesia.

SEZIONE SECONDA

CONCETTO , METODO E DIVISIONE DELLA FILOSOFIA.

Dalla esposizione de' momenti del sapere fatta ne' capitoli precedenti è facile raccogliere il concetto della filosofia e del suo metodo.

a)

L'oggetto o il principio della filosofia è l'Idea, e il suo metodo è la riproduzione fedele dell'organismo ideale. Essa è l'ultimo grado della riflessione o del pensiero : quel grado in cui la forma dell'attività del pensiero è identica alla forma dell'attività dell'oggetto o del pensato ; e in questa identità consiste l'oggettività e la necessità del metodo filosofico. Come notizia riflessa e adeguata dell'Idea, cioè come contemplazione di quello che vi ha di vero ed eterno nelle cose, la filosofia è essenzialmente idealismo o razionalismo. In questo senso Gioberti ha ragione di dirsi platonico; il suo concetto generale del sapere è quello stesso di Platone e di Aristotile.

Ma che cosa è l'Idea e in che consiste l'organismo ideale? In generale la differenza tra filosofia e filosofia (tra idealismo e idealismo), cioè il carattere proprio e specifico d'un sistema filosofico, si fonda nella determinazione positiva e concreta dell'Idea. Per tutta la scuola socratica l'Idea o la verità era il concetto o

l'universale come semplice *oggettività* ideale. Platone con un intuito più poetico che filosofico fece di questo concetto un ente separato e fuori del fenomeno e concentrò in quest'ente tutto il reale. Per Aristotile al contrario l'Idea non era l'universale astratto, trasformato esteticamente in un ente concreto, ma l'universale immanente ed attivo nel fenomeno, l'unità dell'universale e del particolare. Ciò che all'intuizione platonica appariva come una sostanzialità immobile, l'intelletto aristotelico lo concepiva come essenzialmente energia o sviluppo. Anche per Gioberti l'Idea non è il puro universale, a cui la realtà si aggiunge estrinsecamente come per una intuizione immediata e fantastica; ma è l'unità attiva ed energica dell'ideale e del reale; la sua concretezza consiste in questa attività. E però, sebbene spregi Aristotile e mostri di non intendere a dovere chiamandolo empirista e psicologista, pure egli si accosta senza saperlo più ad esso che a Platone. O dirò meglio: Gioberti ora è più platonico che aristotelico, ora l'opposto, per quanto tali determinazioni possono convenire ad un filosofo moderno e cristiano. Egli è più aristotelico, in quanto la concretezza dell'Idea è l'attività sua creatrice, il processo eterno della sua mediazione o relazione infinita verso sè stessa, nella quale il finito non è escluso e come messo da parte in una sfera opposta a quella del reale, ma è compreso e *presunto* dall'atto infinito dell'Idea; ed è più platonico, in quanto quell'attività è posta in una maniera *immediata*, cioè non più come attività ideale ma solo sostanziale ed efficiente, e però il finito, la cui essenza consiste nel divenire e nella negazione, è soltanto ombra della realtà. Ma in questa stessa somiglianza è espressa la sua differenza essenziale da' due filosofi greci. In primo luogo per Platone ed Aristotile l'Idea è semplice *oggetto* ideale; e sebbene lo spirito arrivi a contemplarla nella sua purezza e questa contemplazione sia impossibile senza l'attività soggettiva di esso spirito, pure l'Idea è sempre qualcosa di distinto e opposto allo spirito che la contempla; sta come muta e indifferente a quella attività amorosa che si aggira intorno ad essa; l'occhio vede il Sole e fruisce della

sua luce, ma il Sole non vede l'occhio nè si accorge di essere veduto. Questa naturalità dell'oggetto, non ostante la sua essenza ideale, è manifesta nello stesso Aristotile: sebbene la Idea sia essenzialmente sviluppo e come tale immanente nel fenomeno, e la mente come attualità perfetta dell'Idea sia una, e quanto all'essenza l'umana non differisca dalla divina, ciò nondimeno, anzi appunto per questo, essa mente è aggiunta estrinsecamente alla psiche e come atto assoluto esiste solitaria e impassibile sopra il mondo del divenire. L'Idea di Gioberti al contrario come attività creatrice comincia e finisce in sè stessa; ma in questa infinita relazione, non che rigettare fuori di sè, essa abbraccia e penetra il mondo come eterno presupposto della sua attualità assoluta. Essa è rappresentata come un processo unico ed eterno che consta di due opposti movimenti, di uscita e di ritorno; come uscita è natura, come ritorno è spirito; talmente che la coscienza che lo spirito ha dell'Idea non è estrinseca all'Idea, ma è la coscienza stessa che l'Idea ha di sè medesima. Qui l'Idea non è puro oggetto, ma essenzialmente *soggetto*. Quando Gioberti dice che gli antichi filosofi senza eccezione non conoscevano il principio di creazione, il vero che vi ha in tale sentenza è appunto questa differenza tra la filosofia antica e la moderna. L'antica si può dire un *oggettivismo* ideale, in quanto essa ha sempre a sè dinanzi l'oggetto e tutta la sua attività consiste in una trasfigurazione intuitiva e poetica o puramente intellettuale (Platone e Aristotile) dell'oggettività stessa; essa rassomiglia in qualche modo al gran demiurgo che ha bisogno della materia per formare il mondo. La moderna al contrario si potrebbe dire un *idealismo* oggettivo o assoluto, in quanto il soggetto è persuaso di possedere l'oggetto (la realtà dell'Idea) originariamente e immediatamente in sè stesso, nella sua intimità, e la filosofia non è altro che l'attuazione libera ed autonoma del sapere umano mediante lo sviluppo di questa proprietà originaria (1). Ella rassomiglia al Dio cristiano, che produce il mon-

(1) Cfr. Prantl. Str. d. Log. vol. I, pag. 119. Esempio: negazione nel giudizio (osservazione già fatta da Hegel).

do (l'oggetto) liberamente dal nulla, cioè solo mediante l'energia del suo pensiero infinito. — In secondo luogo il modo di intendere questa proprietà *immediata*, dal quale nasce la diversità delle direzioni della filosofia moderna, specifica meglio la differenza di Gioberti da' due filosofi greci, e specialmente da Platone. Tale immediatezza si può intendere o nel senso che il soggetto contenga in sè originariamente l'*attualità* dell'oggetto (la verità), o nel senso che il soggetto sia originariamente soltanto la *possibilità* reale dell'oggetto, la potenza di produrlo da sè stesso. E nel primo caso, se la soggettività si fa consistere nella *percezione* sensibile, si ha l'empirismo di Bacone e Locke; l'oggetto non è altro che la materia: se la soggettività si fa consistere nel *pensiero*, si ha il Cartesianesimo, che nella sua ultima perfezione è lo Spinozismo; l'oggetto è Dio (l'infinito) come Sostanza. Il primo modo corrisponde alla filosofia prima di Kant, il secondo alla filosofia posteriore; Kant rappresenta la negazione della falsa immediatezza, della identità immediata del soggetto e dell'oggetto. Quanto a Leibniz, col suo concetto della monade egli prelude soltanto, ma in una maniera aforistica e popolare, al kantismo e alla filosofia posteriore. Ora la posizione del pensiero verso l'oggetto nella filosofia socratica è ben diversa. Platone e Aristotile non pongono immediatamente l'universale (l'ideale, l'idea), ma *procedono* ad esso; ciò che trovano immediatamente è il reale, l'oggetto, e il loro processo consiste nell'idealizzare il reale. Quindi la *immediatezza* riguarda l'oggettività, non l'idealità. Il Cartesianismo al contrario (e in ciò Gioberti si mostra puro cartesiano) non procede all'idea, ma la trova immediatamente. Quindi le idee innate, l'intuito originario, ec. E questa idealità immediata e naturale è posta poi anche immediatamente come realtà; manca il processo, per cui l'idea produce a sè stessa la propria realtà. Quindi l'idea è realizzata immediatamente come sostanza. La stessa monade leibniziana, che come rappresentazione del multiplice nell'uno è essenzialmente processo, ha questo difetto dell'immediatezza. Da questa differenza nasce il divario della sostanzialità platonica dal-

la spinozistica. La platonica è l'*oggetto* idealizzato esteticamente e come tale considerato per sè e separato dall'*oggetto* empirico, onde è cominciato il processo idealizzante; essa si ravvisa nello stesso *noo* aristotelico come attualità immediata ed estramondana. La spinozistica all'opposto è l'*idea* realizzata immediatamente per virtù della idealità stessa (è l'*essenza* che involve necessariamente e immediatamente l'*esistenza*) (1). E però quella è fuori del finito, come il Sole è fuori degli oggetti illuminati e dell'occhio che fruisce della sua luce; questa è immanente nel finito e lo penetra intimamente come sua propria affezione o modificazione, appunto perchè l'*esistenza* dell'*idea* è contenuta nell'*idea* stessa, e l'*idea* è il *soggetto* stesso come pensiero. Onde avviene, che il sostanzialismo moderno (il panteismo di Spinoza) è più che il sostanzialismo platonico un momento del vero monoteismo (2). A questa differenza corrisponde quella de' due *intuiti*; il platonico, non già come processo dialettico dal finito all'infinito, ma come semplice intuito o affermazione immediata della realtà dell'infinito, è più estetico che intellettuale; lo spinozistico è puramente intellettuale; in quello l'*oggetto* è estrinseco, ed è lui anzi che produce l'intuito; in questo l'*oggetto* è intimo, ed è l'intuito che produce lui. Quest'ultimo è anche il caso di Gioberti: per quanto egli protesti di essere platonico e affermando, come abbiamo già veduto, l'esteriorità dell'*oggetto* accusi di psicologismo quasi tutta la filosofia moderna da Cartesio ad Hegel e Rosmini, il suo intuito, come sarà manifesto or ora dalla costruzione della formola, non ha di platonico al-

(1) *Illam IDEAM* (l'idea di Dio) *exibere veram et immutabilem NATURAM, quaeque non potest non EXISTERE, cum necessaria existentia in ea contineatur.* Cartesii Princ. phil. I, 13 *Per CAUSAM SUI intelligo id, cujus ESSENTIA involvit EXISTENTIAM, sive id cujus NATURA non potest CONCIPI nisi EXISTENS.* Spinoza, Eth. I, def. 1. — Si sa, che questa oggettività necessaria del pensiero è la base della prova ontologica, che gli antichi non conoscevano. In generale l'identità del pensiero e dell'essere è la base di ogni filosofia, ma per la filosofia antica il primo era l'essere, per la moderna il pensiero.

(2) V. nel progresso dell'opera.

tro che il nome. Vedremo anche che Gioberti tratta realmente l'Idea come una cosa estrinseca ; ma questa estrinsechezza è quella stessa che è propria dell'idea spinozistica e consiste nell'*immediatezza* dell'intuito intellettuale. In generale l'estrinsechezza è inseparabile dall'intuito, appunto perchè l'intuito è cognizione immediata; ma come vi ha diversi intuiti, così vi ha diverse estrinsechezze. Quella dell'intuito intellettuale non è altro che intimità immediata, la quale appunto perchè immediata, diventa esteriorità (1). L'esteriorità platonica non esclude la dialettica ; la spinozistica e la giobertiana non è altro che la negazione della dialettica. Quella è l'esteriorità ed indipendenza dell'oggetto dal pensiero ; questa è esteriorità del pensiero verso sè stesso; è il pensiero che abdica, dirò così, la sua natura (che è appunto l'attività dialettica) e diventa immobile o si sostanzializza.

b)

L'Idea dunque di Gioberti è tutta moderna, così nel suo contenuto come nella sua forma. Ciò che essa ha di proprio è la mancanza di compenetrazione, anzi un'aperta contraddizione tra forma (intuito ideale) e contenuto (principio); giacchè la forma è la pura immediatezza, il contenuto è la stessa mediazione assoluta. Se a ciò si aggiunge il doppio concetto del sovrintelligibile, il quale corrisponde a' due lati opposti della forma e del contenuto, si comprenderà facilmente che deve essere anche doppia la determinazione dell'organismo ideale e quindi del metodo, che è la riproduzione fedele di tale organismo. La conseguenza necessaria di quella opposizione è la opposizione di una doppia forma e di un doppio contenuto; giacchè i due lati essendo in sè stessi inseparabili e consistendo l'Idea nella loro unità indivisibile, ne segue che ora, prevalendo la forma *immediata*, il contenuto è da essa determinato come semplice immediatezza (come Sostanza); ora, prevalendo il contenuto, la forma è da questo determinata come

(1) V. Lib. II, Sez. 2, cap. 2 e Sez. 3.

mediazione assoluta (come dialettica). Nel primo caso il sovrintelligibile apparisce come un limite fisso e insuperabile , ed è lo stesso contenuto *spirituale* che si sottrae all'immediatezza della forma; l'organismo ideale non è tale che di nome : in realtà le determinazioni dell'idea stanno semplicemente l'una *accanto o dopo* l'altra; ciascuna è appresa per sè; non vi ha nesso intimo o generazione tra loro ; il nesso è la semplice coesistenza, il puro *essere insieme*, e che l'una accompagna l'altra, come i termini di una serie; e il metodo non è altro che la riproduzione mentale di questa serie , la semplice enumerazione de' suoi termini : ciò che si chiama nesso o processo metodico è una unità solo artificiale ; dopo aver separato , si sente il bisogno di unire , e l'unità non potendo nascere da ciò che si è assolutamente separato , si ricorre ad un espediente: si sottopone ciascuno de' termini che si vogliono unire al ragionamento, e si deduce facilmente da essi ciò che in essi è stato messo anticipatamente e arbitrariamente ; e poichè ci si è messa la loro coesistenza se ne deduce appunto la coesistenza, la quale poi si battezza per nesso, per la semplice ragione che è stata dedotta con un' argomentazione più o meno lunga: nello stesso modo , poichè ci si è messa la loro separazione, se ne può dedurre la separazione ; e in verità il nesso e la separazione sono qui la stessa cosa: l'uno vale quanto l'altra. Un esempio tra gli altri di questo formalismo l'avremo or ora nella costruzione della formola. La formola deve essere un organismo , il quale deve consistere nel nesso dei due termini, Ente ed esistente. Si ragiona sull' Ente e si ragiona sull' esistente; e che cosa si conchiude? Che nè dall' Ente si può *procedere* all' esistente , nè da questo (retrocedere) a quello , e che il loro nesso si apprende immediatamente. Questo nesso immediato non è poi altro che lo stesso presupposto di tutto il ragionamento , cioè il loro essere insieme o la loro opposizione, che è tutt' uno. — Nel secondo caso il sovrintelligibile come il lato oscuro e impenetrabile dell' Idea è risoluto e scomparisce nella determinazione del principio (dell'Idea stessa) come assoluta attività;

il principio—come infinita *identità* che si distingue in sè stessa e riferendosi e ritornando a sè stessa in questa distinzione non è più semplice essere o semplice *identità*, ma l'*Identico* a sè stesso, individualità o personalità assoluta (spirito) —, ha appunto in questa esplicazione dialettica la forma sua propria e corrispondente alla sua natura ; questo processo infinito di individuazione è la manifestazione del sovrintelligibile, il sovrintelligibile che si fa intelligibile; e allora il metodo non è altro che la stessa dialettica, cioè la riproduzione de' tre momenti indivisibili dell'Idea: cioè l'identità o l'unità; la differenza o la molteplicità, l'Identico o l'Unico. — Questi due metodi noi li vediamo insieme in Gioberti, come vediamo insieme i due principii e le due forme a cui i metodi corrispondono. E spesso accade che preoccupato della necessità di usare il metodo dialettico egli battezzi con tal nome il metodo opposto, mentre in verità non fa altro che porre *prima* il primo momento, *poi* il secondo e *poi* il terzo, ma senza passare dall'uno all'altro razionalmente, anzi negando esplicitamente la necessità di questo passaggio. Questo vizio infetta tutta la sua Enciclopedia; la disposizione materiale delle parti è dialettica, ma ciò che manca è la dialettica stessa. Ora la differenza tra la semplice disposizione dialettica materiale e la Dialettica, cioè la *prova* di questa disposizione, è quella stessa che corre tra un organismo morto e un organismo vivo. Vi ha de' luoghi, specialmente nella Protologia e nella Fil. d. Rivellazione, in cui Gioberti dimostra un acume dialettico ammirabile; ma sono parti staccate, e manca sempre quel dialettismo del tutto, in cui sta la vera scienza. In generale l'ingegno filosofico di Gioberti più che come forma speculativa, si manifesta come potenza intuitiva o genialità; egli coglie direttamente il vero, ma non sempre sa renderne ragione a sè stesso; e spesso avviene che nel dar forma e sistema a ciò che ha intuito, l'offusca e ravvolge nella indeterminatezza della rappresentazione—La rappresentazione come surrogato della chiarezza e necessità speculativa ha, come vedremo, un vasto campo nella filosofia di Gioberti (1).

(1) I documenti di tutta questa caratteristica (concetto e metodo) della

c)

La riflessione che ha per oggetto l'Idèa è la *Scienza ideale*. Conforme all'opposizione tra l'intelligibile e il sovrintelligibile (tra' due lati dell'Idèa) Gioberti la divide in *filosofia e teologia*. Quella ha per oggetto l'intelligibile, questa il sovrintelligibile; e come l'ultimo è superiore al primo, così la teologia è superiore alla filosofia. La differenza e quindi la superiorità della teologia sulla filosofia corrisponde a quella della rivelazione (della parola) sulla ragione (1); giacchè senza la parola gli elementi naturali e razionali dell'Idèa (gl'intelligibili e il sovrintelligibile vago, generalissimo, indeterminato, presentato dalla ragione: dalla sovrintelligenza), nella cui *esplicazione successiva* consiste la filosofia, non *potrebbero* essere conosciuti *riflessivamente* (2). Questa relazione si converte poi in una dipendenza dall'autorità esteriore; poichè la rivelazione è *definita e determinata* dalla Chiesa, e il capo visibile della Chiesa—il principio organico da cui dipende l'unità futura del mondo, ecc.—è, come si sa, il Papa; tolto il *magisterio autorevole* e le *formole ecclesiastiche*, la filosofia non saprebbe dove pigliare gli elementi integrali dell'Idèa. Quindi ha il *dovere* di conservare questi elementi, quali le vengono supplitati da quelle formole (3); perchè la scienza (cattolica; e si dee chiamare così, essendo vano il cercarla fuori della società divina, privilegiata di questo nome) vuol essere *ordinata*, e l'ordine importa *regola ed autorità*. La regola risulta da *principii* e dal *metodo*; e la Chiesa mantiene i *veri principii* e il *vero metodo*, conservando inalterabile il deposito affidatole delle verità razio-

filosofia saranno dati appresso nell'esposizione del sistema. Alcuni sono già stati dati innanzi.

(1) V. il Cap. 4. di questo Lib., e il luog. cit. della *Rif. catt.*: « la ragione (umana) non è divina, non è la parola stessa, non è Dio.... La ragione divina è parola » pag. 93.

(2) Questa impossibilità è limitata in qualche modo negli *Errori* vol. I, pag. 253-4.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 38, 42, 43, 44.

nali e mettendolo in sicuro co'suoi *oracoli*. L'autorità poi che mantiene ed eseguisce la regola è la gerarchia cattolica (1). Con tutto ciò non bisogna credere che la filosofia non sia *libera*, e che il vero razionale, che è il suo oggetto, dipenda dall'autorità. Imperocchè, in primo luogo, senza ordine non vi ha libertà verace. La libertà richiede che si lasci allo spirito umano l'esercizio *legittimo* delle sue potenze. Quindi la scienza (cattolica) è anco libera, perchè il campo della speculazione è amplissimo fra tutti, e *salvo i capi fermati dal magistero legittimo*, l'ingegno umano può spaziarvi a piacimento: *limitazione* tanto propizia alla *libertà*, quanto avversa alla *licenza*; giacchè la scienza non può esser libera, se non è ben *sicura* della propria esistenza, e se viene piantata in *base incerta e vacillante*. Oltre a ciò l'uomo è destinato più ad operare che a speculare, e la speculazione vuol essere indirizzata all'azione. Ora se la scienza avesse il *diritto di porre in dubbio, o rigettare la verità*, in cui si fonda ogni vivere pubblico e privato, l'operare diverrebbe impossibile e *crollerebbe tutto il mondo civile*: ecc. In secondo luogo, la filosofia riceve sì la sua *materia* dalla parola, ma ricevutala l'apprende immediatamente per la sua intrinseca luce: l'uomo ammette gl' *intelligibili* non già solo in virtù di essa parola autorevole, ma per l'evidenza lor propria (nell'intuito), di cui la parola è l'occasione eccitatrice e non la cagione nè la dimostrazione. L' *Idea* è veduta immediatamente in sè stessa. E in ciò consiste la differenza essenziale tra la filosofia e la teologia, giacchè le verità soprannaturali, cioè i *sovrintelligibili* specifici, che sono l'oggetto di quest'ultima, dipendono dalla parola rivelata; non la provano, ma ne vengono provate; non *s'intuiscono*, ma si *credono* (2).

Io non so quanto questi due punti, cioè l'evidenza propria ed intrinseca del vero razionale e il dovere che ha la filosofia di ricevere la sua propria *base* (i principii e il metodo) dall'autorità esterna, — possano accordarsi tra loro, se pure non si

(1) *Introduz.* vol. II. pag. 226, 228.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 44; pag. 228. Cfr. anche vol. III, pag. 15-16.

voglia fare dell'evidenza e dell'autorità una medesima cosa, e quindi, o ritenendo l'evidenza *intrinseca* escludere l'autorità *estrinseca*, o ritenendo questa escludere quella; se dal vero, che la ragione deve accettare liberamente non perchè è somministrato e autorizzato da altro, ma perchè si mostra vero e si autorizza per sè stesso, si tolgono i principii e il metodo, non vedo in verità che cosa ci possa restare. In questo caso l'evidenza intrinseca che ci si concede nella formazione della scienza è una mera illusione, perchè l'evidenza del sistema si fonda in quella de' principii e del metodo; se questi escono fuori del dominio della scienza, la filosofia presuppone come propria base qualcosa di non filosofico e non può essere più evidente per sè stessa: sarà una scienza particolare e condizionata come la fisica e la matematica. Questa contraddizione poi sparisce, ma con gran discapito della vera libertà o autonomia, quando per evidenza intrinseca s'intende il sapere immediato; perchè allora l'evidenza, l'autorità estrinseca e la licenza della riflessione soggettiva, tauto temuta da Gioberti, sono tutt'uno. Il vero è determinato, e determinato per sè stesso; e nel sapere immediato il soggetto non potendo apprendere tale determinazione, è costretto o a formarla da sè secondo la sua inclinazione particolare o a riceverla da fuori da un altro soggetto. Questa dottrina, che fortunatamente, come ho già notato, Gioberti stesso nel progresso del suo pensiero dichiara falsa, è non solo illogica e contraria al fine che egli si propone, ma sommamente pericolosa nella pratica della vita. *Illogica*; perchè se la scienza non può essere libera senza la *sicurezza* della propria esistenza e la *certezza* della sua base, questa sicurezza e questa certezza non si può avere altrimenti che mediante la libera riflessione. Se essa deve accettare senza esame i *capì fermati dal magistero legittimo*, non so come possa essere certa e sicura di sè stessa e quindi libera. *Pericolosa*: perchè si fa una strana confusione dell'attività scientifica e dell'attività politica (1): e come è vietato al cittadino di *operare* esternamente

(1) « Come nelle società civili meglio ordinate, dove l'arbitrio degli

contro le leggi dello stato (di negarle mediante l'azione), ma non già, almeno ne' paesi civili, di discuterla nel campo del pensiero, di porne in dubbio l'efficacia e anche la giustizia, di promuoverne la modificazione o la riforma, ecc., così si vorrebbe negare alla scienza il *dritto* di dubitare della verità e anche di rigettarla, quando uno gliela spaccia per tale ed ella o non sa ancora che è verità o sa che non è; e per far effetto. si mette innanzi lo spettro del mondo che crolla! Credo che con un simile argomento si condannava Bruno. Non so se vi siano al mondo uomini, che *sapendo* la verità la mettano in dubbio o la rigettino; se vi fossero, meriterebbero la compassione universale, e non la galera. Il *dritto* di dubitare della verità, quando lo spirito non l'ha ancora riconosciuta per tale, e di rigettarla quando conosce che non è verità, questo dritto si fonda nella natura della verità stessa; la verità è ragione, e solo la ragione, cioè la libera riflessione, può accettarla e proclamarla. Una verità che non può essere accettata se non a patto di non pensarci, è una verità orrenda e mostruosa. — Questo carattere proprio della scienza, secondo il quale *libertà* del pensiero e *autorità* del vero sono tutt'uno — cioè il vero non si mostra autorevole se non mediante l'attività del pensiero libero, — e che si vorrebbe negare, paragonando l'attività scientifica colla politica, quando si va a vedere è già da un pezzo anche il carattere dello Stato moderno; giacchè solo quella legge è veramente autorevole, che è riconosciuta dal libero suffragio de' cittadini.

Questa doppia contraddizione—cioè la fede che come semplice fede è scienza (la teologia), e la scienza che è scienza pigliando i principii e il metodo dalla fede (la filosofia), il che al far de' conti equivale a negare la scienza ideale e a confon-

uomini può meno, la libertà presuppone la sudditanza verso la legge, e il magistrato, *qualunque siasi* che la rappresenta: così negli ordini scientifici, la libertà delle ricerche richiede un *fondamento e una regola inalterabile*; perchè non si può trovare il vero, senza una base e una norma certa, cioè senza aiuto di principii e di metodo, ecc. ecc. *Introduz.* vol. III, pag. 15.

dere e sottoporre la filosofia alla teologia positiva — sparisce nel nuovo concetto del sovrintelligibile ; posto il quale , non vi può essere che una sola scienza ideale , cioè la filosofia , e la teologia diventa parte di essa , come *filosofia della religione* e particolarmente della *Rivelazione*; la parola (la rivelazione) è per la teologia quello stesso che prima era , ma più in detto che in fatto , solo per la filosofia , cioè semplice materia , occasione eccitatrice , e non già cagione nè dimostrazione dell'evidenza: nello stesso modo che la filosofia presuppone tutti gli altri gradi dell'attività teoretica e pratica dello spirito , la religione , la lingua , l'arte , lo Stato , e nondimeno è libera , dipende solo da sè e trae solo da sè stessa quella *intrinseca luce* di cui parla Gioberti . La verità è contenuta potenzialmente tutta nell'intuito , e la scienza ideale non è altro che la esplicazione naturale della potenza dello spirito . E quindi i *dogmi* , le *formole* , e i *capi fermati dal magistero autorevole* , la fede , la stessa religione , e in generale tutto ciò che la filosofia presuppone , è più o meno rispetto alla scienza quello che è l'intuito rispetto alla riflessione: semplice germe , la cui vera forma o attuazione perfetta è solo la filosofia . Prendere il germe per verità è porre la rappresentazione in luogo del pensiero , la fantasia in luogo della ragione ; e in questo cambio consiste la teologia volgare . Insomma la vera teologia non può essere che *filosofia della rivelazione* (1) . — E pure questa volgarità è quella stessa che prevale nella prima maniera di determinare la relazione tra la teologia e la filosofia . Quella *regola inalterabile* , che la filosofia dovea prendere in prestito dalla fede , non era altro che una formola vaga e indeterminata (cioè tutt'altro che una regola) , a cui ciascuno può dare quel significato che più gli aggrada . Ora si tratta appunto del significato , perchè la regola serve di principio e di metodo filosofico . Gioberti chiama potenza , germe , e simili , ciò che prima avea

(1) I documenti e lo sviluppo di questo nuovo concetto della teologia si troveranno in quella parte di quest' Opera , che riguarda la filosofia della religione . Ivi ancora sarà esposta la relazione tra la religione e la filosofia , il dogma e la scienza , la fede e il sapere , e simili .

detto base *certa e sicura*, principio di certezza ed evidenza, ec. ecc. Ora come una semplice potenza può essere un tal principio senza l'atto o la determinazione? Quando si dice semplicemente: l'Ente crea l'esistente, il creare, in cui Gioberti fa consistere il principio e la regola di tutta la Enciclopedia, è una mera parola, una proposizione presa dalla rappresentazione comune; e la quistione sta appunto nel vedere che cosa si deve intendere per atto creativo. Senza la determinazione di questo significato, la quale può essere data solo dalla filosofia, la rappresentazione non serve a niente; o dirò meglio, serve solo a preoccupare la libertà della speculazione.

Conforme a questa proposizione Gioberti stabilisce la seguente *divisione* della scienza ideale:

La formola consta di tre elementi: soggetto, copula e predicato, cioè Ente, creazione ed esistente.

Nella scienza dell'intelligibile in generale (puro e misto, Ente ed esistente), cioè nella filosofia, al soggetto corrisponde la filosofia pura (ontologia), la quale espone le determinazioni dell'Ente. Alla copula, come processo discensivo dall'Ente all'esistente, corrisponde la filosofia della matematica, che ha per oggetto il tempo e lo spazio; e, come processo ascensivo dall'esistente all'Ente, la logica e la morale; quella ha per oggetto la scienza o il vero, questa la virtù o il bene. Al predicato corrisponde la filosofia dell'esistente come tale in generale (della natura, dell'universo, del mondo sensato delle esistenze, de' sensibili, esterni o interni, materiali o spirituali), e si suddivide in psicologia, cosmologia, estetica e politica; le quali hanno per oggetto l'animo umano come essere meramente individuale, la natura come tutto, il bello e lo stato. Tutta la filosofia, in quanto consta di queste tre parti si può anche dire teologia razionale; giacchè se la prima espone gli *attributi* più essenziali della Divinità (le determinazioni dell'Ente) e perciò è teologia razionale *pura*, le due altre sono una teologia razionale *mista*, in quanto distinguono e amplificano il concetto delle perfezioni divine, lo avvalorano ed accrescono di precisione e di luce; quella è la cognizio-

ne *naturale* della divinità *in sè stessa*, e queste la cognizione naturale della divinità *nelle sue opere*. Similmente nella scienza del sovrintelligibile, cioè nella teologia rivelata. Al soggetto corrisponde la teologia rivelata pura, che espone le determinazioni dell'Essenza; alla copula e al predicato la teologia rivelata mista, cioè a quella la logica della rivelazione (apologetica e critica cattolica) e la morale rivelata (virtù teologali), e a questo l'antropologia e la cosmologia rivelata. E siccome la doppia teologia razionale (la filosofia) s'immedesima *oggettivamente* colla teologia rivelata (giacchè ciò che si distingue come intelligibile e sovrintelligibile a rispetto nostro, si compenetra nella unità della natura divina), la quale abbraccia altresì i due ultimi membri della formola, nasce da questa unione una *teologia universale*, che è la scienza compiuta e perfetta della Divinità, conosciuta naturalmente e sovranaturalmente, così in sè stessa, come nelle sue opere; alla qual teologia universale le altre specie menzionate si riferiscono, come le parti al tutto. La teologia universale è *l'ultimo corollario*, e la *somma*, o vogliam dire la *quintessenza* dell'enciclopedia, come la teologia schiettamente razionale ne è il principio. Per tal modo, la notizia di Dio è la base e l'apice della piramide scientifica (1).

Lasciando stare i difetti formali e materiali di questa divisione (p. e. il processo ascendivo dall'esistente all'Ente, in cui consiste la logica e la morale, è posto come una nuova *combinazione* estrinseca de' due termini estremi della formola, nello stesso modo che i matematici dicono $a+b$, e $b+a$. La psicologia, la cosmologia, l'estetica e la politica sono messe in un falso ordine o almeno indifferente, e in un fascio sotto la categoria generale dell'esistente come tale. E simili.), ciò che vi ha in essa di profondamente vero è il concetto della *unità* concreta della scienza; non solo come unità organica delle diverse parti in cui si divide ciascuno de' due lati della scienza ideale, ma come identità oggettiva di questi lati: e non già, come si potrebbe credere stando alla forma mistica e rappre-

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 5-17.

sentativa del sistema (1), nel senso che la filosofia sia assorbita dalla teologia, ma, come risulta dal vero concetto del sovrintelligibile, nel senso che la *teologia universale* non sia altro che la stessa filosofia. A me pare che non si possa esprimere in modo più perfetto la dignità, e il dirò pure, la divinità della scienza. L'oggetto della filosofia è l' *Idea*, e l' *Idea* è *una* ed è Dio stesso; il mondo, l'esistente, il finito, la filosofia li spoglia delle loro forme finite e contingenti e li considera nella loro infinità ed absolutezza, come pensiero divino, come momento della infinità di Dio. E però in ogni sua parte essa è scienza della divinità o teologia. Ma come il vero Dio non è solo il principio o l'essenza universale delle cose, ma anche il fine, e in quanto personalità assoluta, è l'unità eterna ed eternamente attiva del principio e del fine; così la filosofia non è veramente teologia se non come ultimo risultato del processo scientifico, come questo stesso processo nella sua assoluta totalità. Dio è il Primo e l'Ultimo, ma non immediatamente; e così la filosofia non è immediatamente teologia. Dio è *relazione assoluta*; i tre termini di questa relazione sono tre assoluti, e, in quanto uniti in essa, sono Dio medesimo. La filosofia è la riflessione che riproduce il processo eterno, onde consta l' *unità*, o personalità assoluta di Dio. Il Primo è l'Ente o la ragione universale e comune delle cose (*absolutum tantummodo rectitudinarium*); il Secondo è l'Esistente come tale (*absolutum tantummodo corporale*); il Terzo è lo Spirito (*absolutum sui conscium*); e Dio è l'unità o l'Uno in cui si unificano questi tre processi, cioè lo Spirito assoluto o la Verità. Il Creatore, il vero Dio, non è l'Ente, ma l'attività unica e indivisibile in cui si unificano e da cui sono posti i tre processi dell'Ente, dell'Esistente e dello Spirito. La filosofia diventa teologia, quando è giunta allo Spirito assoluto. L'Ente è pura razionalità, puro intelligibile, e niente altro che questo; l'Esistente è l'intelligibile *relativo*, estrinsecato, fuori di sé; lo spirito è l'intelligibile come doppiamente relativo (e quindi negazione della sua relatività come esistente), come relazione ver-

(1) V. Lib. IV, in fine.

so sè stesso, come intelligente. Il vero *Sovrintelligibile*, che per Gioberti è l'oggetto della teologia, non è altro che Dio come Spirito assoluto. E però negare la *conoscenza* del sovrintelligibile è negare che la filosofia possa conoscere Dio, e cadere nello stesso errore di Rosmini tanto biasimato da Gioberti, che, cioè, Dio si conosca solo *negativamente*; giacchè l'Ente, l'Esistente e lo Spirito (finito), di cui Gioberti ci concede la conoscenza (e anche sino a un certo punto), non sono Dio, o sono Dio solo in quanto uniti in un processo unico e assoluto; dire che non si può conoscere questo processo, è dire che non si può conoscere Dio, perchè Dio è questo processo; ciò che si conosce è solo la creatura, quello che è *posto* e non quegli che *pone*. Così p. e. Gioberti dichiara conoscibili gli attributi di Dio, scambiando con questi quelli dell'Ente; e afferma nel tempo stesso che ciò che manca alla conoscenza perfetta di Dio è la conoscenza dell'essenza o dell'unità oggettiva di tali attributi. Ora questi sono attributi di Dio non in quanto sciolti e separati, ma in quanto uniti; e però, se non si conoscono come uniti, non si conoscono come attributi di Dio; e quindi Dio non si conosce. Da tutto ciò derivano due conseguenze. Primo: è falsa la duplicità della scienza ideale o quel parallelismo tra la filosofia e la teologia, al quale corrisponde una doppia essenza, razionale e reale, di tutti gli oggetti della filosofia, dell'Ente, dell'Esistente e dello Spirito, e anche di Dio, *conoscibile* l'una nella vita presente e l'altra nella futura; di maniera, che finita la filosofia, la teologia ricominci da capo e percorrendo gli stessi termini ci dia (analogicamente) una nuova ontologia, una nuova scienza della matematica, ec. L'Ente p. e. è in sè stesso come noi lo conosciamo filosoficamente; non vi ha una doppia essenza *conoscibile* dell'Ente, l'una razionalmente e l'altra sovrarazionalmente; l'Ente non è altro che la stessa pura ragione. Solamente, quando la filosofia è giunta al concetto di Dio e così è divenuta teologia, l'Ente, l'Esistente e lo Spirito, che prima ci erano apparsi come senza Dio, ricevono da questo concetto un nuovo significato, in quanto si vede che essi si risolvono in Dio (sono, in gene-

rale, creature), e Dio (lo Spirito assoluto) è il loro creatore. Questo significato non è un'altra serie che sovrastando corre parallela alla prima; ma è il risultato e il compimento dialettico della prima. Dio è creatore (rivelazione di sè stesso), in quanto è verità assoluta; la verità è essenzialmente rivelazione. La verità, il pensiero che pensa sè stesso, è l'ultimo oggetto della filosofia. Come pensiero che pensa sè stesso e pensando si rivela a sè stesso, la verità è la scienza stessa, la scienza assoluta, la filosofia. Così l'ultimo oggetto della filosofia è la stessa filosofia; e in questo senso è vero, che nella filosofia (come sistema compiuto) il soggetto e l'oggetto sono la stessa cosa. E ciò dice in sostanza anche Gioberti, quando pone come ultimo oggetto della scienza ideale (il ritorno dell'esistente all'ente o la vera attività creativa) la scienza stessa e il vero (1). — Secondo: la vera divisione della scienza è quella che corrisponde a' tre momenti dell'Idea, i quali nella loro unità concreta e assoluta sono Dio medesimo, cioè: 1. la scienza della Idea *pura* incorporea e inconsapevole, o in altri termini l'ontologia (logica e metafisica); 2. la scienza dell'Idea come corporale, o altro di sè stessa, come Natura; 3. la scienza dell'Idea come consapevole di sè o come Spirito. La teologia è una parte (l'ultima) della filosofia dello spirito, e considera lo spirito nella sua absolutezza. Il tempo e lo spazio, la scienza e la virtù, che Gioberti pone sotto la stessa categoria, sebbene distinta profondamente in sè stessa, appartengono i due primi alla filosofia della natura (dell'esistente come tale) e le due ultime alla filosofia dello spirito; e a questa anche spettano la psiche, il Bello e lo Stato che Gioberti pone sotto la categoria dell'esistente (2).

(1) V. sopra e *Introduz.* vol. III, pag. 12. Cfr. *Prot.* vol. I, pag. 38: « La filosofia divina è l'Idea creatrice; e quindi è atto puro. L'umana è copia della divina. » Il contrario pag. 63: « La filosofia divina è fuori e sopra l'atto creativo; quindi impossibile all'uomo. Nondimeno essa deve essere l'ideale della filosofia umana, come la santità divina è l'ideale della virtù. » L'ideale, come fine che non si può mai conseguire e conoscere, è un concetto contraddittorio.

(2) Nelle prime sue opere (specialmente nell'*Introduz.*) Gioberti si dà

d)

L'esecuzione di questo disegno , cioè il sistema , è viziata radicalmente dalla contraddizione tra il metodo e il principio (tra l'intuito e il contenuto dell'intuito). 1. Innanzi tutto Gioberti vuole stabilire immediatamente la sua formola ideale , cioè quella verità suprema ed assoluta, che dovrebbe essere il risultato finale della esposizione scientifica. Una tal *costruzione* della formola non è altro che lo sviluppo formale di questa asserzione : lo spirito apprende immediatamente l'atto creativo. In questa immediatezza dell'intuito ideale consiste il *dommatismo* giobertiano. 2. Il dommatismo altera il contenuto del principio, e lo determina come *Sostanza* ; l'attività *creatrice* apparisce come semplice *causalità* ; Dio è *Sostanza e Causa*; il creato è puro *effetto* o modificazione, semplice esistenza ; il ritorno dell'esistente all'Ente sfugge all'intuito

per il rinnovatore dell'ontologismo; la ontologia è la scienza principe , la filosofia pretta , ec. Nelle *Postume* apparisce un nuovo titolo , già promesso nelle opere anteriori: la *Protologia* , o la Scienza del *Primo*. Che cosa è la Protologia, domanderà il lettore, e qual luogo ha nella divisione della filosofia ? Nella *costruzione* della Formola (*Introduz.* vol. II, cap. IV) il Primo filosofico è l'Ente. Si potrebbe dunque credere che la Protologia sia la scienza dell'Ente, cioè la stessa ontologia. Tutt'altro. Gioberti dice espressamente: « la Scienza prima (la Protologia) non è l'ontologia; l'idea sola dell'Ente non può costituire il principio protologico; questa è la formola ideale » (non solo come *uscita*, ma come uscita e ritorno, come vera attività creatrice; giacchè « la Protologia *discende* dall'Ente e *risale* all'Esistente). La Protologia è la scienza di Dio, considerato come Ente *creante*; la scienza dell'atto creativo ec. » Se a ciò si aggiunge questa definizione generale: « la filosofia è la scienza di Dio e di tutte le cose in quanto a Dio si riferiscono e con lui si connettono » (*Prot.* vol. I , pag. 34 , 36 , 38 - 41 , 192 , 193) , e si riflette che Dio considerato in sè stesso e nelle *sue opere* è il vero Dio, cioè Dio creatore; si vede che la Protologia non è altro che la stessa filosofia. Il Primo qui non è l'Ente , ma il Primo come identico all'Ultimo, cioè lo Spirito assoluto. Quindi Gioberti ha ragione di dire: « la Protologia è l'analisi del principio costitutivo dello Spirito Umano, » (*Prot.* vol. I , pag. 36); il concetto dello Spirito è la corona di tutta la filosofia. Così si spiega come Gioberti nelle sua Protologia tratti di tutti gli oggetti della filosofia , dall'Ente sino alla Palingenesia. Cfr. la mia *Introd.* Lez. IX, in fine.

immediato. In questa immediatezza del contenuto consiste lo *Spinozismo* giobertiano. 3. La formola ideale viene compiuta artificialmente mediante l'*aggiunta* estrinseca del ritorno dell'esistente all'Ente; al falso concetto dell'attività creativa, determinata come causalità, si supplisce colla *rappresentazione* religiosa; Dio è posto come autore dell'universo, come principio e fine di ogni cosa, come intelletto, volere, provvidenza, ec. In questa risoluzione estrinseca dello Spinozismo mediante la rappresentazione consiste il *misticismo* giobertiano. L'Enciclopedia filosofica apparisce qui come una composizione contraddittoria di Spinozismo e di misticismo. 4. Finalmente Gioberti supera speculativamente lo Spinozismo, e si eleva al vero concetto dello Spirito; lo Spinozismo (panteismo) apparisce come un momento necessario del vero *Spiritualismo* (del vero Monoteismo). — La risoluzione vera dello Spinozismo prevale nelle Opere postume e si trova solo come germe nelle prime Opere (*Introduz. ed Errori*), dove si mescola in modo bizzarro colla rappresentazione religiosa.

LIBRO SECONDO

COSTRUZIONE DELLA FORMOLA IDEALE

(DOMMATISMO)

Gioberti non ha una teorica della cognizione , mediante la quale si elevi dialetticamente dalla coscienza ordinaria alla filosofica, dalla rappresentazione al pensiero. Egli presuppone la identità immediata del pensiero e dell' essere (del *concetto* e della *cosa*), nel senso assolutamente moderno , che il pensiero determini il suo proprio oggetto ; cioè , che il concetto sia tale, che l' esistenza dell' oggetto sia contenuta nel concetto stesso. — In questo presupposto consiste in generale il dommatismo.

Gioberti dice: Ciò che io *penso* è vero ; l' oggetto è in sè quale io lo penso. Ora il pensiero è essenzialmente giudizio, giacchè io non posso pensare senza giudicare. Dunque l' oggetto del pensiero (l' *Idea*) è in sè di necessità giudizio. La significazione di questo giudizio in modo chiaro , semplice e preciso, è la *formola ideale*. La quale dee constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio; e non dee peccare per difetto, nè per eccesso. Peccherebbe per difetto , se non contenesse tutti gli elementi integrali dell' *Idea* ; che è quanto dire , se tutte le nozioni , che cadono nello spirito dell' uomo , non si potessero sinteticamente ridurre a qualcuno degli elementi di quella. Fallirebbe per eccesso, se contenesse esplicitamente qualche cosa di più, che gli elementi integrali , e se de' vari concetti, che ci vengono significati, l' uno nell' altro si ritrovasse (1).

Il pensiero, posto immediatamente come tale (come oggettivo), è pensiero solo in apparenza ; in realtà è semplice rappresentazione. Quindi ciò che si dice organismo necessario

(1) *Introd.* vol. II, pag. 137.

dell' Idea non è altro che una molteplicità, *data* anch' essa immediatamente, come nella rappresentazione di un oggetto sensibile è data la varietà delle sue determinazioni. Il contenuto immediato viene poi chiarito e distinto mediante la riflessione, e questa esplicazione puramente formale si chiama la *costruzione* dell' oggetto. Così il dommatismo degrada la necessità del pensiero ad una necessità meramente psicologica: l' oggetto è quello che è, perchè io lo *trovo* così e non altrimenti. — Il dommatismo diventa psicologismo e formalismo.

L' oggetto (l' Idea), che è dato immediatamente come giudizio, è fissato come tale appunto per questa immediatezza. Ora è vero che il pensiero è giudizio; ma è anche più che questo: il giudizio è solo un momento del pensiero. Qui all' opposto il pensiero (e quindi l' Idea) è originariamente giudizio, e rimane sempre tale; non si sa nè come l' Idea, che è una, diventi giudizio, nè come risolvendo il giudizio ritorni una ed eguale a sè stessa. Pare che si *proceda* dall' uno al multiplice e poi da questo a quello; ma in realtà il tutto è dato a un tratto, e questa totalità non è altro che dualità; le *copula* è la semplice coesistenza de' due termini, e ciò che il pensiero esige è la loro distinzione; giacchè essi *devono* essere talmente differenti, che l' uno non si ritrovi nell' altro (Il giudizio deve essere assolutamente sintetico). Questa condizione rende impossibile non solo la deduzione del giudizio, ma anche la sua risoluzione nell' unità concreta dell' Idea; giacchè la nuova copula, che nasce dalla trasposizione necessaria de' due termini (dall' Ente all' esistente, dall' Esistente all' Ente), è pur sempre la semplice coesistenza, e i due termini non ostante il ritorno dell' uno all' altro rimangono così differenti come prima.

Ma questa dualità *immediata* è una contraddizione; come immediata è solo apparente, non già reale: essa rimane come semplice *esigenza*, nello stesso modo che l' unità concreta o la conciliazione de' due termini ci *ha da* essere, ma non ci è mai attualmente. Dualità importa mediazione, e presuppone l' Uno che si divide in sè stesso; la sua realtà è l' attività o l' atto medesimo di questa divisione. Ora quest' atto, appunto perchè si

dice appreso immediatamente, non è più atto; e quindi la dualità non è reale; il secondo termine è aggiunto estrinsecamente al primo mediante la rappresentazione, ma non è già il primo che si pone da sé come secondo. E però il pensiero, come intuito immediato, non ha a sé dinanzi che solo il primo termine; nel quale si concentra tutta la realtà; perchè, se il pensiero è la stessa immediatezza, la realtà non è altro che l'immediato: e il secondo termine, come distinto e fuori del primo, ha rispetto al pensiero una realtà solo immaginaria; esso è reale, solo in quanto è nel primo, cioè in quanto non è distinto dal primo. Così la vera realtà è l'assoluta indifferenza, cioè la sostanza. Il giudizio e la sua risoluzione è una funzione meramente formale e soggettiva; il secondo termine non ha una realtà sostanziale, ma è semplice predicato di un soggetto universale; non ostante la conversione del giudizio, il predicato rimane sempre predicato, e non diventa mai soggetto; e però il soggetto è sempre semplice Sostanza e non diventa mai soggettività o Io.

Tale è in generale il dommatismo Giobertiano, e, come conseguenza inevitabile, lo spinozismo. Questo carattere sarà evidente nell'esame della costruzione della Formola.

SEZIONE PRIMA

COSTRUZIONE DEL PRIMO TERMINE DELLA FORMOLA (l'Ente)

CAPITOLO PRIMO.

DEFINIZIONE DEL PRIMO. DISTINZIONE DEL PRIMO PSICOLOGICO.
E DEL PRIMO ONTOLOGICO. IL PRIMO FILOSOFICO.

L' Idea, essendo essenzialmente giudizio , deve constare di un Primo e d'un Secondo, e di un Terzo come nesso di ambedue. — Quale è il primo termine del giudizio ideale?

Per risolvere questo problema , bisogna vedere innanzi tutto che cosa si deve intendere per Primo; cioè , quale è il *concetto* del Primo.

Gioberti distingue due Primi , che poi identifica , e ne fa un Primo solo ; quello che egli chiama *psicologico*, e l'*ontologico*; alla loro identità dà il nome di Primo *filosofico*. Infatti il Primo psicologico è la prima idea (il primo concetto), l'ontologico la prima cosa. L' idea espressa dal Primo ontologico non può esser semplice, ma dee constare di più concetti, che se non fossero connessi e organati insieme non farebbero un'idea unica. Questo organismo non può sussistere, senza che tra i vari concetti da cui risulta, uno prevalga come principio o radice logica, onde gli altri derivano. Ora *questo con-*

cello principale del Primo ontologico, precedendo alle altre nozioni solo nell' *ordine logico*, riesce di necessità un Primo psicologico; e però da questo lato i metafisici che si occupano del Primo ontologico sono costretti ad uscire dall' ontologia schietta e a rendersi psicologi. Che se la ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico, ciò mostra che i due Primi debbono fare *sostanzialmente* un solo, e che la *prima cosa* dee anche essere la *prima idea*. E in vero, *ogni cosa è un concetto e ogni concetto è una cosa*; onde, essendo certo che il Primo psicologico dee produrre *comechessia* tutti i concetti, e l'ontologico tutte le cose, i due primi vogliono di necessità fare un Primo unico: il Primo filosofico, principio e base unica del reale e dello scibile (1).

Quando si dice: « ogni concetto è una cosa e ogni cosa è un concetto, e però il primo concetto è la prima cosa e la prima cosa è il primo concetto », bisogna distinguere, da un lato, quella identità del pensiero e dell'essere, che è il presupposto generale e dirò così il cielo in cui spazia la scienza (la oggettività del pensiero) dalla identità che è il risultato di una parte della scienza o di tutta la scienza, cioè dalla mediazione del concetto o del pensiero oggettivo (già identico all'essere) con se stesso, in virtù della quale il concetto o l'idea si pone come il primo reale (la *prima cosa*) o come il *reale assoluto* (l'*Ente* assoluto) (2); e quindi dall'altro lato distinguere il Primo come semplice *cominciamento* dal Primo come *principio* della scienza. Questa distinzione è di grande importanza; il non farla produce molti equivoci e specialmente quella confusione di quistioni le più disparate, che è il maggior ostacolo alla perfezione scientifica d'un sistema.

(1) *Introd.* vol. II. pag. 138 140.

(2) Uso queste espressioni per uniformarmi al modo di parlare di Gioberti. Questo modo è per lo meno improprio, giacchè i concetti di *cosa*, di *reale*, di *ente*, anche colla giunta di tutti gli attributi *assoluto*, *supremo*, *perfetto*, ec. non adeguano il concetto di Dio, la cui essenza consiste nello *Spirito*. Il concetto di *cosa* e simili si può applicare in generale

La identità del pensiero e dell' essere si può dire immediata nel sistema della scienza, in quanto è il risultato d'una mediazione che è fuori e anteriore alla scienza come sistema ; questa non deve dimostrare quella identità , ma la presuppone. La scienza è essenzialmente pensiero puro (riflessione ontologica, contatto del pensiero col pensato) ; e il pensiero puro non è nè immediato nè vuoto, ma come universale e necessario è l'ultimo termine della dialettica della coscienza, e come risoluzione della coscienza ordinaria nel sapere assoluto contiene in sè come idealizzato tutto il reale; il suo oggetto è la verità stessa , l' Idea, o l'essenza delle cose. E però lo sviluppo necessario e dialettico del pensiero puro è lo sviluppo stesso dell' Idea, dell' oggetto del pensiero , della cosa stessa. Questo sviluppo è la scienza. E come il pensiero sviluppandosi è sempre lo stesso pensiero, e ogni nuova determinazione è il pensiero stesso in questa determinazione , così anche l' oggetto ; il vero pensiero e il vero oggetto è il pensiero e l' oggetto come mediazione perfetta e assoluta con sè stesso , e questa absolutezza, che è il risultato finale della scienza , è insieme la vera identità del soggetto e dell' oggetto (la vera unione dell' uomo con Dio). Ora, se la filosofia è lo sviluppo del pensiero puro, è chiaro che pensiero *puro* e pensiero *filosofico* sono una cosa medesima. E però se per *cosa* s' intende non già solo il *reale* come tale (la natura e lo spirito, finito e assoluto), ma anche l' Idea come sistema delle determinazioni comuni ad ogni reale, come identità universale e indifferente della natura e dello spirito (come semplice Ragione: *absolutum tantummodo rectitudinarium*), e quindi come non ancora reale, come non ancora natura nè spirito ; se per *cosa* s' intende l' oggetto stesso del pensiero (il pensiero oggettivo), è vero il dire che il primo concetto (il primo pensiero) e la prima cosa sono identici, e che in questa loro identità costituiscono il primo filosofico. Questa proposizione è tautologica alla natura, sebbene , non a tutte le forme della natura ; la pianta p. e. e l' animale sono più che cose. In questo senso la prima cosa sarebbe la natura nel suo stato originario, e non già Dio.

gica, ed esprime la natura del pensiero puro, cioè quella identità del pensiero e dell'essere, che è il presupposto necessario della filosofia come sistema. Ma se per cosa s'intende il reale in generale, il primo concetto è ben diverso dalla prima cosa. Il primo concetto è l'Idea nella sua pura immediatezza. Ora l'Idea non è immediatamente reale; la realtà dell'Idea è l'attività dell'Idea stessa e presuppone la mediazione dell'Idea con sè stessa. In generale la differenza tra *primo e principio* è questa stessa differenza tra l'Idea come puramente immediata e l'Idea come risultato della propria mediazione. E se si prende la mediazione come assoluta, si ha il vero principio; cioè l'Idea non più come il semplice reale (l'Ente, la Sostanza, la Cosa, ecc.), ma come la vera realtà, come idealità assoluta (Spirito assoluto). — Questa distinzione si trova, in sostanza, nello stesso Gioberti, sebbene poi in realtà non ne faccia gran caso, anzi proceda come se non l'avesse posta. Infatti il Primo così detto psicologico (e che, come vedremo, si dovrebbe dire logico o filosofico), sebbene debba essere lo stesso del Primo ontologico, pure non è altro che il *concetto principale* del Primo ontologico, cioè quello da cui *derivano logicamente* tutti gli altri concetti, che insieme con esso formano il Primo ontologico. Dunque i due Primi non sono lo stesso; l'ontologico è una totalità organica, e il psicologico è l'elemento principale o la radice logica di questa totalità; quello è come il risultato della esplicazione di questo: esplicazione, che è puramente logica; giacchè gli altri concetti che formano l'organismo in cui consiste il Primo ontologico, sono preceduti dal Primo psicologico solo logicamente. Tutti questi concetti, compreso il primo, in quanto costituiscono il Primo ontologico, cioè *sono*, insieme, come il Primo ontologico, come il primo Reale, non si precedono nè si seguono realmente; la precedenza e la susseguenza non è *reale*, ma *logica*; e questo processo è la mediazione con sè stessa dell'Idea pura, incorporea e inconsapevole. Dunque la prima idea non è la prima cosa; quella è il concetto principale (la Idea pura non ancora esplicata), questa è la totalità organica che

deriva da tal concetto (l'Idea pura esplicata assolutamente) ; o dirò meglio, la prima idea e la prima cosa sono e non sono lo stesso: sono lo stesso in quanto la prima idea è la prima cosa non esplicata (come semplice potenza di sè stessa), e non sono lo stesso in quanto quella è semplice potenza, e questa è atto; quella è l'Idea pura come semplice Primo, questa è l'Idea pura come Principio.

Questa distinzione è confermata dalla stessa nozione del Primo. Il Primo è per Gioberti un concetto che non è *relativo* (è il puro immediato) ; e intende per relativo ogni concetto che *risulta* (almeno) da due concetti anteriori (1). Perciò egli nega il titolo di Primi psicologici ad alcuni concetti, considerati come tali da alcune sette di filosofi, e pone per Primo l'Ente (2); questi concetti come l'Uno, il Necessario, la Sostanza, l'Assoluto, l'Identico, ec. sebbene più concreti del semplice Ente, non possono essere Primi, appunto perchè sono più concreti e risultano da altri concetti. Ora lo stesso avviene del Primo ontologico; il quale, secondo lo stesso Gioberti, è essenzialmente un risultato. — L'equivoco in cui si può cadere rispetto al relativo e all'assoluto è quello stesso che ho già notato rispetto al Primo e al Principio. Si dichiara assoluto, e quindi superiore ad ogni altro concetto, quello che è semplicemente primo; il risultare o la relazione si considera come qualcosa di secondario, e il primo e l'ultimo come punti opposti, e come solamente tali; non si avverte che il semplice cominciamento non è il vero, e non è meno del semplice risultato un'astrazione; che il vero è il primo che si pone per attività propria come ultimo e in quanto ultimo come realmente primo o principio. Questo errore indusse Rosmini a prendere per assoluto (intelligibile) il puro ente; e lo stesso Gioberti non è immune da tal difetto. Solo nelle ultime sue Opere si risolve a determinare espressamente il Vero come la *relazione assoluta* e l'irrelativo, cioè il puro essere, come identico al nulla (3). Questo concetto dell'assoluto è già contenuto implicitamente nel principio di creazione.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 141.

(2) *Ibid.* pag. 140-141.

(3) *Cfr. p. e. Prot.* vol. I, pag. 638, 642.

Se la filosofia è essenzialmente pensiero puro (riflessione ontologica), si vede con quanta improprietà di linguaggio si chiami Primo *psicologico* quel concetto da cui risulta, per una mediazione veramente logica, la prima cosa. Certamente lo spirito come scienza presuppone lo spirito come psiche; ma è attualmente più che questa. La parola *psicologico* ricorda la opposizione di soggetto e oggetto, e quindi la falsità dell'uno e dell'altro; Gioberti stesso chiama *sensibile* tutto ciò che appartiene alla psicologia. Nella scienza al contrario l'opposizione è già risolta; pensiero e pensato sono la stessa cosa. In essa non si tratta semplicemente di osservare, e dire: io trovo o sento in me questo e questo; ma la natura del concetto (del pensiero puro) consiste nella necessità ed universalità del pensiero. Questo carattere è tutt'altro che un mero *dato* psicologico. — Ma un tal difetto, più che una semplice improprietà di linguaggio, è in Gioberti una confusione della scienza colla semplice coscienza: il Primo deve essere lo stesso nell'una e nell'altra. Il vero autore di tale confusione è Rosmini; e Gioberti l'accetta senza critica. Onde segue, che per cominciare la scienza non si tratta di altro che di vedere quale sia il Primo psicologico, e trasformarlo immediatamente in Primo filosofico. Non si considera la natura del Primo in sé stesso nel pensiero puro, cioè da qual punto cominci il pensiero come libera riflessione; ma si quistiona sulla prima notizia che ha l'uomo quando apre gli occhi alla luce di questo mondo; se questa notizia è un astratto (Rosmini), il primo filosofico è anch'esso un astratto; se questa notizia è un concreto (Gioberti), il primo filosofico è un concreto.

CAPITOLO SECONDO

IL PRIMO FILOSOFICO.

Quale è dunque il primo psicologico, e per conseguenza il primo filosofico?

Gioberti, seguendo Rosmini, risponde: il primo psicologico

è l'Ente. Se non che Rosmini distingue sostanzialmente il primo psicologico dall'ontologico ; Gioberti dice d'identificarli. E però, siccome il primo ontologico è la prima cosa , il primo psicologico non è più l'Ente astratto e indeterminato, come vuole Rosmini, ma l'Ente concreto e reale.

§ I.

Caratteristica del Primo filosofico giobertiano. Polemica contro Rosmini.

In questa determinazione si devono distinguere due cose : l'Ente come tale e la realtà dell'Ente, cioè l'elemento psicologico e l'elemento ontologico, nella unità de' quali consiste il primo filosofico (1). Si può credere, che ponendo l'Ente come Primo *psicologico* Gioberti abbia ricavato questo concetto, questa determinazione astratta e universalissima, dalla considerazione della *coscienza*, e in un modo simile a quello usato da Rosmini ; il quale seguendo la dottrina di Kant — che la coscienza è essenzialmente giudizio, cioè non semplice senso, ma anche intelletto — e osservando che ogni giudizio implica almeno la nozione dell'essere, ne inferisce che il Primo psicologico è l'idea innata dell'Ente. Il processo di Gioberti è tutt'altro, e quando egli dice di essere costretto a *rendersi psicologo* fa illusione a sè stesso. Infatti, pigliando come postulato l'identità del pensiero e dell'essere, cioè il pensiero puro, egli muove, come abbiamo visto, dal concetto del Primo nel pensiero, nell'*ordine logico*, e non già nella coscienza; e intende per Primo quel *concetto*, che non risulta da altri concetti anteriori, che non ha alcuna relazione in sè stesso nè con altri concetti, che è assolutamente semplice o dirò meglio indeterminato. Questo indeterminato non è altro che l'essere come puro essere; è l'ultimo punto dell'attività astraente del

(1) Cfr. *Introduz.* vol. II, pag. 156; « La prima voce (Eate) accenna particolarmente alla relazione psicologica, e la seconda all'ontologica ec. »

pensiero, e però il primo nella riflessione libera del pensiero sopra sè stesso, nella quale consiste la scienza; è il primo *concetto*, e non già la prima rappresentazione (il primo sapere, il primo atto della coscienza); come concetto in generale, come prima determinazione del pensiero puro, esso non appartiene alla semplice coscienza, ma alla scienza. Al contrario ciò che egli ricava dalla considerazione psicologica è la determinazione concreta dell'Ente, cioè quella *proprietà* che egli chiama ontologica in opposizione alla relazione psicologica. Movendo dal Primo nel puro pensiero, dall' Idea come essere puro, indeterminato, Gioberti mediante lo sviluppo dialettico del pensiero stesso in sè stesso avrebbe dovuto giungere all' Idea come vera Idea, come Ente concreto, reale, assolutamente determinato, come primo Reale, come prima cosa o Primo ontologico. Invece di questa mediazione dialettica nel pensiero, egli ricade dalla suprema astrazione immediatamente nella coscienza empirica, come prima erasi levato da questa di un salto nel cielo della scienza; trova nella coscienza l'Ente concreto e reale, e immedesima immediatamente con questo l'Ente astratto e indeterminato del pensiero puro. A questo ibrido accoppiamento di un elemento puramente logico e di un dato psicologico egli dà il nome di primo filosofico. Il suo psicologismo è o almeno vuol essere pura logica, e il suo ontologismo è pretto psicologismo. Così si spiega la più parte degli equivoci nella sua polemica con Rosmini; i quali nascono dalla intrusione d'un problema meramente psicologico in una quistione logica e metafisica. Da ciò nasce anche il considerare le determinazioni dell' Idea non come lo sviluppo necessario del pensiero, ma come altrettanti dati immobili e separati della coscienza, e perciò estrinseci all'Idea stessa; e quindi il considerare l'intuito della picchezza dell'Ente (dell'atto creativo), non già solamente come semplice potenza o essenza del conoscere o come risultato di tutta la scienza, ma come una *notizia* originaria, continua, immanente di un *fatto*; e in generale non come pensiero puro, ma come semplice rappresentazione.

zione intellettiva) alla coscienza sempre più astratta e generale delle determinazioni universali dell' ente. Queste determinazioni non sono considerate in sè e per sè, nel loro contenuto necessario e razionale, ma nella loro relazione col sapere fenomenale; non come forme del pensiero, ma come materia della percezione sensibile; e tutta l' industria dell' analisi rosminiana consiste nel trasformare la rappresentazione particolare o meglio la stessa percezione in una rappresentazione generale, presupponendo da un lato la cosa più importante, cioè il contenuto razionale della percezione, quello che egli chiama *determinazione* dell'ente, e dall'altro una forma astratta, vuota, generalissima, mediante la quale certe attività dello spirito, anche esse presupposte secondo le occorrenze, lavorano la materia greggia del senso e la riducono allo stato di idea. Adunque l'ideologia rosminiana non è il processo delle determinazioni dell'Ente in sè stesse, mediante il quale l'Ente o l'Idea si pone per sè come *reale*; ma l'ideale e il reale sono come due determinazioni opposte, e questo non può derivare da quello; la realtà bisogna prenderla altrove, fuori dell'idea e poi aggiungerla a questa per avere l'idea o l'ente, come reale. Questa aggiunta è il principale oggetto dell'ideologia; e non consiste in una semplice addizione dell'idea e del reale, ma è una specie di purificazione del reale mediante l'idea stessa, e si fa generalizzando o idealizzando il reale. Il reale così idealizzato è la verità. Almeno così ci si vuol far credere; ma in realtà qui non abbiamo altro che da un lato una vuota forma e dall'altro un informe contenuto, e la pretesa idealizzazione del reale o, che è lo stesso, la realizzazione dell'idea, si riduce a portare in giro l'idea stessa nella sua immutabile vacuità e imprimerla come suggello comune alle materie più differenti; e quindi ciò che si conosce non è la differenza come tale, ma in quanto ha ricevuto l'impronta di quell'unico tipo, cioè come indifferenza; la differenza non è momento dell'idea stessa, ma fuori di essa; e però rimane sempre senza forma, e l'unità che abbiamo (l'idea come reale) è sempre l'unità astratta dell'idea con sè stessa e non già l'u-

nità concreta mediante la differenza e nella differenza. Perciò l' *Origine delle idee* di Rosmini, più che una metafisica, è come la Ragione pura di Kant una critica della conoscenza; non la scienza, ma una propedeutica alla scienza; il reale che in essa si considera non è il vero reale, che è l'oggetto della metafisica, cioè l' Idea come reale, ma la cattiva realtà, quella della coscienza e della percezione sensibile; e il problema che essa si propone è di trasformare questa realtà nell' Idea, che è il principio della vera realtà. La quale poi non si ottiene, perchè si nega all' Idea l'attività di porsi come reale; e per avere la realtà dell' Idea si ricade in quella falsa realtà che pareva già superata e che solo era stata mutata, estrinsecamente nell'astrazione del puro ente. E in questo senso è giusta l'accusa di nullismo mossa da Gioberti al sistema rosminiano; la verità è qui l'equazione astratta del puro essere con sè stesso, e tutta la realtà rimane fuori di essa e non è conoscibile che in quanto è ridotta indifferentemente a questa equazione. L' idea rosminiana è negatività, ma immediata e perciò vuota, e non già come distinzione e mediazione assoluta di sè con sè stessa. Ciò che si nega, non è conservato, ma annullato, e questo nulla comune di ogni reale, come risultato immediato dell' astrazione, è l' idea. —

Gioberti adunque fa bene ad accettare il principio rosminiano, che tutte le idee sono originate da quella dell'Ente; ma appunto perchè le idee sono per lui o almeno devono essere *forme pure* del pensiero e non già momenti concreti della coscienza, determinazioni *logiche* e non *cognizioni*, egli erra nell'asserire che la idea primitiva sia l'Ente reale e non già solo l'Ente possibile o meglio indeterminato. Egli riporta una facile vittoria psicologica sopra Rosmini, ma il vinto è come Nesso che fa dono al vincitore della sua fatale camicia; Gioberti rimane implicato nella quistione psicologica e non trova modo di uscirne, e di distinguerla dalla logica. Per provare contro Rosmini che il primo *filosofico* è l'Ente reale egli non sa far altro che mostrare che il *sapere* o la *coscienza* incomincia coll'Ente reale e non già astratto; e invece di di-

re a Rosmini: voi avete torto nella quistione psicologica, ma avete ragione nella logica, giacchè il vostro ente indeterminato non può essere che cominciamento della scienza e non già della coscienza, gli dice: voi non avete ragione nella quistione logica, perchè avete torto nella psicologica. Così egli scambia il nesso logico delle idee colla connessione empirica delle rappresentazioni, e fa giudice della logica la psicologia; la scienza deve cominciare coll'Ente concreto e reale, perchè così comincia la coscienza. Posto ciò, non è meraviglia se la realtà dell' Idea è quella stessa realtà, che è oggetto della coscienza.

Infatti Gioberti ragiona così: « Se fosse vero, che l'idea primitiva dell' Ente rappresenta solo l' Ente possibile, ne seguirebbe che l' *idea* del possibile precede quella del reale; il che è in prima contrario all' *ordine psicologico*. Imperocchè, secondo il *processo naturale* dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto e nascendo da esso, la *cognizione* concreta del reale dee precedere la cognizione astratta del possibile » (1). Tutto ciò è vero, ma riguarda il processo dell' Idea come coscienza o psiche, e non già il processo dell' Idea pura, incorporea e inconsapevole: sebbene non si possa dire assolutamente che nella coscienza e nella psiche si proceda dal concreto all'astratto. Ciò che comunemente si dice concreto, p. e. la conoscenza sensibile, è astratto rispetto a ciò che si dice astratto, p. e. il pensiero. Il concreto non è il puro immediato. Così l'ultimo grado del processo dell' Idea come spirito è la scienza o la filosofia: ciò che si crede l'ultima astrazione e pure è la vera concretezza dello spirito. E lo spirito come filosofia ricomincia un nuovo processo: quello della libera e assoluta riflessione; la quale è ciò che vi ha di più concreto e insieme di più astratto. Lo spirito solamente — come filosofia — ha tale potenza; esso non è la massima astrazione, se non in quanto è la massima concretezza. Questo movimento è la scienza, ed è il movimento stesso dell' Idea. La scienza è

(1) *Introd.* vol. II, pag. 111.

L'Idea che ripensa assolutamente sè stessa; l'Idea (l'assoluto Concreto) ripensandosi si determina liberamente come l'assoluto Astratto, e quest'Astratto assoluto è la prima idea, il primo concetto, o il cominciamento della scienza. La scienza è, come l'Idea, mediazione o relazione assoluta: identità, ma non immediata, dell'assoluto astratto e dell'assoluto concreto. Questo assoluto astratto è l'essere indeterminato di Rosmini.

L'errore di Rosmini consiste da una parte nel confondere il punto di partenza (il cominciamento) della scienza col punto di partenza dello spirito umano, e dall'altra nel distinguere questo secondo punto dal punto di partenza dell'uomo nel suo primo sviluppo. Che significa punto di partenza o cominciamento? Il Principio (il Vero, l'Idea) nella sua immediatezza; e questa immediatezza è in generale l'essere. Quindi lo spirito come cominciamento è lo spirito in quanto è semplicemente, lo spirito immediato, l'anima naturale, cioè l'uomo nel suo primo sviluppo. Il cominciamento della scienza al contrario è il cominciamento dell'Idea come pura Idea, come non ancora natura nè spirito; e tra esso e il cominciare dello spirito vi ha l'infinito intervallo dell'Idea come Ente reale e dell'Idea come totalità della natura; giacchè lo spirito presuppone la natura, e questa la idea logica. Il primo è cominciamento assoluto, perchè prima di esso non vi ha nulla logicamente; come cominciamento è essere, come assoluto cominciamento è puro essere, essere indeterminato: il secondo all'opposto, cioè quello dello spirito, non è l'essere come semplice essere, ma lo spirito come essere; non l'essere indeterminato, ma lo spirito indeterminato. Confondere i due cominciamenti è confondere l'essere e lo spirito; è fare dello spirito una cosa: tale è in generale la tendenza del rosminismo.

La distinzione rosminiana dei due cominciamenti, dello spirito e dell'uomo, può avere anche il significato particolare della differenza tra il principio o concetto della coscienza e la coscienza prima o empirica o anche la semplice sensazione. Così Kant, che il primo ha veduto tale differenza, non

solo distingue la coscienza dalla sensibilità, ma pone come fondamento della coscienza empirica l'unità sintetica originaria dell'appercezione. Questa unità non è un atto particolare, un primo atto, ma la stessa essenza attiva dello spirito, il principio e la ragione intima di tutti i suoi atti particolari; non è mero intelletto (astratto), ma intelletto che contiene in sé come momento il suo opposto (il senso), e perciò è unità sintetica, non vuota. Per Rosmini, come per Kant, la coscienza è essenzialmente *intellettuale*; ma — come poi Kant medesimo non ostante il principio della sintesi originaria — egli concepisce l'intelletto astrattamente, come opposto assoluto del senso, e tale che non contiene in sé il senso nè meno come risolto; e quindi non come relazione assoluta (unità sintetica originaria), ma come un lato solo di questa relazione in cui consiste lo spirito, separato dall'altro e preso per sé, cioè come un *irrelativo*, identità o rapporto vuoto di sé con sé stesso, il puro immediato. E questo è l'*essere*. E però, riponendo l'essenza dello spirito (teoretico) nell'intelletto e pigliando l'intelletto astrattamente, Rosmini considera come l'essenza dello spirito l'intuito immediato del puro essere. Ma nè l'essenza come tale è il cominciamento, nè l'intuito dell'essere è pari al concetto dello spirito. Lo spirito, in quanto mediazione, implica la risoluzione dell'essere; il suo vero *È* è *attività*; è *ciclo*, direbbe Gioberti, non *essere*. Perciò, anche quando si volesse intendere per cominciamento (punto di partenza) l'essenza — il che sarebbe un modo improprio di parlare, perchè il cominciamento è solo l'esistenza prima ed immediata dell'essenza, e non già la vera —, non si potrebbe mai confondere il cominciamento dello spirito con quello della scienza; se questo è il puro essere, quello presuppone tutto il processo dell'Idea come puro essere all'Idea come intelletto o almeno come senso (umano). — L'errore di Rosmini è di considerare come prima parte della scienza la semplice propedeutica alla scienza. La propedeutica comincia dal *fatto* della coscienza, dal sapere sensibile, e si eleva da questo alla scienza. Rosmini comincia anche così, cioè dal

fatto della percezione intellettuale, che è la prima coscienza. Ma invece di procedere dialetticamente alle altre forme della coscienza, si fa a ricercare immediatamente la ragione di questo fatto, e crede di averla trovata nell'intuito originario (idea innata) dell'essere. Perciò chiama questo intuito il cominciamento della scienza. Ma non si avvede di presupporre, non dico l'essere che come indeterminato non ha nulla prima di sé, ma lo spirito come intuito (e anche senso), e però buona parte di quella scienza che egli dice di solo cominciare. Egli crede di spiegare la coscienza, presupponendo il *concetto* di essa; quando per giungere a un tal concetto, la scienza ha già dovuto fare un lungo viaggio. O piuttosto egli intende per scienza la spiegazione di un fatto a modo de' naturalisti; come Newton fa l'ipotesi dell'emissione per spiegare i fenomeni della luce, così Rosmini fa l'ipotesi dell'intuito dell'Ente possibile per spiegare la coscienza (1). Ora l'ipotesi non differisce dal fatto che deve spiegare che per la forma più universale; il contenuto è lo stesso. Rosmini presuppone il contenuto razionale dello spirito, e perciò non dà ragione di nulla; e molto meno comincia la scienza. —

Dopo aver chiamato la psicologia in soccorso della logica, Gioberti entrato una volta nella quistione psicologica chiama la logica in soccorso della psicologia; se prima la scienza (e quindi la logica) doveva cominciare dall'Ente reale perchè tale era il *primo atto* dello spirito, ora lo spirito (la coscienza) deve cominciare dall'Ente reale perchè tale è il processo logico. « Quando altri affermasse che nel primo atto dello spirito occorre un ordine diverso e che il principio dell'esercizio intellettuale si fa in un modo particolare, osservo che questo modo particolare, qualunque siasi, deve conformarsi all'ordine logico » (2). Ma che significa ordine logico? L'ordine delle determinazioni pure razionali, onde risulta l'Idea come Ente reale. Nell'ordine logico, ha già detto Gioberti, il concetto principale, cioè quello da cui derivano tutti gli

(1) Cfr. le prime pagg. del N. *Saggio*.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 144.

altri il cui organismo è la prima cosa o il Primo ontologico, *precede* tutti gli altri concetti. (1) Ora questo concetto non può essere che meramente semplice ; giacchè se constasse di più concetti, sarebbe una totalità organica; e però ci dovrebbe essere di nuovo un concetto principale , dal quale esso risulterebbe. E così esso non sarebbe il Primo. Dunque Primo logico vuol dire il meramente semplice , cioè l' indeterminato, e quindi ordine logico il processo dall' indeterminato al determinato, dal meno determinato al più determinato; e il risultato finale è il determinatissimo , cioè il Primo ontologico giobertiano. Perciò ha ragione chi dice che nell' ordine logico il Primo è l'ente possibile, se per ente possibile intende l' indeterminato. Se dunque l' ordine psicologico o il processo naturale dello spirito deve conformarsi all' ordine logico, corre di necessità dall' astratto al concreto, dall' immediato al mediato , dal meno al più determinato , e non viceversa come vuole Gioberti. Ciò che vi ha di vero nell' asserzione di Gioberti è l' identità astratta de' due ordini. In generale ordine vuol dire idealità o attività dell' Idea ; e siccome una è l' Idea , ogni ordine ha lo stesso ritmo , che è — considerato astrattamente — il ritmo logico. Lo sbaglio qui, come ho già notato, è di dire concreto e quindi opporre all' astratto ciò che in un dato ordine è piuttosto il massimo astratto. P. e. si crede che la prima coscienza (il primo atto intellettuale) sia la coscienza più concreta, e che il progresso delle forme seguenti consista nel divenire essa sempre più vuota, nel perdere la gran ricchezza della prima forma. Ma quando si va a vedere, questa è la più povera di tutte; tutta la sua attualità, e quindi la sua concretezza , si riduce, come hanno bene osservato Hegel e Rosmini, a: *questa cosa è*. Ora l' essere è la determinazione più comune ed astratta. L' errore di Rimini è di prendere questa povertà per la stessa ricchezza ; di avere come il Vero ciò che è solo la forma infima del Vero. —

Contraducendo alla sua prima definizione dell'ordine logico,

(1) V. sopra.

Gioberti ne reca qui un'altra. « Secondo quest' ordine il possibile presuppone il reale, perchè senza qualcosa di reale, non si può concepir nulla di possibile. Se niente è in effetto, niente può essere. Una potenza, che consistesse in una mera potenzialità, senza un atto precedente, non sarebbe una vera potenza, ma nulla. » (1) Anche qui Gioberti confonde due quistioni ben diverse sul possibile; la prima delle quali riguarda la *realtà* del possibile (che cosa è possibile, ossia quali cose sono possibili?), e la seconda la *possibilità* del reale (come è possibile il reale?). Ciò che Gioberti dice, è vero, ma appartiene alla prima quistione. « Se niente è, niente può essere »: ciò non riguarda la possibilità del reale, ma la realtà del possibile, e significa: qualcosa *possibile* non può essere *reale*, se niente è reale; e non già: la possibilità del reale presuppone la realtà del reale. Ora solo la seconda quistione è veramente la quistione logica; e a questa è subordinata la prima. Giacchè, quando dico: la realtà del possibile presuppone il reale, io posso sempre domandare; come è possibile il reale? La quistione logica è dunque sempre anteriore all'altra, a cui Gioberti erroneamente dà il nome di logica. Il *reale* poi inteso come atto e il possibile come potenza, e il dire: *la potenza presuppone l'atto*, tutto ciò significa logicamente solo questo: « una potenza *determinata* non può essere tutta potenza, ma dev' essere (presupporre), appunto in quanto è determinata, un certo atto, una certa realtà: » non già: « la potenza presuppone la realtà di quello, di cui è potenza. » E come questa realtà presuppone la sua propria potenza, così quel certo atto presupposto da questa potenza presuppone di nuovo una potenza sua propria e una potenza meno *determinata*; e così via via. Logicamente una *certa potenza presuppone un certo atto* vuol dire, che la potenza come *determinata* presuppone un movimento o processo della sua determinazione, e questo processo è l'atto che precede la potenza; la determinazione della potenza è un risultato, ed è

(1) L. c.

risultato dell' atto. E ciò vuol dire, che quando in questa regressione si arriva ad una potenza meramente indeterminata, questa non presuppone *logicamente* nulla, ossia è prima potenza e primo atto. Logicamente la prima potenza è il primo atto, e questo è il puro essere, cioè l'Indeterminato. Tale è il possibile rosminiano; e perciò Gioberti non ha ragione di dire, che esso logicamente presuppone qualcosa di reale; in quanto l'indeterminato esso non presuppone nulla, non presuppone che se stesso, perchè come prima potenza è primo atto. Oltre a ciò, come è falso che io non possa *concepire* il puro essere senza qualcosa di reale, così è vero al contrario che io non posso concepire qualcosa di reale senza il puro essere. *Concepire* qui è vedere il processo logico, il processo della derivazione di un concetto da un altro. Ora il concetto del qualcosa deriva da quello del puro essere, e quando io vedo questa derivazione, dico che concepisco il qualcosa.

Un altro equivoco. « Suppongasi, continua Gioberti, che noi non abbiamo effettivamente altra idea che quella del possibile, e mi si dica se questa possibilità come tale è *reale* o solo *apparente*. S'ella è una mera apparenza, il principio dello scibile è distrutto, e lo scetticismo è inevitabile. Se all'incontro è reale, egli è chiaro che il *primo concetto* non rappresenta una possibilità mera, ma una realtà: e una realtà *assoluta*, perchè come il primo concetto non si riferisce a una realtà anteriore, onde sia l'astratto » (1). Abbiamo già osservato, che il principio dello scibile (il *punto di partenza* della scienza) non è il punto di partenza psicologico, il punto di partenza dello spirito come semplice coscienza. Ora quando si domanda: la possibilità è *reale*, o *apparente*? qui reale significa altro da quel di prima. Prima si contrapponeva al possibile; ora si contrappone all'apparente; e come contrapposto all'apparente non vuol dire altro che l'*oggettività*, come quando si domanda: il pensiero può conoscere la verità (è oggettivo)? Quindi tre quistioni confuse in una; cioè la psicologica,

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 144-5.

la logica e quella della critica della cognizione. Ora quest'ultima è fuori della scienza come *sistema*; la scienza la presuppone come già risolta, e il risultato di essa è il punto di partenza della scienza come sistema. L'oggettività poi non è la stessa cosa che la realtà come opposta alla possibilità o meglio all'astratto; e l'apparenza come opposta all'oggettività può ben essere la stessa cosa che la realtà come opposta all'astratto. Così l'idea logica non è apparente, ma oggettiva, perchè è la essenza universale ed identica delle cose. Ma non è reale (in quanto il reale si considera come opposto al possibile), perchè non è ancora nè la natura nè lo spirito (che sono il reale). La logica, ha ben detto Hegel, è come un regno di ombre; ma oggettivo, non apparente. E al contrario l'apparente o il fenomeno è una realtà (come opposta alla possibilità); ma come mero fenomeno non ha alcuna verità, non è oggettivo. Onde è chiaro, che io posso dire contro Gioberti: quella possibilità non è una mera apparenza, ma pure non è realtà. E perciò, se il primo concetto rappresenta una realtà, questa è tale in quanto opposta all'apparente, cioè come oggettività; ma non già in quanto opposta al possibile, cioè in quanto il Reale (natura o spirito). L'assolutezza poi di questo primo concetto significa il contrario di ciò che dice Gioberti; non significa che non vi ha realtà anteriore ond'esso sia l'astratto, ma che non vi ha un astratto anteriore di cui esso sia come a dire la realtà; cioè, che esso è l'ultima astrazione possibile o il primo astratto. Vi ha absolutezza, in quanto non è possibile un'ulteriore astrazione; in quanto esso come concetto non presuppone nessun altro concetto. E questo è l'essere come puro essere: a dir vero, come nè reale nè possibile propriamente, ma l'essere assolutamente e semplicemente, o l'essere assolutamente indeterminato. Di là di questo non si può andare coll'astrazione; l'essere puro è il Primo. Laonde Gioberti confonde qui il cominciamento assoluto coll'assoluto risultato, con quello che non si riferisce ad una realtà anteriore onde sia l'astratto, colla realtà assoluta. Il cominciamento assoluto è il puro essere; e perchè l'essere puro è *essere*, Gioberti crede che sia il

reale. Questo è il suo sbaglio ; confondere la realtà, anzi la realtà assoluta, coll' essere, come prima ha confuso la realtà coll' oggettività.

In altri termini, Gioberti confonde la realtà assoluta (ciò che è assolutamente attuale) colla pura immediatezza, la quale non è altro che l'essere; e non si avvede che, essendo relazione infinita verso sè stessa, la realtà assoluta è assoluta mediazione. Come assoluta mediazione noi non possiamo apprenderla, se non con una mediazione egualmente assoluta del pensiero ; e perciò quello che Gioberti dice di apprendere immediatamente coll' intuito e che sia il vero Reale, non è che il grado più basso della realtà; e quello che chiama il possibile come opposto al reale e come appreso mediante la riflessione, è il vero Reale. Certamente la riflessione presuppone l'intuito, il pensiero presuppone il senso, e perciò il primo così nell'ordine logico come nel psicologico è l' *essere*. Ma come il Primo logico non è la vera *Idea*, così il Reale appreso nella prima cognizione non è il vero Reale. Quindi quella che Gioberti dice deduzione del concetto del possibile dal concetto del reale — per dimostrare che il possibile presuppone sempre il reale — non è la deduzione del possibile dal reale assoluto, ma dal falso reale, cioè dal reale come è appreso dal senso e dall'intuizione immediata o sensibile. E infatti, se il *possibile non è altro che il reale in quanto è pensato*, (1) ciò vuol dire che il reale come mero reale non può essere pensato; se fosse pensato, non sarebbe più reale, ma diventerebbe possibile. Ora un reale di tal genere non è proprio solo dell' uomo, ma anche degli animali; anzi ciò che distingue gli animali dall' uomo è appunto la impossibilità assoluta di pensare il reale; essi lo *sentono* (Gioberti direbbe: l'intuiscono), non lo *pensano*. E se è vera questa dottrina — che il possibile non è che il reale in quanto pensato —, Gioberti non può parlare, come fa, di *concetto* primo, di *pensiero*, di *nozione* del reale come reale : giacchè concetto , pensiero , nozione del reale vuol

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 145.

dire il reale in quanto è pensato, cioè il possibile. Dunque il possibile non nasce dalla riflessione sul *concetto* del reale, ma dalla riflessione sopra un atto che non è ancora *pensiero*, ma *senso*. E tale è l'intuito come prima cognizione; cioè senso, non pensiero. E ciò dice in sostanza lo stesso Gioberti, quando osserva che nella riflessione il reale *perde l'individualità* che lo fa reale (1); cioè che lo fa oggetto del senso, e non già del pensiero. E in verità che cosa è quella individualità che viene appresa *immediatamente* dall'intuito? È quella dell'Idea? Tutt' altro. L'individualità dell' Idea è infinita relazione verso se stessa; e dove questa relazione non è appresa — e non è appresa dove la cognizione è puramente immediata — la individualità è meramente sensibile e particolare. Manca l'elemento dell'universalità, che può essere appresa solo dal pensiero. Di tal modo quella che Gioberti chiama *perdita*, è un vero guadagno; perchè ciò che si perde nella riflessione è il puro accidentale, cioè quello che non appartiene all'essenza della cognizione. E ciò si vede dallo stesso esempio che egli reca, dicendo: « Così, pogniamo, io ho dinanzi gli occhi un corpo triangolare, e acquisto, guardandolo, l'*idea* di un triangolo reale; ma poscia, ripensando questa medesima idea e considerando il triangolo non fuori di me, ma nel mio spirito, ho l'*idea* del triangolo possibile » (2). Ma quale è propriamente l'idea del triangolo, la prima o la seconda? La prima non è idea, ma appena la *rappresentazione* sensibile del triangolo; e però il processo dall'una all'altra è quello dal senso all'intelletto, dal particolare sensibile all'universale intelligibile, dal falso reale al vero reale.

Questo falso reale — questa realtà meramente psicologica — è ciò che Gioberti, come ho già notato, immedesima colla realtà dell'Ente. Questa confusione è la radice principale de' suoi errori. Quindi l'altra forma della sua opposizione contro Rosmini: cioè, dove questi afferma che il concetto di Dio (atto puro, nella cui attualità semplicissima s'inchiu-

(1) Loc. cit.

(2) Ibid. pag. 146.

de il suo infinito potere (1) si ha solo in modo mediato e per dimostrazione, Gioberti vuole che si abbia in modo immediato e per intuito. Questo argomento sarà trattato altrove come si conviene. Qui noto solamente che Gioberti, parlando di *sintesi anteriore* in cui deve fondarsi ogni artificio deduttivo ed induttivo, cioè la scienza: di una sintesi, che chiuda in sè stessa tutto quello che poi la scienza ossia lo stesso spirito umano *riproduce* solo e *dichiara*, trasformando ciò che è prima *istantaneo* e immediato in un *processo cronologico* e dando al vero una *forma soggettiva*, cioè scomponendolo, ricomponendolo e maneggiandolo a norma delle sue proprie leggi (2); parlando così, dico, non si avvede, che una tal notizia *fondamentale primigenia*, se non è semplice *potenza* e perciò tutt' altro che notizia o cognizione, come atto conoscitivo e quindi soggetto dell'esercizio ulteriore del pensiero è solo senso o intuizione: *senso* del particolare nella coscienza, dal quale poi si procede dialetticamente sino alla scienza: *intuizione* dell' indeterminato nella logica, da cui si procede anche dialetticamente sino all' Idea assoluta. Si vede che Gioberti fa la teorica della cognizione a imagine della visione sensibile. Io mi affaccio alla finestra, e mi vien fatto di vedere un bel campo di fiori, ec; vedo nel primo sguardo il tutto, e poi le parti a poco a poco. Così anche nella visione ideale. Ma le idee non sono l' una *accanto* o *fuori* dell'altra come gli oggetti in una prateria. Esse sono l' una *momento* dell'altra; cioè la loro totalità non è un *aggregato*, ma un *processo* o un *organismo*. Ora il processo, l'organismo (l' essere l' uno nell' altro, o come dice Gioberti nelle Postume, la *circuminsessione*) non si può afferrare immediatamente, a un tratto, ma ci vuole anche un processo; alla *circuminsessione* dell' oggetto deve corrispondere quella dell' intelletto. Al contrario per Gioberti la *forma* del conoscere (l'attività dello spirito) è qualcosa d'indifferente al *contenuto* (all'oggetto del pensiero); non è il contenuto che si dà la propria forma, e la forma il proprio conte-

(1) Ibid. pag. 144.

(2) Ibid. pag. 134-3.

nuto (e ciò significa organismo ideale), ma invece il contenuto può avere o meglio ricevere dallo spirito questa o quella forma, estrinsecamente e restando in sè sempre lo stesso; lo spirito non fa che dichiararlo. Così la prateria, considerata nella sua sostanza, è sempre la stessa nel primo sguardo, nel secondo, nel terzo, ec.; sola la forma della distinzione e della chiarezza è diversa. Qui dunque la forma è tutta nel soggetto. Credo che non si possa esprimere meglio il formalismo. — D'altra parte, se Gioberti dice di vedere originariamente il *tutto*, quale è il primo concetto donde comincia la dimostrazione? E indifferente cominciare da questo o da quello, come nella seconda vista della prateria? Ovvero il tutto stesso gli presenta un concetto più spiccato che gli s'impone e da cui è costretto a cominciare? come nella prateria p. e. ci è una torre, una casa, un albero altissimo che mi tira l'attenzione. Ma in primo luogo nell'organismo il cominciamento non è indifferente e quindi accidentale, ma necessario; deve essere questo e non quello; e in secondo luogo, appunto perchè il tutto è organismo e non aggregato, il primo concetto che s'impone necessariamente allo spirito è lo stesso organismo, non nella presenza immediata di tutte le sue parti, ma come cominciamento di sè stesso, cioè come quel concetto da cui derivano dialetticamente e necessariamente tutti gli altri. E questo è l'essere puro e indeterminato. — Non dirò ora che Dio come puro atto è personalità assoluta, e come tale non può esser conosciuto immediatamente e originariamente; giacchè questa apprensione presuppone uno e medesimo processo nell'oggetto e nel soggetto, e in questa unità — che non è niente d'immediato — consiste la personalità vera di Dio e dell'uomo. — Rosmini dunque ha ragione quando dice che la cognizione di Dio non si ha in modo immediato; solo erra affermando che si arrivi a Dio come a un oggetto qualunque, mediante il sillogismo. —

b) **Altra forma della polemica contro Rosmini**, come prova della confusione della quistione logica colla psicologica: Il giudizio come unità dell'intelligibile o del sensibile (percezione intellettuale rosminiana). Critica della dottrina di Gioberti e di Rosmini su questa materia.

La confusione della quistione logica colla psicologica, cioè del Primo nella scienza col Primo nella semplice cognizione o nella coscienza — confusione, che è il principal motivo della polemica di Gioberti contro Rosmini — è evidente anche in un'altra forma di questa polemica. Sebbene questa forma non abbia una relazione immediata col nostro presente argomento, pure io mi farò ad esaminarla in questo luogo, poichè questo esame servirà meglio a chiarire ciò che sinora ho detto sulla opposizione tra Rosmini e Gioberti e in generale il significato di questi due filosofi nella storia della filosofia italiana.

L'errore capitale di Rosmini, secondo Gioberti, è di negare la vera cognizione *immediata*, cioè di confondere l'idea diretta e intuitiva colla riflessa; ciò che egli chiama intuito, non essere in sostanza che riflessione (1). Quindi come nega che la prima notizia sia quella diretta e intuitiva dell'Ente reale, così nega che i sensibili si percepiscano per un intuito egualmente immediato. Il suo intuito dell'Ente non essere che riflessione, perchè il possibile e l'astratto non si può apprendere che così; e riflessione anche essere la sua cognizione de'sensibili, perchè opera di un giudizio. Gioberti dunque come prima ha cercato di mostrare che il primo intuito è l'Ente reale e non il possibile, così ora si sforza di provare che la prima *notizia* dei sensibili è anche intuito e non già giudizio.

E infatti chi dice giudizio primitivo secondo Rosmini, dice un'equazione tra l'idea dell'ente possibile e la apprensione sensitiva. Ora equazione suppone *identità*; e invece l'intelligibile e il sensibile sono elementi *affatto diversi*. Dunque tra loro non vi può essere equazione, e quindi nè anche giudizio. Se il sensibile fosse identico all'intelligibile, questo sarebbe

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 148 seg. e 157-8. V. più sopra Lib. I, Sez. 1. Cap. I.

inutile, e il sensibile si manifesterebbe da sè medesimo, come quello che sarebbe intelligibile di sua propria natura. Sarebbe tale, perchè la identità non può consistere che nell' intelligibile. Ora l' apprensione sensitiva non è un elemento intellettuale (1). Questa critica si riduce a notare nel giudizio, come è inteso da Rosmini, una doppia difficoltà, che pare insuperabile, ed è la seguente: Il giudizio esige la *identità* dei due termini; ma posta la identità, il giudizio non serve a nulla. Dunque ci deve essere la *differenza*. Ma posta la differenza, il giudizio è impossibile. Si vede che Gioberti concepisce così la identità come la differenza astrattamente; la identità esclude assolutamente la differenza e la differenza esclude assolutamente la identità; quando il giudizio, perchè non sia nè inutile nè impossibile, richiede il contrario. E pure Gioberti nell'ultima forma del sistema concepisce il sensibile come l' implicazione dell' intelligibile, e l' intelligibile come l' esplicazione del sensibile. Ora che altro vuol dire implicazione ed esplicazione, se non identità che non esclude la differenza, e differenza che non esclude la identità? Sarebbe possibile la esplicazione — e il giudizio non è, come si vedrà, che una forma dell' esplicazione — se la identità e la differenza si dovessero concepire astrettamente, come fa qui Gioberti?

Gioberti ha ragione quando dice, che l' equazione tra l' intelligibile e il sensibile importa identità, e che questa identità non consiste che nell' intelligibile. Ma da ciò non segue che i due termini devono essere due *elementi intellettivi*, ma solo che il sensibile non escluda assolutamente l' intelligibile, e lo contenga invece in sè come mescolato (implicato). Il giudizio primitivo di Rosmini (giudizio sintetico *a priori* di Kant) suppone l' unità originaria del sensibile e dell' intelligibile. Questa unità (la quale nel giudizio si presenta come unità e differenza: unità nella forma dell' *essere*, e differenza nella forma del *pensiero*, e che come tale è la forma di ogni giudizio) è negata qui da Gioberti. È la forma di o-

(1) *Introd.* vol. II, pag. 149-151.

gni giudizio, perchè ad essa si riduce l' unità e la differenza del particolare e dell' universale (soggetto e predicato). Gioberti negando l' unità originaria dell' intelligibile e del sensibile, deve negare il giudizio in generale; o per spiegarlo, deve ricorrere all' *arbitrio* dell' Idea: l' Idea è *giudizio*, perchè così le piace; come è *Parola*, per lo stesso motivo. Il sensibile è come una vesta dell' Idea, e non manifesta ed esprime l' Idea, in quanto è sensibile; ma come sensibile la vela, e la rivela solo in quanto non è sensibile. Per sè stesso il sensibile è la negazione assoluta dell' Idea; questa è la luce, e quello le tenebre; il sensibile è come una maglia, e la luce ideale scappa fuori a traverso gl' interstizii. Così tra l' Idea e il sensibile l' unità è tutta esteriore; è proprio quella che ci è tra la persona e la vesta. — Questa relazione estrinseca tra i due elementi è in parte anche l' errore di Rosmini, e dello stesso Kant, di cui Rosmini è seguace, sebbene non voglia confessarlo (1); tutti e due presuppongono l' opposizione più o meno assoluta del senso e dell' intelletto come originaria, e comprendono il giudizio principalmente come *unità*, la quale perciò apparisce come qualcosa d' incomprendibile, appunto perchè è già presupposta come originaria la opposizione; quando il vero è, che l' unità è originaria, e il giudizio come tale — come attività dell' intelletto — non consiste propriamente che nella *distinzione* o nella differenza. Nel giudizio non accade, che il sensibile e l' intelligibile stiano l' uno da un lato e l' altro dall' altro e poi si applichi l' uno all' altro (sintesi); ma piuttosto sono mescolati l' uno nell' altro, e l' attività intellettuale o giudicatrice consiste del distinguere l' intelligibile dal sensibile, senza che la loro unità venga annullata. Gioberti ben si avvede di questo difetto, e il suo principale argomento contro Rosmini è il seguente: Voi ponete da un lato il sensibile come sensibile e dall' altro l' intelligibile (opposizione assoluta); e poi volete unirli. Ma come ciò è possibile, se nel sensibile non vi è niente d' intelligibile? Ma poi invece di am-

(1) Cfr. la mia *Filosofia di Kant*.

mettere, come avrebbe dovuto fare, l'unità loro originaria; Gioberti temendo che questa unità non renda inutile il giudizio separa anche più i due termini; di maniera che dove Rosmini seguendo Kant dichiara *cieco* il sensibile e per sè stesso inconoscibile, Gioberti pretende che esso si percepisca immediatamente e intuitivamente come l'Idea stessa, il che si riduce a dire che il senso—senza l'intelletto (e l'intelletto è essenzialmente giudizio)—sia oggettivo di sua natura, come semplice senso. Così per troppo separare il senso e l'intelletto, al far de' conti Gioberti annulla la loro essenziale differenza, attribuendo ad ambedue l'apprensione diretta del loro proprio oggetto.

Solo questa apprensione diretta e immediata (che è la *prima* cognizione sensibile) e non già il giudizio rosminiano, ci può dare secondo Gioberti il concetto della esistenza o sussistenza delle cose concrete e individuali. Infatti si supponga la possibilità di esso giudizio, e ci si mostri come questo concetto possa derivarne. È chiaro che la sussistenza, non essendo contenuta ne' due termini del giudizio, non può essere contenuta nè anche nel giudizio medesimo. Uno dei due termini è il concetto dell'Ente possibile, che per Rosmini è qui l'unico elemento intellettivo; l'altro termine è l'impressione sensitiva, che non ha niente d'intellettivo. Dunque dalla loro unione non si potrà mai derivare il *concetto* di un ente, non già possibile, astratto e indeterminato, ma reale, concreto e determinato. Oltre a ciò questo concetto, come concetto, è intellettivo. Dunque non può essere l'impressione sensitiva. Ma non può essere nè anche lo stesso concetto dell'ente possibile, perchè reale e possibile non sono lo stesso. Dunque che cosa sarà, posto che il concetto dell'Ente possibile sia l'unico elemento intellettivo? Non altro può essere che il reale stesso. Ecco a che mena la dottrina rosminiana: a identificare l'idea di sussistenza colla sussistenza stessa della cosa (1).— Non ci vuol molto per vedere che questi argomenti non pro-

(1) *Introd.* vol. II. pag. 151-152.

vano niente contro Rosmini. Il quale distingue tre cose ben diverse, oltre l'impressione sensitiva, cioè 1. l'Ente possibile o l'idea di sussistenza come mera idea; 2. il giudizio di sussistenza della cosa; 3. l'idea della cosa sussistente. Ora se si ammette la possibilità del giudizio (dell'applicazione dell'Ente possibile all'impressione sensitiva), quale difficoltà ci può essere ad ammettere ancora, che dal giudizio già fatto si possa derivare mediante la riflessione l'idea della cosa sussistente? E non si vede, che questa idea, appunto in quanto presuppone il giudizio, si distinguerà così dall'idea dell'Ente in universale, come dalla cosa stessa? Ciò che Gioberti può negare è la possibilità del giudizio rosminiano, cioè della unione dell'Ente e dell'impressione; ma ammessa questa unione deve anche ammettere che essa contiene il concetto della cosa sussistente; giacchè unione dell'universale e del particolare vuol dire nè il puro universale (l'Ente) nè il puro particolare (l'impressione), ma appunto qualche cosa insieme di universale e di particolare, quale è l'idea della cosa esistente e determinata. Oltre a ciò, ammessa questa unione, non ne segue la confusione del concetto del reale col reale; anzi il giudizio appunto non serve ad altro che a formare i concetti dei reali, e trasformare le impressioni o sensazioni in oggetti o concetti; giacchè prima del giudizio non ci è *per me* nè concetto del reale nè cosa reale.

L'errore di Gioberti in questa polemica è di credere che la cognizione o come egli dice l'intuito delle cose individuali sia qualcosa di assolutamente diverso dal giudizio. Ora l'intuito non appartiene allo spirito come semplice *anima*, ma allo spirito come *coscienza*; presuppone la *distinzione* de' due mondi (interno ed esterno), e questa distinzione, che non ci è ancora nell'anima come tale, è appunto il giudizio in generale. Quindi Rosmini ha ragione di dire, che la semplice sensazione ha un *termine*, non un *oggetto*; e l'intuito, come cognizione, ha un *oggetto*. *Termine* qui vuol dire che i due mondi sono complicati nell'anima; la sensazione è qualcosa di bilaterale, ma indistinto (*bilaterale in se*, indistinto *actu*).

Ma il suo sbaglio è di credere che l'*oggetto* individuale nasca dall'*unione* dell'Ente colla sensazione ; e presuppone l'Ente come già dato (come *innato*). Anche Gioberti afferma che la percezione degli oggetti non è semplice sensazione , e richiede di necessità un elemento intellettuale. Il che vuol dire che per tutti e due i nostri filosofi la coscienza (come ha dimostrato Kant) è essenzialmente intellettuale e oggettiva (rappresentativa di oggetti). La differenza è, che questo primo grado della coscienza per Gioberti è intuito, e per Rosmini è giudizio. Ma in che si accordano e in che discordanò l'intuito giobertiano e il giudizio rosminiano ? Si accordano in ciò, che in ambedue vi ha *distinzione* de'due mondi , e distinzione *immediata* , cioè che questa distinzione è il *primo* grado della coscienza. Discordano in ciò, che Gioberti non ammette la distinzione anticipata del sensibile e dell'intelligibile (cioè intuito dell'ente possibile e sensazione), e che il giudizio accada poi colla loro unione; ma per lui sensibile e intelligibile sono immediatamente *uno*, e quindi la percezione afferra non solo le proprietà sensibili, ma anche l'elemento intelligibile per cui noi conosciamo le cose come *sostanze* e *cagioni*; e Rosmini all'opposto ammette la distinzione anticipata e considera la percezione come unione. Ammette la distinzione anticipata, perchè l'intuito dell'Ente è *idea innata*; e perciò, sebbene per Rosmini lo spirito sia insieme senso e intelletto originariamente e non successivamente, pure questa simultaneità non è unione, ma come una cosa *accanto* all'altra; se fosse unione, unità, *uno* atto, l'Ente non sarebbe *idea innata*; l'*innato* sarebbe quell'*unione*, cioè l'elemento intellettuale mescolato col sensibile. *Idea innata* come tale vuol dire, infatti, *idea distinta* come *idea*. Ora Gioberti ha ragione negando, che l'elemento intellettuale sia prima distinto, e la *percezione* consista nell'unirlo colla sensazione. Esso invece è mescolato colla sensazione, e l'operazione veramente spirituale consiste nel distinguerlo senza annullare l'unità che rimane, come ho già notato, nella forma dell'*essere*; il giudizio trasforma così il *termine* in *oggetto*, la sensazione in coscienza. Ma egli ha torto

quando dice che ciò non è giudizio; se non fosse, non sarebbe coscienza. È giudizio, in quanto è distinzione: la prima distinzione. Lo sbaglio dunque di Gioberti è in sostanza quello stesso di Rosmini, cioè di credere che il giudizio presupponga sempre la distinzione e consista nella unione de' termini già distinti, quando nella sua vera natura è il contrario.

Da ciò si vede ancora, che inteso il giudizio come distinzione (nella sua *forma* essenziale, poichè l'unità come immediata già ci è nella sensazione), la difficoltà proposta da Rosmini per giustificare l'idea innata dell'Ente, non ci è più, o almeno non è più quella. Rosmini dice: « il giudizio — *unione* di due termini — presuppone questi termini, e uno universale almeno. Dunque ci ha da essere un'idea che preceda ogni giudizio, un'idea innata. » Io dico: il giudizio — in quanto *distinzione* di ciò che è unito immediatamente nell'anima come sensazione — presuppone questa unità immediata. La vera difficoltà è dunque nelle due dottrine la seguente. Nella prima: se il giudizio è *unione*, come è possibile l'*unità* di due elementi essenzialmente distinti? Nella seconda: se il giudizio è *distinzione*, come è possibile *distinguere* ciò che è immediatamente uno? Rosmini risolve la difficoltà della sua dottrina presupponendo la *ragione*, che è l'attività giudicatrice. Ma il vero modo di risolverla così nell'una come nell'altra dottrina è di provare che così la distinzione come l'unione è la natura stessa dell'Idea, e questa dimostrazione deve essere fatta prima della coscienza, e non presupporla come fa Rosmini. Delle due difficoltà poi è veramente filosofica solo quella che riguarda la distinzione, e l'altra è veramente insolubile, quando si pone prima, come fa anche Rosmini, l'opposizione assoluta de' due termini. Bruno avea ragione di dire: « Profonda magia è trarre il contrario, dopo aver trovato il punto d'unione. » —

Se il primo giudizio è la prima distinzione, è vero ciò che dice Rosmini, che nella percezione intellettuale non vi sia altro elemento intelligibile (distinto) che l'*essere*; giacchè l'*essere* è la distinzione più elementare e indeterminata. Gioberti

ti al contrario pone nell' intuito delle cose particolari tutti gli elementi intellettivi, o almeno i principali: *sostanza, forza*, ec. Ma complicati o espliciti? Qui è la quistione. Se l' intuito delle cose è quello che è l' intuito dell' Ente, cioè un' apprensione vaga, confusa e indeterminata, ciò vuol dire che gli elementi intellettivi vi sono, ma complicati. Ma allora l' intuito — essendo una *mescolanza* — non sarà altro che sensazione. Infatti il vero intuito, cioè il giudizio primo e immediato, intanto si differenzia dalla sensazione, in quanto l' elemento intellettivo vi è *distinto*, non *mescolato*. E quando Rosmini tira fuori tutte le idee, cioè gli elementi intellettivi, meno quella dell' essere, dalla sensazione, ciò vuol dire che tutti questi elementi sono complicati nella sensazione e che tutti i giudizi — meno il primo dell' essere — consistono in una distinzione. Il primo giudizio (la percezione intellettiva) non può consistere in una distinzione, perchè altrimenti l' essere sarebbe complicato nella sensazione, sarebbe un elemento *materiale*, come sono tutti gli altri elementi intellettivi della cognizione: non sarebbe *pura forma*. Essere pura forma vuol dire che non è contenuto affatto nella sensazione, che è assolutamente distinto da essa, e che quindi la percezione intellettiva consiste solo nell' *unione* dell' essere e della sensazione. Ma prescindendo da ciò, che in tal modo ci sarebbe una doppia forma del giudizio, l' una consistente nell' unione e l' altra nella distinzione, da capo non si sa intendere come sia possibile una tale unione, se i termini che si uniscono sono assolutamente diversi. Se forma e materia sono assolutamente opposti, come fanno uno nella percezione intellettiva? Perchè facciano uno, bisogna almeno ammettere che la forma sia l'atto della materia e la materia la *potenza* della forma, non già che la forma sia assolutamente separata dalla materia. Ma se quella è la relazione di forma e materia, segue che l' essere è complicato nella sensazione, e che la percezione intellettiva o il giudizio primitivo consiste nella *distinzione*. E allora il Primo non sarebbe nè l' essere separato (forma astratta) nè la mera sensazione (materia astratta), ma l' unità immediata, la

sensazione concreta, la materia (il senso) colla forma (l'intelletto) complicata dentro. E quindi il vero problema sarebbe quello che ho detto, cioè: come è possibile la distinzione originaria? Rosmini presupponendo l'essere come *idea innata*, presuppone già la distinzione; e perciò la sua costruzione del giudizio è puramente meccanica e ha il difetto di volere unire ciò che prima si è assolutamente separato. Quindi la difficoltà ordinaria che fanno contro Rosmini è quella stessa che è stata fatta contro Kant: come è possibile unire nel giudizio due elementi assolutamente eterogenei? tali, che l'uno non sia implicato nell'altro? E certo questa difficoltà regge, quando si comincia dall'opposizione assoluta; essa è insolubile. Ma la difficoltà veramente scientifica del giudizio sintetico a *priori* è: come è possibile la distinzione primitiva, posta l'unità? e l'unità immediata è la sensazione, l'anima naturale, e la distinzione primitiva è la coscienza. Conoscenza sintetica non vuol dire: dato il multiplice — la distinzione — trovare l'unità (questa è conoscenza analitica); ma vuol dire: dato l'uno, trovare l'altro, il multiplice. —

§ II.

Il Primo è l'Ente reale. Cosa sia la realtà. Gioberti non arriva a dirlo chiaramente. Difetto e pregio del suo concetto della realtà (del concreto: unità del positivo e del negativo).

Da tutta questa sua polemica contro Rosmini, la quale io ho cercato di esporre ne' suoi punti principali, Gioberti conchiude sicuramente, che il vero Primo nella scienza è l'Ente reale. Ma che cosa è l'Ente reale, o per dir meglio in che consiste la *realtà* dell'Ente? Uno de' maggiori difetti di Gioberti è di usare le determinazioni essenziali, p. e. Ente, Reale, ec., come rappresentazioni già note, senza darsi la pena di definirle logicamente, o se ci si mette, spesso riesce a un *idem per idem* o a contraddizioni. Questo difetto è evidente nella determinazione della *realtà* dell'Ente.

Reale, egli dice, significa *concreto, singolare, individuale*. — Ma che cosa è concretezza, singolarità, individualità? — Il concetto di concretezza e simili, secondo lui, è composto di due elementi, l'uno *positivo* e l'altro *negativo* (1). Il che vuol dire, in altre parole, che il concreto è l'*unità* del positivo e del negativo, e che dove non ci è il negativo, non ci può essere il concreto; la *negazione* è un elemento essenziale della concretezza. Per comprendere dunque il concetto del concreto, bisogna determinare i concetti del positivo e del negativo, e della loro unione in un solo concetto.

Che cosa è il positivo? Tre cose sono da notare nella risposta di Gioberti. Il positivo è 1° « ciò che si afferma e si pensa, quando altri pronunzia quelle voci: concretezza, singolarità, ecc. » — Ma ciò che si pensa nel concreto non è forse il pensiero o il concetto del concreto? E questo concetto non è, secondo Gioberti, composto di due elementi, il positivo e il negativo? Dunque il positivo non è altro che il concreto stesso, e quindi non è più vero che non si può pensare il concreto senza pensare il negativo. — 2° « Non si può definire, perchè ogni definizione tornerebbe men chiara della cosa stessa. » — Ma se non è definibile, dunque non è *pensabile*. Ciò che non si può definire è il puro *Questo*, il puro individuale. Ma allora non è il concreto. — 3° « È insomma quello che si ha dinanzi allo spirito, quando l'Ente e il reale in sè stesso, con un atto diretto e immediato si percepisce (2). » — Ma dunque ciò che si percepisce con un atto diretto e immediato non è il concreto, ma solo un elemento di esso, il positivo? e il negativo non si ha dinanzi allo spirito? non si pensa? non appartiene all'Ente ed al reale *in sè stesso*? Ma se ciò è vero, l'*in sè stesso* dell'Ente non sarà più il concreto, ma solo un elemento di esso, il positivo, Gioberti è conseguente a sè stesso, quando esclude dall'intuito la negazione; l'intuito è senza la negazione, perchè è immediato. Ma non si

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 159.

(2) *Ibid.*

avvede, che escludendo la negazione, esclude appunto la concretezza.

Quanto al negativo, Gioberti si contenta di dire che è il *limite*, la *contingenza*, l'*imperfezione* (1).

La conseguenza di queste due determinazioni è, che il concreto — come unità del positivo e del negativo — non può essere altro che il finito, il limitato e simili. E pure Gioberti dice che l'Ente reale è concreto, anzi il vero Concreto. Ora se concreto vuol dire finito e l'Ente reale vuol dire infinito, come l'Ente reale può essere concreto? Gioberti risolve la difficoltà nel modo seguente: « Quando applichiamo all'Ente reale le nozioni di singolarità, individualità e concretezza, bisogna *rimuovere l'elemento negativo*, perchè l'Ente è assoluto e infinito. Quindi l'Ente si può dire *altresì astratto*, generale e universale; in quanto tali concetti esprimono *l'assenza* di quell'elemento negativo, che nelle nozioni contrarie si acchiude. » Ma rimosso il negativo, si rimuove anche la concretezza, l'individualità, ec.; e quindi l'Ente rimane non già *altresì astratto*, generale, universale, ma *solamente astratto*, generale, universale; giacchè astratto, generale, universale sono opposti di concreto, singolare, individuale; e questi ultimi concetti constano di negativo e di positivo; tolto dunque il negativo non si ha più il concreto, ec., ma *solò il non concreto*, il *non singolare*, ec. E che cosa è il *non concreto*, ec.? Non è l'astratto? Dunque l'Ente reale, senza il negativo, non può essere se non astratto, non già *altresì astratto*. Gioberti stesso dice, che astratto, generale ec., vuol dire *assenza* di quell'elemento negativo, che si acchiude nelle nozioni contrarie. Ora quali sono queste nozioni? Il concreto, il singolare, l'individuale. E posta l'assenza del negativo in queste nozioni, che cosa si ha? Non si ha più il concreto, ma il *mero positivo*, niente altro che il mero positivo, il quale come *fissato* contro il negativo e senza il negativo non è che l'astratto, ec. E ciò dice lo stesso Gioberti, giacchè l'astratto risulta dal ri-

(1) Ibid.

muovere il negativo; e per conseguenza è lo stesso positivo. L'Ente reale dunque, se deve essere infinito e assoluto come vuole Gioberti, cioè senza il negativo, non può essere che soltanto astratto, generale, ec., e non mai concreto, ec. Contuttociò Gioberti ci assicura, che l'Ente è concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado; ed è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro di ogni forma, infinito, assoluto. » (1) Ma per quanto sia positivo in sommo grado, non sarà mai concreto, perchè il negativo è rimosso. Il *sommo* del positivo non è altro qui che la *rimozione* assoluta di ogni negativo, cioè il sommo del *non concreto*, l'astrattissimo. Sarà poi astratto, universale, senza forma, se si vuole; ma infinito e assoluto, non mai. Come sarà assoluto e infinito? Perciò che de' due elementi che *compongono* il concreto, è stato rimosso il limite o il negativo? Dunque sarà l'illimitato, l'indeterminato; ma non l'infinito.

Gioberti insomma per mostrare che l'Ente è concreto e insieme astratto, procede così: — Comincia dal definire il concreto: il concreto è = positivo + negativo. Ecco io tolgo il negativo; dunque non ho più il concreto; ho l'astratto. Dunque l'Ente è astratto. Ma tolto il negativo, rimane il positivo. Dunque l'Ente è positivo. Dunque è concreto. — Qui è evidente che contro la prima definizione si pone positivo = concreto. Così Gioberti ha due definizioni del concreto; l'una (positivo + negativo) gli serve per dimostrare l'astrattezza dell'Ente; l'altra, tacita, non espressa (concreto = positivo), gli serve a dimostrare la concretezza dell'Ente. Quindi egli può dire: « La concretezza e l'individualità sono il reale senza l'Ente; l'astrattezza e la generalità sono l'Ente senza il reale. La divisione del concreto e dell'astratto è l'analisi dell'Ente reale; l'Ente reale è la sintesi di queste proprietà. » (2). Ma che cosa è la concretezza? Trattandosi dell'Ente assoluto e infinito, non può essere che il concreto, rimosso il negativo: cioè il positivo. Dunque la prima proposizione vuol dire:

(1) Ibid.

(2) Ibid.

il reale è il positivo, e l'ente è il negativo. E che cosa è l'astrattezza? Lo ha detto Gioberti stesso: l'astratto si ha, rimuovendo il negativo; quindi è il positivo. Dunque la seconda proposizione vuol dire: l'ente è il positivo, e il reale è il negativo. E combinando i due risultati si ha: il concreto = reale senza ente = positivo senza positivo = 0; e l'astratto = ente senza reale = negativo senza negativo = 0. Dunque il reale è = 0, e l'ente = 0; quindi l'Ente reale è = 0 + 0 = 0. Da ciò si vede anche, che non ci è a fare propriamente nè analisi nè sintesi. Infatti l'Ente reale si ha, secondo Gioberti, rimuovendo il limite o il negativo; dunque non è che unò elemento, il positivo solo, cioè l'astratto. Se si fa l'analisi o la sintesi, si avrà il risultato di prima, cioè: *Analisi*: concreto = 0, e astratto = 0; *Sintesi*: concreto + astratto = 0 + 0 = 0.

È da notare quest'ultima determinazione dell'assoluto, cioè la *sintesi* del concreto e dell'astratto, come se concreto ed astratto fossero due cose già date, e l'assoluto il loro risultato. L'Ente reale non è una *somma*, ma il *processo* per cui il puro astratto (l'essere puro) diventa idea assoluta, cioè si attua in tutte le determinazioni logiche; le ha in sè tutte come momenti, e perciò è determinato, concreto; non è nessuna di esse particolarmente, e perciò è universale; anzi si può dire che è veramente l'*universale*, in quanto è la totalità organica delle determinazioni e fuori di esso non ce ne ha alcuna, se non come separata dalla sua connessione colle altre, cioè come un *finito*, e quindi come un *astratto*. Come l'Assoluto è il vero Universale, così il finito è il vero Astratto, in quanto che nel finito *prevalè* una sola determinazione. Tutto lo sbaglio di Gioberti non consiste qui veramente nella definizione del concreto: unità del positivo e del negativo. Ciò vuol dire: senza il negativo il concreto, l'individuo, non è possibile. Ma la difficoltà è di conciliare la concretezza colla infinità dell'Ente reale; giacchè il concreto implica il negativo e quindi il limite, e l'infinito lo esclude (almeno pare così). Insomma l'Ente reale deve essere concreto individuo (cioè principio della *realtà*) e insieme universale (cioè principio della *verità*);

e come individuo universale la *Verità stessa*. Lo sbaglio è nella soluzione della difficoltà. Gioberti *rimuove* il negativo, e crede di aver fatto tutto, senza avvedersi che il concreto se ne è ito anche via. Egli non si eleva al concetto della negazione assoluta, di quella che Hegel chiama negazione della negazione; mediante la quale il negativo è legato, ma non rimosso e posto come fuori della vita dell'assoluto, ma rimane come momento e risoluto o idealizzato nell'assoluto medesimo. Mediante questa risoluzione, in cui il negativo ne rimane quale era ne è messo da parte, non si ha nè il puro finito nè il puro astratto, ma l'universale concreto. Questa negatività assoluta è l'idealità (soggettività) assoluta: la mentalità o spiritualità. — E pure Gioberti stesso, quasi inconsapevolmente, esige qualcos'altro che la semplice rimozione del negativo per avere l'assoluto veramente degno di questo nome; e già questa esigenza è implicita nel contenuto medesimo del suo principio dell'Ente creatore. « Il nostro Primo, egli dice, non che essere una mera astrazione, è la realtà stessa, e non ha nulla di astratto, fuorchè la *semplicità* e la *purezza intrinseca* della sua natura; la qual purezza, non che *contradire alla realtà*, è *necessaria a costituirlo in grado assoluto e supremo* » (1). E ciò vuol dire, che per avere la *purezza*, non basta *rimuovere* il negativo. Rimovendo il negativo non si ha il *puro*, ma l'*astratto*: quell'astratto che, non che costituire la realtà in grado assoluto, la *contradice*. Ma in che consiste questa *purezza* che è realtà, anzi il principio della realtà assoluta? In che consiste, se non è la rimozione del negativo? In ciò che io ho detto idealità o negazione assoluta. Nella quale ci è la purezza, perchè il negativo (e perciò anche il concreto) non rimane nella sua *immediatezza*, ma è risoluto e idealizzato; e ci è la realtà assoluta, perchè nessuna determinazione — è senza determinazione non vi ha concreto — è annullata o rimossa, ma tutte rimangono come momenti nel processo dell'Idea. Distinguendo il *puro* dall'*astratto*, e facendo consistere la realtà nel-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 160.

la purezza, si deve concepire di necessità l'assoluto come un processo o come negatività assoluta. La purezza è il processo stesso, mediante il quale il finito, il negativo, viene superato e idealizzato. —

CAPITOLO TERZO

DEDUZIONE DELLA REALTÀ DELL' ENTE DAL CONCETTO DELL' ENTE.

Ho fatto vedere che nel primo termine della formola giobertiana — cioè nell'Ente reale — la realtà non è ontologica o logica, come avrebbe dovuto essere, ma meramente psicologica, e nello stesso tempo ho dimostrato come la confusione della quistione logica colla psicologica è stata il principal motivo della polemica di Gioberti contro Rosmini. Ora Gioberti, quasi avesse la coscienza della vanità di quell'aggiunta psicologica al concetto puro dell'Ente, e della vera via che deve tenere, si sforza di dedurre idealmente la *realtà* dell'Ente dal concetto dell'Ente medesimo. Ma per essere vera e compiuta, questa deduzione avrebbe dovuto essere il sistema stesso delle determinazioni dell'Idea, cioè una Logica; e Gioberti al contrario se ne sbriga in poche parole e con un breve ragionamento. Così egli non solo non ottiene quel che vuole, cioè la *realtà* dell'Ente, ma si avviluppa in nuove contraddizioni; tra le quali non è la meno evidente e degna di considerazione quella di violare i canoni dell'ontologismo secondo il senso che egli attribuisce a questo vocabolo.

§ 1.

Da' giudizio: l'Ente è, non si deduce la realtà dell'Ente. — Si contraddice all'ontologismo. — Si confonde la realtà col puro essere.

L'Ente è reale, perchè l'idea dell'Ente contiene un giudizio, che è questo: l'Ente è. Dire: l'Ente è, è come dire: l'Ente è reale, perchè l'essere dell'Ente è oggettivo e necessario assolutamente, e la sua realtà è appunto questa oggettività e necessità (1). Tale è in sostanza il ragionamento di Gioberti. Si vede, che la realtà dell'Ente non è altro qui che l'essere stesso dell'Ente, il semplice è, come può essere dedotto immediatamente nella proposizione tautologica: Ente = Ente, (A = A); e che questo è è troppo povera cosa, un quasi nulla, se si paragona a quella pienezza assoluta dell'Ente, colla quale si vorrebbe immedesimare, e che come identica alla idealità assoluta (v. più sotto) non può essere che il risultato dialettico del processo di tutte le determinazioni. Invece di questo processo, Gioberti pone la semplice riflessione: chi dice Ente, dice è; dunque l'Ente è reale.

Quando Gioberti dice: « l'idea dell'Ente contiene un giudizio », che cosa bisogna intendere qui per idea? L'atto della riflessione che ripensa l'Idea mediante la parola? Se « è impossibile che lo spirito abbia l'Intuito primitivo dell'Ente senza conoscere che l'Ente è », cioè senza giudicare, è evidente che quell'idea-giudizio è lo stesso intuito primitivo. Dunque Gioberti, che non ha voluto ammettere che la percezione prima de' reali finiti — che toglie la differenza dell'oggetto egli considera come omogenea a quella dell'Ente — sia un giudizio, ora dice che l'intuito è un giudizio. E certamente ogni

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 161-162. « L'idea dell'Ente, come l'abbiamo dichiarata, contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l'intuito primitivo dell'Ente, senza conoscere che l'Ente è; giacchè nel caso contrario, l'essere sarebbe il niente; ec. ec. »

intuito è tale, come *distinzione* di ciò che è complicato nella semplicità sensitiva dell' anima, come spirito e oggetto esteriore allo spirito. Sulla natura di questo intuito (*idea-giudizio*) ritornerò poi. Ora domando: come prova Gioberti questo giudizio ?

Egli dice: se lo spirito avesse l'intuito primitivo dell' Ente senza conoscere che l' Ente è (cioè senza giudicare), l'essere sarebbe il niente e l' Ente reale non sarebbe reale. Qui dunque la prova del *giudizio* consiste, se non erro, nel pigliare il giudizio stesso (l' *esistenza* di questo giudizio) per *postulato* della realtà dell' Ente. Platone, volendo provare l' Idea, la pigliava per postulato della verità e realtà del sapere: se le Idee non fossero, non ci sarebbe il vero sapere. E Gioberti: se non ci fosse quel giudizio, l' Ente reale non sarebbe reale. Platone dunque procede ontologicamente, per parlare il linguaggio giobertiano, cioè *fonda* il sapere nell' Idea, nell' *oggetto* di esso. Gioberti fa il contrario; per provare il giudizio lo pone come fondamento della realtà dell' Ente. Infatti se uno gli dicesse: ma non potrei io intuire l' Ente senza fare quel giudizio? egli risponderebbe: se non facessi quel giudizio, l' Ente reale non sarebbe reale. Qui la *notizia* (il giudizio) che io ho della realtà dell' Ente, è posta come criterio della *realtà* dell' Ente stesso. È questo ontologismo o psicologismo ? O, per dir meglio, questa presupposizione dell' identità immediata del pensiero e dell' essere (del concetto e della cosa) non ha il significato assolutamente moderno (cartesiano e spinoziano), che il pensiero determini il suo proprio oggetto ; cioè che il concetto sia tale, che l' esistenza dell' oggetto sia contenuta nel concetto stesso ? (1).

E dello stesso genere è la prova della *necessità* dell' Ente. Perchè l' Ente è *necessariamente*? Perchè *io non posso pensare il nulla*. E pure se dico: il *nulla*, bisogna che lo pensi; quando non si voglia ammettere che si può *dire*, senza *pensare* ciò che si dice. L'impossibilità di pensare il nulla, se ha

(1) V. sopra a principio di questo Lib.

un senso , esprime la natura stessa (formale) del pensiero : vuol dire , che io non posso non pensare ; che da tutto posso fare astrazione fuorchè dal pensiero , perchè questa astrazione non è altro che pensiero o l'essere stesso del pensiero. Il pensiero è essenzialmente *distinzione* in sè stesso , e volendo annullare questa distinzione io non fo che raffermarla , cioè volendo non pensare io non fo che pensare. Questa distinzione vuol dire che l' *essere* del pensiero è termine o oggetto al pensiero stesso ; e questo termine è *necessariamente* , non si può togliere senza togliere il pensiero , perchè è lo stesso pensiero. *È impossibile pensare il nulla* , vuol dire che è impossibile annullare questo termine e pensare nel tempo stesso , perchè questo termine è l' *essere* stesso del pensiero. Il pensiero non è solamente *essere* , come una cosa (pietra , albero , ec.) , ma è *essere per sè* (distinzione e unità in sè stesso) ; e annullare questo termine vuol dire fare del pensiero un *essere* semplicemente e annullare il *per sè*. E questo *per sè* si annulla anche , cioè si nega la natura del pensiero , quando del termine o oggetto si fa un mero oggetto , una cosa assolutamente estranea al pensiero ; come fa Gioberti. Pensare un oggetto presuppone nel pensiero stesso la distinzione tra il pensiero e il suo oggetto , come *forma intima* del pensiero. Se il pensiero non fosse distinzione in sè stesso , non fosse *essere* o termine o oggetto a sè stesso , non potrebbe pensare veruno oggetto ; niente , in cui non fosse l'essere del pensiero , potrebbe essere oggetto per lui ; ci sarebbe da una parte ciò che si chiama pensiero o soggetto pensante ma come una cosa , e dall' altra l'oggetto ma come un' altra cosa , l' una a fronte dell' altra , ma senza quella relazione che fa che l' una *sia* per l' altra e sia *oggetto* dell' altra : cioè , sia pensata dall' altra. Tutte le metafore della luce che manda effluvi luminosi sulla facoltà pensante , e simili , non servirebbero a spiegar niente , anzi renderebbero più inesplicabile il fatto. Il pensiero di un oggetto è impossibile , se il pensiero non è *presente* a sè stesso nell' oggetto. Ora Gioberti nega appunto questa *presenza* ; per lui il pensiero non è altro che la *pura presenza* dell' oggetto dinanzi al pensiero stesso. Ma co-

me spiegare la coscienza con questa mera presenza, che in verità non è neppur presenza ; giacchè se una cosa deve essere presente a me , io devo necessariamente esser presente a me stesso in essa ? E questa possibilità dell' esser presente in un altro a sè stesso , è appunto il pensiero.—Gioberti dice: l'oggetto come presente *crea* il pensiero. Ma *crea* è una parola , che non spiega nè la natura nè la possibilità del pensiero. Quando non si sa spiegare una cosa , si ricorre alla creazione e si dice: la *potenza* di Dio ha fatto così. Ma la potenza divina è *sapienza*, e la sapienza è la *ragione* delle cose. Ora quale è la ragione del pensiero , se esso deriva dal mero oggetto ? Ma l'oggetto, si dice, è l'Intelligibile , e questo è di tal natura che *forma* il pensiero. Bene: ma qual è la natura dell'Intelligibile ? Non potrebbe darsi che fosse appunto quella che si nega nel pensiero, cioè la *presenza a sè stesso in un altro* ? Intelligibile vuol dire Universale; e tale è la natura dell'Universale: essere sè stesso nel particolare. Il *non poter non essere sè stesso nel particolare* corrisponde al *non potere* il pensiero *non essere sè stesso nell'altro*. L'altro come puro Altro sarebbe il Nulla; e il non potere il pensiero non essere sè stesso nell' Altro vuol dire che non può pensare il Nulla. Pensare il Nulla sarebbe pensare ciò che non è pensiero , pensare senza pensare , pensare senza termine del pensiero : termine , che nella sua generalità e come sostanza di ogni altro termine diverso è l'essere stesso del pensiero. Se questo termine si pone come assolutamente estrinseco o diverso dal pensiero , si ammette la possibilità di pensare il Nulla (di pensare senza pensare) ; giacchè il Nulla pel pensiero o rispetto al pensiero è ciò che non è pensiero.—In un solo senso si può dire che si pensa il nulla, cioè intendendo per *nulla* l'essere stesso del pensiero, come essere puro, indeterminato. Così per Hegel quest' indeterminato è il nulla. —

La *necessità* dell' Ente giobertiano non è dunque altro che l' *essere* stesso necessario del pensiero; è quello stesso essere che Rosmini, staccandolo dal pensiero, pone come *forma* di esso, come oggetto perpetuo ed immanente del pensiero ; è in una

parola l'essere ideale, che per me è l'essere stesso del pensiero (il quale è essenzialmente duplicazione di sè stesso) e per Rosmini è un qualcosa di *distinto* o meglio di *diverso* dal pensiero (diversità, che se fosse vera, renderebbe impossibile il pensare). Gioberti dice al contrario che è l'Ente reale; ma si vede che non è tale dalle sue stesse ragioni. Queste ragioni, come = il contrario non è possibile, non si può pensare il nulla, non si può pensare senza alcun termine intellettuale, il nulla è non solo inescogitabile ma impossibile in sè stesso = non esprimono altro che la *forma* del pensiero — come coscienza o distinzione di sè in sè stesso — o l'essere ideale. L'essere ideale, che non sia nel pensiero e per il pensiero, che n. n. sia lo stesso pensiero, è un'assurdità manifesta. — Gioberti confonde qui l'essere come *puro essere* colla *realtà*; per lui l'Ente è e l'Ente è reale sono la stessa cosa. Ma la realtà dell'Ente è la *pienezza* dell'essere, e qui dell'Ente non si ha altro che l'essere come puro essere; in altri termini, qui non si ha che la pura forma della coscienza, come distinzione del pensiero in sè stesso. Nè vale ciò che soggiunge Gioberti, che « l'impotenza di pensare il nulla non è meramente soggettiva, ma eziandio oggettiva, che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sè stesso »; giacchè qui oggettività, e impossibilità del nulla in sè stesso non significano altro che l'oggettività ideale, e non la reale; significano che il pensiero non può pensare senza un oggetto, il quale abbia il carattere dell'idealità, cioè sia l'essere stesso del pensiero; non può pensare, senza esserè presente in quello che pensa. Questa presenza del pensiero a sè stesso, questo essere oggetto a sè stesso, è appunto l'essere ideale. Dunque se dovessi denominare Gioberti col suo stesso linguaggio, lo dovrei dire qui psicologista, non ontologista. Ei comincia qui come Rosmini e (intesa la dottrina rosminiana nella sua verità) come Cartesio. — Abbiamo già visto, che Gioberti è su questo punto perfettamente cartesiano nelle Opere postume (1). —

Da questa critica risulta anche la verità di ciò che si è dimo-

(1) V. sopra Lib. I, Sez. I, Cap. 1.

strato innanzi (1), cioè che nel primo intuito immediato l'Ente è astratto. Infatti, se l'astratto, secondo lo stesso Gioberti, è l'Ente senza il Reale, e d'altra parte se nel primo giudizio: l'Ente è, dell'Ente reale non abbiamo altro che l'essere, cioè l'Ente senza il Reale, l'Ente come puro Ente, ciò vuol dire che l'Ente è astratto non concreto. —

§ II.

Personificazione dell'Ente.

Non contento di prendere la oggettività puramente ideale per la reale, Gioberti la *personifica*, e trasporta in questo oggetto personificato l'attività originaria del pensiero umano, al quale non rimane altro che la semplice facoltà di ricevere meccanicamente ciò che gli viene da fuori. Così la realtà dell'Ente non è più nè ontologica nè psicologica, ma puramente rappresentativa e fantastica; giacchè la personificazione dei concetti non è altro in generale se non la immaginazione che piglia il luogo della speculazione. Questo vezzo di personificare le idee è assai frequente nella prima forma del sistema giobertiano, ed è tutt'altro che l'uso della semplice metafora, che gli stessi filosofi più scrupolosi si permettono qualche volta per chiarire il loro pensiero. Io devo dunque prendere sul serio queste personificazioni, per la semplicissima ragione che lo stesso Gioberti fa così (i giobertiani poi, specialmente i meridionali, hanno passato ogni limite, anche quello del mostruoso); e non può fare altrimenti, perchè dove manca la determinazione speculativa, supplisce la rappresentativa.

La presenza del pensiero a sè stesso in ogni suo atto—nella quale consiste l'oggettività e necessità ideale — è trasformata nella presenza di un *soggetto* estrinseco allo spirito. Questo soggetto è vivo e parlante, giudica e definisce; e lo spirito sta semplicemente a vedere o meglio a udire e a ripete-

(1) Lib. II, Sez. I, Cap. 2.

re ciò che ode. A chi gli domanda: è vero ciò che tu ci narri? Egli non può risponder altro, che: così ho udito. « Il giudizio: l'Ente è necessariamente, contenuto nell'intuito primitivo, non è pronunziato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, come gli altri giudizi. Lo spirito in questo caso non è giudice, ma semplice testimone e uditore di una sentenza che non esce da lui. Infatti, se lo spirito fosse definitor e non semplice spettatore, il primo giudizio, base d'ogni certezza e di ogni altro giudizio, sarebbe soggettivo, e lo scetticismo fora inevitabile. L'autore del giudizio primitivo, che si fa udire dallo spirito nell'atto immediato dell'intuito, è l'Ente stesso; il quale ponendo sè medesimo al cospetto della mente nostra dice: *Io sono necessariamente*. Questa parola oggettiva, in cui consiste il fondamento d'ogni evidenza, perviene allo spirito per opera dell'Intelligibile, cioè di esso Ente dotato d'idealità assoluta » (1). — Se si toglie la maschera e l'abbigliamento a questo sommo Giudice e Definitore, non rimane altro che il puro Ente; e perciò, siccome esso è la base di ogni certezza, così noi siamo già in pieno rosminianismo. Ma lasciamolo pur fare e dire un momento così come Gioberti ce lo descrive, e vediamo cosa ne nasce.

La prima novità è, che prima ci si diceva l'intuito primitivo consistere in un giudizio, e ora ci si dice, che esso non è giudizio. Non è giudizio, perchè cosa vuol dire che lo spirito non lo pronunzia con un atto spontaneo? che non è giudice, ma semplice uditore, ec. ? Vuol dire che lo spirito non giudica, ma riceve semplicemente qualcosa da un altro, e ciò che riceve è un giudizio, e potrebbe essere anche altro. Così si comincia dall'ammettere che l'intuito sia un giudizio, e da questo supposto poi si deduce che questo giudizio non lo

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 162. Un altro esempio di questa personificazione si legge a pag. 164: « La parola, che è la realtà dell'Ente, fu creata dall'Ente stesso, ed è una seconda rivelazione primordiale vestita di una forma dallo stesso rivelatore; la quale è una proposizione che esprime umanamente la divina pronunzia ecc. V. anche pag. 163. Negli Errori (vol. I, pag. 362) l'Ente è detto anche banditore.

fa lo spirito, cioè che non è giudizio. Rosmini pretende che lo spirito non può pensare (cioè giudicare), se non ha un'idea innata; Gioberti vuole, che lo spirito non possa pensare o giudicare, se non ha un *giudizio innato*; ciò che per Rosmini è l'intuito dell'Ente ideale, è per Gioberti l'intuito del *giudizio divino*. Ma sia l'oggetto dell'intuito l'idea come tale, sia il giudizio divino, è chiaro che ciò è lo stesso per lo spirito; giacchè lo spirito non può apprendere l'oggetto come giudizio, non può apprendere il giudizio come tale, se in lui non ha luogo quella stessa mediazione in cui consiste il giudizio che è il suo oggetto, cioè se egli non giudica e non dice: l'Ente è. Ma lo spirito non dice questo nell'intuito, o meglio non dice nulla: egli è semplice uditore o spettatore; tutta la sua attività è negli occhi o negli orecchi; l'intuito è una mera relazione immediata coll'oggetto; e ciò vuol dire anche che l'oggetto come tale, cioè in quanto è appreso, è appreso come puramente immediato, cioè non come giudizio, ma come oggetto ideale, come idea, o meglio come puro essere. Gioberti stesso dice, che il giudizio: l'Ente è, lo spirito non lo pronunzia che nella riflessione (1). Dunque l'intuito non è giudizio. — Ma come stanno le cose, lo spirito non può giudicare nè meno nella riflessione, sia ontologica, sia psicologica.

Infatti Gioberti distingue, come si è visto (2), tre atti dello spirito: l'intuito, la riflessione ontologica e la riflessione psicologica. Secondo la prima forma di intendere questi atti, la quale corrisponde a questa maniera rappresentativa di considerare l'Idea (3), l'intuito afferra l'oggetto (l'Idea) immediatamente, ma senza apprendere niente di determinato; esso vede tutto e non vede niente; o per dir meglio non apprende che l'Idea nella sua pura immediatezza, cioè come puro essere. Dicendo ciò non voglio concedere che l'intuito apprenda l'*Io sono*: questa prima parola dell'Ente, la quale bisogna pe-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 163 e *passim*

(2) Lib. I, sez. 1.

(3) *Ibid.*

rò distinguere dalla parola propriamente detta, che è l'oggetto proprio della riflessione ontologica. Non può apprendere l' *Io sono*, specialmente per due ragioni. La prima è, che l' *Io sono* è (almeno) qualcosa di *determinato*, e l'intuito non apprende, secondo Gioberti, niente di determinato. Ci sarà l' *Io sono* nell' oggetto dell' intuito; ma siccome ci è anche altro che questo, lo spirito non può apprendere l'uno senza l'altro; cioè l'apprensione non è apprensione dell' *Io sono* come tale, ma una apprensione indeterminata. Ma poniamo che sia determinata; può l'intuito e in generale lo spirito apprendere l' *Io sono* di un altro da sè quale è l'Ente? E questa è la seconda ragione. Se l'intuire consistesse nell' *udire* o nel *vedere*, e l' *Io sono* dell' Ente fosse un suono o uno scritto, non avrei nessuna difficoltà ad ammettere nello spirito la facoltà di apprenderlo; l'Ente invece dell' *Io sono* potrebbe dire o scrivere qualunque altra frase, e lo spirito l'apprenderebbe egualmente. Ma l'intuito non è nè udito nè vista, è un atto puramente intellettuale; e l' *Io sono* non è nè uno scritto nè un suono, ma è, a dirla in una parola, l'atto intellettuale puro della *coscienza di sè* dell' Idea. Ora si può apprendere quest'atto da altri che non sia il soggetto stesso dell' atto? Quando io dico ad un altro: *io sono*, sotto questa frase ci è la mia *coscienza pura*. La persona che mi ascolta apprenderà la frase, ma non la mia coscienza pura, o se apprende qualcosa di simile, l'apprende come *sua coscienza di sè*, con un atto libero, spontaneo, autonomo, come io apprendo la mia. Ciò vuol dire, che se io apprendo l' *Io sono* dell'Ente, devo apprenderlo come mio proprio *Io sono*; cioè, che l' *Io sono* dell' Ente deve essere lo stesso mio proprio *Io sono*. Ora ciò non è ammesso da Gioberti, giacchè sarebbe panteismo, psicologismo, cartesianismo; lo spirito non comincerebbe dall'Ente, ma da sè stesso. E l'imbroglione in cui Gioberti si è messo, è appunto questo; egli non può cominciare dall' *Ente è*, perchè questo giudizio sarebbe pronunciato dallo spirito e non dall' Ente stesso (l' Ente non dice allo spirito: l' *Ente è*, ma: *Io sono*), e in quanto pronunciato dallo spirito e come primo giudizio aprirebbe la via, secondo lui,

allo scetticismo. Dunque si comincia dall'*Io sono*, detto però dall'Ente. Ma l'*Io sono* non può essere appreso dallo spirito, se non è lo stesso *Io sono* dello spirito. Dunque panteismo e psicologismo.

Se l'*Io sono* non può essere oggetto dell'intuito, non può essere nè meno oggetto della riflessione ontologica, il cui contenuto è quello stesso dell'intuito, ma con questa differenza, secondo la prima forma della teorica della cognizione giobertiana (1): che nell'intuito l'*Io sono* dovrebbe presentarsi schietto, senza la veste della parola, cioè come puro atto interno della coscienza di sè, e nella riflessione ontologica dovrebbe presentarsi *vestito* della parola. Ma anche in questa veste l'*Io sono* non potrebbe essere appreso dallo spirito se non come il suo proprio *Io sono*. Quindi la stessa difficoltà, e la stessa conseguenza che nel caso dell'intuito. Ma poniamo pure ciò che è impossibile, vale a dire che la riflessione ontologica apprenda l'*Io sono*; ciò non significa che lo spirito dica: l'Ente è, cioè giudichi. Per dire così, l'*Io sono* dovrebbe nella riflessione ontologica presentarsi trasformato nell'Ente è per opera stessa dell'Ente e non già dello spirito. Non dello spirito; perchè la riflessione ontologica, come è intesa qui da Gioberti, non è veramente riflessione, cioè ripiegamento dello spirito sopra sè stesso, ma è anche intuito o apprensione *diretta* di qualcosa. Che questo qualcosa prima si presenta *nudo*, e poi *vestito*, lo spirito in tutto questo non ci entra per nulla; ciò vuol dire solo che lo spirito prima apprende direttamente il qualcosa *ut sic*, e poi apprende direttamente il qualcosa vestito. Lo spirito *rifletterebbe* davvero, se dopo aver appreso il qualcosa nudo lo *vestisse* egli stesso, cioè lo trasformasse e così vestito e trasformato l'apprendesse. La riflessione è ritorno dello spirito a sè; e qui al contrario l'oggetto, sia nudo sia vestito, si presenta sempre come qualcosa di esterno ed estraneo allo spirito; lo spirito non fa che guardare; è passivo; non attivo, riceve solamente (2). Invece di guardare l'*originale*,

(1) V. Lib. I, sez. I, cap. 3.

(2) V. sopra *ibid.*

io guardola *copia*: ecco tutta la differenza fra l'intuito e questa così detta riflessione ontologica. Qui ci sarà riflessione; ma è esterna a me, non è mia. Ci è riflessione in quanto l'originale si riflette nella copia, ma io guardo la copia nello stesso modo che guardo l'originale; il movimento di questa riflessione dell'originale nella copia non è mio; la copia io la trovo fatta, come trovo fatto l'originale; non la ho fatta io. È vero che Gioberti dice, che « la mente nella riflessione ontologica *ri-rolgendosi all' oggetto ideale*, si ripiega di necessità sull'intuito proprio che l'apprende direttamente. Ma questa necessità è un puro presupposto, e non si sa vedere come si concilia colla natura della riflessione ontologica come è qui determinata. Ammesso anche come *fatto* ciò che asserisce Gioberti, ciò non vuol dire che la riflessione ontologica sia essenzialmente riflessione dello spirito in sè, ma solamente che l'una operazione *accompagna* l'altra, come dice ingenuamente lo stesso Gioberti: la psicologica l'ontologica e questa quella; che esse sono *simultanee*, e nondimeno « *distinte*, perchè hanno il loro termine in un oggetto diverso. »

L'essere *distinte* vuol dire che la riflessione ontologica come tale è puro *rivolgersi all' oggetto ideale* (vestito), non già ripiegarsi dello spirito sopra di sè; cioè non è riflessione. Lo spirito dunque nella riflessione ontologica non può apprendere l'oggetto se non tale quale gli si presenta; se l'oggetto come *Io sono* non si trasforma da sè nell'Ente è, lo spirito nella riflessione ontologica l'apprenderà come *Io sono* e non già come l'Ente è; lo spirito in quanto riflessione non può far da sè tale trasformazione. Ma la fa l'oggetto stesso, cioè l'Ente? L'Ente nella riflessione ontologica non fa altro che *vestirsi*; cioè nell'intuito dice allo spirito: *Io sono*, ma senza parlare, o meglio parlando in modo puramente intellettuale (e abbiamo visto che ciò è impossibile, perchè questa parola puramente intellettuale e intima: *Io sono*, non può essere appresa e intesa che da chi la profferisce; l'*Io sono* non può essere oggetto che di sè stesso. Gioberti facendo dell'*Io sono* divino un oggetto dell'intuito umano, o abbassa l'io divino a pura co-

sa, o identifica l'Io umano coll'Io divino); e nella riflessione ontologica dice: *Io sono*, parlando davvero, cioè in una lingua primitiva che Dio sa quale sia stata. Considerata poi la cosa in sè stessa, si vede che l'Ente non può fare questa trasformazione, perchè, come ce lo descrive Gioberti, non è riflessione in stesso. Già sarebbe una riflessione curiosa quella che cominciasse dall' *Io sono* e finisse nell' *Ente è*; sarebbe, mi pare, il contrario della riflessione. La *parola* poi, in cui si fonda la riflessione, è qualcosa di arbitrario e puramente estrinseco all'Ente; l'Ente sarebbe l'Ente, anche se non parlasse. L'Ente dunque, parlando, non si riflette davvero in sè stesso, non si trasforma; ma rimane immobile, immediato come prima; se non che all'immediatezza dell'Ente come puro Ente è sostituita la immediatezza della parola; la parola è un immediato, perchè non è opera dello spirito; e non è riflessione dell'Ente in sè stesso, perchè è una cosa indifferente all'Ente. —

Non rimane adunque che la riflessione psicologica per la possibilità del giudizio: *l'Ente è*. E infatti Gioberti dice: « quando il pensiero si ripiega sopra di sè e l'intuito primordiale entra nel dominio della riflessione » (cioè quando ha luogo la riflessione psicologica) « l'uomo dice prima a sè stesso, poi agli altri: *l'Ente è*; ma questo è un giudizio riflessivo, non intuitivo » (l'intuitivo non è pronunciato dallo spirito; è il giudizio intuito, il giudizio dell'Ente: *Io sono*). « Il giudizio riflessivo è volontario, subbiettivo, umano; tuttavia è legittimo e ha un valore oggettivo, perchè è la semplice ripetizione del giudizio intuitivo che lo precede, lo fonda, lo autorizza. La ragione dell'uomo, per questo rispetto, è veramente la ragione di Dio e quindi possiede un'autorità soprappello » (1). In primo luogo, quello che afferma qui Gioberti contraddice a ciò che ha detto prima. In parte ho già notato questa contraddizione; ora posso chiarirla di più. Prima ha detto: « l'intuito primitivo contiene un giudizio: *l'Ente è*; lo spirito non può avere l'intuito primitivo dell'Ente, senza co-

(1) *Introduz.*, vol. II, pag. 163.

noscere che l'Ente è. Ma questo giudizio non è pronunciato dallo spirito con un atto spontaneo e libero, non è affermato con un atto volitivo e determinato, come gli altri giudizi. » E in questa osservazione ha fondata la sua dottrina, che quel giudizio è profferito dall'Ente, non dallo spirito; il quale non fa che udire ciò che dice l'Ente. Ma che cosa dice l'Ente? L'Ente non dice allo spirito: l'Ente è, ma: *Io sono*. Dunque, ho conchiuso io, lo spirito nell'intuito non giudica, ma ode, vede, intuisce puramente e semplicemente; il giudizio contenuto nell'intuito primitivo non è: l'Ente è, ma: *Io sono*, e *Io sono* come mero oggetto, come assolutamente altro dal soggetto intuente; il che significa non solo che l'intuito non è giudizio, ma che è un'assurdità manifesta. Ma basta che non sia giudizio, nel senso che contenga il giudizio: l'Ente è, per vedere che ciò che ne deduce Gioberti — che il primo giudizio è profferito dall'Ente — manca di fondamento. Ora qui Gioberti dice: « il giudizio l'Ente è, detto dallo spirito prima a sè stesso e poi agli altri, è un giudizio riflessivo, volontario,....., non intuitivo ». Dunque lo spirito proferisce due volte il giudizio l'Ente è: la prima involontariamente, la seconda volontariamente. La prima pronuncia non è veramente una pronuncia, ma un'ascoltazione. Ora ciò che si ascolta non è l'Ente è, ma *Io sono*. Dunque l'Ente è non ci è nell'intuito; cioè questo giudizio non ci è che una volta sola ed è profferito nella riflessione psicologica dello spirito e non può essere profferito che dal solo spirito. — In secondo luogo, pare strano che la prima riflessione dello spirito in sè stesso, ciò che Gioberti chiama « ripiegamento dell'animo sulle proprie operazioni — che sono un sensibile — » (1), in una parola la riflessione psicologica, debba cominciare con l'Ente è, invece di cominciare dall'*Io sono*. L'Ente è sa piuttosto di *ontologismo* che di *sensismo*. Pare a me che l'animo ripiegandosi sopra di sè, la prima cosa deve dire: *Io*. Ma no; per Gioberti l'intuito, nel quale il termine è l'oggetto come tale, consiste nell'*Io sono*;

(1) *Introduz.* vol. II, *passim*.

e la riflessione, in cui il termine è lo spirito stesso, consiste in l'Ente è. E l'Io sono è qualcosa di estrinseco allo spirito, e l'Ente è qualcosa d'intrinseco — In terzo luogo, e questa è la vera ragione che volevo dire, lo spirito nella riflessione psicologica passa dall'Io sono (che non è il suo Io) a l'Ente è. Come è possibile questo passaggio? Il quale non ci è nell'Ente; non ci è nè nell'intuito nè nella riflessione ontologica. È dunque opera dello spirito; consiste nella *spontaneità* dello spirito. Ma la riflessione non è per Gioberti che una copia dell'intuito in generale; lo spirito anche in quanto riflette, è ciò che lo fa l'oggetto. Ora se questa forma: l'Ente è, non ci è nell'oggetto, come ci può essere nello spirito? In generale, se la *riflessione* non è nell'Intelligibile non può essere nell'intelligente, quando si ammette che l'intelligibile è ciò che *forma* l'intelligente. — Da tutto ciò si può concludere che o il giudizio: l'Ente è, non ci è nella riflessione giobertiana (non ci è, perchè non è nell'Ente); o se ci è, è un giudizio puramente *autonomo* dello spirito. Ora Gioberti non ammette questa autonomia qui.

Tutta questa storia o leggenda dell'Ente che afferma sè stesso dinanzi allo spirito e dice: *Io sono*; dello spirito che ascolta e poi riflettendo dice tra sè: l'Ente è, non è altro che una rappresentazione poetica del primo grado della cognizione. In questo primo grado non ci è che l'*essere*, l'essere come *questo*, come puramente individuale, singolare, inespriabile, nè come *Io sono*, nè come l'Ente è; l'oggetto è puro *questo* e puro *questo* il soggetto. L'*Io sono* vuol dire: *Io, questo, sono*; l'Ente è, vuol dire: *Questo è*. Non si tratta ancora nè di Ente assoluto nè di Io assoluto, nè di Ente nè di Io in generale; ma solo del *questo*. E la riflessione, che succede all'intuito primitivo del *questo*, non è il giudizio l'Ente è; l'Ente qui non è altro che la *cosa*; ciò che nell'intuito è il *questo*, nella riflessione è la *cosa* (1).

(1) Cfr. Hegel, Fenomenolog. d. spir. pag. 71 segg.

§ III.

Abbozzo della vera via di dedurre la realtà dell'Ente. Realtà o sussistenza = intelligibilità o idealità. Gioberti non adempie questa esigenza. —

In generale il torto di Gioberti non è il difetto di determinazioni speculative. Queste ci sono in ogni punto, e specialmente nelle Postume sovrabbondano. Ma egli mette spesso insieme e nella stessa linea le speculative e le rappresentative e mitiche, nè quelle hanno sempre miglior fortuna di queste. Così dopo aver cercato la *realtà* dell'Ente quasi da per tutto, nella coscienza, nel ragionamento, nella rappresentazione, addita finalmente la vera via, affermando che l'Ente dichiara la propria realtà mediante la *intelligibilità* sua, ed essendo esso l'Intelligibile stesso, viene da noi *inteso* in quanto si *pone*, e si pone in quanto s' *intende*; cioè in esso idealità e sussistenza s' *immedesimano* insieme (1). Ma quale è la conseguenza di questa dottrina? O che l'Intelligibile non può essere oggetto dell' *intuito* come tale, o che invece di dire: l'Ente è l'Intelligibile stesso, bisogna dire: l'Intelligibile non è altro che l'Ente come puro essere, cioè accettare il rosminianismo; sebbene in quest'ultimo caso si possa discutere se l'Ente in quanto puro ente sia oggetto dell' *intuito* come primitivo, o se piuttosto l' *intuito* primitivo non abbia altro oggetto che il *Questo*. Infatti tutta la quistione sta nel vedere cosa s' *intende* per l'Intelligibile, l'Intelligibilità, l'Idealità. Se per l'Intelligibile s' *intende* l'Idea come *totalità organica*, come sistema delle idee, apprendere l'Intelligibile (che è lo stesso *Reale*) vuol dire apprendere questo sistema; e apprenderlo come sistema vuol dire apprenderlo non solo nel suo *contenuto*, nelle determinazioni o idee di cui consta, ma anche nella sua *forma*, nella sua connessione intima, nel suo organismo. E in

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 162-3.

questo caso l'intelligibile come, direi quasi, proprietà comune degli intelligibili, non sarebbe altro che questa forma; gli intelligibili sarebbero appresi come tali, in quanto avrebbero un luogo determinato nel sistema ideale, o meglio in quanto si conoscerebbe il movimento della loro generazione o formazione in un sistema unico. E questo movimento o processo sarebbe la *forma*, la forma assoluta, l'intelligibilità. Ora questo processo con tutto il suo contenuto può essere appreso dall'intuito, cioè da uno sguardo immediato e diretto? Devo ripetere ciò che ho detto già più volte: se l'Intelligibile consiste in una *totalità*, che è essenzialmente *processo*, non si può apprendere se l'*atto* apprensivo non è esso stesso una simile *totalità*. Ma è tale l'intuito? — Se poi per l'Intelligibile s'intende la intelligibilità stessa, quella proprietà per cui tutte le idee o gli intelligibili sono tali, cioè apprensibili, intendibili, ec.; si può domandare: cosa s'intende per questa proprietà? S'intende una proprietà nel senso ordinario della parola, una nota comune e universalissima che si trova (analiticamente) nel fondo di ogni intelligibile, quando si fa astrazione da tutte le determinazioni che li differenziano gli uni dagli altri? Ovvero s'intende, non già una determinazione, un elemento *materiale* (un contenuto) come tale (cioè una determinazione senza il processo per cui essa è ciò che è), ma la forma come processo, come forma assoluta? In quest'ultimo caso incontriamo la stessa difficoltà di prima; e siccome la forma assoluta è inseparabile dal contenuto assoluto, quest'ultimo caso è identico al primo già discusso. Dunque l'intuito non può apprendere nè l'Intelligibile nè l'Intelligibilità nel senso che abbiamo supposto: non può apprendere in generale l'Intelligibile. Rimane dunque che possa apprendere l'intelligibilità come proprietà comunissima e universalissima degli intelligibili. Ora cosa può essere questa nota? Rosmini l'ha già detto: non altro che l'essere puro, indeterminato, immobile, ec. Gioberti dunque o deve smettere la sua dottrina dell'intuito, o deve contentarsi d'intuire (ma non già primitivamente) solo l'essere rosminiano. E ciò val quanto dire e confermare ciò che

ho indicato sin dal principio come caratteristica della filosofia di Gioberti; cioè, che in essa ci sono due supposti, che non possono stare insieme: l'intuito primitivo e l'Idea assoluta come oggetto dell'intuito. *Idea assoluta* vuol dire, che il principio della verità ed evidenza non è la semplice presenza dell'oggetto innanzi allo spirito, un qualcosa di diverso dallo spirito e che lo spirito *trovi* immediatamente dinanzi a sè; ossia, che la verità non è nell' *essere*, ma nel contenuto in quanto si dà la sua propria forma e nella forma in quanto si dà il suo proprio contenuto, cioè nella forma assoluta, identica al contenuto assoluto (nel *pensare*). *L'inteso in quanto posto* e il *posto in quanto inteso*, l'identità della idealità e della sussistenza, vuol dire che l'oggetto non è mero oggetto, semplice essere, ma l'oggetto o l'essere *trasfigurato*, come dice Hegel; l'oggetto che è presente allo spirito in quanto lo spirito è presente in esso, e presente come *pensiero*. Questa presenza del pensiero è la dialettica. *L'intuito* al contrario vuol dire che l'oggetto è mero oggetto, un *dato*, un qualcosa che si *trova* (essere come semplice essere); e che la verità, l'evidenza, l'intelligibilità non altro è che questa pura immediatezza, non la *necessità* del contenuto: necessità, che è la forma stessa. Mancando la necessità, cioè la forma, e l'intelligibilità consistendo nella semplice immediatezza, l'apprensione si riduce a mero *senso* del reale, cioè non ha che un valore soggettivo, non ontologico. Se l'intuito come primo intuito apprende il reale, il reale non è che il *Questo*; se l'intuito apprende l'astratto, questo è l'essere come puro essere. Nell'uno e nell'altro caso non si apprende l'intelligibile, non si *pensa* veramente. L'intelligibilità non è la pura immediatezza; quindi l'essere come tale non è davvero intelligibile, appunto perchè è il primo nel processo, così nella *cognizione*, come nella *scienza* (nella logica) (1). Nella logica l'essere è l'indeterminato, e la *determinazione* suppone il processo; quindi esso è il nulla, e il nulla è appunto il non intelligibile. Perciò è oggetto del-

(1) Giob. stesso dice: ogni idea è *bilaterale*: e così s'intende. Ora l'essere ha un sol lato. Quindi non è intelligibile davvero. Cfr. *Prot.*, vol. I, pag. 316.

l'intuito, non veramente del pensiero; solo il pensiero apprehende l'intelligibile. Ma l'essere, in quanto si *mostra* come lo stesso che il nulla e insieme *differente*, cessa già di essere non intelligibile, e come mediazione di sè con sè stesso (come divenire) diventa oggetto del pensiero; è l'essere *trasfigurato*. — Nel Rosminianismo tutta l'idealità o intelligibilità consiste nell'essere come tale, nell'indeterminato, cioè in quello che vi ha di meno intelligibile; tutte le altre idee o intelligibili non sono che *materia* (cioè il non intelligibile, secondo Rosmini), *formata* mediante l'unico intelligibile, che è l'*essere*. Ma l'essere come puro essere è materia, come ogni altra determinazione logica; anzi esso è vera materia, appunto perchè è l'indeterminato; e per la stessa ragione non è *forma*. Forma vuol dire *atto*, *energia*; e l'essere come puro essere, come l'indeterminato, è mera potenza. Ogni altra determinazione ha più *attualità* che l'essere puro, appunto perchè è determinazione; la determinazione suppone la forma, il processo. L'intelligibilità corrisponde all'*atto*, il non intelligibile alla potenza (*materia*); e similmente l'intuito è l'intelligenza come potenza (cioè come non intelligenza — come senso —, giacchè l'intelligenza è tale in quanto è atto), e il pensiero è l'intelligenza come atto, cioè come vera intelligenza. — In Gioberti l'oggetto o l'intelligibile essendo determinato come identità della *idealità* e della *sussistenza*, ci è la esigenza della dialettica come l'*assoluta certezza*; ma questa esigenza è resa vana dall'altro supposto dell'intuito. —

Adunque Gioberti non ha saputo mostrare la sussistenza (*realtà*) dell'Ente come idealità. E pure ciò avrebbe dovuto fare; la sua costruzione della realtà dell'Ente avrebbe dovuto essere una esposizione delle determinazioni, per cui l'Ente è il principio o il fondamento identico e universale d'ogni reale. Non avendo saputo concepire speculativamente la realtà dell'Ente, egli è stato costretto a rappresentarsela ora sotto questa, ora sotto quella forma e supplire colle immagini al difetto del concetto. Quindi invece di dirci che cosa è l'Intelligibile come identico all'Ente reale, egli discorre dell'Ente che

parla, del primo Definitore, del primo Giudice, del primo Filosofo, del primo Maestro, del primo Banditore, che è Dio stesso, e d'una filosofia divina, come principio e tipo della filosofia umana (1). Tutto ciò è certo edificante, ma non altro che questo; e la scienza vuole qualcos'altro che la semplice edificazione. Quello che vi ha di meno mitico in tutte queste rappresentazioni è la opinione, che la filosofia e in generale il pensare umano non sia altro in sè stesso che *riflessione* (ripensare) e come tale presupponga che l'idea divina sia stata già pensata prima. Ma ammesso anche questo, che non è qui il luogo di discutere, cioè che il pensiero umano non sia altro che ripensare il pensiero o l'idea divina, non ne segue la necessità d'intuire originalmente e primitivamente questa idea, come vuole Gioberti; anzi intanto il pensiero umano è *ripensare* o riflessione, in quanto non è intuito diretto del pensiero divino. Di tal maniera anche quella opinione non si concilia colla dottrina giobertiana dell'intuito; se quella è vera, questa dottrina è falsa. Infatti se il pensiero umano fosse intuito originale, non ci sarebbe bisogno della riflessione; ogni uomo nascerebbe *pensante*, anzi filosofo, e il ripensare sarebbe lo stesso intuito. Ripensare o riflettere vuol dire appunto, che lo spirito non comincia la sua vita conoscitiva dal pensiero divino, ma dall'*altro* di questo pensiero: da questo pensiero in quanto non è ancora veramente sè stesso. E quest'*altro* nel senso generale è la coscienza ordinaria, non filosofica, in cui ci è il pensiero o l'idea divina, ma non nella forma del pensiero. Il ripensare come riflessione filosofica presuppone l'elevazione della coscienza da quest'*altro*; presuppone che l'*altro* sia superato; insomma presuppone una propedeutica. Abbiam visto che Gioberti non ne ha alcuna (2). Non avendo egli s'immerge a un tratto nel pensiero divino, e siccome non ha fatta la critica della coscienza non filosofica, quell'immersione non è spesso che torbido entusiasmo, sentimento e presentimento, arbitrio, non pensiero e necessità razionale. La

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 163 4.

(2) V. sopra Lib. I, Sez. 1.^a Cap. 3.

coscienza ordinaria, non essendo stata superata, apparisce a ogni istante e si mescola alla filosofica. Tale è il motivo per cui Gioberti *trovando* la filosofia come già fatta nell' intuito (tradizione, rivelazione, chiesa), non può assegnare nessuna ragione di ciò che vede, ma dire semplicemente: io *vedo così*. Egli *trova* l' Idea come *giudizio*, ma non può dire *come* l' Idea si differenzia in sè stessa. Nello stesso modo si vedrà che egli *trova* la creazione, ma non può dire *come* Dio oppone a sè stesso un altro. La filosofia è così un *copiare* un originale già fatto, senza comprendere l'intima essenza, cioè il *fare* di cui il *fatto* è il risultato. Non so quanto questa maniera differisca dall' empirismo.

CONCHIUZIONE DI TUTTA QUESTA SEZIONE.

Da tutte le cose dette sin qui in questa Sezione si può conchiudere, che Gioberti non ha *costruito* il primo termine della formola, se per costruzione s'intende non l'asserzione dommatica, ma la prova speculativa. Dopo aver data una definizione formalmente vera del Primo nella scienza (l'Ente) e distinto questo Primo dal Principio stesso della filosofia come il risultato di tutto il processo scientifico (il Reale), egli li immedesima poi immediatamente, considerando questa immediatezza non più come il Primo nè come l' Ultimo nella scienza, ma come il Primo meramente psicologico, come la prima notizia nella coscienza volgare. Fatto questo primo passo falso, egli s'intrica in una polemica interminabile contro Rosmini, confondendo spesso le quistioni più diverse, la logica, la psicologica e la critica della conoscenza, e chiamando ora la psicologia in aiuto della logica, ora questa in aiuto di quella. La realtà dell'Ente, che ei va cercando e che è lo scopo a cui mira la costruzione del primo termine della formola, non la trova nè psicologicamente nè logicamente; la *idealità* del suo Ente è pura astrazione, anzi l'ultimo grado dell'astrazione, il puro essere (rosminianismo), e la *realtà* è il concreto puramente sensibile e senza idealità (empirismo); egli non sa

provare la identità del reale e dell'ideale come la vera realtà dell'Ente. Riusciti inutili questi sforzi, ricorre alle immagini e a' miti. — Col primo termine della formola così mal concepito e pensato in fretta, senza porre in rilievo altra sua determinazione che l'essere e tralasciando le altre più essenziali e più concrete, come era possibile passare alla costruzione del secondo termine? Non compreso l'organismo puramente interiore dell'Idea, come era possibile comprendere l'esterno, e la loro unità nella idealità assoluta dello spirito? Ciò si vedrà in quello che segue. —