

SEZIONE TERZA

L'INTELLIGIBILITÀ

La formola ideale esprime la relazione tra l'Ente e l'esistente. Noi abbiamo fatta la critica di questa relazione nella sua forma e nel suo contenuto. Perchè la critica sia compiuta, ci rimane ora a considerare questa stessa relazione sotto un altro aspetto; cioè non più principalmente sotto l'aspetto dell'essere, ma anche del conoscere. L'Ente (la Sostanza Causa) è l'Idea o l'Intelligibile; è in sè e si concepisce per sè; l'esistente è in altro (nell'Ente) e si concepisce mediante quest'altro; all'assolutezza e alla relatività dell'essere corrisponde l'assolutezza e la relatività del conoscere. Noi dobbiamo dunque vedere come Gioberti intende la conoscibilità assoluta e la relativa, e la loro relazione.

CAPITOLO PRIMO

INTELLIGIBILE ASSOLUTO.

Due sono i caratteri essenziali dell'Intelligibile assoluto. Il primo è, che esso si concepisce in sè e per sè; e il secondo, che tutte le cose si concepiscono in esso e per esso. Esso è la Verità, e tutte le cose sono vere in esso, e solo in esso (1).

(1) « L'Ente è l'Intelligibile assoluto », e perciò « Iddio è la misura di ogni cosa ».... « L'Ente è in effetto il supremo criterio o giudicatorio del vero, e il sovrano assioma di tutto lo scibile, perchè è l'intelligibilità e l'evidenza intrinseca delle cose. La veracità dell'Ente è la sua *Entità medesima* ». *Introduz.* vol. II, pag. 188-9.

Ora Dio (l'Intelligibile assoluto) può essere compreso sistematicamente come la Verità solo in due modi: o come Sostanza, e perciò Causa, o come Spirito e perciò Creatore; Spinozismo ed Hegelismo sono i due sistemi di Dio come la Verità assoluta. E quando dico sistema, dico un *principio* unico, un *metodo unico*, e unità di principio e di metodo. La quale nella filosofia moderna si trova come unità sviluppata, cioè come sistema, solo in Spinoza e Hegel. — A tutti e due questi modi si possono applicare perfettamente le determinazioni enunciate da Gioberti. Infatti, la Sostanza è Causa e Principio di tutte le cose, e tutte le cose sono suoi effetti e conseguenze. Quindi la Sostanza è *misura di ogni cosa*, il *supremo criterio o giudicatorio*; è la loro intelligibilità ed evidenza *intrinseca*, perchè causa *immanente*. La veracità della Sostanza è la sua sostanzialità, è l'essere Sostanza, essenza, di tutte le cose; e tutte le cose sono intelligibili, in quanto sono modi della Sostanza (sono prodotte o create, direbbe Gioberti); l'effetto è intelligibile, in quanto deriva *necessariamente* dalla causa, la conseguenza in quanto deriva dal principio. — Il difetto dello Spinozismo è, che l'intelligibilità di Dio è *immediata*; è un *presupposto*. E perciò Dio è Sostanza; è Causa, non Creatore. — Nell'Hegelismo Dio è l'Intelligibile assoluto, in quanto tutte le cose si risolvono in lui, ed esso non si risolve in nessuna; in quanto esso è la Relazione assoluta, cioè relazione verso sè stesso, mediante la relazione verso Altro (1). Perciò è la misura assoluta; il criterio e assioma assoluto. Ogni cosa ha il suo assioma, il suo criterio, la sua misura in esso, in quanto ogni cosa si risolve in esso ed è vera solo in esso. Cominciando dall'essere come puro essere e terminando nello spirito assoluto, ogni determinazione non è vera assolutamente, e perciò è dialettica; la sua verità è nel risultato della sua propria dialettica; e la verità di tutto è nel risultato assoluto, il quale non è dialettico, e perciò è principio assoluto e vero per sè stesso. Se nello Spinozismo Dio è l'evidenza e l'in-

(1) Ved. sopra Sez. 2 di questo Libro.

telligibilità *intrinseca* delle cose, in quanto è causa immanente che le produce tutte; nell'Hegelismo è l'evidenza intrinseca in quanto è il risultato e il fine assoluto della dialettica universale delle cose. Nello Spinozismo tutto ha il suo significato nella Sostanza, e non ha senso fuori di essa; nell'Hegelismo il significato di ogni cosa è lo Spirito, e fuori di esso niente è vero. E la veracità dello Spirito è la sua stessa *spiritualità*, cioè il processo della risoluzione di tutte le cose in esso: l'essere mediazione reale di sè con sè stesso e perciò creatore di tutte le cose. Le cose sono intelligibili, in quanto sono create da esso (1), cioè in quanto si risolvono in esso e conducono ad esso; in quanto esso se le presuppone per affermare assolutamente sè medesimo.

Gioberti non vuol essere nè spinozista nè hegeliano, e però in generale non adempie l'esigenza contenuta nella sua stessa definizione dell'Intelligibile assoluto. Secondo questa definizione l'ente come pura relazione verso sè stesso è intelligibile astratto, non assoluto; perchè sia assoluto, si richiede che sia la relazione assoluta, cioè contenga in sè ogni relazione. Quindi è il vero Intelligibile, o in quanto è Causa assoluta, o in quanto è Fine assoluto. L'intelligibilità assoluta è nel primo caso il *processo* di tutte le cose dalla Sostanza (forma matematica); nel secondo è la *risoluzione* di tutte le cose nello Spirito (forma dialettica). Nel primo caso è l'attività meramente causale; nel secondo è l'attività finale. Ora Gioberti, in quanto dice che non si può nè discendere *necessariamente* (razionalmente) dalla Causa agli effetti, nè ascendere necessariamente dalle creature al Creatore (2), nega in sostanza l'una e l'altra specie d'intelligibilità. Tra i due termini egli non ammette alcun nesso razionale; l'unico nesso è l'arbitrio. Ma come l'arbitrio può essere l'Intelligibile? E dico intelligibile in generale; perchè se la relazione assoluta si fonda nell'arbitrio, egualmente arbitraria deve essere la pura relazione dell'Ente

(1) L'intelligibilità divina si comunica alle esistenze per mezzo della creazione. *Introduz.* vol. II, pag. 189. V. più sotto.

(2) V. più sopra Lib. II, Sez. 2.

verso sè stesso, e perciò egualmente inintelligibile. L'intelligibile assoluto è l'Ente concreto, cioè o come Causa o come Spirito; se la concretezza è puro arbitrio, o in altri termini se l'Ente può essere e non essere concreto, la sua intelligibilità assoluta è una parola vuota di senso. — A questo concetto del concreto come arbitrio corrisponde il concetto della creazione come semplice posizione de'particolari in quanto tali (1). E in vero, se la creazione non è altro che questa posizione, è di necessità inintelligibile, perchè tale è anche il puro particolare. La creazione non è intelligibile, che come attività dell'essenza divina. Ma Gioberti rinuncia alla conoscenza di questa attività, dichiarando anticipatamente sovrintelligibile tutto ciò che appartiene all'essenza, e riducendo la razionalità e quindi la intelligibilità al puro *fatto* senza il *fare*. Ora il *fare* è l'intimità stessa dell'essere: il vero essere. Come può dunque egli chiamare il suo Ente l'intelligibile assoluto?

Abbiamo già visto come Gioberti esprime in altra forma la stessa esigenza contenuta nella sua definizione dell'Intelligibile assoluto (2). Ricordando questa forma, cioè il concetto dell'Ente come triplicità di relazioni, si comprende meglio il difetto di Gioberti. L'Ente è primieramente relazione verso sè stesso. Ciò vuol dire, che l'Ente intanto è l'Intelligibile, in quanto è questa relazione; l'intelligibilità non è qualcosa d'immediato, ma appunto il movimento di questa relazione. Ora Gioberti apprende questo movimento? Non può apprenderlo, perchè il suo intuito è meramente immediato. Oltre a ciò, l'Ente o l'Idea, nella sua verità, è la Relazione assoluta; e questa relazione è l'intelligibilità assoluta. Come relazione assoluta l'Idea è un sistema di tre relazioni, cioè di tre forme d'intelligibilità: che sono l'Idea come Idea pura, come Altro di sè stessa, e come unità concreta e reale con sè stessa. Quindi il Logo è intelligibile; la Natura è intelligibile; lo Spirito è intelligibile, anzi l'intelligibile assoluto. Gioberti non comprende nessuna di queste tre relazioni, e però non apprende

(1) Lib. III, Sez. 1, Cap. 1.

(2) Lib. III, Sez. 2, Cap. 2.

l'Intelligibile in nessuna delle sue forme. Quindi *mistero* da per tutto. La proposizione: *l'Ente è*, cioè il *principio dell'unità primitiva*, è un mistero; giacchè non si comprende la relazione dell'Ente verso sè stesso (questa relazione è l'unità primitiva). La proposizione *l'esistenza dipende dall'Ente*, cioè il *principio della dualità primitiva*, è un altro mistero, anzi *l'origine di tutti i misteri* (1); e Gioberti ha ragione, giacchè se è mistero l'unità primitiva dell'Ente, doppio mistero deve essere la dualità dell'Ente; perchè se è incomprendibile l'Idea pura, doppiamente incomprendibile deve essere l'Idea come Altro di sè stessa. E lo Spirito sarà il mistero de' misteri, perchè esso implica tre relazioni misteriose. — Si può qui anche notare, che nel Giobertismo, come apparisce finora, se l'Ente come tale e lo Spirito sono un mistero, la dualità primitiva è più che un mistero, è qualcosa di assurdo. Infatti abbiamo qui due *principii*: Un' unità primitiva e una dualità primitiva. E non ci è altro: tutto finisce nella dualità. Ora l'assurdo consiste appunto nel *fiutare* questa dualità, nel non *risolverla* in una nuova unità. L'esistenza della dualità vuol dire due cose o ha una duplice ragione, che in fondo è una sola; cioè, che l'unità primitiva o *indistinta* non è la vera unità, e la vera è quella che comprende in sè la distinzione o la dualità. Ammettere la dualità e negare la sua risoluzione in una nuova unità, è ammetterla e non ammetterla insieme, giacchè *il negare la ragione della sua esistenza è lo stesso che non ammetterla*. È vero che Gioberti ammette il ritorno dell'esistente all'Ente (2). Ma, oltre che questo ritorno è una asserzione meramente dommatica (3), egli non lo considera come ritorno dell'Ente a sè stesso. E pure dovrebbe considerarlo così, perchè egli stesso ha inteso pel vero Ente l'unità delle sue tre relazioni, e immedesima in una attività unica il movimento de' due cicli creativi, il secondo dei quali è insieme divino e umano (4). Questa idealità vuol dire che l'Ente ri-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 450-1 (note 46, 47).

(2) *Ibid.*

(3) V. nel progresso dell'Opera.

(4) *Ibid.*

torna a sè stesso in quanto l' esistente ritorna all' Ente. —

L'Intelligibile non è niente d' immediato, ma la relazione. Chi dice relazione, dice movimento o attività; e chi non apprende l'Ente come attività, non può apprendere l'intelligibile. Questa dottrina è espressa ancora in modo così chiaro dallo stesso Gioberti, che dee far meraviglia come egli abbia potuto riporre la intelligibilità nella semplice immediatezza (teorica dell' intuito) e credere che il supposto del sovrintelligibile, cioè il tenere per inconoscibile la vera essenza dell'Ente, non sia la negazione stessa dell'intelligibile. « Ma che cosa è, egli dice, questa intelligibilità dell' Ente, se non la sua attività? Dunque nello stesso modo, che l'intelletto e la volontà umana sono una facoltà sostanzialmente unica, così l' Intelligibile e l'Ente si unificano in una attività, che si chiama *Essere*, rispetto al termine da cui procede, e *Intelligibile*, riguardo al termine a cui arriva » (1). Io non esamino qui l'esattezza del paragone; ma la determinazione della unità dell'Ente e dell'Intelligibile vuol dire, che essi non sono *immediatamente* uno, ma che invece la loro unità sostanziale contiene in sè e presuppone la differenza; cioè che essi sono identici e differenti. In generale *attività* non significa altro che questo: unità della identità e della differenza. Se fossero immediatamente uno, cioè senza differenza, non ci sarebbe attività; non ci sarebbe distinzione del termine da cui si procede e di quello a cui si arriva; non ci sarebbe movimento o passaggio: l'unità immediata è pura quiete. Se d'altra parte fossero meramente differenti, cioè se il termine da cui si procede non fosse lo stesso che quello a cui si arriva, nè meno ci sarebbe attività; giacchè dove non è unità, non è attività; differenza assoluta è quiete assoluta. Quando dunque si dice: l'intelligibilità è l'attività dell'Ente, o l'Intelligibile e l'Ente si unificano in una unità che si chiama *Essere* come termine *a quo* e *Intelligibile* come termine *ad quem*, tutto ciò non significa altro che questo: lo *Stesso* si pone come *Diverso*, e risolvendo la diver-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 452.

sità si rifà lo Stesso. Lo Stesso immediato o puro è l'Ente o Essere, il termine *a quo*; lo Stesso come mediato o in quanto contiene in sè il Diverso è l'Intelligibile, il termine *ad quem*. Da ciò si vede, che il vero Ente o la verità dell'Ente è l'Intelligibile. L'Ente come termine *a quo*, come il puro Stesso, Indifferente, è l'immediato puro, l'Indeterminato, e come tale il minimo intelligibile o il non-intelligibile; l'intelligibilità consiste nell'attività e quindi nella differenza, e l'Ente come puro cominciamento è *inattivo*, appunto perchè è indifferente. L'Ente è intelligibile, e perfettamente intelligibile, come termine *ad quem*, cioè come ritorno o relazione verso sè stesso. Ma bisogna ben guardarsi dal *fissare* questo termine, separandolo dall'altro e dal movimento da cui risulta; e credere, che così separato e preso per sè esso sia l'Intelligibile. Separato dal movimento e preso nella sua immediatezza, come si potrebbe distinguere dall'Ente come tale? Gioberti ha detto benissimo; l'intelligibilità è l'attività dell'Ente. Ciò vuol dire, che il termine *ad quem* intanto è l'Intelligibile, in quanto si considera insieme col movimento da cui risulta, e non già separato da esso. Se si fa astrazione da questo movimento, non si ha più l'Intelligibile. Ora, da capo, Gioberti apprende coll'intuito questo movimento o attività dell'Ente? Se l'apprendesse, apprenderebbe l'essenza dell'Ente, giacchè questa attività è l'essenza stessa. Ma egli dichiara inconoscibile l'essenza. Dunque non può apprendere l'Intelligibile. Quello che egli chiama l'Intelligibile, come opposto al Sovrintelligibile, e dice d'intuire, non è altro che l'essere. —

CAPITOLO SECONDO

INTELLIGIBILE RELATIVO. FONDAMENTO DELLA SOLUZIONE DEL PROBLEMA.

Accanto alla identità dell'Ente e dell'Intelligibile, Gioberti pone quella delle esistenze e de'sensibili. Ora la quistione è: come i sensibili (le esistenze) sono intelligibili? Che cosa li

rende atti a essere conosciuti? (1) In altri termini, in che consiste l'intelligibilità relativa?

Il problema si risolve identificando la relazione tra l'Ente e l'esistente colla relazione tra l'Intelligibile e il sensibile: come l'Ente *produce* le esistenze, così l'Intelligibile *illustra* i sensibili. Creare e illustrare sono una cosa medesima; l'Intelligibile illustra i sensibili, perchè li produce come l'Ente, e le esistenze sono prodotte dall'Ente, perchè vengono illustrate da esso come l'Intelligibile (2). La determinazione dell'intelligibilità relativa dipende dunque dal concetto di creazione. Se per creazione s'intende la semplice posizione delle cose *particolari* (3), l'intelligibilità relativa si riduce a niente (4). Se s'intende la posizione dell'*esistente in generale* (5), l'intelligibilità relativa si distingue solo formalmente dall'assoluta (6). Essa ha un significato reale nel solo caso, che per creazione s'intende il movimento della Relazione assoluta; perchè in questa, che è il vero Intelligibile assoluto, il relativo è momento reale e necessario.

§ I.

Identità di creazione e illustrazione. La vera immanenza. Difetto dello Spinozismo. Doppia intelligibilità delle cose.

L'equazione, che Gioberti pone tra illustrazione e creazione, è vera, e in un senso universalissimo: Dio, cioè lo Spirito, crea tutto in quanto illustra tutto, e illustra tutto in quanto crea tutto. Tutto si risolve dialetticamente nello Spirito; il quale così si mostra come *principio* e *fine* di tutto. Come principio e fine di tutto, egli fa vero e crea tutto; in quanto tutto si risolve in lui, tutto ha la sua verità in lui ed è creato da lui.

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 451.

(2) *Ibid.*

(3) *Lib. III, Sez. 1, Cap. 1.*

(4) *Ibid.*

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.* e specialmente *Sez. 2, Cap. 5.*

In quanto tutto si risolve in lui ed egli non si risolve in Altro, cioè in quanto egli è risultato o fine assoluto, lo spirito è principio assoluto; egli è fine e principio, perchè il processo di questa risoluzione è la sua stessa *attività*, è mediazione o relazione assoluta verso sè stesso. Così lo Spirito è risultato di sè stesso. Ciò vuol dire: tutto si *risolve in lui*, in quanto egli è in tutto, è *attivo* in tutto. E questa è la vera *immanenza*.

Nello Spinozismo Dio è immanente nel tutto, ma non in tutto, da per tutto, in ogni cosa. Tutte le cose si risolvono in lui, non sono vere che in lui, cioè non sono vere che come sistema e connessione delle cose; ma in sè nessuna cosa è vera, perchè Dio non è immanente in essa; non è reale, perchè l'unica realtà è la sostanza, e la *esistenza* della sostanza è l'*Universo*, non già le *cose*; le cose non si elevano o risolvono in Dio per un processo o una dialettica intima alle cose stesse, perchè Dio non è attivo in esse; non si può dire nè pure che si *annullino* in Dio, giacchè l'annullarsi sarebbe già una attività delle cose; ma esse in sè e per sè sono nulla, sono nulla come individui, e sono, direi quasi, già *annulate* nell'abisso della sostanza; il loro essere come individui è una illusione dell'immaginazione: quindi sono modi, non sostanze; la sostanza è una, ed è Dio. La elevazione o risoluzione dello spirito in Dio, l'*amor Dei intellectualis* che è lo stesso amore col quale Dio ama sè stesso, questo risultato dell'Etica di Spinoza, è una contraddizione nello Spinozismo. Infatti, se lo spirito si risolve come *amor intellectualis* in Dio, non è più *modo*; e se è modo, non può risolversi così in Dio; come modo egli è già risolto o annullato in Dio, non è niente per sè, non si distingue come *concetto* della Sostanza dalla Sostanza, non può *conoscerla*: quando al contrario come *amor intellectualis* è *libero*, ed è non solo qualcosa per sè, ma la sostanza stessa come concetto, cognizione e amore di sè stessa.

Nella vera immanenza le cose non sono modi, ma cose, realtà, sostanze. Esse si risolvono in Dio, in quanto Dio è in esse ed è attivo in esse; e questa presenza e attività divina nella cosa è l'entità, la sostanzialità e la realtà della cosa. Dire, che

le cose *sono*, solamente in quanto sono in Dio, è lo stesso che dire che non sono come cose; che non sono cose, ma modi; che non sono sostanze, ma affezioni della sostanza unica che è Dio. Gioberti stesso, il quale rappresentando Dio come Causa Prima e Sostanza Prima non diversifica da Spinoza, *sottodividendo* poi, non si sa perchè e arbitrariamente in una *Nota* (1), il principio della Causa prima, rappresenta Dio come causa finale. Ciò che altro vuol dire, se non che le cose non sono semplicemente in Dio, ma sono in Dio (si risolvono in lui) in quanto Dio è (attivo) in esse? Quando si dice: « l'esistenza che comincia e che continua (principio della creazione e della ragione sufficiente) è all'Ente, cioè ordinata ad un fine, che è nell'Ente stesso (principio della causa finale) » (2), ciò è impossibile, se l'Ente, l'Idea o Dio non è nell'esistenza. Come l'esistenza si eleverebbe o risolverebbe nell'Ente in quanto Fine, se il fine non fosse attivo e immanente in essa? se l'attività dell'esistenza, per cui essa si eleva all'Ente o al Fine, non fosse la stessa attività del fine immanente? Il Fine dunque, in cui l'esistenza si risolve, non è estrinseco all'esistenza, ma è nel tempo stesso come Principio in essa. Dio è nelle cose, e le cose sono in Dio: in questo circolo consiste la natura del Fine. Il Fine è questa geminazione dell'essere, che in quanto geminato è *uno* e lo *stesso*; cioè principio e fine: principio e fine di sè stesso; e così è principio e fine assoluto: Dio.

La finalità è la vera immanenza; e ciò vuol dire, che ogni cosa in quanto intelligibile è *doppiamente* intelligibile; l'intelligibilità delle cose è *doppia* intelligibilità, doppia illustrazione: non già come somma di due lati, ma come *unità*, come *processo* (come *attività* dell'Ente, direbbe Gioberti). Ogni cosa, o più precisamente ogni determinazione o forma intanto è intelligibile (e perciò *intelletta*), in quanto *risulta* da un'altra e *si risolve* in un'altra; l'intelligibilità, l'illustrazione di essa determinazione, consiste in questo *doppio* movimento, che è in sè *uno*, perchè nella sua universalità è il movimento stesso dell'Idea come me-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 450-1.

(2) *Ibid.*

diazione assoluta di sè con sè stessa. Questo movimento nella sua universalità è l'Intelligibilità stessa, l'Intelligibilità assoluta, la *Forma* assoluta; e come tale, cioè come *idealità* assoluta, esso non *risulta* da altro nè *si risolve* in altro, ma è principio e risultato di sè stesso; risulta da sè stesso e si risolve in sè stesso, e in lui risultare e risolversi è lo stesso. Considerati astrattamente il principio e il risultato assoluto, si ha da un lato quello che non risulta da altro assolutamente, il cominciamento come tale, quello che intanto è intelligibile in quanto si nega e si risolve in altro; e dall' altro lato si ha quello in cui tutto si risolve, il risultato assoluto, ma che non si risolve in altro, e che in tanto è intelligibile in quanto tutto si risolve in lui, cioè in quanto egli è la risoluzione di sè in sè stesso, e la sua intelligibilità, che è la vera, consiste appunto in questa risoluzione. In generale ogni determinazione o forma come tale, cioè in quanto non è la Forma assoluta, risulta da altro e si risolve in altro; ha un principio e un fine (è un *principiato* e un *finito*). È *principiato*, in quanto risulta; *finito*, in quanto si risolve; e la sua doppia, cioè vera, intelligibilità consiste in questa doppia relazione. Così la Natura è doppiamente intelligibile, cioè in quanto risulta dall'Idea logica e in quanto si risolve nello Spirito; è un principiato e un finito. Il che non vuol dire poi che *prima* della Natura *esista* qualcosa e che qualcosa *esista dopo* la Natura. La Natura è essenzialmente e originariamente *esistenza* e non presuppone altra esistenza; ma è un principiato in quanto presuppone l'Idea logica, la quale come totalità è immediata Natura. E similmente la Natura è un finito, non già perchè si *annulli*, ma in quanto si *conserva* come momento dello spirito. — Da tutto ciò si vede, che l'Intelligibile, l' Idea, la Forma assoluta, non è qualcosa di estrinseco e di *separato* da quello che essa illustra (e crea), cioè dalle sue stesse determinazioni; ma come essenzialmente *attività* non può essere che come principio e fine di quelle, cioè come immanente in quelle. Ogni cosa intanto è intelligibile, in quanto l'*attività dell'Ente* si mostra come *attività propria* della cosa, come intima alla cosa; in quanto, direi qua-

si, l'Ente non è attivo che come la cosa, che in quanto è la cosa. Se si ammette la *separazione*, la cosa non è affatto intelligibile; l'unico intelligibile è l'Ente come puro Ente, e non già come *attività* (Rosminianismo). Che altro è l'attività dell'Ente, nella quale Gioberti fa consistere l'intelligibilità, se non la Forma o il processo assoluto? E che cosa è questo processo senza le determinazioni? Che cosa sono le determinazioni senza il processo? Quello, pura forma senza contenuto; queste, semplice contenuto senza forma. Ammessa la separazione, l'Ente sarà vuoto, inattivo, e però senza virtù illustrativa; e dall'altra parte le determinazioni non avranno che fare coll'Ente, saranno un contenuto che non gli apparterrà e che sarà fuori di lui, pura materia, non illustrata; l'Ente — l'inattività assoluta — non illustrerà che sè stesso, il vuoto sè stesso; sarà la pura luce = alla pura tenebra. — Adunque la *separazione* mena al formalismo; e se Gioberti è costante nel suo concetto dell'Intelligibilità come l'attività dell'Ente, non può ammettere la separazione; quella che io ho chiamata doppia intelligibilità della cosa (e che è impossibile senza la immanenza), non è altro che l'*attività* giobertiana. Oltre a ciò qui si vede anche, come l'attività illustrativa sia la stessa attività creativa; come l'Ente crea in quanto illustra e illustra in quanto crea. Ma giacchè questa attività è la *essenza* stessa o identità dell'Ente, si vede di nuovo che Gioberti, negando la conoscibilità dell'essenza, non può parlare nè d'intuito dell'Intelligibile nè d'intuito dell'atto creativo. Dove non ci è intuito di attività (e non ci è, se non ci è intuito di *essenza*), non ci può essere intuito d'illustrazione e di creazione. — Si ha sempre lo stesso risultato della critica: Gioberti non può apprendere immediatamente che i puri sensibili, e riflessivamente (astrattamente) l'Ente come puro e vuoto Ente, l'essere puro.

§ II.

Difficoltà contro la immanenza nel sensibile. Paragone della cognizione colla visione. Meccanismo nello spirito. Concetto dello spirito (del conoscere). Kant; l'empirismo. Gioberti riunisce i due difetti.

Tutta la considerazione precedente serve a determinare più esattamente l'intelligibilità del sensibile; il sensibile è intelligibile, come momento dell'Intelligibile.

Si può dire: « Questa dottrina dell'immanenza sarà vera, se si tratta delle determinazioni dell' Idea o dell'Intelligibile come tali, cioè degli intelligibili, delle idee. L'Ente come attività, come la Intelligibilità, sarà la *totalità* delle sue determinazioni, e perciò non si potrà concepire senza di esse e se non in esse; sarà immanente in esse, e come tale la mediazione di sè con sè stesso; o in altri termini, le determinazioni entreranno nella mediazione divina; non si potrà dire che l'Intelligibilità — sebbene ciascuna determinazione per sè non sia l'Intelligibile — *risegga* in sè stessa astrattamente e non nelle sue determinazioni. Non si potrà, perchè ci è l'Intelligibilità, in quanto ci è l'attività, e l'attività non ci è se non ci sono le determinazioni; nè l'Intelligibile — in quanto non è senza le determinazioni e se non nelle determinazioni — uscirà di sè stesso o risiederà in altro che sè stesso; risiederà sempre in sè stesso, perchè come attività e non altro che attività egli è la totalità delle sue determinazioni; come queste determinazioni egli non è altro che sè stesso, e non è *veramente* sè stesso senza queste determinazioni; come sè stesso senza le determinazioni egli non è altro che il puro essere, non attività, cioè non l'Intelligibile. Insomma l'Intelligibile ha una doppia relazione colle determinazioni, di trascendenza e d'immanenza; è trascendente, in quanto ciascuna determinazione per sè non è l'Intelligibile (e perciò è *dialettica*. La trascendenza non è altro che la possibilità delle determinazioni più

concrete in una meno concreta.); è immanente, in quanto l'Intelligibile non è nulla senza le determinazioni, ed è il *processo* stesso delle determinazioni. Tutto ciò dunque sarà vero. Ma quando si tratta non di pure determinazioni, ma di sensibili (di reali, di esistenze), la cosa va altrimenti. Le determinazioni costituiscono l'Intelligibile; il loro processo è la stessa intelligibilità. Si può dire lo stesso de' sensibili? Costituiscono essi l'Intelligibile? Senza di essi l'Intelligibile non è quello che è? Vi ha processo ne' sensibili (ne' reali), e questo processo è l'attività stessa dell'Ente, è l'Intelligibilità? »

Per Gioberti i sensibili sono i reali, le esistenze; lo stesso pensiero, lo stesso animo, è un sensibile, un contingente. Ora egli si rappresenta la conoscenza de' sensibili, in generale, così: Come per la visione sono necessarie tre cose, l'occhio, gli oggetti e la luce, così per la conoscenza si richiedono lo spirito, i sensibili e l'Intelligibile; e come l'occhio, gli oggetti e la luce sono l'uno fuori dell'altro, così lo spirito, i sensibili e l'Intelligibile sono l'uno fuori dell'altro; e come gli oggetti li vediamo dentro la luce, così i sensibili li conosciamo nell'Intelligibile; ma nè i sensibili nè lo stesso spirito sono l'Intelligibile, o meglio l'Intelligibile non risiede nè nei sensibili nè nello spirito, come la luce non risiede nè nei corpi nè nell'occhio, e i corpi e l'occhio non sono la luce; la luce e l'Intelligibile sono un *terzo* che è fuori di quello che vede e di quello che è visto, di quello che conosce e di quello che è conosciuto (1). Ma se la cosa è così, si può sempre domandare: come è possibile la conoscenza, la quale è un *fatto* in cui

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 451-2. La conoscibilità de' sensibili, mediante l'Intelligibile, non è già una cosa, che, propriamente parlando, passi ne' sensibili, e in essi risegga. Ella è inseparabile dall'Intelligibile, e i sensibili ne partecipano, in quanto sono intesi in quello, come i corpi sono veduti dentro la luce. D'altra parte le esistenze non ricevono una realtà, che sia indipendente dall'Ente; onde, benchè distinte sostanzialmente dall'Ente, sono nell'Ente, anzichè l'Ente sia in loro. Dunque la partecipazione, che i sensibili fanno dell'Intelligibile, e le esistenze dell'Ente, è tale, che l'intelligibilità non esce dall'Intelligibile, come l'entità assoluta non esce dall'Ente. »

in certo modo sono *uno* lo spirito, i sensibili e l'Intelligibile? anzi, come è possibile la stessa visione, che è anche in certo modo l'unità dell'occhio, degli oggetti e della luce? Noi sogliamo rappresentarci la visione come l'effetto meccanico di tre cause: l'occhio, gli oggetti e la luce. Ma come è possibile quest'effetto comune, se le tre cause sono assolutamente l'una fuori dell'altra, se ciascuna non è in certo modo nell'altra? La visione non è una *somma* di tre effetti distinti, ma è un effetto *unico* di tre cause distinte. Come si concilia questa *unità* colla *differenza* delle cause? La risposta ordinaria è: Dio, autore della natura, fece in modo quelle tre cose — l'occhio, gli oggetti e la luce — che producessero insieme quell'*unico* effetto che si chiama visione. Ma anche in questa risposta — in cui l'energia dell'Idea è *rappresentata* come la potenza e la sapienza (intenzione) di Dio — traluce il vero, ed è: la visione, la quale nella esperienza si mostra come semplice effetto di quelle tre cause, in realtà è come *concetto* (come intenzione divina) la vera causa delle sue cause, in quanto le *predetermina* come mezzi atti a produrre e realizzare lei stessa; se la visione è reale *mediante* quelle cause, non è meno vero che queste sono quello che sono, cioè quelle determinate cause, solamente *per* la visione; se da una parte esse fanno la visione, dall'altra sono fatte *per* la visione. Ciò vuol dire, che come cause della visione esse non sono assolutamente l'una fuori dell'altra, ma intime l'una all'altra, e questa intimità è appunto il concetto della visione. Certo il Sole è fuori dell'oggetto e dell'occhio; ma se è vero che l'oggetto e l'occhio stesso è e quasi nuota *dentro* la luce, non è meno vero che la luce è nell'oggetto e nell'occhio, non solo materialmente (in quanto li tocca), ma idealmente, in quanto l'oggetto è in sé il *poter essere illuminato* e l'occhio è in sé il *poter vedere* mediante la luce. Similmente l'occhio è in certo modo anche l'oggetto in quanto visibile, e l'oggetto in quanto visibile è in certo modo l'occhio; è l'occhio, in quanto è il *poter esser visto*. Se non ostante tale intimità l'occhio, l'oggetto e la luce sono non solo tre cose distinte ma l'una fuori dell'altra, cioè

tre oggetti esterni, ciò dipende, dal loro essere materiale. Ma affermare la stessa exteriorità nella così detta visione intellettuale, sarebbe materializzare la cognizione e l'Intelligibile. Si distingue il Sole dalla luce, e si dice: sebbene si possa concedere che la luce sia negli oggetti in quanto li tocca (1), pure il Sole non è in essi, ma fuori di essi. Ma questa distinzione non si può fare nell' Idea, nell' Intelligibile; il così detto Sole intellettuale e la luce che emana da esso sono una medesima cosa, e non si può dire che la luce ideale sia nella mente e il Sole da cui emana essa luce sia fuori della mente. E la luce ideale non può non essere nella mente, sebbene paia il contrario secondo Rosmini. Per Rosmini non soltanto il Sole—Dio—è fuori della mente, ma anche la luce, l'essere ideale: con questa differenza, che la luce — manco male — è innanzi alla mente, e il Sole poi non è nè anche innanzi ad essa; noi non lo vediamo, ma sappiamo che ci è, senza poter dire veramente cos'è, mediante il sillogismo. Qui Dio è per noi come un oggetto dietro un muro, una scena, o una montagna. Gioberti invece vuole che Dio, sebbene non sia nella mente, pure sia dinanzi alla mente, non già come semplicemente astratto, ma come concreto, come creatore. Ma sebbene dinanzi alla mente, la mente non lo conosce davvero; ci è la parte di dietro che la mente non può mai vedere. Tutti questi modi di dire non sono che metafore senza senso, quando si tratta dell' Idea; l'essere l' Idea dinanzi alla mente non significa altro se non che l' Idea è nella mente, che la mente e l' Idea sono uno, che la mente conosce l' Idea, è l' Idea stessa che conosce sè stessa. Rappresentarsi l' *esser dinanzi* (l'oggettività) come l' *esser fuori*, l'esser separata, il non essere l' Idea in quello a cui sta dinanzi, è materializzare l' Idea. E però materializza l' Idea chi distingue il Sole e la luce ideale in modo, che questa sia nella

(1) O fa altro, p. e. nell'ipotesi delle vibrazioni. Questa relazione, quale che sia, della luce coll'oggetto è vera immanenza della luce nell'oggetto: immanenza, quale può essere di una cosa materiale in un'altra materiale. Qui l'immanenza è — e non può essere altro — il contatto, il moto, e simili.

mente e quello fuori; ovvero che l'una soltanto sia dinanzi alla mente e l'altro dietro la montagna; o, facendo una cosa sola della luce e del Sole, distingue nel Sole due facce e perciò due luci, l'una visibile e l'altra invisibile.

A chi domanda: come è possibile la cognizione de' sensibili, cioè l'unità — quale che sia — dello spirito, de' sensibili e dell'Intelligibile? Gioberti dunque non può rispondere che come il fisico; l'Intelligibile, l'Idea, Dio, ha fatto così i sensibili come lo spirito, e gli ha fatti tali, che quelli potessero essere conosciuti da questo e questo conoscer quelli, sempre però coll'assistenza, o altro, dell'Intelligibile stesso; tali, che insieme coll'Intelligibile formassero quell'unità che si chiama cognizione. È chiaro, che qui si spiega la cognizione, presupponendo il concetto della cognizione: posta questa e questa natura delle tre cause, ne segue questo determinato effetto. È una spiegazione puramente meccanica: posta questa struttura dell'occhio, questa natura della luce (emissione o vibrazione) e questa natura degli oggetti, il resto è affare di matematica; il calcolo prova che nella retina si dipinge l'immagine degli oggetti. Ma se non altro, la fisica confessa la propria insufficienza, e se spiega meccanicamente l'immagine, non pretende di spiegare la visione; la visione — l'atto del vedere, la trasformazione dell'impressione meccanica in sensazione —, non è meccanismo. Ma Gioberti in un fatto — quale è la cognizione — che non ha in sè niente di puramente meccanico, si contenta di una spiegazione puramente meccanica; col suo paragone del Sole e della luce (l'Idea), degli oggetti (i sensibili) e dell'occhio (lo spirito) egli non fa altro che rappresentare la possibilità in generale di una impressione qualunque, come se si trattasse di cose materiali. E se gli si domanda: ma come quell'impressione non è semplice impressione, ma invece cognizione, intuito, pensiero? non può rispondere che così: la differenza è, che nella fisica si trattava di cose materiali e nella filosofia di cose spirituali; in quella il Sole, gli oggetti e l'occhio sono considerati come semplice materia (l'occhio non è altro che una macchina ottica), e in questa, almeno l'Idea e lo

spirito sono considerati come cose spirituali, immateriali. La spiegazione è dunque questa: l'impressione ci è così nella fisica come nella filosofia; ma l'impressione nella filosofia essendo tutta spirituale e nascendo da un agente tutto spirituale, non è più semplice impressione materiale, ma spirituale. Così il meccanismo rimane sempre; e non si fa altro che sostituire al meccanismo materiale lo spirituale, senza vedere che spirito e meccanismo sono una manifesta contraddizione. E anche a chi si contentasse di spiegazioni meccaniche, e senza accorgersi di questa contraddizione, domandasse: ma cos'è l'impressione spirituale? Gioberti non potrebbe rispondere niente. E pure questa è la quistione qui: cos'è la spiritualità? Il dire la spiritualità è la non materialità, la semplicità, l'indivisibilità, e simili, non giova a nulla; tutte queste determinazioni più o meno negative, tutti questi sforzi di assottigliare la materia per cavarne il suo opposto che è lo spirito, non serviranno a definire la spiritualità, cioè quella semplicità che non è una *cosa* semplice, ma essenzialmente *Io*. Adunque, non essendo determinato il concetto della spiritualità, ciò che rimane nella spiegazione giobertiana è la rappresentazione generale dell'impressione; lo spirito è una macchina *sui generis*, in cui le impressioni sono d'una natura speciale; ma tolta questa specialità, che non si sa cosa sia, la macchina spirito e la macchina occhio sono la stessa cosa, cioè macchina l'uno e macchina l'altro.

Della conoscenza in generale si può dire, e con più ragione, come della visione, che essa è il vero Primo, il vero Principio, la vera causa delle sue cause; come la luce, gli oggetti e l'occhio stesso sono *per* la visione, così l'Intelligibile, gli oggetti e lo spirito sono *per* la conoscenza. Dico Intelligibile, oggetti e spirito e distingo da essi la conoscenza, per continuare il paragone. Ma il vero è, che spirito e conoscenza sono lo stesso. Lo spirito non è tale che in quanto conosce o in generale è attivo; non è una cosa, p. e., una macchina, nella quale si distingue l'atto dall'esistenza. Noi rappresentiamo e vediamo delle macchine in riposo (senz'atto); l'attività

non è essenziale all'esistenza della macchina, e questa indifferenza tra l'atto e l'esistenza vuol dire che la macchina non muove sè stessa. Tali sono in generale le *cose*, gli esseri inorganici. Solo lo spirito — e in grado inferiore l'anima, la vita, l'organismo — è veramente e essenzialmente atto, e perciò è quello che muove sè stesso. Similmente, quando si distingue l'intelligibile dallo spirito e si *presuppone* allo spirito; quando dell'intelligibile si fa il puro pensabile, il non ancora pensato o intelletto, l'intelligibile in questo caso non è altro, in quanto esistente, che gli stessi oggetti esterni e in generale la Natura (1); per modo che quelle quattro cose — l'intelligibile, gli oggetti, lo spirito e il conoscere — si riducono di fatto a una dualità, la natura e lo spirito, l'intelligibile e l'intelletto: dualità, di cui lo spirito stesso è la conciliazione, giacchè lo spirito non è altro che l'intelligibile (la natura, l'essere, la sostanza; e l'intelligibile come solo pensabile non è altro che l'essere come tale), in quanto intelletto di sè stesso o come Atto. Adunque non è l'intelligibile che sia il vero Primo e la vera causa della conoscenza o dell'intelletto (dello spirito); ma è lo spirito che è causa di sè stesso, in quanto l'intelligibile è *per* l'intelletto, ossia tale che possa essere e sia intelletto (e nel doppio senso, attivo e passivo, cioè intelletto di sè stesso). Perciò spiegare la conoscenza (lo spirito) non è altro che comprendere questo processo dell'intelligibile all'intelletto; è comprendere come l'intelletto sia il risultato di sè stesso. Nella dottrina di Gioberti l'intelletto è il risultato di un Altro, giacchè lo stesso Dio, l'Idèa giobertiana, in quanto estrinseco all'intelletto, è un Altro rispetto all'intelletto. Perciò tale dottrina è meccanica; ciò che non può essere spiegato che mediante un Altro è puro meccanismo. Anche a coloro, che possono contentarsi della spiegazione meccanica: « lo spirito è così e conosce, perchè Dio l'ha fatto così a sua imagine e somiglianza, ec. », rimane sempre la quistione: ma come Dio è conoscenza? cioè in generale: come è possibile la conoscenza?

(1) V. nel progresso dell'Opera, e specialmente Lib. IV.

Questo è il vero problema; è vano il credere di averlo risolto trasportandolo dall'uomo in Dio; anzi così se ne accresce la difficoltà, perchè si presenta nella sua vera luce. La filosofia, bandita dalla terra in forza del *Deus ex machina* (giacchè dove si fa intervenire questo *Deus* non ci è più filosofia), si accampa in cielo, e domanda all'occulto attore: cosa siete voi che operate così e così dietro le quinte?—

Kant ponendo l'intelligibile nell' intelletto (nello spirito) avea semplificato la quistione. Ma il difetto di Kant (sebbene il principio dell'unità originaria mena a tutt'altra conseguenza) è la opposizione assoluta dell'intelligibile e del sensibile, dello spirito e della natura, cioè la loro unità non come un'attualità, ma come puro avvenire: la semplice soggettività dell'intelligibile. Ed Hegel ha ragione di dire: « nel kantismo l'intelligibile e il sensibile sono come la bocca e il cibo, e la loro unità è il mangiare » (la cognizione). Ovvero: « Il sole riscalda la pietra, e così sono identici in quanto al calore; ma tolto ciò non sono che sole e pietra.... Non è più l'identità che è nel soggetto e nell' oggetto, ma differentemente: in quello come *uno*, in questo come *molti*.... La categoria è determinazione del mio pensiero e determinazione della cosa, e in entrambi come categoria, come lo stesso. Di questa maniera, come non vi è la vera identità tra il soggetto e l' oggetto, ma solo quella del sole e della pietra, così non vi ha la vera manifestazione di questa identità, cioè la vera differenza. La differenza è la realtà della identità. Qui la differenza non è che la ripetizione dello stesso » (1). Il sensualismo avea posto l'intelligibile nel sensibile solamente (cioè soltanto come *molti*), non nello spirito; e perciò era la negazione dell'intelligibile (dell'Idea). Il merito di Kant è di averlo posto come l'attività stessa dello spirito; il suo difetto è di averlo considerato come attività puramente soggettiva. Ora cosa fa Gioberti? Riunisce i due difetti dell' empirismo e del Kantismo. Il difetto dell' empirismo è l'intelligibile come esterno allo spi-

(1) V. la mia Filosofia di Kant ec. già cit.

rito, e quello del Kantismo è l'intelligibile come esterno alle cose; e Gioberti ne fa un *esterno* assoluto, un essere fuori così dello spirito come delle cose. Il puro empirismo mena al materialismo, alla negazione dello spirito; il Kantismo alla negazione del reale; e il Giobertismo, riunendo in sé i due difetti, deve riuscire — come sistema dell'intelligibile esteriore allo spirito e alle cose — alla negazione dello spirito e delle cose; lo spirito e le cose, come *esistenti*, *sensibili*, *contingenti*, non hanno in sé *entità* e *verità*, non *esistono* veramente e non sono *conosciuti* che nell'Idea, in Dio; non sono veri e reali, che in quanto *sono* in Dio; come spirito e come cose non sono niente; l'unica realtà e verità è immediatamente Dio, l'Idea, senza lo spirito e senza le cose. — Questo sistema è, come ho già mostrato in altro modo, lo Spinozismo.

§ III.

Risposta alla difficoltà precedente, e vero concetto dell'intelligibile relativo.

Questo sistema, come annulla l'entità delle esistenze in quanto tali, così annulla la conoscibilità de' sensibili. L'una e l'altra (che in fondo è la stessa cosa) si salva solo nella dottrina della creazione. E qui è il punto, in cui s' intrecciano la critica di Gioberti, la risposta alla difficoltà fatta innanzi sulla immanenza dell'intelligibile nel sensibile, e quindi la soluzione della quistione principale sul vero concetto dell'intelligibile relativo. È vero che Gioberti parla sempre di creazione: l'Ente (l'Idea) crea così lo spirito, come le cose; e perciò si potrebbe credere, che egli fosse così nello spirito come nelle cose. Ma già sappiamo che cosa intende Gioberti per creazione; non è già l'Ente o l'Idea che sia nelle creature, ma sono le creature che *sono* semplicemente nell'Ente; l'Ente e l'Intelligibile non esce di sé stesso, non passa ne' sensibili, negli esistenti. Non ostante questa esteriorità, Gioberti vuole che le cose in generale, le creature siano — appunto come creature — *sostanziali* e *co*

noscibili. Ma come da una parte, se le *esistenze sono nell'Ente*, anzichè l'Ente sia in loro, e se tutta l'entità delle esistenze è questo loro esser nell'Ente, non si può dire che esse siano *sostanzialmente* distinte dall'Ente, e l'unica sostanza sarà l'Ente: così dall'altra parte, se l'Intelligibile non è affatto ne'sensibili, nelle esistenze, ma fuori di loro, — se l'intelligibile è l'intelligibilità, e diciamolo pure, la *conoscibilità* stessa (anche quella de'sensibili, secondo Gioberti), come l'Ente è l'entità stessa (anche quella delle esistenze), e la *conoscibilità* non passa ne'sensibili, ma è inseparabile dall'Intelligibile —, non si potrà dire che si conoscono i sensibili. L'unico conoscibile sarà l'intelligibile, come l'unica sostanza o entità è l'Ente; quando io credo di conoscere i sensibili (i reali), non conosco in verità che l'Intelligibile, come quando credo che ci siano le esistenze, in verità non ci è altro che l'Ente. E pure è vero il principio: la *conoscibilità* è inseparabile dall'intelligibile, o se si vuole: l'intelligibile non esce di sè stesso, come l'entità è inseparabile dall'Ente. Ma ciò non è vero nel senso di Gioberti. Pare che Gioberti si rappresenti la cosa così: « Ci è da un lato l'intelligibile o l'Ente, e dall'altro i sensibili o gli esistenti; l'esistente non è che nell'Ente, e il sensibile non è *conoscibile* che nell'intelligibile. Ora, ciò posto, se la *conoscibilità* del sensibile e l'entità dell'esistente consistesse in questo, che l'intelligibilità e l'entità *passasse* nel sensibile e nell'esistente, l'intelligibile e l'Ente non sarebbero più quello che sono, giacchè rimarrebbero senza l'intelligibilità e l'entità. » È la solita rappresentazione materiale e meccanica: io ho in mano una moneta; se passa dalla mia nella mano di un altro, non è più nella mia; io rimango senza la moneta. Gioberti — affermando l'opposizione assoluta dell'intelligibile e del sensibile, dell'Ente e dell'esistente, non ostante il principio di creazione —, non può ammettere l'intelligibile nel sensibile senza negare l'intelligibile stesso; è costretto a sacrificare l'uno o l'altro, e sacrifica il sensibile. Il vero è che l'intelligibile è nel sensibile, e perciò il sensibile si conosce. Ma ciò non vuol dire che l'intelligibi-

lità sia separabile dall' intelligibile , che *passi* in un altro, ec. Il sensibile non è *un altro*, ma è l' intelligibile stesso come *altro di sè stesso*, e che come altro di sè stesso non cessa di essere sè stesso. L' intelligibile *esce di sè*, se si vuole, in quanto è il sensibile, ma uscendo di sè non cessa di essere in sè stesso; anche come *fuori o altro di sè stesso* egli è inseparabile da sè stesso , è sempre sè stesso.

Gioberti cerca di evitare la difficoltà sopra detta, cioè salvare la conoscibilità e l'entità delle cose non ostante l'esteriorità dell' intelligibile e dell'Ente, rinnovando la dottrina della partecipazione. Ma qui sta il punto: cosa s'intende per partecipazione? Vattel'a pesca (1). *Partecipare* vuol dire *essere inteso nell' intelligibile come i corpi sono veduti nella luce*. Ma se l' intelligibile non è nel sensibile e il sensibile è inteso nell' intelligibile, io non intendo che l' intelligibile, non il sensibile; il sensibile dunque non partecipa di nulla, perchè non è inteso : nello stesso modo , che l' esistente non partecipa, perchè non è che nell'Ente, e per sè non è nulla. L'Ente e l' intelligibile è per Gioberti perfettamente chiuso in sè stesso ; *l' intelligibilità non esce dall' intelligibile, l' entità assoluta non esce dall' Ente*. Ciò vuol dire che fuori dell'Ente e dell' intelligibile non ci è niente, e che le cose sono vere in quanto sono in quello, e per sè, cioè come individui, non sussistono. Gioberti distinguendo l'entità assoluta dalla relativa o partecipata, e immedesimando l' entità e l' intelligibilità , deve ammettere anche una intelligibilità di seconda mano , partecipata. Questa sarebbe la conoscibilità de' sensibili, e risiederebbe ne' sensibili, perchè propria di loro, come è loro propria l' entità relativa. **Ma come si concilierebbe questo colla conoscibilità de' sensibili inseparabile dall' intelligibile?** Dunque da capo: o i sensibili non sono affatto conoscibili, o la loro conoscibilità deve essere negli stessi sensibili; cioè l' intelligibile deve essere nel sensibile, il sensibile deve essere l' intelligibile stesso come *altro di sè stesso*. Si dica il medesimo dell' esistenza rispetto all'Ente. —

(1) V. Aristotile contro Platone, Met. I. 9

È vero che la conoscibilità è lo stesso intelligibile, come l'entità è l'Ente: questa proposizione è tautologica. Ma l'unica via di salvare—posto questo principio—la conoscibilità e l'entità de'sensibili (che per Gioberti sono le cose, i reali, le creature, anche lo spirito umano) e di evitare lo spinozismo, è di considerare il sensibile come un *momento* dell'intelligibile, l'esistente dell'Ente, il finito dell'infinito, cioè l'intelligibile, l'Ente, l'infinito come immanente nel sensibile, nell'esistente, nel finito. E il finito è momento dell'infinito, in quanto l'infinito come principio è immanente nel finito come *principiato* e il finito si risolve come *finito* nell'infinito come *fine*. Questa attività, in cui consiste la conoscibilità ed entità del finito, è la stessa attività dell'infinito; e qui è vera la proposizione sopra enunciata. Ma non è una attività o identità vuota, la quale si fondi nella negazione assoluta o nell'annullamento del finito; ma è tale che essendo sempre sè stessa e non essendo *invidiosa*, concede al finito una sostanzialità propria, non escludendolo da sè (il che sarebbe annullarlo) nè assorbendolo in sè (il che sarebbe anche un annullamento), ma comprendendolo in sè come suo proprio *momento*, come momento della vita divina, della mediazione di Dio con sè stesso. Questa è la vera partecipazione. — L'errore di Gioberti è il falso concetto che egli ha dell'esistente, del finito, del sensibile. Ciò che egli intende sotto queste parole non è che un *astratto*; è l'esistente quale se lo forma l'intendimento togliendo l'Ente che è in esso, e non già quale è veramente, nella sua realtà e concretezza che è appunto l'Ente in esso e in quanto è in esso, o meglio, uno con esso immediatamente. L'Ente, come totalità delle sue determinazioni in quanto semplice Ente, è lo stesso Esistente (1).

In quanto l'Ente è nell'esistente, l'intelligibile nel sensibile, è possibile la dialettica; il sensibile, il finito si risolve nell'intelligibile, nell'infinito, e questa risoluzione è l'attività stessa e perciò la prova dell'Ente. (Posta l'opposizione assolu-

(1) V. più sotto, specialmente Lib. IV, Sez. 2.

ta, dal sensibile all'intelligibile non vi ha processo, ma salto). Questo processo è la doppia intelligibilità. E perciò quellò che ho detto più sopra della semplice *determinazione* vale anche del sensibile; e così la difficoltà proposta è risolta. —

LIBRO QUARTO

**COGNIZIONE DELLA REALTÀ DE' CORPI, E ORIGINE
DELLE IDEE, COME PROVE INDIRETTE DELLA FOR-
MOLA. — PASSAGGIO AL MISTICISMO.**

Il dommatismo e lo spinozismo giobertiano hanno, come si è visto, un'intima relazione tra loro; giacchè se il vero modo di conoscere l'assoluto è l'intuito, l'assoluto non può essere che la Sostanza; e se l'assoluto è la Sostanza, l'unico modo di conoscerlo è l'intuito. Si può dunque dire che dommatismo e spinozismo sono lo stesso carattere, cioè l'*immediatezza*, sotto due forme diverse. E pure lo Spinozismo non è che un semplice momento nel sistema di Gioberti; ma egli non lo supera da prima che con un altro dommatismo: con quello della rappresentazione e della fede. Quindi il misticismo come supplemento dello Spinozismo.

Io devo ora mostrare nel pensiero di Gioberti la radice di questa necessità della rappresentazione e della fede. Per seguire, il più che è possibile, il progresso stesso di questo pensiero, rannoderò la presente esposizione a due quistioni importanti, che Gioberti tratta come prove della verità della Formola ideale, cioè la cognizione della realtà de'corpi e l'origine delle idee. Io le discuterò ampiamente e come per loro stesse, senza però dimenticare il vero fine di questa discussione. E infatti nella prima, oltre ad avere una nuova conferma del dommatismo, si vedrà più chiaro e come in altra forma il difetto del concetto giobertiano della creazione; nel qual difetto sta la radice del misticismo. E nella seconda si osserverà direttamente questo difetto nell'autogenesi dell'Idea, e nello stesso tempo dalla critica risulterà la vera natura dell'atto creativo. La discussione delle due quistioni può essere considerata come una conclusione o una nuova comprensione delle materie trattate ne'due libri precedenti; giacchè la prima riguarda specialmente il dommatismo (la conoscenza immediata), e la seconda il contenuto della Formola.

*

SEZIONE PRIMA.

COGNIZIONE DELLA REALTÀ DE' CORPI.

CAPITOLO PRIMO

GIOBERTI NON AMMETTE LA PROVA, MA L'INTUITO DELLA REALTÀ DE' CORPI.

Io non sono nè posso esser *certo* della realtà de' corpi (e così in generale, del mondo e di me stesso), se non nell'intuito dell'Ente creatore. Dunque io comincio coll'*intuito* (1). Tale è in generale il ragionamento di Gioberti. Ma ciò suppone che io cominci coll'esser *certo* della realtà de' corpi, e in generale delle esistenze come *sostanze separate*. Il che non è vero. Io comincio col *credere* alla realtà delle cose; e invece la certezza, di cui qui si tratta, non è altro che la *scienza*. Ora è vero che la certezza si ha nella scienza, e che tutto si fa certo e vero nell'Ente creatore, come ho già dimostrato, cioè nello Spirito assoluto (2). Ma io non comincio colla scienza, cioè colla filosofia, e molto meno col risultato ultimo della scienza; quale è appunto lo Spirito come creatore. — Tale è la risposta generale all'argomento generale di Gioberti.

Con tutto ciò e fatta astrazione dalla quistione dell'*intuito originario*, la dottrina di Gioberti contiene questo di vero: cioè, che la *certezza della realtà* non si fonda nè nell'*Io* unicamente (idealismo soggettivo), nè nella *percezione immediata* del-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 191-201.

(2) Vedi più sopra, *passim*, e specialmente Lib. III, Sez. 3.

le cose (realismo imperfetto), ma in un principio superiore, cioè nel pensiero oggettivo o nell' Idea. Ma Gioberti non ha un concetto giusto di questo principio, e lo guasta facendo dell' apprensione intellettuale di esso una percezione immediata, e come un meccanismo anticipato; e così ricade nel realismo imperfetto. Egli afferma di percepire l'Ente e le cose, come l' empirismo assicura di percepire gli oggetti esteriori (1). Nè gli giova il soggiungere, che la percezione immediata senza il *discorso* non vuol dire, «che noi crediamo alla realtà delle esistenze *ciecamente*, per un mero istinto, per una necessità soggettiva, una forza insuperabile, e insomma senza *evidenza e ragione oggettiva*, che guidi il nostro assenso » (2). Giacchè la credenza cieca, l'istinto, la necessità soggettiva o altro di simile, è proprio della prima coscienza e in generale della coscienza ordinaria, e dello stesso idealismo e realismo imperfetti, e consiste nell' ammettere immediatamente ciò che in sè è mediato. L' idealismo e il realismo sono insufficienti; ciò che essi hanno di vero si fonda nel pensiero oggettivo, e perciò è vero che noi ammettiamo la realtà per una *legge del pensiero*. Ma questa legge è anche *forza cieca*, se non comprendiamo la *mediazione* nel libero pensiero. L'*evidenza o ragione oggettiva* non è altro che il libero pensiero della mediazione (3).

Gioberti rigetta il *discorso* in generale, e ammette solo la percezione immediata, per due ragioni. La prima è, che chi vuol provare col discorso la realtà delle esistenze, ricorre al principio di causalità, quando non mette innanzi la veracità divina (4). Ora il principio di causalità si può accordare col' idealismo più perfetto, perchè non impugna le cause spiritua-

(1) « Noi siamo *certi* che le esistenze sono reali, non perchè il *discorso* ci costringe ad ammetterle, ma perchè ne abbiamo la *percezione immediata*. » *Introduz.* Vol. II, pag. 191.

(2) *Ibid.*

(3) V. più sotto in questa stessa Sez.

(4) La veracità divina non è una prova meno inefficace dell'altra, perchè il mondo è un *fatto*, ec. *Introduz.* Vol. II, pag. 191.

li, e ammette la Causa prima⁽¹⁾. Questa ripugnanza pel principio di causalità, per provare la realtà delle esistenze, è un po' strana in Gioberti; il quale, come abbiamo già mostrato ⁽²⁾, ricorre a questo stesso principio per provare quel principio supremo (l'atto creativo), in cui fonda immediatamente la realtà delle esistenze medesime. Intuire la creazione delle esistenze è, secondo lui, conoscere che queste non hanno in sè la *ragione* del proprio essere. Ma questa conoscenza non presuppone il principio della *ragione* o della causalità in generale? Dunque, se io non posso esser certo della realtà delle esistenze senza l'intuito dell'atto creativo; se questo intuito si riduce alla conoscenza della *ragione* in un altro, e se questa conoscenza presuppone il principio della *ragione* e la sua applicazione al caso concreto — applicazione che è un discorso —, è chiaro, che la realtà de' corpi e delle esistenze si fonda nel discorso. Oltre di che l'applicazione di questo principio presuppone una certa *notizia* delle esistenze; il processo è qui dal principiato al principio, dall'effetto alla causa; Dio non apparisce che come causa, e la creazione è semplice causazione (Spinozismo: prova cosmologica). Ma lasciando stare questa considerazione, è poi vero che col principio di causalità o della *ragione* non si eviti l'idealismo? Già, che la causa delle nostre rappresentazioni (il non-Io *reale*) siano *altre esistenze spirituali o Dio* stesso, non vuol dire *idealismo*, cioè che il mondo non sia altro che una *mia rappresentazione*, o l'Io: altre esistenze *spirituali o Dio* (la causa prima) significano *non-Io*, e *non-Io-reale*. Il che suona tutt'altro che idealismo nel senso volgare, e come l'intende qui Gioberti. Ma vi ha di più: l'applicazione del principio della *ragione* presuppone la *percezione sensibile*, e questa dà le determinazioni reali della causa, di maniera che posta la percezione sensibile la causa — il *non-Io-reale* — non può essere nè una causa puramente spirituale, nè Dio stesso (3).

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid.* II, Sez. 2, Cap. 3, § III.

(3) V. più sotto, Cap. seg.

La seconda ragione per cui Gioberti rigetta il *discorso*, è che la esistenza de' corpi si apprende come un *fatto*, e i fatti non si possono *provare*, altrimenti sarebbero *necessarii*, e non già fatti, cioè *contingenti*. Perciò stesso non si può provare la creazione, la quale è il fatto per eccellenza, che comprende tutti gli altri. La prova in generale è opera della riflessione (della scienza propriamente detta, la quale si distingue dal sapere intuitivo), e la riflessione non può mutare la natura di ciò che considera; essa non *fonda* il vero, ma l'*esplica*, non è ragione, ma semplice forma della certezza, e perciò presuppone l'intuito. Ora l'intuito apprende la creazione come un fatto; e perciò la scienza non può apprenderla come qualcosa di *necessario*, cioè *provarla*. E ciò che vale del fatto generale, che è la *creazione*, vale di tutti i fatti in particolare (1). È inutile ripetere ciò che ho detto in altri luoghi e spesso sulla insussistenza dell'intuito come cognizione immediata originaria; qui noto solamente, che Gioberti confonde alcune cose che vanno distinte.

Ammettiamo che i contingenti come tali non si *provano*; ma è vero poi che ogni *fatto*, tutto ciò che è e si muove e si genera e avviene nel tempo sia contingente, accidentale, possa essere e non essere?

Provare l'esistenza de' corpi (p. e. di questa penna) non vuol dire, che questo corpo ci deve essere necessariamente (domanda simile a quella di Krug sotto altro aspetto); ma vuol dire provare, che posta la percezione o rappresentazione di questa penna, la penna ci deve essere. Cioè, io non provo *particolarmente* questa penna; provo solo in generale, che posta la percezione d'una cosa, la cosa deve esserci; provo la realtà della percezione in generale, e non già di *questa* percezione; o meglio, provo la seconda, provando la prima. Questo modo di provare Gioberti potrebbe ammetterlo, senza pericolo di panteismo, cioè di rendere necessarie le cose che sono contingenti.

(1) *Introduz.* Vol. II, *passim* e special. pag. 190.

Ma non si tratta di questo, e la prova non va così. Quella relazione necessaria tra la percezione e la cosa non si può comprendere, senza comprendere la natura e il significato della percezione e della cosa. Che significa percezione? che significa cosa? E una ricerca così fatta mena a questo: che la cosa (in generale) e la percezione (in generale) ci devono essere necessariamente; che la cosa deve diventare *oggetto*, e la percezione (la cosa come oggetto) presuppone la cosa; che lo spirito presuppone la natura; che lo spirito, la rappresentazione, senza la cosa è una contraddizione, in quanto mancherebbe il presupposto necessario dello spirito: nello stesso modo che senza lo spirito mancherebbe il principio e fine delle cose. E questo è vedere tutto nell'Ente creante, cioè nell' Idea; questa è la scienza. Ma dunque è necessaria così la cosa come la percezione? Certamente, ma bisogna spiegarsi. Ciò che si prova è la necessità delle cose, della natura, e dello spirito e della percezione, ma non già di questa cosa e di questa percezione. Insomma, si prova che il mondo ci deve essere, e la natura e lo spirito; ma non questa cosa, questo uomo, questa rappresentazione; si prova, se posso dire così, il Questo in generale, ma non un determinato Questo. (Se si domanda a Spinoza; come si prova la realtà della percezione? Risponde: la Sostanza è estensione e pensiero, e però se ci è il pensiero o l'idea d'una cosa (la cosa *objective*), ci deve essere la cosa *formaliter*. Vero è che in Spinoza ci è parallelismo; la percezione non presuppone la cosa, lo spirito non presuppone la natura; ma non è meno vero che tutti e due presuppongono la Sostanza, cioè la loro unità assoluta. E perciò dove è l'uno, deve essere anche l'altro). —

Affermando la impossibilità di provare la realtà delle cose, Gioberti confonde il contingente come tale, il puro Questo, colla creazione (1). Io non posso *trapassare* logicamente e necessariamente dall'idea dell'Ente alla esistenza di questa pena. Da ciò Gioberti conchiude, che io non posso logicamente

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

e necessariamente trapassare dall'idea dell'Ente a quella di creazione, quasi che l'una contenga in sè medesima per virtù della propria essenza l'altra (1). Certo la essenza divina non contiene in sè *questa* penna; ma Gioberti stesso ammette che contenga le idee di tutte le cose (2). È chiaro che qui l'universo è per Gioberti contingente come questa penna. —

CAPITOLO SECONDO

IDEALISMO E REALISMO (IMPERFETTI); IDEALISMO ASSOLUTO; CERTEZZA ED EVIDENZA.

La realtà delle esistenze non si *prova*, ma s'*intuisce* immediatamente; e nondimeno questa realtà è *certa, evidente, oggettiva*. Tale è il fondamento generale della dottrina di Gioberti. Perciò egli rigetta non solo l'idealismo e il realismo come sistemi che non assicurano l'oggettività delle esistenze, ma ogni maniera di *discorso*. Ora, prima di considerare nelle sue ragioni proprie questa dottrina, cioè come Gioberti *prova* che solo l'*intuito* ci dà quella certezza oggettiva, che egli non trova in qualunque altro modo di conoscere, e che perciò l'intuito è l'unica conoscenza oggettiva di ogni cosa, così dell'Ente come dell'esistente — (3), io devo esporre le ragioni dell'idealismo e del realismo, e come ambedue siano insufficienti e si risolvano in un principio superiore, che non è però quello della oggettività immediata, come vuole Gioberti; e dimostrare nello stesso tempo come solo questo principio dia vera certezza ed evidenza.

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 190.

(2) *Errori*, Vol. I, pag. 393 seg. e *Del Bello* loc. cit. Lib. III, Sez. 3. Cap. 1.

(3) V. il Cap. seg.

§ I.

Ragioni dell' idealismo; e suo difetto. Rosmini.

Per dimostrare questa proposizione basta ricordare la natura dell' Io, giacchè il principio dell' idealismo non è altro che l' Io. Ora la natura dell' Io è questa: l' Io *pone* sè stesso e *oppon*e a sè stesso il non-Io, il non-Io in generale. Questo *porre* ed *opporre*, questa duplice e opposta posizione in uno, è l'attività originaria dell' Io, l' Io stesso. L'*opposizione*, l'*oggettività*, nell' Io, nella coscienza di sè, è solo *generale*, cioè semplice *forma*; è un oggetto *possibile*, non *reale*; diventa concreta, determinata, reale, nella *percezione sensibile*. E la *posizione* è anch' essa solo generale, ed ha bisogno della percezione sensibile (dell' *io sentimento*, direbbe Rosmini) per essere reale? La risposta a questa domanda fa comprendere meglio la differenza tra la posizione e l' opposizione, e quindi la natura di quest' ultima.

Posta la *percezione*, l'*oggetto in generale* diventa *questo* e *quello* oggetto; la percezione dà la determinazione reale e particolare (il *questo*), non l'*oggetto* o l'*oggettività*. Tutti gli oggetti hanno comune l'*essere oggetto*, l'*oggettività*, la *forma* (elemento *a priori*); e intanto sono oggetti *diversi*, e l'uno non è l'altro; non si ha lo stesso oggetto determinato diversamente, ma *più* oggetti diversi. Quello che hanno di comune qui gli oggetti è dunque non il *contenuto*, ma la semplice forma dell'*oggettività* (il che però non toglie che abbiano comuni anche delle determinazioni del contenuto). Ora non si può negare, che l' Io nella percezione e mediante la percezione è determinato così e così, differentemente; ma non perciò si ha *questo* e *quell' Io*, *molti Io*, come prima si aveva questo e quell'*oggetto*, *più oggetti*; ma sì bene lo Stesso, lo stesso Io diversamente determinato. Qui dunque non abbiamo, come negli oggetti, un semplice *alcun che di comune*, una identità meramente *formale*, un *alcun che di comune* che è mera pos-

sibilità, oggettività in generale; non abbiamo l' *Io* in generale, cioè che non sia nè il mio, nè il tuo, ma che diventi il mio o il tuo mediante la percezione; giacchè la percezione non dà nè il mio nè il tuo, cioè non dà l' *Io* ma solo determinazioni dell' *Io*, come non dà l' oggetto (l' oggettività), ma solo le determinazioni reali di esso. Abbiamo, invece, l' *Io*, il mio *Io*; cioè l' *Io*, giacchè l' *Io* è essenzialmente mio *Io*, il mio *Io*. Non abbiamo una mera generalità o forma come nell' oggetto, e nondimeno non abbiamo qualcosa di *determinato*, come mediante la percezione. Abbiamo qualcosa di *generale*, di universale, una forma, ma che è insieme *individuo*, *contenuto*; un concreto e reale, non un mero possibile; e che, appunto in quanto è questa unità dell' universale e dell' individuo, può essere determinato *così* e *così* nella percezione, e nondimeno rimane sempre lo stesso, lo stesso *Io*; può essere determinato diversamente in quanto è universale, ma, in quanto è *universale-individuo*, le determinazioni non ne fanno molti *Io*, come avviene nell' oggetto. L' *oggetto in generale*, l' oggettività (la opposizione) diventa *più* oggetti, questo e quello, perchè esso è un mero universale, mera forma, oggetto vuoto, senza contenuto affatto; l' *Io* al contrario, appunto perchè è *universale-individuo*, non può *moltiplicarsi*, diventare *molti Io*; l' *individualità*, che è nell' *Io* (nella posizione) e che non è nella oggettività (nella opposizione, nel non-*Io*), impedisce la moltiplicazione; si ha il *molto* della *determinazione*, non il molto dell' *essere*. Adunque la percezione *determina* l' *Io*, ma non lo *moltiplica*, come fa dell' oggetto; e la *posizione*, presa nella sua generalità, non è un mero possibile, l' *Io* come possibile (come l' *opposizione* è la semplice possibilità dell' oggetto, l' oggetto come possibile) ma è l' *Io* come *Io*, come *concreto*, sebbene indeterminato. Si dice, e con ragione: la percezione non può dare l' *oggettività*, questa identità formale, vuota. Con più ragione essa non può dare la *posizione*, questa identità concreta, reale, piena. — Conchiudo: l' opposizione si distingue essenzialmente dalla posizione, in quanto quella è pura forma o generalità, questa è generalità e concretezza. Questa distinzione

corrisponde, credo, a quella di Fichte, che è il vero rappresentante dell' Idealismo: il primo principio è assoluto nella forma e nel contenuto, il secondo solo nella forma.

È qui il luogo di esaminare la dottrina di Rosmini. Il quale prende per principio unico e supremo l'opposizione, e ne fa l'Ente possibile, l'esistenza in universale, la possibilità dell'oggetto in generale, e dice: posta la percezione (la sensazione, il sentimento), l'oggetto in generale diventa questo e quell'oggetto. E dice non solo ciò, ma ancora: se il sentimento è questo in generale, hai l'oggetto cosa; se è quest'altro, hai invece l'oggetto io. Così per Rosmini l'oggetto Io nasce, per dir così, come l'oggetto cosa: mediante l'applicazione dell'oggetto possibile al sentimento. Ma lasciando qui di esaminare il doppio sentimento, cioè se questa duplicità sia esplicita, se sia una distinzione esplicita (giacchè se la distinzione fosse esplicita nel sentimento in generale e prima della coscienza, non sarebbe più sentimento, ma coscienza intellettuale. È sentimento, appunto in quanto la distinzione è implicita.), noto solo questo: Rosmini dice: « l'oggettività è l'esser diverso dall'Io (non fuori) ». Questo è il non-Io. « L'Io ha innanzi a sè l'oggetto come un diverso da sè, distinto da sè ». Questa è l'opposizione. « L'Io come oggetto di sè stesso, come idea di sè stesso, non come puro sentimento, l'Io come oggetto » (come coscienza di sè, come posizione di sè stesso) « è distinto dunque da sè come soggetto, è come un altro sè » (1). Non si può negare che la coscienza di sè contiene questa distinzione o opposizione; l'Io oppone a sè stesso sè stesso, il suo essere, e intanto è Io; anzi in questa distinzione originaria consiste appunto quella dell'Io e del non-Io; qui l'Io è come non-Io a sè stesso. Tutto ciò è vero. Ma Rosmini non vede altro che l'opposizione, l'oggettività, la distinzione. E intanto, il distinguersi da sè come soggetto cos'è altro se non già porsi come soggetto? Cos'è il soggetto da cui l'Io si distingue come oggetto? È l'Io sentimento? No di certo. Soggetto, e oggetto si

(1) N. Saggio. Sez. VI, Part. II, cap. 1. art. 7, pag. 48-52.

presuppongono l'un l'altro; l'io in quanto si distingue da sè come soggetto, si è già posto come soggetto, come io; qui il porsi e l'opporci sono uno e medesimo atto. Non si ha il puro *posto*, ma una posizione che è posizione di sè medesimo, e perciò è insieme *posizione-opposizione*. Rosmini non considera che l'opposizione. Ma chi oppone? e a chi oppone? L'*Io* è soltanto dopo che si è opposto a sè stesso? Ma non vedi che già è prima di opporsi? Tale è l'*Io*. Rosmini pone l'*Io* come pone una *cosa* qualunque; ma l'*io* è appunto così, che non è posto da altro, ma pone sè stesso; e perciò è questa contraddizione (checcchè ne dica Herbart): di non essere se non in quanto si oppone a sè e di essere prima di opporsi. E questo è il *porsi*, essere prima di essere, *causa sui*. In ciò consiste la infinità dell'*Io*. —

§ II.

Ragioni del realismo.

Dalle cose dette innanzi si vedono anche le ragioni e il difetto del realismo. Il realismo dà la *realtà*, le *determinazioni* (empiriche, s'intende) dell'oggetto, ma non l'oggettività, l'oggetto come tale. E nè pure si può dire che l'oggetto come *molti* oggetti sia dato dalla percezione semplicemente; il *molto* come tale è una *determinazione del pensare*. E la percezione molto meno dà l'autocoscienza, l'*io* come tale, come posizione di sè stesso, ma solo le determinazioni empiriche dell'*io*. Il realismo dunque non dà nè la *coscienza* nè l'*autocoscienza*, nè il non-*io* nè l'*io*, nè l'oggetto nè il soggetto; dico, quanto all'*io*, che non dà nè l'universale nè l'individuo, nè la forma nè il contenuto *proprio* dell'*io* e per cui l'*io* è *io*; non dà il *sapere* e in generale la *Coscienza*. E la *Coscienza* è *io* e non-*io*, autocoscienza e coscienza, soggetto e oggetto. —

§ III.

Necessità di un principio superiore; cos'è. Galluppi: criticato da Gioberti.

Dunque, conchiudendo, nè l'idealismo nè il realismo, ciascuno per sè, può dare la ragione del sapere, del conoscere; all'autocoscienza, che è il principio dell'idealismo, manca la realtà e le determinazioni reali dell'oggetto; alla percezione, che è il principio del realismo, manca il soggetto e l'oggettività, l'oggetto in generale. Perciò si richiede un principio superiore, che comprenda l'uno e l'altro; non già che sia l'uno e l'altro, perchè così non sarebbe un principio *unico*, cioè vero principio, ma solo la somma di due principii. Voglio dire, che il principio deve essere tale, che si determini da sè come l'uno e l'altro, e così sia la vera ragione del conoscere. Tale principio non può essere se non quello, il quale fondi così la verità propria dell'idealismo, come quella del realismo; cioè, senza il quale nè l'idealismo nè il realismo darebbero ciò che danno; tale, che nè l'autocoscienza sia *posizione e opposizione* insieme, nè la percezione sia la realtà determinata dell'oggetto, indipendentemente da esso, ed esso non sia come un terzo fuori dell'autocoscienza e della percezione, ma invece queste siano ciò che sono, in quanto sono lo stesso principio in una duplice forma e nondimeno uno e uguale a sè stesso. Dire che ci è un principio superiore è dire, che nè l'autocoscienza nè la percezione bastano a spiegare non solo il conoscere, ma nè anche sè stesse come elementi essenziali del conoscere. Il vero nell'idealismo e nel realismo è che sono *elementi* del conoscere, ma solo elementi; diventano falsi, se si vogliono prendere per *principio* del conoscere, giacchè anche come elementi essi hanno la loro verità solo nel principio, che essi non sono, che nessuno di loro è per sè. Qual è questo principio?

Il vero concetto di questo principio appartiene alla filosofia

moderna, ed Hegel è stato il primo a dare una soluzione del problema. Non parlo degli antichi e molto meno degli Scolastici; giacchè l'antichità (greca) e il medio-evo non superano il dualismo. E la filosofia dopo il medio-evo ricomincia come dualismo: Cartesio e Bacone, idealismo e realismo. Nello stesso Spinoza l'unità di Sostanza non toglie il dualismo di estensione e pensiero; che sono uno quanto alla *forma*, ma due e non conciliati quanto al *contenuto* (1). Anche in Bruno, che pone l'unica Sostanza, si rinnova il dualismo come forma e materia, come atto e potenza. Kant medesimo, che diede corpo all'idealismo, mera ombra o forma vuota in Cartesio e nel Cartesianismo (eccetto Spinoza), ponendo l'oggettività nell'Io come centro e attività delle categorie, e che mediante il principio dell'unità sintetica originaria diede all'idealismo la possibilità e il motivo di superare sè stesso —, ciò non di meno è dualista; è idealista e realista. Fichte formula scientificamente l'idealismo; ma appunto per questo il suo sistema è la *prova* della impotenza dell'idealismo; tutto quello che l'idealismo può dare, si vede nel sistema di Fichte. Questo sistema non spiega la realtà e le determinazioni empiriche degli oggetti; e lo stesso principio, l'autocoscienza (la posizione e l'opposizione) è una dualità presupposta; sono due principii, non uno; non si vede come il principio si determina come Io e non-Io; si vede solamente (mediante la critica del sistema) che questo principio, appunto perchè si determina come Io e non-Io, non può essere l'Io. Quello che *si pone* e *si oppone*, il ponente-opponente, è superiore all'Io e al non-Io, appunto perchè nè il *posto* per sè (l'Io), nè l'*opposto* per sè (il non-Io) sono il *Ponente* (ponente e opponente). Questo *atto* unico, sebbene essenzialmente atto dell'Io, è più che l'Io come tale: è, dirò così, la *legge* dell'Io. Questa legge è il vero principio.

Infatti, la ragione dell'idealismo è: « l'Io pone sè stesso e oppone a sè stesso il non-Io (l'oggetto in generale); come è certo l'Io, così è certo il non-Io ». Io non posso *pensar* l'Io

(1) V. il Lib. anteced.

senza pensarlo come posto da sè stesso; non posso pensar l'Io, senza pensare il non-*Io*; non posso dire: io penso, senza dire: io sono. In che consiste questa necessità? Essa è la legge del pensiero, il pensiero oggettivo, l' *Idea* in sè stessa. Quando dunque si domanda all' idealismo l' ultima ragione della sua certezza, esso deve sorpassare sè stesso, negarsi come puro idealismo, e ammettere sopra l' *Io*, sopra l' *Io* come pensante, sopra il pensiero dell' *Io*, la legge di questo pensiero, o il pensiero oggettivo e assoluto. (L' *Idea*. E in ciò Rosmini e Gioberti hanno ragione). Il pensiero oggettivo si mostra come principio e ragione ultima della certezza nella stessa proposizione fondamentale dell' idealismo: *Io penso, dunque sono*. Comunque si prenda, come mediata o come immediata, questa proposizione ha la sua ragione in un principio universale; il quale nel primo caso dice: dove è *pensiero* (pensante) è *essere*, cioè esprime che il pensiero presuppone o contiene in sè (come momento) l'essere; che dove è *essere* non è sempre (immediatamente, non dico assolutamente) pensiero, ma dove è questo, è sempre quello. E nel secondo caso il principio è $A=A$. Non già che questo principio sia pensato prima che l' *Io* pensi, e pensi sè stesso come ente; o che l' *Io* prima pensi, poi pensi il principio, e finalmente dica: io sono. (P. e. Rosmini). Il pensiero oggettivo è di certo, in sè, prima dell' *Io* e di ogni pensiero dell' *Io*; l' *Io* e ogni pensiero dell' *Io* presuppongono quel pensiero; perchè questo è la natura, la legge, l' essenza dell' *Io* e del pensiero dell' *Io*. Ma ciò non vuol dire, che il primo pensiero o atto dell' *Io* sia il pensiero di quel pensiero; che l' *Io* pensi prima quel pensiero e poi sè stesso; cioè che prima di essere *Io* pensi quel pensiero, e poi (giacchè l' *Io* è il pensiero che egli ha di sè stesso, e perciò è posizione di sè) pensi sè stesso, e così sia *Io*. Non si bada, che pensare e *Io* sono lo stesso, e che perciò il dire: io penso prima l' Ente p. e., e poi penso me stesso e divento *Io*, è assurdo. Per evitare questo assurdo fanno la distinzione del pensiero riflesso e dell' intuitivo, e dicono: prima di pensare me stesso, di essere *Io*, io penso l'Ente, l' *Idea*, il pensiero oggettivo (Rosmini: soltanto

il puro essere, Gioberti: tutta l'Idea), non già riflessivamente, ma intuitivamente (1). Ma questo pensiero intuitivo originario, che *precede*, — non già come semplice pensiero oggettivo, ma come pensiero pensato —, l'Io, il pensiero che l'Io ha di sè, e che perciò è senza l'Io (nè si dica che ci è l'Io come sentimento; giacchè l'intuito è puramente intellettuale), che altro è se non lo stesso pensiero oggettivo, puro e semplice? Rosmini e Gioberti della natura dello spirito in generale, cioè dell'Idea, fanno un qualcosa che lo spirito stesso intuisca originariamente; e ciò fanno, credo, per metterlo come fuori dello spirito; è il caso della forma fuori del formato, della *natura naturans* fuori della *naturata* (2). Questa e simili vedute falsano il concetto dello spirito, o, se si vuole, dell'Io. Il concetto dello spirito è: il pensiero oggettivo (l'Idea), che pensa (e attua) assolutamente sè stesso; il pensiero, *esistente* come pensiero. Il pensiero oggettivo è immediatamente Natura; lo spirito dunque presuppone la Natura; cioè, il pensiero oggettivo non può essere *pensiero attuale di sè stesso* originariamente, e lo spirito non è originariamente sè stesso; in quanto si produce dalla natura, lo spirito è originariamente natura; e perciò il pensiero oggettivo è originariamente nello spirito, non già come vero pensiero di sè stesso, in una forma adeguata a sè stesso, ma come pensiero di sè in una forma naturale: come sensazione, sentimento, ec.; nella forma della finità: *Coscienza*, Io e non-Io. In tutte queste forme ci è il pensiero oggettivo come principio, ma non già nella sua vera forma. Il principio $A=A$ o l'altro principio: il *pensare presuppone l'essere*, nella *coscienza di sè* originaria ci è, ma non già come *pensiero* di $A=A$ o come *pensare* che il pensare presuppone l'essere, e nè anche come semplice pensiero oggettivo; ma ci è come pensiero oggettivo *spirituale* originario: non come astratto (riflessione posteriore), non come concreto (Natura), ma come concreto spirituale originario, come $Io=Io$, come *Io pensante* $=Io$ ente. — Rosmini dice: io in-

(1) V. Lib. II, Sez. 3.

(2) V. Ibid.

tuisco l'Ente originariamente, l'idea dell'ente; e Gioberti: l'*Idea*. Certo lo spirito presuppone l'Idée come pensiero oggettivo. Ma l'Ente (Idée) in generale come spirito non è altro che l'essere dell'Io, l'Io sono; e tale è anche l'Idée giobertiana come intuiva originariamente; come non originariamente, è la Scienza. — Similmente, il pensiero oggettivo è *in sè* la distinzione (e l'unità) d'Io e non-Io, di soggetto e oggetto, di spirito e natura; e perciò la *posizione-opposizione* si fonda in questo pensiero. Non già che alla *posizione-opposizione* preceda il pensiero di questo pensiero; ma la *posizione-opposizione* è lo stesso pensiero oggettivo, il quale realizza quella distinzione (e unità), si *pone* come distinzione (e unità) reale, come Io e non-Io; non è più semplice concetto del conoscere, ma attuale conoscere, e si distingue *realmente* come pensante e come pensato. L'Io presuppone la natura, e perciò è essenzialmente *posizione-opposizione*; la natura per sè, è cosa, non oggetto; la cosa è il *poter essere oggetto*, non vero oggetto; il significato dello spirito, dell'Io, è l'*oggettività* delle cose. Ma ciò non vuol dire, che l'Io fa le cose; le cose ci sono, e sono presupposte dall'Io; l'Io dà soltanto l'*oggettività* alle cose, e l'*oggettività* è come una nuova posizione delle cose; la prima posizione è la stessa immediatezza del pensiero oggettivo, la natura, la cosa come pura cosa. —

La stessa necessità del pensiero oggettivo risulta dalla critica del realismo. La ragione del realismo sono la realtà e le determinazioni reali dell'oggetto, giacchè l'idealismo non dà che la semplice *possibilità* degli oggetti particolari; ma, oltre che la percezione non dà affatto la cosa come *oggetto*, non basta per sè a darla come oggetto *reale* senza un *atto* del pensiero, e perciò senza il pensiero oggettivo, che quell'atto presuppone e in cui si fonda. Io dico: « nella mia coscienza sono poste senza mia volontà queste o quelle determinazioni particolari; ma l'Io o la pura *autocoscienza* come tale non può esser certa che dell'essere d'un oggetto in generale, del non-Io in generale; dunque oltre l'Io ci deve essere un altro fattore di quella rappresentazione particolare, cioè un non-Io reale » (1).

(1) Cfr. Wirth. *Riv. d. fil. e crit. fil.* Halle. tom. XXX (1857).

Questo discorso si fonda nel pensiero oggettivo come principio della *ragione* o della causalità. — Quest'atto del pensiero, mediante il quale noi poniamo la *realtà* degli oggetti, non bisogna poi confonderlo con quello dell'*autocoscienza*, con cui si pone soltanto l'*oggetto in generale*, il non-Io. L'atto di *opposizione* non si fonda sul principio di causa, ma *fonda* invece il *pensiero* di questo principio (1). Rosmini distingue i due atti; l'uno è l'intuito dell'ente, l'altro è la prova della realtà degli oggetti (combinazione del sentimento e de'principii del ragionamento).

È qui anche il luogo di notare l'ingenuità di Galluppi. Trascrivo ciò che ho detto altrove (2). Tutto ciò che egli attribuisce alla *sensibilità* (interna e esterna), alla sensazione in generale, non è in realtà che la forma universale dell'*autocoscienza* (Io e non-Io in generale). Galluppi distingue tre cose: la *sensazione*, la *percezione della sensazione* o la coscienza, e l'oggetto della sensazione. Egli dice: « la coscienza di qualunque sensazione è inseparabile dalla coscienza del me ». E va bene. Ma questa coscienza, e in generale la coscienza, non è *sensu* interno, e Galluppi stesso la distingue dalla *sensazione* come tale; essa è intelletto, o senso divenuto intelletto. Come va dunque che Galluppi chiama la coscienza anche sensibilità interna? Ammesso che la *coscienza* della sensazione sia inseparabile dall'*autocoscienza*, ne segue forse che la stessa sensazione come tale sia questa *autocoscienza*? La sensazione come tale non è coscienza; cioè la coscienza non è mera *sensibilità*. Qui dunque Galluppi sbaglia, e si contraddice. Si contraddice, perchè se la coscienza è la stessa sensibilità interna, coscienza e sensazione devono essere la stessa cosa. Se la sensazione è distinta dalla coscienza della sensazione, e la coscienza è sensibilità, cioè sensazione, dobbiamo avere una sensazione della sensazione. Ma la cosiddetta sensazione di sensazione non è sensazione (è intelletto). E Galluppi sbaglia, tenendola per

(1) L'indipendenza di quest'atto dal principio di causa è stata illustrata molto bene da Schopenhauer: *Il mondo come volere e rappresentazione*.

(2) Lez. VII della mia *Introduz.*

tale. Ciò vuol dire che il puro senso, la pura sensazione, non è l'io; l'io è assolutamente un *a priori*, non è posto da altro, ma pone sè stesso. Galluppi potrebbe derivare dalla sensazione come tale quello che egli chiama il sentimento della sensazione, cioè la coscienza? — Vi ha di più. Galluppi dice: « la sensazione è di sua natura *oggettiva*, è la percezione *immediata* dell'oggetto; ec. » Ma quale sensazione? La sensazione come tale, o la sensazione in quanto *percepita*, cioè la coscienza stessa della sensazione? Galluppi scambia la seconda colla prima, e attribuisce alla prima ciò che è proprio solo della seconda, cioè non più della sensazione, ma della coscienza, dell'intelletto. Non è la sensazione come tale, che percepisce l'*oggetto* (Rosmini ha ragione: la sensazione non ha oggetto, ma termine), ma sì la coscienza della sensazione; cioè, la sensazione *come oggetto della coscienza* (Galluppi stesso dice: « l'oggetto della coscienza è la sensazione ») diventa essa stessa l'*oggetto* (l'oggetto reale). In altre parole, l'*oggettività* non appartiene alla sensazione, ma all'autocoscienza. Se Galluppi avesse badato bene alla sua distinzione di sensazione e coscienza della sensazione, avrebbe attribuito l'*oggettività* non alla sensazione come tale, ma alla sensazione in quanto *intesa*. E il fatto curioso è, che l'*oggettività* che egli vuole vendicare alla sensazione non è altro che l'*oggettività* in generale, quella appunto che consiste nell'autocoscienza, e non già la reale e determinata; ciò che egli chiama il *fuor di me* non è altro che il *non-Io* in generale, non è l'*esteso*, non il corpo, ec. Ma se si tratta di ciò, perchè combattere coloro, che parlano di *oggettività reale* e la fondano sul ragionamento? Galluppi dicendo: « la sensazione è la percezione *immediata* dell'oggetto », ha ragione se per sensazione s'intende la coscienza e per oggetto l'*oggettività* in generale, il non-Io come tale; giacchè nell'autocoscienza l'io e il non-Io sono posti immediatamente, cioè non ci entra il ragionamento fondato sul principio di *causa*, e simili. Coloro che Galluppi vuol confutare, perchè non attribuiscono alla sensazione l'*oggettività*, parlano, invece, di *oggettività reale*; ed hanno ragione; perchè

se è vero che senza la sensazione non si ha l'oggetto reale, senza l'intelletto non solo non si ha l'oggetto, ma senza l'intelletto come ragionamento della causalità non si ha l'oggetto reale, un non-Io reale (*il fuor di me*). — Gioberti critica così Galluppi: « Il concetto di corpo inchiude due elementi, la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. La sensazione di Galluppi ci porge il secondo elemento, che consiste ne' sensibili, ma non il primo, che è schiettamente intelligibile » (1). Gioberti bada alla parola *sensazione*, e non al significato che essa ha nella dottrina di Galluppi; giacchè il fatto è, che quella che Galluppi chiama *sensazione* ci porge il semplice non-Io (o come dice impropriamente Galluppi: *il fuor di me*), cioè un elemento intellettivo, e non già il sensibile. —

§ IV.

Certezza e verità. Fede e Scienza. Certezza e verità del mondo.

Dopo aver dimostrato che nè l'idealismo nè il realismo bastano a dare per sè la certezza della conoscenza, e che si risolvono in un principio superiore, cioè nel pensiero oggettivo, bisogna ora vedere *come* in questo pensiero si fondi la certezza.

La certezza si fonda nel pensiero oggettivo; ma appunto perchè questo pensiero non è niente d'immediato, la certezza vera, cioè assoluta e adeguata al proprio oggetto (all' Idea), non può essere puro intuito, ma mediazione, o meglio mediazione assoluta. Io qui non fo che ripetere ciò che ho osservato innanzi più volte. In altri termini, fuori della scienza non vi ha certezza vera; la certezza non filosofica non è che *fede*: fede nel senso, nella esperienza, nel ragionamento, ec. In generale la *fede* consiste nell'ammettere immediatamente ciò che in sè è mediato, cioè il risultato di una mediazione o re-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 193.

lazione più o meno complicata; tale è la coscienza ordinaria e il contenuto di essa. La riflessione filosofica comincia come *negazione* di questa immediatezza, di questo contenuto; è un dubbio universale, che si esercita sopra tutto ciò che è mediato, giacchè ammettere immediate ciò che è in sè mediato, è *presupporlo*, e il dubbio è la negazione di ogni *presupposto*; la filosofia intanto comincia col dubbio universale, in quanto non deve *presupporre* nulla. Tale è il significato del dubbio come cominciamento della filosofia: il non ammettere immediate ciò che in sè è mediato. L'anima, il mondo, Dio, sono in sè mediati; Dio è l'assoluta mediazione; e perciò la filosofia non può cominciare da nessuno di questi tre oggetti, non può cominciare nè meno dall' Io, perchè l' Io come cominciamento è sempre un *presupposto*. (Fichte infatti *presuppone* l' Io come *contenuto*: posizione e opposizione assoluta). Quello, su cui il dubbio non può nulla, è il puro Immediato: quello che non ha in sè alcuna mediazione, che è prima di ogni mediazione; e questo è il pensiero puramente indeterminato, il pensiero che fa in sè stesso astrazione da ogni determinazione assolutamente, il pensiero come pensiero del puro essere, e niente altro: il pensiero che non si determina nè come pensiero dell' essere *che pensa* nè come pensiero dell' essere *che è*, ma come pensiero del puro *essere*. È pensiero, che è essere *semplicemente*; non è nè pensiero pensante nè pensato; è *essere*, ho detto, e non già essere *che pensa* (realtà cosciente) nè essere *che è* (realtà naturale).

Da ciò si vede, che Cartesio ha ragione e torto insieme, quando pone la prima certezza nell' *Io penso dunque sono*. Il pensiero non può fare astrazione da sè stesso (dubitare di sè stesso); ciò è verissimo. Ma da sè stesso come *indeterminato*, non già da sè stesso come *determinato*; giacchè il pensiero, finchè gli rimane una determinazione, può fare astrazione da essa; e quindi l'astrazione o il dubbio finisce nel pensiero come assolutamente indeterminato, perchè in esso non ci è più nulla da astrarre. Questo è il vero (primo) *Certo*. (È l'astrazione stessa nella sua assolutezza. Dall'astrazione non si può

fare astrazione , perchè ciò sarebbe di nuovo astrazione). E questo è quello che è=**immediatamente essere; penso**=**immediatamente sono**, o meglio: pensiero (indeterminato)=essere (indeterminato).Ma il significato che si dà comunemente alla proposizione cartesiana¹, e che le dava lo stesso Cartesio , è falso; giacchè, come l'intendono, non è una proposizione *immediata*, e perciò non il *primo* principio , il cominciamento. In questo intendimento il *pensiero* è il pensiero come *Io* (come coscienza), e l'essere a cui si pone eguale il pensiero è l'essere come *Io*, *l'essere Io*. Si vede, che qui l'*Io* — un mediato — è presupposto ; e perciò la proposizione che afferma nel *pensiero* dell'*Io* *l'essere* dell'*Io* non può essere immediata. Non può, perchè l'essere dell'*Io* non è un immediato , non è puro essere , ma essere determinatissimo ; è non solo *sostanzialità* (e per Cartesio l' *Io sono* vuol dire la sostanza dell' *Io*), ma *spiritualità*. Il principio cartesiano, inteso così, non è dunque la *prima* certezza, perchè non è abbastanza astratto. L'*Io* può astrarre anche da sè come *Io*, e pensare non il pensiero come *Io*, come *Io pensante* (cosciente), ma semplicemente il pensiero, l'essere del pensiero senza più; e similmente può astrarre da ogni ente e determinazione di ente e pensare non *l'essere che è* nè *l'essere che pensa*, ma l'essere semplicemente. — Questa potenza del pensiero di fare astrazione da sè stesso come pensante e come pensato , di porsi come punto comune del pensante e del pensato, come puro essere, di non essere che puro essere, è il primo *Certo*, identico al primo *Vero*.

Questa certezza non riguarda che il contenuto, e perciò è lo stesso che la verità ; giacchè tutto ciò che è mediato , in quanto è appreso immediatamente, non è certo; la verità del *mediato* è nella sua *mediazione*, e perciò un mediato che non è appreso nella sua mediazione, non è appreso nella sua verità. La mediazione, presa in sè, è la *forma* del contenuto, è il contenuto che si dà la propria forma; la forma come tale è la certezza ; e siccome la forma è il movimento stesso del contenuto, e questo movimento è la verità del contenuto, certezza e verità sono qui lo stesso.

Il pensiero come dubbio assoluto è il cominciamento della filosofia; ma questo pensiero, in quanto impossibilità di superare sè stesso (di dubitare di sè stesso) come puro essere, è assoluta affermazione; è prima certezza e verità. Il pensiero cominciando così da sè stesso, tutto il suo movimento, tutte le determinazioni del pensiero, ogni contenuto determinato, che egli pone nello sviluppo di sè stesso, è perfetta chiarezza, o *medesimezza* del pensiero con sè stesso. E tale è il *pensiero puro*: nel quale nulla è oscuro, nulla è che il pensiero non comprenda; giacchè ogni mediato, ogni contenuto, si comprende qui nella sua mediazione, nel movimento della sua forma. Il pensiero puro è la vera *energia* del pensiero oggettivo (dell'Idea); la vera *presenza* della Verità in noi (1).

Si può dire: « Si ammetta pure questa eguaglianza o medesimezza del pensiero con sè stesso, o se si vuole, questa identità del pensiero e dell'essere, ma nel pensiero; si ammetta pure, che il pensiero levandosi all'intuito o al pensiero del puro essere, esponga per sè tutte le determinazioni dell'essere o dell'Ente. Ma in realtà queste determinazioni non saranno che determinazioni dell'Ente in quanto pensato, in quanto pensiero, e non già dell'Ente come è in sè stesso. Qui tutta la scienza, tutto questo movimento del pensiero puro, tutta questa *assoluta certezza*, potrebbe non esser altro che un giuoco del pensiero con sè stesso; questo giuoco potrebbe non corrispondere alla realtà o verità delle cose. Così si avrebbe la certezza, ma senza la verità. Di là o sopra il pensiero, ci potrebbe essere altro; e questo sarebbe la Verità. » Ma se si prova che la verità è il pensiero (lo spirito come pensiero puro); che di là e sopra il pensiero non ci è niente; che il pensiero e lo spirito è l'Ultimo, in cui tutto ha il suo significato e il Primo in cui tutto ha il suo principio? Questo è appunto il soggetto della Fenomenologia di Hegel.—Questa *certezza*, che è il risultato della dialettica della coscienza, bisogna dunque distinguerla, almeno così pare a me, dalla *certezza* che è il

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 3.

Primo nel pensiero o il risultato immediato del dubbio universale; la seconda riguarda il contenuto, la prima l'oggettività del pensiero, la sua absolutezza, cioè questo: che oltre e sopra il pensiero non ci è niente di vero. — Ho detto: bisogna distinguere; ma con ciò non ho voluto dire che la seconda *certezza* si possa avere senza la prima, cioè che la *essenza dialettica* del pensiero sia indipendente dalla sua *oggettività*.

Dopo tutta questa considerazione sulla fede e sulla scienza (*certezza* non filosofica e *certezza* filosofica) si può vedere che cosa sia la *certezza* e la verità del mondo. Il contenuto della *fede* è in sè (ma solo in sè) lo stesso del contenuto della riflessione filosofica; ma questa trasfigura il contenuto della fede, lo comprende ed espone nella sua vera forma, nella sua verità. È sempre lo stesso *pensiero*, che apparisce in due forme diverse; e nello stesso pensiero si fonda così la *certezza* della fede come quella della riflessione filosofica. Nella coscienza comune io ho la *certezza* (la fede) del mondo, e così di me stesso e di Dio; e similmente ho la *certezza* di questi oggetti nella coscienza filosofica. Qui la ragione o il fondamento della *certezza* è lo stesso, è il pensiero. Ma nella *certezza* comune il pensiero non è nella sua vera forma, e perciò questa *certezza* è soggetta al dubbio, all'attività stessa del pensiero che cerca la sua vera forma. Così il contenuto della fede non rimane lo stesso; ma non perciò si annulla, ma piglia solo un'altra forma, si trasfigura; e io sono *veramente* certo del mondo, di me stesso, di Dio in questa trasfigurazione. La questione della *certezza* delle cose è dunque inseparabile da quella del loro contenuto (del loro vero significato); nella *certezza* filosofica il contenuto non può rimanere lo stesso che nella volgare. E perciò quando io domando: *esiste* realmente *questo* mondo (i corpi, ec.), o è soltanto una mia rappresentazione? la questione è di poco o niun momento, se il contenuto del mondo è quello stesso, nella stessa forma, che è dato nella coscienza ordinaria. Il mondo esiste sempre, se non altro nella mia rappresentazione; e a me non fa nulla, è indifferente, che ciò che esiste soltanto nella mia rappresentazione esista anche come

si dice, *fuori* di essa, se — sia soltanto *dentro* o anche *fuori* di me — il mondo è sempre quello stesso che io mi rappresento. Ciò che importa è sapere *cos'è* il mondo; e solo questa quistione può decidere quella della sua *esistenza*. Il mondo ci è sempre. Ma è in me, o *fuori*? E che significa *fuori*? Si dice anche: è *indipendente* da me? E che significa *indipendente*, cioè che ci sia senza di me, senza il conoscere? La *esteriorità*, la *indipendenza*, ecc. del mondo, appartiene al *contenuto* del mondo, e non se ne capisce nulla, se non si comprende questo contenuto. — E quando si comprende il contenuto del mondo, si vede anche perchè io non posso non *rappresentarmi* il mondo, o perchè il mondo ci è almeno nella rappresentazione. Io mi rappresento il mondo, la natura, perchè essa è il presupposto dello spirito; come presupposto è realtà esterna, non è semplice mia rappresentazione; ma la sua realtà non è la vera, il suo significato è di essere il presupposto dello spirito, e lo spirito è la vera realtà o la verità del mondo; il mondo, considerato in sè e per sè, non è *vero*. E perciò il mondo come *esistente*, preso in sè e per sè, cioè quale si presenta nella coscienza ordinaria, non è nè più vero nè meno falso del mondo come semplice *rappresentazione*; l'*esistenza* non aggiunge nè toglie nulla alla verità e alla falsità del mondo, perchè il contenuto — identico nel mondo esistente e nel rappresentato — è egualmente falso, cioè falsa è la forma in cui esso si presenta. — L'importanza del contenuto si vede anche nella pratica, nella vita. L'operare non si conforma alla certezza della *esistenza* o non esistenza del mondo, ma al concetto del contenuto del mondo. Due uomini che concepiscono nello stesso modo il mondo possono credere, l'uno che il mondo ci sia realmente, l'altro che sia una semplice rappresentazione, e intanto operare nella stessa maniera; Berkeley e l'uomo volgare — giacchè il contenuto del loro mondo è lo stesso — non possono operare diversamente. L'operazione è *vera*, *razionale*, *libera veramente*, quando si conosce la verità del mondo, cioè che il mondo, la natura, ha la sua verità non in sè, ma in un altro, nella Idea assoluta (nell'assoluto Spirito).

Credo che in sostanza questo stesso sia il concetto o il vero significato del seguente luogo di Gioberti: « La *veracità* di Dio (se si prescinde dalla *rivelazione*) non so quanto serva a provare la realtà del mondo, giacchè questa non è un *vero assoluto*, ma un *fatto*, e tanto vale la *fenomenalità* di esso, quanto la *realtà*. L' esistenza fenomenale del mondo può essere, come il moto solare intorno alla terra, una illusione nostra, non un inganno divino, e una illusione possibile a dissiparsi col l' uso del ragionamento » (1). Si sa che l' argomento della *veracità* divina fu messo innanzi da Cartesio. Ora il Dio cartesiano non è *verace*, perchè è la *Sostanza*. È *verace* solo il Dio che si *rivela*; e Dio non si *rivela* che in quanto è Spirito; lo Spirito è la *veracità* di Dio. Senza la *veracità* di Dio, senza lo spirito, senza Dio come Spirito, noi non possiamo comprendere il contenuto o significato del mondo, cioè in che stia la verità del mondo; senza questa cognizione, 1. il mondo non è che un *fatto*, non un *vero* (il mondo è un *vero*, in quanto è conosciuto nello spirito), e 2. è vero che tanto vale la *fenomenalità* quanto la *realtà* di esso, tanto il mondo *rappresentato* quanto l' *esistente*, tanto l' *illusione* quanto la *realtà*; giacchè ne' due casi il contenuto del mondo è lo stesso, non è compreso, rimane quello che si mostra nella coscienza volgare. —

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 191.

CAPITOLO TERZO

**DOTTRINA PROPRIA DI GIOBERTI SULLA COGNIZIONE DE' CORPI;
E CERTEZZA ED EVIDENZA DI QUESTA COGNIZIONE.**

§ I.

1. Significato e difficoltà del problema. 2. Soluzione: l' Individuazione (creazione: creare è individuare). Gioberti pone bene il problema, ma non lo risolve. Anzi fa impossibile ogni soluzione: inconoscibilità dell'atto creativo nella sua essenza. Perplexità di Gioberti, 3. Critica.

La dottrina propria di Gioberti sulla cognizione de' corpi si può esporre nel modo seguente: —

Il concetto di corpo inchiude due elementi: la sostanza intima o forza, e le proprietà o modificazioni. Il primo è schiettamente intelligibile e non ci può esser dato dalla sensazione o percezione sensitiva, il secondo consiste ne' sensibili e ci è dato dalla sensazione. Per avere dunque la cognizione de' corpi si richiede intelletto e senso (autocoscienza e percezione, idealismo e realismo); l'uno o l'altro per sè non basta. **Ma quando si dice intelletto e senso, non bisogna intendere la loro somma, come se fossero due cose l'una esterna all'altra, e che si aggiungessero l'una all'altra; di qua il senso, di là l'intelletto; di qua il sensibile, di là l'intelligibile. Intendendo la cosa così, non si avrà mai un'individualità, l'individuo. Ma tale è il corpo (e in generale gli esistenti, in quanto sostanze separate). Dunque non basta dire: intelligibile e sensibile, per avere la nozione di corpo, degli esistenti, degli individui (1). In generale l'elemento intelligibile, preso per sè e come opposto al sensibile, è un mero universale, un astratto.**

(1) Gioberti poi dimentica questa giusta esigenza, che apre la via al vero concetto del giudizio sintetico *a priori* o dell'atto creativo. V. più sotto in questo §.

Tale è, p. e., l'Ente rosminiano (il non-Ió in generale); tale è lo stesso concetto generico di sostanza (la sostanza come categoria, come determinazione logica). Rosmini crede di spiegare la sua cognizione de' corpi come sostanze separate, individue, congiungendo all'idea universalissima di sostanza, contenuta nel concetto di ente possibile, la percezione sensitiva; ma s'inganna. Questa sintesi (composizione, somma) non è individualità. D'altronde la individualità non può nascere dalla sola apprensione de' sensi (realismo); essa è anzi un *elemento intellettuale* (idealismo). Dunque qui incontriamo una seria difficoltà. Infatti, la sola percezione sensibile non ci dà l'individualità, non ce la dà il mero intelletto, e nè anche la sintesi dell'intelletto e del senso; e intanto l'individualità è un intelligibile. Ma se è un intelligibile, non sarà dunque una generalità, cioè non più individualità? Sarà il concetto generico dell'individualità, non l'individualità stessa; come si può dire che la sostanza, che Rosmini crede afferrare, non è la sostanza de' corpi, ma la idea generalissima di sostanza. Questo intelligibile (l'individualità corporea, e in generale degli esistenti) deve dunque essere un intelligibile *sui generis*, e *sui generis* ancora l'apprensione di esso; un intelligibile, ma non puro universale; e l'apprensione deve essere intellettuale, ma non come quella dell'intelligibile in quanto puro universale. (È l'intelligibile relativo). Ora la percezione sensibile ci dà le proprietà o modificazioni, ma non la *sostanza intima* o *forza* de' corpi (la individualità); l'intelletto come tale ci dà la sostanza in universale, ma nè la sostanza intima (l'individualità) nè le proprietà. Dunque quella apprensione deve essere una percezione speciale, diretta, immediata, che non sia nè senso nè intelletto; la quale afferri senza aiuto d'altro la sostanza intima, la forza, la individualità de' corpi, di ciascun corpo. E, giacchè l'individualità è elemento intellettuale, quell'apprensione deve essere l'intelletto de' singolari, degli individui come tali; e intelletto degli individui per sè solo, senza l'aiuto de' sensi, percezione della sostanza intima senza che occorra di percepire le proprietà (così alcuni teologi si

rappresentano Dio; il quale essendo e rimanendo puro intelletto, non essendo affatto *senso*, ha ciò non di meno la notizia de' singolari, degli individui come tali, come sostanze intime o forze). Questa percezione basta per sè a darci la realtà de' corpi; giacchè la realtà de' corpi importa tre cose: 1. la realtà di più sostanze e forze corporee; 2. la distinzione di queste sostanze dalla sostanza divina; 3. la loro distinzione dalla sostanza dello spirito umano. Ora è chiaro che il secondo e il terzo de' detti capi risultano, senza più, dalla percezione della sostanza intima: dalla percezione delle sostanze intime individue come tali (Se l'intuito consiste nel vedere l'Ente che crea l'esistente, può darsi che ne risulti il secondo capo; quanto al terzo, è assolutamente impossibile, perchè lo spirito è un semplice *esistente* come il corpo. Il terzo capo è possibile, nel solo caso che la creazione, che l'intuito vede, consista solo nella produzione degli individui o singolari come tali. E tale è qui la tendenza di Gioberti. (1)). Ma l'abbiamo noi di fatto una tal percezione? Disgraziatamente no; tutti i psicologi si accordano insieme nel confessare che noi non possiamo addentrarci nella sostanza intima de' corpi; la sola cosa che noi percepiamo, sono le qualità o proprietà loro. Ma se ciò è vero, come ci caveremo d'imbroglio? (2).

Prima di vedere come se la cava Gioberti, noto che o 1.º la individualità, la sostanza intima o forza, di cui egli parla qui, non è altro che il puro singolare e quindi il puro *Questo*, il che concorda col concetto della creazione come pura produzione d'individui; e allora ciò che apparisce qui come una disgrazia non è altro che l'impossibile, non già solo rispetto a noi, ma in sè stesso. Infatti il *Questo* è inintelligibile in sè stesso; noi non lo comprendiamo, perchè è assolutamente incomprendibile; si sente, non si comprende. Ciò che si chiama essenza intima, occulta o reale de' corpi, se si prescinde dall'idea e dalle determinazioni dell'idea come natura e dalle proprietà o modificazioni, non è niente. Non vi ha essenza oc-

(1) V. Lib. III, Sez. 4, cap. 4.

(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 192, segg.

culta de' corpi; il corpo è in sè quello che apparisce nelle sue proprietà o modificazioni; o piuttosto la pura corporeità è appunto questo, che l' *in sè* è come *fuori di sè*, l' intimo come esterno. L' intimità corporea è l' esteriorità. Ovvero 2.º l' individualità è intelligibile (come vuole Gioberti), e allora non può essere il puro singolare. Intelligibilità senza universalità è impossibile; e d' altra parte se l' intelligibile è il puro universale ed è appreso dal puro intelletto senza il senso, non si ha affatto l' individualità. Si richiede dunque un intelletto, che non sia puro intelletto, ma intelletto intuitivo; e però un intelletto che non escluda il senso, ma che nè meno lo presupponga come qualcosa di meramente esterno e opposto, ma invece lo determini e lo produca da sè *a priori*. Questo è l' intelletto creativo (il vero giudizio sintetico *a priori*). Gioberti, escludendo il senso assolutamente, riduce l' intelligibile come individualità al puro universale. Il senso si deve escludere solo come un *presupposto esterno* dell' intelletto, ma non come una *determinazione a priori* dell' intelletto. E così si evita da una parte la *sintesi* come pura addizione, e dall' altra l' intelligibile come mero concetto generico. Questo nuovo intelligibile non è la categoria *logica*, ma la categoria *naturale*. È vero che esso non ci si mostra nella semplice osservazione interna o nella coscienza ordinaria; e in ciò i psicologi hanno ragione. Ma ciò non vuol dir altro, se non che l' atto creativo non si apprende colla cognizione naturale. Ma colla scienza ci si arriva, cioè mediante quell' intuito, che Gioberti pone come una cognizione originaria, e che in verità non è altro come cognizione che la scienza stessa. Se Gioberti ci nega la percezione di questa individualità intelligibile, perchè dice che abbiamo l' intuito della creazione? Questa individualità, come intelligibile, non è altro che il *fatto ideale* o la totalità organica de' fatti ideali, cioè delle determinazioni ideali della natura. Queste *determinazioni*, che non bisogna confondere colle categorie logiche, sono le vere *forze intime* o *sostanze intelligibili* del mondo naturale. —

Ritorniamo alla difficoltà proposta, dalla quale ci siamo al-

lontanati solo in apparenza. La difficoltà è questa: Se noi non percepiamo altro de' corpi che le qualità e proprietà loro (elemento, che secondo Gioberti ci è dato dalla sensazione), e se d'altra parte l'elemento sensibile non basta solo a dare la cognizione de' corpi, come l'avremo questa cognizione? Ci vorrà l'elemento intelligibile. Ma allora inciamperemo di nuovo nella sintesi come pura addizione, la quale non afferra l'individualità. E pure di questo si tratta; si tratta, se non di afferrare la vera *individualità*, la sostanza intima, almeno di discernere i corpi tra loro, dallo spirito e da Dio; di sapere *che* gl'individui sono, se non si può sapere *che cosa* sono come individui.

2. Ora ecco come ci si arriva. Le proprietà de' corpi possono essere conosciute in due guise: astrattamente, come quando parliamo dell'estensione, della figura, ecc., in universale; ovvero, in quanto sono *individuate* e *concretizzate*. Nel primo caso, esse sono *pretti intelligibili*, e potendo perciò sembrare modificazioni di Dio o dell'animo nostro, non bastano per farci considerare i corpi come *sostanze separate*. All'incontro, se le proprietà de' corpi si *percepiscono* nel loro *essere concreto* e *individuale*, la separazione della sostanzialità loro non fa più difficoltà. Vedesi adunque che la quistione della realtà dei corpi si riduce finalmente a quella dell'individualità loro. — Ma qui stà il punto: come si ha questa *percezione* delle proprietà nel loro essere concreto e individuale? Prima si era detto a un di presso lo stesso: se volete conoscere la realtà de' corpi, dovete conoscere la individualità; il concetto de' corpi inchiude due elementi, la sostanza intima e le proprietà; la sostanza intima è la vera individualità; se la conoscessimo, conosceremmo già la realtà de' corpi; ma non la possiamo conoscere; dunque dobbiamo aiutarci altrimenti. Così all'individualità intima si sostituisce la individualità esterna, alla percezione *sui generis* della prima la percezione della seconda; non si parla più di sostanza intima e di percezione di essa, ma di *essere individuale* delle proprietà e di percezione di questo essere. Ma questa percezione è la pura percezione sensibile?

quella che ci dà soltanto le proprietà (senza il loro essere individuo)? È la percezione intellettuale rosminiana, cioè il conubio dell'ente generico o dell'idea generalissima di sostanza colla sensazione (proprietà e modificazioni)? Niente affatto. E pure sembra che sia la prima, perchè qui si tratta solo di proprietà, e non già come pretti intelligibili, ma come concretizzate; e la percezione sensibile ci dà le proprietà concrete. Ma si vede che non è, giacchè la sensazione non dà l'*essere individuale* di esse. Pare che sia la seconda, perchè l'essere individuale è l'*elemento intellettuale* e non può venire dal senso; ma non è, perchè senso e intelletto accoppiati come vuole Rosmini non ci danno l'individualità. Che cosa è dunque? Che cosa può esserci oltre il puro senso, il puro intelletto, e la *sintesi* del senso e dell'intelletto? E se la individualità, che si cerca, non consiste in nessuna di queste tre cose, che sono state escluse assolutamente, in che consistera? (1).

Qui si vede il pregio, ma nel tempo stesso il difetto, e direi quasi la povertà del Giobertismo; e la povertà consiste nel ridurre a niente un gran pensiero. Si tratta dell'*individuazione*. Quale è il principio costitutivo dell'individuo nell'ordine delle cose reali? problema ontologico. Come l'entità individuale si apprende e conosce? problema psicologico. È uno e medesimo problema (2). Ora il vero nella dottrina di Gioberti è questo: che nè il puro intelligibile nè il puro sensibile, nè la semplice sintesi dell'uno e dell'altro (sintesi che presuppone già la loro opposizione) possono costituire l'individuo reale; come nè il puro intelletto, nè il puro senso, nè la semplice loro sintesi possono costituire la cognizione dell'individuo (la esperienza, la coscienza empirica); ma l'individuo in generale è l'universale, l'*idea generale*, che s'individualizza, si fa individuo (con più verità si dovrebbe dire: l'universale, che prima si *particolarizza* o è immediatamente natura, e poi s'*individualizza*, si pone come spirito); l'esistente in generale è l'ente che reca sè stesso all'esistenza; la coscienza empiri-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 193.

(2) *Ibid* pag. 194.

ca è il pensiero oggettivo che si pone come pensiero finito di sè stesso, per porsi poi come vero e infinito pensiero di sè, come scienza. Quest'atto *individuativo* è l'atto creativo; e perciò il problema dell'individuazione si riduce a quello della creazione. Qui non si tratta di mostrare come si conciliano gli *opposti* già preesistenti, l'universale e il particolare; ma invece, come l'universale stesso si fa individuo. In fatti, individualizzare, dice Gioberti, è creare; creare è individualizzare l'idea generale, recandola all'esistenza. E la generalità dell'idea non è meramente soggettiva, nè è tale la concretezza de' sensibili; ma l'una e l'altra hanno una *radice oggettiva*, indipendente dalla cognizione e dalla sensibilità umana. Il generale, considerato in sè stesso, è l'Ente necessario, infinito, universale, ecc.; l'individualità contingente è l'esistenza, ecc. Quindi la radice dell'*individuamento* non è soggettiva, ma oggettiva, non umana, ma divina, e non viene conosciuta dall'uomo, se non in quanto egli la vede effettuata nella creazione (1). Adunque, quando Gioberti afferma che l'*atto creativo individualizza l'idea generale recandola all'esistenza*, non si può intendere per atto creativo un'attività esterna all'idea generale, ma è la stessa idea generale che individua e realizza sè stessa; giacchè per Gioberti l'idea non è soggettiva, ma oggettiva, e come oggettiva è Dio stesso. Quindi l'idea che s'individua è Dio stesso (in quanto semplice Ente) che s'individua; è l'Ente stesso che si reca all'esistenza. Ma cos'ha fatto Gioberti di questa verità, o piuttosto di questo problema? Ha egli mostrato come l'Idea s'individua, cioè come è possibile la creazione? come il pensiero oggettivo si pone come natura e come spirito, come oggetto e soggetto, non-Io e Io? Niente di tutto ciò. Egli si contenta di dire e ripetere più volte che il problema dell'individuazione è quello stesso della creazione; che il problema della creazione è il problema principale della filosofia; ma quanto alla soluzione, non se ne parla, nè se ne può parlare davvero. La filosofia, secondo lui, presuppone la

(1) Ibid. pag. 194, segg.

soluzione del suo proprio problema, e questa soluzione, in quanto presupposta, è l'intuito; la filosofia non è altro che la riflessione che lavora su questo presupposto, sopra un presupposto che essa non può comprendere. Il che val quanto dire, che la filosofia è impossibile, giacchè ella non può sussistere altrimenti che presupponendo la soluzione del suo problema principale.

Ma almeno la soluzione, sebbene presupposta, fosse una soluzione; contenesse almeno qualcosa di speculativo, oltre il problema stesso! No; l'intuito, che deve anticipare la soluzione e porgere alla riflessione filosofica la *materia intera* della sua attività puramente formale; che deve chiudere nel suo seno tutto il gran tesoro della scienza; che deve essere spettatore assiduo del gran fatto della creazione, è in realtà di tal natura, che non vede quello che si dovrebbe vedere ed è in sè visibile, e vede quello che è per sè impossibile a vedere; non conosce l'Intelligibile vero e conosce l'inintelligibile. « Si soggiungerà, dice espressamente Gioberti, che l'intuizione dell'atto creativo dovrebbe farci conoscere quel *nesso misterioso*, che corre tra l'Ente e l'esistente, e penetrare la natura della creazione. Rispondo, che altro è vedere un *fatto*, altro è lo scorgere il *modo e la ragione intima* del fatto e addentrarsi nella sua essenza. Il fatto della creazione non si diversifica in ciò dagli altri fatti e dagli altri veri; i quali tutti constano d'intelligibile e di sovrintelligibile. Lo spirito vede l'atto creativo dell'Ente, senza avvisar la natura recondita di tale atto, *come gli occhi veggono il moto di un corpo, senza percepire o conoscere altrimenti la essenza della forza motrice* ». (1) Vedere il moto d'un corpo senza conoscere la essenza della forza motrice, è vedere un *Questo*; e Gioberti vede in realtà l'individuo come *questo*, non l'*individuazione*; cioè, *percepisce*, non *conosce*.

Non avendo una soluzione filosofica del problema, Gioberti non intende chiaro lo stesso problema. Quindi la sua perples-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 204.

sità in un punto così capitale, come è l'atto creativo, sebbene dica: l'individuo è l'universale che s'individua; e mentre pare che cammini sulla buona via, ti riesce poi dualista, e ora in una forma, ora in un'altra. Il suo Ente ora è il puro generale, entità astratta che ha bisogno di concretarsi creando; ora è il reale in sommo grado, che non ha bisogno di creare (1). E così il sensibile ora è quasi il nulla, ora è lo stesso esistente e concreto, lo stesso individuo. Onde accade, che si dimentica della stessa esigenza, posta a principio nell'enunciare la difficoltà della quistione; cioè, dopo aver detto che intelligibile e sensibile non devono essere tenuti per esterni l'uno all'altro e la individualità come la loro somma, o in altri termini, che la creazione sia l'individuazione per sè stessa dell'Idea in quanto l'universale —, ritorna all'antica sua dottrina, considerando l'intelligibile e il sensibile come assolutamente opposti e la loro unità (l'individualità, o l'atto creativo) come una semplice addizione, un giudizio sintetico *a priori* nel cattivo senso Kantiano (2).

3. Ho detto, che Gioberti non conosce l'Intelligibile vero e conosce l'inintelligibile. Questa osservazione vuol essere spiegata più minutamente, perchè contiene la critica della dottrina giobertiana.

L'atto creativo è l'universale che s'individualizza, l'Idea in sè che diventa concreta, reale. In un senso più largo si può intendere per questo concreto così la Natura, come lo Spirito; giacchè l'Idea, in quanto l'Universale, si *particolarizza* come Natura, diventa *Altro di sè*, e s'*individua* come Spirito, ritornando a sè stessa. L'Idea come natura non cessa di essere universale, è l'universale come particolare; la particolarità è anche momento dello spirito; quindi gli spiriti finiti, particolari. Solo lo spirito assoluto è il vero individuo: l'Universale che *esiste* come universale. Così l'atto creativo è due cose in uno e indissolubilmente, e appunto perciò è atto divino o pensiero divino creativo, è *universale-particolare, essenza-esistenza*, cioè vero

(1) *Introduz.* Vol. II. pag. 194, 179; 448.

(2) V. la Sez. seg.

particolare, e non già particolare senza l'universale. In altri termini, l'Idea come *Altro di sè* non vuol dire puro Altro (particolare), ma sempre ancora Idea, e perciò ancora l'Universale, ma l'universale come particolare. Ma questo universale, che nell'Idea come Altro di sè è unito indissolubilmente al particolare, non è il puro universale; la stessa Idea come Idea logica (l'Ente); esso è l'idea divina della natura, e nella risoluzione di questa è l'idea dello spirito. L'indissolubilità di quelle due cose, di questi due lati, costituisce il pensiero divino *creativo*. I teologi ne fanno come due atti separati: l'atto, per cui il puro universale, il logo, la pura essenza divina, diventa universale come natura e spirito, e soltanto universale; e l'atto, per cui questo universale di seconda mano diventa mondo concreto; questo secondo atto chiamano propriamente *creazione*. Ma il pensiero divino è *essenzialmente*, non già *accidentalmente* creativo; i due atti sono indissolubilmente uno. Ora che fa la scienza, la riflessione scientifica, la quale pensa *oripensa* il pensiero divino? La scienza è l'Idea, l'universale, che *esiste* nella sua vera forma, nella forma dell'universalità; e perciò non considera nel pensiero creativo che l'universale; l'universale *anteriore* alla creazione e l'universale *nella* creazione. La scienza è astrazione; distinzione (giudizio) di quei due lati indissolubili, che in quanto indissolubili (immediatamente) formano il *reale*; e così è più che il *reale* (il semplice reale). È tale, perchè l'universale così si libera dal suo opposto, dal particolare, in quanto lo risolve e comprende, come momento, in sè stesso, *sussistendo* come universale. Così libero, l'universale è la perfetta coscienza di sè stesso: coscienza, che non è in niun modo nel *pensiero divino creativo*, come unità *immediata* (indissolubile) dell'universale e del particolare. Così la scienza, in quanto è il pensiero divino che diventa libero, è il vero pensiero, il pensiero del pensiero. E così il pensiero non è più creativo, *naturalmente*, *incoscientemente* (la prima creazione è la natura); ma come *coscienza* in generale (come *intuito*) crea il mondo umano in tutte le sue forme: questa nuova realtà che si sovrappone all'antica, non come una

pietra sopra un'altra pietra, ma come una statua vivente sopra il piedestallo. La scienza non può far altro che determinare *come* la pura Idea (il puro universale) diventa l'universale intuitivo (natura) e *come* ritorna a sè stessa in quanto spirito, cioè vero e concreto universale. Non può far altro, perchè essa stessa non è che questo ritorno nella sua forma più perfetta. E però non può comprendere il puro particolare, il puro individuo, il puro *Questo* (l'altro lato del pensiero creativo naturale), perchè questo è in sè incomprendibile: e, appunto in quanto *sussiste* come unità immediata de' due lati, il pensiero creativo è incosciente; e la scienza è coscienza, perchè è la liberazione (distinzione, e non già assoluta separazione; e perciò condizione dalla vera unità) di uno de' due lati dall'altro.

Ora che fa Gioberti, quando dice d'intuire l'atto creativo? Nega quello che è possibile e ragionevole, e afferma l'impossibile e assurdo. Cioè, nega la notizia della *universalità* del pensiero divino creativo, e afferma la notizia del particolare come puro particolare (del *questo* come puro *questo*). Egli dice di non vedere coll'occhio della mente come l'Idea in sè si fa idea della natura; ma afferma di vedere il *questo*, *questa* casa, *questa* pianta, in quanto esce dalle mani del sommo *Questo*, diciamolo pure, che si chiama Dio. Così nega di vedere mentalmente, cioè idealmente, quello che è idea, e afferma di vedere quello che non è idea. L'intuito, così considerato, è dunque un intelletto, che ha questo natura: di essere tutt'altro che intelletto; giacchè l'intelletto è essenzialmente l'apprensione dell'Idea, e l'Idea non è un *questo*.

Quando Gioberti dice: « *creare* (produzione delle esistenze: *ordine reale*) è lo stesso che *illustrare* (i sensibili: *ordine ideale*) », o in altri termini: « Ente = Idea », già ammette *que'due atti in uno*. L'Ente come Idea, come ordine ideale, è l'Ente in quanto presente al pensiero, è il pensiero oggettivo; l'Ente come puramente tale, come non Idea (l'incoscienza divina), noi non lo vediamo. Quella unità indisolubile è il *Reale*; è conoscibile, in quanto è non solo Ente, ma Idea; se si pone solo il primo lato, l'Ente (in cui si fonda l'*esistente*), non

è conoscibile. L'Ente come puramente tale è il *che* (τὸ ὄν), l'Idea è il *perchè*, il *come* (τὸ διότι). L'Ente nella sua realtà o unità (Ente Idea) è *che* = *come*, unità del *che* e del *come*. L'ordine ideale giobertiano (l'intuitivo) è dunque l'Ente stesso come Idea, è il *come* distinto dal *che*; tale è nella scienza. Ma come intuito originariamente, senz'io, senza autocoscienza, esso non è altro che lo stesso pensiero creativo, il *perchè* non distinto dal *che*. Dunque Gioberti, mentre identifica i due ordini e perciò si assume l'obbligo di considerare l'Ente come Idea, fa il contrario: dice che l'Idea non si può conoscere (il *perchè*), e pretende di conoscere l'Ente come meramente tale (il *che*). Il vero ontologismo (Idealismo) consiste nel considerare e conoscere l'Ente come Idea, nel distinguere quello che immediata è in sè indistinto; e perciò l'Ente come Idea non può essere intuito originariamente, perchè originariamente lo spirito è ancora Ente-Idea, cioè natura, cognizione naturale; esso non è vera Idea, vero Universale che nella scienza, o come scienza. E nondimeno il *che* non è annullato assolutamente; l'Idea come spirito assoluto è sommo Individuo, Universale come io; l'io come Scienza è la vera unità — non l'immediata — del *che* e del *perchè*; è il *che* divenuto assolutamente trasparente e trasfigurato nel *perchè*.

Gioberti ha ragione di distinguere due lati nell'oggetto dell'intuito: l'intelligibile e il sovrintelligibile (il quale ora è nella sua dottrina il *non intelligibile*, ora il vero Intelligibile, l'Intelligibile assoluto, lo Spirito). Ma il suo torto qui è di fare dell'intelligibile assoluto — senza il quale niente è intelligibile —, il *non intelligibile* per noi, e del non intelligibile in sè l'intelligibile per noi. Il non-intelligibile è l'Ente come puramente tale, il *che*; l'intelligibile è il *come*, l'Idea. Gioberti, invece, chiama intelligibile il semplice *che*, il semplice fatto come tale, e non-intelligibile per noi il *come*. Ciò si vede più chiaro nella *origine delle idee*; le quali sono ridotte da lui a *non idee*, a tanti *che*: sono lì, e noi le vediamo, ma senza nesso. Ora tolto il nesso, cioè il processo dell'Idea, che cosa rimane dell'Idea? Così l'ontologismo giobertiano è la filosofia

del puro *che*, una specie d'empirismo, tanto più ripugnante, in quanto che l'oggetto di questa nuova *empirie* è l'Idea.

E pure il *che* è nella Idea come tale; l'Idea è *che* come primo momento dello sviluppo dialettico; come il momento della immediatezza, e, nella sua massima astrazione, come il *puro essere*. Ma qui il *che* non-è puro *che*, cioè *che* assolutamente immediato, ma la stessa Idea come *che*; è il *che*, che è il cominciamento assoluto del puro pensiero, l'ultimo risultato del dubbio universale o dell'astrazione assoluta. —

§ II.

Certezza della cognizione de'corpi. 1. Distinzione della certezza in fisica e metafisica. (Quella de'corpi è fisica). 2. L'evidenza come fondamento della certezza in generale 3. Evidenza metafisica, e fisica. — Critica.

Se tale è la natura dell'intuito in cui si fonda la conoscenza de'corpi, cioè la semplice *percezione* di un fatto, come si può dire che si abbia la *certezza* di tale cognizione?

1. Gioberti distingue la certezza fisica dalla metafisica, e dice: « Il *fatto* della esistenza de'corpi è conosciuto con quel genere di certezza che nelle scuole si chiama *fisica*, e dalla *metafisica* si distingue, in quanto l'una versa su' fatti, e l'altra sulle idee si esercita » (1). Ciò che Gioberti chiama evidenza e certezza fisica non è altro in generale che la *fede*, l'ammettere immediatamente quello che in sè è mediato; la *metafisica* è quella che consiste nel pensiero puro, nella scienza. I corpi e in generale gli esistenti si percepiscono (*percezione naturale*) con certezza fisica, come semplici fatti; ma si *conoscono* e si comprendono nella scienza (*sub specie aeternitatis*, direbbe Spinoza) con certezza metafisica. La distinzione dunque della certezza non dipende tanto dalla diversità dell'oggetto, quanto dal diverso modo di considerarlo. Lo stesso oggetto

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 197.

può essere certo fisicamente e metafisicamente. Ora Gioberti, quanto a'corpi, non ammette altra certezza che la fisica; quindi la loro contingenza assoluta, la possibilità di essere e non essere, la *costanza*, ma non la *immutabilità* dell'ordine dell'universo, e per conseguenza la possibilità del miracolo; l'Ente (quello stesso Ente, che senza la creazione è entità astratta) può astenersi dal creare, e una volta che ha creato e stabilito l'ordine universale a suo arbitrio, può a suo arbitrio alterarlo, ec. (1). Contro questa dottrina ho già osservato (2), non potersi negare che i corpi, le cose, gl'individui come tali, come *res particulares*, siano contingenti; ma che sia contingente il mondo, l'ordine dell'universo, il Cosmo, qui sta il punto.

La dottrina di Gioberti è la negazione della *razionalità*, e quindi della *scienza* dell'universo; giacchè la vera *costanza* non è un arbitrio, che dura finchè dura, s'interrompe e poi ricomincia, ma è la stessa *necessità razionale*; Gioberti scambia l'ordine colla semplice *durata*: nello stesso modo che altri scambia la immortalità col prolungamento indefinito del tempo (3). La necessità del mondo è la stessa idea divina del mondo; Dio pensa il mondo, e questo pensiero è la creazione; egli non può non pensarlo, e non può pensarlo altro che come lo pensa. Questa necessità è la razionalità del mondo; l'esistenza, necessaria e costante, del mondo è la sua razionalità stessa. E questa razionalità è quella che si considera nel pensiero puro, nella scienza, e in cui consiste la certezza *metafisica* che abbiamo dell'universo. —

2. La certezza nasce dalla evidenza, e tutto ciò che si può dire di questa, è applicabile anche a quella. L'evidenza è l'intelligibilità delle cose (4). In altri termini, è l'Ente-Idea in

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 199.

(2) Lib. III, Sez. 1, Cap. 2, § II.

(3) Ben altro è il concetto che Giob. ha della *Costanza* nella *Prot.* vol. II, pag. 496: « *Constantia* suona conformità con sè stesso, cioè *identità*. L'animo è un dialettismo vivente; consta di diversi e contrarii che vogliono armonizzare. Tale armonia è *constantia*, virtù. In virtù di tal *constantia* l'animo dura nella sua perfezione, anzi *cresce e si eterna* ».

(4) *Introduz.* Vol. II, pag. 197.

quanto Idea: l' Idea come pura Idea, e in quanto nelle cose, cioè quello che v'è d' ideale nelle cose. E siccome Ente è = Idea, « l'ordine intuitivo della cognizione e l'ordine reale delle cose sono identici; per questo le *esistenze* sono *create* dall'Ente, per quello i *sensibili* (le stesse esistenze) vengono *illustrate* dall'Intelligibile » (1).—La critica di questa dottrina è già stata fatta più sopra (2); qui, continuando il pensiero esposto nel § precedente sulla identità dell'Ente e dell'Idea, aggiungo la seguente considerazione.

L'Assoluto è Ente-Idea, *che* = *come*, essere = pensiero; l'unità di questi due opposti. Che cosa è tale unità? È essere? È pensiero? È un puro immediato? e allora è essere. È mediazione di sè con sè stesso? e allora è pensiero, ma che ha come momento in sè l'essere. Gioberti stesso, come si è visto (3), non la considera come un semplice immediato; giacchè Ente e Intelligibile si unificano in una *attività unica*, che si chiama *essere* rispetto al termine da cui procede e *Intelligibile* rispetto al termine a cui arriva, e questa unità è come quella dell'intelletto e della volontà umana. La volontà corrisponderebbe all'Ente come tale, l'intelletto all'Idea; il *volere divino* è l'*essere* divino, l'essere o l'esistere delle cose, e l'intelletto divino è il pensiero divino, il pensiero o la intelligibilità delle cose. Di essere e pensiero, di volere e intelletto poi ne fanno una unità non *attuale* assolutamente, ma *contingente*, quando dicono che il mondo *esiste*, è, partecipa dell'*essere* (l'Ente *crea* l'esistente) in quanto Dio lo *vuole*, ma potrebbe non essere; il che significa che il *pensiero* divino non è assolutamente *volere*, l'Idea non assolutamente Ente, cioè che quella unità di Ente e Idea non è assolutamente attuale, ma un *può essere*, un *forse*.

Il difetto principale di Gioberti è di non aver cercato di comprendere questa mediazione assoluta, per cui l'assoluto, Dio, non è nè semplice ente nè semplice idea (*che* e *come*), ma En-

(1) Ibid.

(2) Lib. III, Sez. 3.

(3) Lib. III, Sez. 3.

te-Idea. Questa mediazione nella sua pura essenza è il problema della logica di Hegel ; la quale è la esposizione di questa equazione: *Puro essere* = *Idea assoluta*. Questa equazione, che è tutt'altro che vuota eguaglianza: $A=A$, è l'intero movimento logico. L'Ente-Idea è assolutamente *Atto*. Non dico *Atto assoluto*, cioè Spirito ; ma solo, che quella unità è *attuale*, non già un *può essere*. Ora quest'Atto, questo *primo Atto* è la natura. È *primo Atto* ; giacchè le determinazioni logiche come tali, per sè, non sono veramente Atto ; solo tutto il logo è Atto. Come primo Atto è l'Esistente ; la natura è esistente e conoscibile. — E le cose, gli esistenti sono *principiati* ; il principio è l'Ente-Idea ; quindi ogni cosa è *esistente e sensibile* (conoscibile) ; l'esistenza corrisponde all'Idea-Ente come Ente, la sensibilità (la conoscibilità) all' Idea-Ente come Idea. Perciò le cose esistono in quanto sono sensibili, e sono sensibili in quanto esistono ; sono create in quanto vengono illustrate, e illustrate in quanto create, direbbe Gioberti. Così anche nelle cose il *che* e il *perchè* sono inseparabili, e corrispondono al *che-perchè* del Principio. E però ogni cosa, in quanto esiste, appartiene all'ordine reale ; in quanto conoscibile, all'ideale. È un ordine, e come *ordine è pensiero* ; come ho detto sopra : l'unità di Ente e Idea è *mediazione di sè con sè stesso*, cioè Idea. — Se ogni esistente è, in certo modo, unità del *che* e del *perchè*, per comprenderlo bisogna dunque comprendere principalmente e soprattutto quella unità ; la prima quistione è quindi la quistione *logica*. E la scienza non comprende l'*Idea-Ente* che come Idea ; e nondimeno la scienza comprende quella unità, perchè l'unità dell'essere e del pensare è essa stessa idea, pensiero, ossia *ordine* ; è in sè il movimento o processo logico.

Se non si comprende questo processo, manca la vera evidenza.

Da tutto ciò si vede anche, che l'ordine ideale (che Gioberti identifica col reale) si può intendere in due sensi: cioè, o come Idea in quanto uno de'lati dell'Ente-Idea, pensiero creativo come *pensiero*, inconscio, inseparato dall'essere ; ovvero co-

me il pensiero divino in quanto pensiero di sè stesso (la scienza). In questo secondo senso l'ordine ideale è non solo reale, lo stesso ordine reale, ma l'ordine reale nella sua perfetta forma; è lo spirito come scienza (1). E però, quando si dice: identità dell'ordine ideale e del reale, e si piglia l'Ideale nel primo senso, ciò non significa altro se non che l'idea è assolutamente Ente, il *perchè* assolutamente *che*; cioè, che l'*ὄντως ὄν*, il vero Ente, non è nè puro *che*, nè puro *perchè*. Quando poi si dice identità nel secondo senso, ciò significa che la scienza è l'Assoluto che pensa sè stesso (la Natura o l'Ente-Idea come pensiero di sè stesso), come perfetta e concreta identità con sè stesso.

Questa perfetta e concreta identità è l'Individuo Universale: Dio. Solo in Dio il *che* e il *perchè* sono assolutamente immedesimati. Come *che* egli è *principium essendi*; come *perchè* è *principium cognoscendi*. E così solo in lui si concilia la contraddizione aristotelica, che la Scienza ha per oggetto il sostanziale, e la prima sostanza è l'*individuo*; e d'altra parte che la Scienza ha per oggetto l'*universale*. Questo *oggetto*, che è insieme Individuo e Universale, è la Scienza stessa, cioè l'assoluto *Soggetto*. —

La logica hegeliana, come ho detto, è la mediazione (nell'elemento astratto del pensiero) de' due principii, del *che* e del *perchè*; giacchè l'Idea assoluta (il risultato della logica) è l'unità pura di ambedue, e perciò l'Esistenza, la Natura, il Reale immediatamente.

3. L'*evidenza* (come la certezza che in essa si fonda) si distingue in metafisica e fisica. « L'*evidenza metafisica* è la intelligibilità in sè stessa, l'intelligibilità *intrinseca* dell'Ente, e per così dire l'Intelligibile in persona. L'*evidenza fisica* è l'intelligibilità *estrinseca* delle esistenze, l'intelligibilità considerata ne' suoi rivi e non nella fonte, nelle cose create e intellette, non nella mente infinita che le crea e le rende atte a essere intese. La prima è diretta, immediata, perfetta, e

(1) V. sopra, § 1, 3. di questo Cap.

quasi raggio incidente proviene dalla sorgente medesima della luce e dall'oggetto che illumina ogni cosa; laddove la seconda è indiretta...., e come un raggio riflesso o rifratto declina o rampolla da un principio *estrinseco* all'oggetto inteso, e per tal modo dall'altra si differenzia. Laonde, propriamente parlando, l'evidenza è una sola, la intelligibilità divina; la quale in quanto si riflette in sè stessa e illustra l'entità propria, partorisce l'evidenza metafisica; in quanto riverbera su gli altri oggetti e li rischiarà, genera l'evidenza delle altre specie. Il nesso tra le due evidenze è identico al nesso tra i loro oggetti, cioè tra l'Ente e le esistenze. Ora il secondo nesso è l'atto creativo; dunque l'evidenza metafisica crea gli altri generi di evidenza, come l'Ente crea gli oggetti, che sussistono finitamente. L'Ente che crea le esistenze come Causa, essendo nel tempo stesso l'Intelligibile *intende* le sue fatture, e intelligibili le rende; chè altrimenti non sarebbero intese (1). La creazione è dunque l'atto, per cui l'evidenza metafisica diventa fisica o d'altra specie. Il che ci spiega i diversi caratteri di tali evidenze; i quali, per la metafisica, consistono nella necessità assoluta e quindi nella impossibilità assoluta del contrario; per la fisica, nella necessità relativa e nella rispettiva impossibilità del contrario; cioè in tanta necessità e impossibilità, quanta è richiesta dalle attinenze di questa luce secondaria coll'originale splendore, da cui deriva. L'evidenza fisica si stende solamente, quanto importa l'azione creatrice. Ora questa è affatto libera, giacchè l'Ente può astenersi dal creare, dal comunicare l'intelligibilità sua propria; quindi è, che le esistenze sono contingenti, e il loro contrario assolutamente possibile. — Il nostro progresso, dando per fondamento al *prodigio* la natura dell'atto creativo e le intime ragioni dell'evidenza fisica, lo colloca sulla stessa base, a cui si appoggia la certezza, che abbiamo della realtà e della fermezza

(1) Altro è dire, che l'Intelligibile rende intelligibili le esistenze o i sensibili, in quanto è semplicemente l'*intelligibile*; altro, in quanto è l'*intelligente*. Ritornero su questo punto. (Vol. II.) V. intanto Lib. II, Sez. 3 e Lib. III, Sez. 3.

za dell'ordine naturale. Perciò chi impugna la possibilità del miracolo, deve negar del pari l'esistenza e l'armonia della natura, cioè i due fatti generali, onde si vale per istabilire la impossibilità di esso » (1).

Qui, mutati i nomi, abbiamo sempre la stessa relazione, già esposta e discussa, cioè l'atto creativo. Tutta la diversità consiste in ciò, che il primo termine si chiama ora Ente, ora Idea, ora Intelligibile, ora evidenza metafisica o assoluta; e il secondo, Esistente, sensibile, fatto, evidenza fisica o relativa. Se non che la differenza de' nomi significa la differenza degli aspetti, onde lo stesso termine viene contemplato, e però la considerazione di queste differenti forme conferisce sempre più alla intelligenza della stessa relazione e a valutare il pregio e il difetto della dottrina di Gioberti (2). Credo quasi inutile avvertire, che esprimendo queste forme lo stesso concetto essenziale e riferendosi alla medesima relazione, non si può considerar l'una senza considerare più o meno esplicitamente anche le altre; quindi le ripetizioni inevitabili, ma non perciò superflue, perchè contengono sempre qualcosa di nuovo, appunto per la novità di ciascuna forma. Quello che qui mi rimane ad aggiungere sulla relazione come evidenza, è ben poca cosa.

L'Assoluto (Dio) è Ente-Idea, Idea assoluta. Non dico già che l'Assoluto non sia altro che Ente-Idea, cioè la totalità delle determinazioni logiche; il vero Assoluto è lo Spirito; e lo Spirito è l'Ente-Idea come Atto assoluto; ma già come primo Atto, come immediate Ente-Idea, ma come reale e concreta mediazione.

L'Assoluto come semplicemente Ente-Idea, come primo Atto, è immediate Natura. Quindi la Natura è la prima esistenza, esiste *ab aeterno*. Ma ciò non vuol dire che essa esista *tutta* ab aeterno e *immediatamente* come natura. La natura è vita,

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 197 — 200.

(2) L'atto creativo come relazione tra Ente ed Esistente è stato considerato nel Lib. III, Sez. 1^a e 2^a; come relazione tra intelligibile e sensibile, *ibid.* e specialmente Sez. 3; come relazione tra idea e fatto, Sez. 1^a e 2^a.

e come tale si sviluppa, ha momenti; e lo sviluppo di questi momenti è *naturale, reale*, non meramente logico o senza tempo. Come prima esistenza la natura è la possibilità (reale) della natura, o se si vuole, l'idea divina della natura (lo spazio); la realizzazione di questa idea per sè stessa è la *vita* della natura. Quindi la natura è insieme immediata e mediata, anzi doppiamente mediata, secondo gli aspetti onde viene considerata. Se per mediazione s'intende mediazione di *esistenza* (esistenza) e non già soltanto logica, la natura come prima esistenza è *immediata*, perchè prima della natura nulla *esiste*; ma essa è *mediata*, se per esistenza s'intende *tutta* la esistenza della natura. Questa mediazione è la vita stessa della natura; è la mediazione della natura con sè stessa. Se invece per mediazione s'intende la mediazione meramente logica, la natura anche come prima esistenza è mediata. Distinguendo la doppia mediazione della natura, si può dire — ma solo in questo senso — che altro è l'*idea divina* della natura (la possibilità), altro la *esistenza* della natura, intendendo per quest'ultima la *intera* esistenza. Ma ciò non vuol dire che la natura *possa non esistere*, e rimanere come *semplice idea* (in mente Dei). Già quella che noi diciamo *idea divina* della natura è *esistenza*, la prima esistenza; è possibilità, ma reale, e non già come quella di una rappresentazione soggettiva, che ha fuori di sè la condizione della sua realizzazione. In questo senso non si può dire, che altro sia l'*idea*,, altro l'*esistenza*. Quella distinzione significa solamente, che quella prima esistenza si sviluppa e concreta nel tempo, e che non perciò è *contingente*. A chi vorrà scandalizzarsi, quando si dice, che la *idea divina* è la stessa prima esistenza naturale, e dirò quasi la prima materia, basta rispondere che questa non è la materia astratta e come volgarmente s'intende. Quella che si crede materia pura senz'altro è già in sè tutto il Logo e quindi la possibilità di tutta la natura, e come natura la possibilità dello Spirito.

Questa distinzione dell'Idea (che in sè è *mediazione* o relazione assoluta, e, in quanto relazione, *evidenza*), come mediazione logica e come mediazione naturale, è il fondamento

della differenza e quindi del vero concetto della evidenza metafisica e della fisica.

L'evidenza metafisica (l'intelligibilità *intrinseca* dell'Ente), è l'Ente-Idea come idea, il pensiero divino creativo o la *mente infinita* creativa, in quanto pensiero o mentalità semplicemente, cioè non come pensiero del pensiero, non come pensiero pensante o pensato, ma come puro pensabile: è la prima mediazione. La evidenza fisica poi è in generale la seconda mediazione. E siccome la certezza si fonda nella evidenza, o per dir meglio, è la stessa evidenza in quanto *pensata* e solo così è adeguata alla evidenza, perchè è la stessa mediazione — in cui questa consiste — riprodotta dal pensiero: ne segue che la vera certezza metafisica è la scienza della logica e la fisica la scienza della natura. In sè è *una* evidenza, e quindi una certezza, ma sotto diverse forme; una, perchè il ritmo in sè della mediazione è sempre lo stesso; sotto diverse forme, perchè la prima è mediazione logica, e la seconda naturale (esistenziale). In questo senso Gioberti ha veramente ragione di dire, che l'intelligibilità (e quindi la evidenza e la certezza) è una. Ma comunemente per evidenza fisica s'intende altro, cioè la semplice evidenza *di fatto*, immediata. Questo significato ha la sua ragione nella essenza della natura, che è l'esteriorità o l'immediatezza. Infatti, come Ente-Idea e tale inseparabilmente, l'assoluto è immediate Natura, esistenza, altro di sè, e quindi esteriorità, contingenza, relatività, finito. Questa immediatezza, questa prima esistenza (che è in sè mediazione, ma non esistenziale), è l'evidenza fisica propriamente detta; è fisica, perchè è *inseparabilmente* Ente-Idea. Così la prima cognizione, la cognizione naturale, la percezione immediata e originaria dell'Ente come Natura, è certezza fisica; l'Ente-Idea non è appresa come Idea, nella sua universalità e necessità, ma come Altro di sè stessa: non come Altro universale (Scienza della natura), ma come Altro reale, come esteriorità veramente esterna; il pensiero divino è qui immediatamente *intuizione*, l'interno esterno, l'intelligibile sensibile.

Ciò che importa principalmente è intender bene la relazio-

ne tra le due evidenze. L'intelligibilità è *rivelazione* (evidenza); l'essenza dell'Idea è il *rivelarsi*. Ora la prima rivelazione è la Natura. Certamente la Natura presuppone tutto il movimento del Logo, ma non come una esistenza o realtà presuppone un'altra esistenza o realtà; giacchè prima della natura non *esiste* nulla; essa è esistenza assolutamente originaria. E similmente il movimento del Logo è in sè — appunto come movimento — rivelazione, parola, intelligibilità, pensiero, mente, intelletto; ma è una rivelazione che non è rivelazione; il Logo non si rivela, che come *intero* Logo, e questa rivelazione è la Natura; il movimento per cui il Logo diventa Logo, non è evidenza o rivelazione che nella scienza (1). E però è vero che l'evidenza fisica (l'Idea come Natura) presuppone la metafisica (2); ma qui l'evidenza metafisica è evidenza che non è evidenza; è rivelazione che, in quanto è, è già immediatamente sparita. È vero che l'intelligibilità è una; che l'evidenza metafisica è l'intelligibilità divina in quanto *si riflette in sè stessa e illustra l'entità propria*, e la fisica è questa stessa intelligibilità, *in quanto riverbera sugli altri oggetti*; ma l'intelligibilità, appunto come *pura* riflessione di sè in sè stessa, come rischiarante puramente *l'entità propria* —, non è evidenza, non è rivelazione; o meglio, come pura riflessione *già compiuta* è evidenza, ma è evidenza come natura, evidenza fisica, evidenza come Altro, come Essere, come riverbero (e l'Essere è davvero riverbero del pensiero). È egualmente vero, che il nesso che corre tra le due evidenze è identico a quello tra i loro oggetti, e che essendo questo nesso l'atto creativo dell'Ente, *se ne deve inferire* che l'evidenza metafisica *crea* gli altri generi di evidenza, come l'Ente crea gli oggetti.

(1) Hegel (Log. III, 328) esprime così questa determinazione: « Die Logik stellt die Selbstbewegung der Idee nur als ursprüngliche Wort dar, das eine Ausserung ist, aber eine solche, die als Ausseres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist. »

(2) Non solo la natura, ma lo stesso spirito non si presenta prima allo spirito nella cognizione naturale, nella esperienza in generale, che come evidenza fisica; la certezza è *fede*.

ti (1); e che la creazione (la *posizione* della natura, che non è veramente la *creazione*) è l'atto per cui l'evidenza metafisica diventa fisica. Ma come l'Ente-Idea è *immediate* Natura, e in quanto Ente è *immediate* Esistente, così in quanto Idea è *immediate* Altro di sè stesso (il sensibile); come evidenza metafisica è *immediate* evidenza fisica; e l'Atto, che Gioberti chiama creativo, è appunto questo essere immediato della Natura e della evidenza fisica, è l'essere il Logo *immediate* natura. L'Ente-Idea non è dunque *Causa* della natura, ma esso stesso è *immediate* Natura, o ciò che si dice suo effetto. La Natura, in quanto è lo stesso Ente-Idea come Ente, come *immediate* esistente, ha entità; in quanto è Ente-Idea come Idea, ha evidenza; l'Ente-Idea come Idea è pensiero, e perciò la natura è *pensata*, un pensato; ma siccome l'Ente-Idea non è *Causa* della natura, nè la natura è *fattura* di quello, ma quello stesso come *immediate* esistente, così l'Ente-Idea non è pensiero (pensante) della natura, nè la natura è vero Pensato, cioè pensato come *oggetto* dell'intelletto; la natura è un *pensato*, in quanto è l'attività, la prima attività o rivelazione del Pensare, del puro pensare oggettivo. Se fosse un vero Pensato, come Natura penserebbe sè stessa, cioè non sarebbe natura; la natura come pensiero di sè è lo Spirito. Ammettere come originario il pensato, la natura pensata, è rendere impossibile la natura, perchè così essa non avrebbe significato.

Posti questi principii, è facile la critica di tutto il resto della dottrina di Gioberti sulla *relatività* della certezza fisica, sulla contingenza, sul miracolo. Già il vero miracolo è lo Spirito, in quanto non è più la natura, ma la negazione (positiva) della natura; esso è il vero Sovrannaturale. È vero poi, che

(1) *Crea*, veramente non si può dire; giacchè l'Ente, l'Ente-Idea come tale, il Logo, non crea; solo lo Spirito crea. La Natura, e specialmente la Natura come prima esistenza, come Spazio, materia, ec., non è la *creazione*; questa è *tutta* la creazione, la quale non è immediatamente; perciò solo lo spirito è creatore, come mediazione di sè con sè stesso, assoluta, reale e contenente ogni cosa. La natura è la prima rivelazione. La rivelazione assoluta è lo Spirito, e *creare* è rivelarsi assolutamente. Cfr. Lib. III, Sez. 2, cap. 4.

la evidenza in quanto è sparsa nelle cose della natura, ne' particolari, si mostra relativa, contingente, finita; ma la evidenza fisica diventa necessità assoluta, vera evidenza, nella Scienza. Gioberti considera astrattamente la evidenza fisica. Non dico già che io possa avere la certezza assoluta de' contingenti, del *Questo* come tale; ma ho nella scienza la certezza assoluta dell'Universo (e di me stesso e di Dio). Nella scienza l'*ordine* e la *costanza* si mostra come *razionalità*; nella natura come razionalità che è pura *necessità*, e nello spirito come razionalità che è *libertà*. La libertà è il vero miracolo, ma un miracolo che ha le sue leggi e la sua necessità, e non è già il puro arbitrio e la pura contingenza. —

SEZIONE SECONDA

ORIGINE DELLE IDEE

CAPITOLO PRIMO

SIGNIFICATO GENERALE DELLA QUISTIONE. CRITICA DE' FILOSOFI PRECEDENTI, E SPECIALMENTE DI ROSMINI. LA GENERAZIONE IDEALE (ANALISI E SINTESI).

La quistione della conoscenza reale de'corpi ci ha ricondotti all'esame del principio fondamentale della dottrina di Gioberti, cioè dell'atto creativo. La seconda quistione, che concerne la origine delle idee, ci farà meglio comprendere la natura di quest'atto, e ci aprirà il passo al misticismo come complemento dello spinozismo giobertiano.

L'Idea è l'oggetto della cognizione razionale; e le idee in generale sono le determinazioni dell'Idea. E siccome l'Idea non è solo logica, ma idea della natura e dello spirito, così le idee o determinazioni dell'Idea non sono solamente le pure determinazioni dell'Ente, ma anco le determinazioni reali della natura e dello spirito.

Le idee possono essere considerate, o in sè stesse, nel loro contenuto ideale, nella loro oggettività; ovvero rispetto alla nostra facoltà conoscitiva, cioè in quanto al nostro modo di conoscerle (1). Quindi l'*origine* delle idee ha due significati ben diversi; altro è l'origine delle idee in sè stesse, altro è l'origine delle idee in noi, cioè in quanto noi le conosciamo.

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 203 e 212.

Origine delle idee in sè stesse vuol dire l'intimo processo onde l'Idea si *determina* da sè come vera e concreta Idea, cioè come Idea logica, come Idea della natura, e come Idea dello spirito. Ogni determinazione è l'Idea stessa in una sua determinazione, e il nesso o processo delle determinazioni è l'autogenesi dell'Idea. Da ciò si vede, che la soluzione di questo problema è in realtà la esposizione di tutta intera la filosofia.

Origine delle idee in noi vuol dire il modo o il processo psicologico, onde noi *ci formiamo* i concetti puramente universali, o reali delle cose. È un problema, che è contenuto nel primo, considerato nella sua generalità; giacchè il processo dell'Idea come spirito comprende il processo psicologico della formazione de'concetti.

Gioberti, sebbene dica di voler considerare le idee in sè stesse (1), pure non distingue nettamente i due problemi. Non può distinguerli; perchè, ammettendo egli l'intuito immediato e originario dell'Idea come concreta e reale, la sua ideologia (considerazione delle idee in sè) è immediatamente psicologia (considerazione delle idee in noi). Questa confusione si vede dalla stessa critica degli altri filosofi e specialmente di Rosmini, la quale egli fa precedere all'esposizione della sua propria dottrina. Gioberti vuol considerare le idee in sè stesse, e questi filosofi le considerano nella loro origine psicologica.

Il presupposto di tutti questi filosofi, secondo Gioberti, è che le idee nascono le une dalle altre per via di *generazione*. I psicologi *sensisti* le fanno derivare tutte da'sensi; i *razionalisti* al contrario, negando a buon diritto che gl'intelligibili possano essere generati da' sensibili, affermano che fra gl'intelligibili gli uni generano gli altri, e solo discordano in questo: che alcuni di loro ammettono parecchi intelligibili primari, da cui i secondari derivano; altri ammettono più o meno espressamente una sola idea prima, da cui sono generate tutte le altre. Il Rosmini è tra questi ultimi.

Il difetto de'sensisti è di annullare ogni differenza tra l'in-

(1) Ibid. 212.

telligibile e il sensibile; e quello di Rosmini è di annullare ogni differenza tra gli intelligibili; e così egli riesce, per altra via, allo stesso difetto de' sensisti. Di fatti per Rosmini l'unico intelligibile è l'Ente astratto e comunissimo, e le determinazioni tutte dell'Ente, cioè tutti gl' intelligibili, meno il primo, derivano dalla sensazione in generale. Ora se tutti gl'intelligibili hanno una tale origine, come spiegare la differenza che corre tra loro? Giacchè la differenza tra gl' intelligibili non può essere che intelligibile; e le differenze che ci sono date dal senso sono puramente sensibili. Così p. e. il senso non ci dà la differenza tra la sostanza e la causa, e di questo si tratta; ma semplicemente quella tra colore e colore, o tra colore e sapore, e simili. Questa indifferenza degli intelligibili è appunto l'Ente, cioè una forma vuota e astratta; le determinazioni non sono intelligibili per sè stesse, cioè in quanto hanno un contenuto determinato, ma solo in quanto questo contenuto è annullato nella vuota universalità dell'Ente. Così non si ha altro, che da una parte il puro Ente, che è il solo intelligibile, e in sostanza è il *minimum* intelligibile; e dall'altra il sensibile: tutta la serie degli intelligibili, salvo il primo, è annullata, o ridotta al sensibile (1).

Questo vizio di Rosmini si vede anche più chiaro, se dalla sfera delle cose sensibili passiamo a un ordine superiore. Noi abbiamo le idee di unità, d'infinito, di eterno, d'immenso, di santità, e simili. Ora se il senso non ci dà le determinazioni di sostanza, causa, ec., e pure l'esperienza in generale consta di simili concetti, molto meno ci può dare le determinazioni d'unità, d'infinità, di eternità, ec., le quali trascendono ogni esperienza. Queste determinazioni o differenze intellettive sono forse contenute nel concetto dell'Ente? Nè pure; giacchè l'Ente è indeterminato assolutamente. Adunque queste differenze sono inesplicabili; e Rosmini annulla al far de' conti tutto il *mondo intelligibile*, e lo riduce al solo Ente (2). Quindi il nullismo (3).

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 203-210. Cfr. sopra Lib. II, Sez. 1, Cap. 2.

(2) Cfr. *Introduz.* Vol. II, pag. 210.

(3) *Ibid.* pag. 208.

Questa *riduzione* è ciò che Rosmini chiama origine o generazione delle idee. In verità non è la loro generazione, ma il loro annichilamento. Di fatti Rosmini non ha che da una parte l'Ente o l'indeterminato, e dall'altra le determinazioni, le quali provengono d'onde che sia, eccetto che dall'Ente. Egli accoppia l'Ente alle determinazioni; o, che è lo stesso, mediante l'Ente fa universali le determinazioni, giacchè l'Ente non è che il puro universale. Questa attività dell'universalizzare (la quale non è attività dell'Ente, ma semplicemente nostra, della nostra riflessione) è l'*origine*; e si dica che una idea nasce, quando una determinazione riceve estrinsecamente quella forma comune. Ma in verità che cosa nasce? Niente; giacchè la determinazione non è generata come determinazione, e solo si ripete e si porta attorno il vuoto Ente; la determinazione come tale è già data e presupposta, e si dice che nasce appunto allora che si fa morire nella indeterminatezza dell'Ente.

Se l'Ente come puro Ente non genera le idee, nè meno si può dire che le generi come reale e concreto; giacchè, se non le genera come puro Ente, perchè la sua *vacuità* le annulla come idee differenti e determinate, non le genera del pari come Ente reale, perchè la sua *concretezza* già le contiene in sè tutte come differenti e determinate, e ciò che si chiama qui generazione è semplice analisi o disgregazione. Nel primo caso la *vacuità* dell'Ente rende impossibile il passaggio alla differenza delle idee, la quale essendo intelligibile non può essere data in niun modo dal senso; nel secondo caso la differenza, cioè la produzione ideale, è già presupposta.

Da questa critica Gioberti conchiude, che volendo spiegare la origine delle idee non si può ammettere la *generazione*, propriamente detta. Tuttavia non si può negare, che l'Ente, se non le genera, *le produce in qualche altro modo*; giacchè questa idea dell'Ente è così fatta, che tutte le altre non si possono pensare senza di essa, ed essa, cioè l'*Ente semplicemente preso*, si può pensare senza tutte le altre; l'Ente non presuppone nulla, e tutte le altre idee presuppongono l'Ente. Questa relazione vuol dire, che noi dobbiamo porre nell'Ente l'origi-

ne di tutte le idee. In questo senso Rosmini ha ragione ; ma erra, quando identifica la produzione colla generazione. Quale è dunque questo altro modo di produzione ideale, che non è la generazione? (1)

Prima di vedere, in che consista la produzione giobertiana, si può domandare: che cosa intende Gioberti per generazione? Per escluderla, bisogna sapere almeno che cosa sia. Così si vedrà anche, se la esclusione, che è la conseguenza di tutta questa critica, sia giusta.

Gioberti non ha un concetto preciso della generazione. Ora c'intende la semplice spiegazione d'una idea contenuta già in un'altra, l'analisi; ora qualcosa, che non è l'analisi, ma che non si sa che cosa sia (2). Dico, che non si sa, perchè non è certo la sintesi, la quale per Gioberti è l'opposto della generazione. E pure, se non è mera analisi, deve essere in qualche modo sintesi. Da questo doppio significato nasce l'apparenza, che la conseguenza della critica sia giusta.

Di fatti, quando per generazione s'intende l'analisi, è manifesto che le altre idee non possono essere generate dall'Ente astratto di Rosmini, perchè l'Ente è vuoto e non contiene altro che sè stesso come indeterminato. Rosmini stesso fa questa confessione, quando ricorre al senso come origine delle *determinazioni* ideali; il che vuol dire, che la generazione rosminiana si fonda in una sintesi. Questa sintesi non riesce a nulla, perchè, come nota bene Gioberti, il senso non dà determinazioni intelligibili, cioè vere determinazioni. Ma notando ciò, Gioberti non si avvede, che la quistione di Rosmini è diversa dalla sua. Se Gioberti, volendo considerare, come dice di fare, la produzione delle idee in sè stesse e non già in noi, cominciasse dall'Ente astratto di Rosmini, non potrebbe aiutarsi altrimenti che coll'Ente; da questa prima idea dovrebbe dedurre tutte le altre, senza ricorrere a una seconda origine; se facesse altrimenti, la quistione non sarebbe più puramente ideologica, ma psicologica. Non riuscendogli questa pura de-

(1) Ibid. pag. 210-211.

(2) V. i luoghi più sotto.

duzione, perchè l'analisi dell'Ente non ci dà altro che l'Ente, egli avrebbe ragione di conchiudere: io non posso cominciare dall'Ente astratto, perchè per via di analisi — e solo così posso procedere — non avanzo nè anche di un passo. È evidente che la critica, che Gioberti fa di Rosmini, contiene due punti ben diversi, i quali concernono le due quistioni. Il primo punto è l'impossibilità di procedere analiticamente dall'Ente astratto, e riguarda la quistione ideologica (e quindi l'analisi). Il secondo punto è la impossibilità della differenza ideale nel senso, e riguarda la quistione psicologica (e quindi la sintesi). Pare che Gioberti stesso non si avveda di questa distinzione; e così confonde le due quistioni. Ora senza questa distinzione non si può intender bene Rosmini; non si può capire il significato della quistione che egli si propone di risolvere. Rosmini fa quello, che fa, come in forza di questo ragionamento: « Io non ho altra idea che l'Ente, e non posso cominciare e procedere che da questa idea. Ora il processo puramente ideale è impossibile, perchè non ci ha che due modi di procedere: l'analisi e la sintesi. Coll'analisi non posso procedere dall'Ente, perchè l'Ente è vuoto. Colla sintesi di un altro concetto, nè meno; perchè già non l'ho, e anche se l'avessi, non avrei niuna ragione di aggiungerlo al primo, perchè *a priori* non si può unire un concetto a un altro, se l'uno non è contenuto nell'altro. Dunque non rimane che la sintesi della sensazione coll'idea dell'ente ». Di fatti Rosmini distingue le due quistioni; ma crede impossibile la soluzione della prima, e da questa impossibilità deriva la necessità della seconda (1).

Se poi al contrario per generazione s'intende altro che l'analisi, è del pari evidente, che le idee non possono essere generate dall'Ente concreto e reale; giacchè l'Ente, appunto perchè concreto, le contiene tutte come idee distinte e determinate, e per averle una a una non si può far altro che scomporlo, cioè analizzarlo. Se si usa altro mezzo che l'analisi, non si avvanza di un passo.

(1) V. sopra, Lib. II, Sez. 3, Cap. 3.

Tale è il significato della doppia critica giobertiana. Ora da questa critica risulta davvero la esclusione della generazione? Non risulta altro che la esclusione dell'analisi, quando però si comincia dall'Ente astratto, e la esclusione di qualcos'altro che non è l'analisi, quando si comincia dall'Ente concreto. In verità, non risulta altro che la esclusione della sola analisi; giacchè la quistione di cominciare dall'Ente concreto e di procedere avanti, non è una quistione seria; l'Ente, in quanto concreto, contiene già in sè tutte le idee belle e fatte, e la quistione è risolta. La vera quistione, la quistione seria, è quella che comincia dall'Ente astratto, dall'ente rosminiano; e Gioberti stesso, quando vuol provare che l'Ente *produce* in qualche modo — sebbene non *generi* — le altre idee, non reca altra ragione che questa: l'Ente *semplicemente preso* si può pensare senza di esse, ma esse non si possono pensare senza l'Ente (1). Ora l'Ente semplicemente preso è l'Ente astratto, non il concreto.

L'esclusione della generazione come analisi è giusta, ma non si può dire che sia anche una cosa seria; perchè la pura analisi, senz'altro, non è produzione di nessuna specie, e perciò non può essere movimento dell'Idea in sè stessa, ma semplice riflessione nostra, estrinseca all'Idea. Nessuno può dire sul serio: io voglio considerare il processo, la produzione o la generazione delle idee in sè stesse, e questo processo è l'analisi. Gli si risponderebbe da chi che sia: l'Ente astratto non può analizzare sè stesso semplicemente, e l'Ente concreto non ha bisogno di analizzarsi: l'analisi che si attribuisce all'Ente è tutta cosa nostra.

Gioberti avrebbe dovuto tanto più definire in modo certo e preciso il concetto della generazione, che egli prima l'esclude, e poi l'ammette, sebbene sotto diversi aspetti (2). Così non si sa veramente che cosa esclude e che cosa ammette; l'esclusione e l'ammissione riguardano egualmente un concetto, a cui si può attribuire due opposti significati. Questa perples-

(1) V. sopra.

(2) V. più sotto.

sità di Gioberti non è senza una ragione, perchè davvero la generazione non è nè semplice identità, nè semplice differenza tra il generante e il generato. Ma Gioberti, invece di affermare risolutamente che essa è perciò l'una e l'altra insieme, non si decide, e dice ora che è l'una, ora che è l'altra, Quando non vede che la identità dice che la generazione è analisi; quando non vede che la differenza, dice che non è analisi.

Leggendo con non molta attenzione i luoghi, dove Gioberti parla della generazione, potrebbe sembrare che tra loro non ci sia poi quella opposizione che ci vedo io, e che perciò la nota di perplessità sia una mia sottigliezza. Anzi si potrebbe dire, che uno di questi luoghi contiene appunto quella unità della identità e della differenza, nella quale io ripongo la vera generazione. Vediamo se la cosa è così. In un luogo Gioberti dice espressamente che la *semplice analisi* non è generazione (1). In un altro luogo dice, che « il generarsi delle idee richiede che le une nelle altre s'inchieggano », e ciò per provare che « la realtà del giudizio sintetico *a priori* non dipende da una genesi ideale » (cioè dalla generazione), perchè così esso non sarebbe sintetico, ma analitico; la generazione *ripugna* alla natura del giudizio sintetico » (2). Qui la generazione è analisi. Ma, si può dire, non è *semplice analisi*; e di fatti in un altro luogo Gioberti dice: « La generazione, propriamente detta » (quella che *impropriamente* si chiama analisi), « importa la *preesistenza* del generato nel generante; esclude la produzione dal nulla » (la sintesi): « non è propriamente altro, che una *emanazione*, per cui quello che prima trovavasi implicato in un'altra cosa, si esplica e comincia a sussistere da sè. Perciò, quando si afferma che un concetto è generato da un altro, si vuol dire che l'elemento integrale del primo si contiene nel secondo » (3). Questo è il luogo, in

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 211. « Sarebbe improprio il dire che le idee dedotte si generino dall'idea complessa; trattandosi di semplice *analisi* e di disgregazione, non di *generazione*. »

(2) *Ibid.* pag. 216.

(3) *Ibid.* pag. 206.

cui si potrebbe vedere la generazione come unità della identità e della differenza, perchè ci si parla d'implicazione e di esplicazione, di preesistenza nel generante e di sussistenza per sè; giacchè la prima vuol dire identità, e la seconda differenza. Ma chi ben riflette, si accorge che qui la produzione è solo apparente, e si tratta sempre di semplice analisi. Lascio stare che Gioberti medesimo identifica l'analisi, come opposta alla sintesi, coll'emanazione (1), cioè con quell'atto che egli chiama generazione; e considero il luogo in sè stesso. Secondo questo concetto della generazione, il generante è sempre più del generato; giacchè il generato non è che un elemento del generante, il quale contiene anche altri generati, tutti i generati, ed è così come la somma de' generati. Qui si trascura o si presuppone la cosa principale. Il generante è il tutto. Ma come il tutto è il tutto? Come le parti, che si dicono implicate, anzi *preesistenti* nel tutto, fanno il tutto? E l'ordine o processo dell'implicazione e dell'esplicazione? Si vede, che qui è già presupposta la generazione; è presupposta nella stessa implicazione; e perciò la implicazione è pura analisi. Quindi non è veramente il tutto che genera, giacchè esso si è già generato; ma è la riflessione estrinseca dell'intendimento che scompone il tutto, già dato come tutto.

La vera generazione è insieme analisi e sintesi, non come due attività separate o successive, ma come una e medesima attività; è analisi in quanto è sintesi, e viceversa. Perciò è autogenesi. Quindi il generato non è parte o elemento del tutto, ma *atto* del tutto; è più che il tutto come implicazione, e come atto del tutto non è mera riflessione dell'intendimento. Il tutto *in sè* o non ancora esplicito, è *per sè* la prima o più povera o astratta determinazione del tutto; è la *potenza* come semplice potenza; è atto, o atto primo, che non è atto: è determinazione, che non è niente di determinato, ma l'indeter-

(1) *Introduz.* Vol. III, pag. 14: « l'esistente è il predicato dell'Ente, cioè un predicato sostanziale, distinto, estrinseco, *sinletico*, effetto di libera creazione, e non intrinseco, *analitico*, necessario, *fenomenico* ed *emanativo*. »

minato: è essere identico al nulla. Ora il tutto genera, *passa* all'atto, ad un atto. Il tutto è *in sè* il generato, ma non *per sè*; cioè, come semplice potenza non *esiste*, non è posto, non è attuato come il generato, come quella determinazione che è il generato. Perciò il generato è lo stesso tutto (la stessa potenza), ma attuato come quella determinazione che è il generato. Quindi si ha *analisi*, appunto perchè la potenza è *in sè* il generato. E perciò stesso il generato è più che il tutto come semplice potenza, come ancora non generante, come ancora senza il generato; giacchè il generante senza il generato, o il tutto come semplice potenza, è il tutto come — *per sè* — indeterminato, e il generato è il tutto — *per sè* — determinato. E ciò vuol dire, che il tutto in quanto genera è *per sè* più di di quello, che è *per sè* in quanto non ancora genera; e perciò la generazione è *sintesi*. — Il tutto, in quanto genera assolutamente, in quanto si è posto per sè come quello che è in sè, questa identità assoluta della potenza e dell'atto, del generante e del generato, è il vero Tutto, il tutto nella sua verità: il tutto che genera sè stesso. Tale è il concetto dello spirito. — In questa generazione le determinazioni (le così dette *parti*), i generati, non sono sciolti e separati gli uni dagli altri, come se il tutto fosse una gallina che depone tante uova, di cui l'una non ha che fare coll'altra e può essere senza l'altra; i generati sono tali al contrario, che l'uno è momento dell'altro *processualmente*; cioè, ciascuno preso per sè non è vero, ma la sua verità consiste nell'essere generato e nel generare, per modo che ciascuno è lo stesso tutto in una sua determinazione, e quella che comprende in sè tutte le altre, il generato assoluto, è il vero Tutto, e quindi il vero Generante. Così il tutto non è pura somma di determinazioni o parti. — Quando la generazione si prende come pura analisi, si ha l'emanazione; il generato non è che una parte; il tutto è già *presupposto* come tutto, e l'emanato è sempre meno di quello da cui emana. Presa come pura sintesi, non è più generazione in verun senso, ma semplice *aggiunta* estrinseca; il tutto è già come tutto, e pure sopravviene qualcosa di nuovo.

Il che significa, o che l'aggiunta non è niente, se il tutto è davvero il tutto; o che il tutto non è il tutto, se l'aggiunta è davvero qualcosa. Così s'intende volgarmente la creazione.

Il pregio di Gioberti nella critica della dottrina rosminiana consiste nel concetto della *differenza* degl'intelligibili come tali. Se egli avesse ben compresa questa differenza, ci avrebbe dato il vero concetto della generazione ideale. Di fatti, *differenza intelligibile* vuol dire che l'intelligibile è in sè *uno e differente*, e perciò non è l'Ente vuoto e immobile di Rosmini, ma attività assoluta (e quindi Ente creante). La differenza non è estrinseca all'intelligibile come *uno*, nè l'unità alla *differenza*; ma la differenza è l'Uno che determina sè stesso e perciò si distingue in sè stesso, e così si pone come Uno concreto e reale. Questa attività è insieme analisi e sintesi: è l'autogenesi dell'Idea. L'errore di Rosmini sta nella negazione della differenza, nel porla come *estrinseca* all'Ente. Gioberti, considerandola come intelligibile, deve porla come *intima* all'Ente, e perciò come *atto* dell'Ente. Come *intima* all'Ente essa è differenza che è identità, sintesi che è analisi. Ma Gioberti non sa *concepire* l'unità dell'analisi e della sintesi. Quindi, quando pare che rigetti la identità vuota e veda nella differenza la realtà stessa dell'Ente, non sa comprendere altrimenti la intimità che come pura indifferenza, come un giudizio analitico; e allora l'atto della differenza diventa un atto estrinseco, un giudizio meramente sintetico. Questi due giudizi non sono poi altro, in sostanza, che Dio e la creazione: Dio è identità senza differenza e perciò senza il mondo, e il mondo è differenza senza identità e perciò senza Dio. Il mondo, come differenza estrinseca a Dio, non ha valore; e Dio come assoluta indifferenza fuori del mondo, non ha realtà. Questa opposizione tra Dio e il mondo, tra l'identità e la differenza, è contraria al principio della *differenza intelligibile*, perchè questo principio esige l'unità non come fuori della differenza, ma come principio da cui essa nasce e come fine in cui essa si risolve. Ma, appunto perchè questo principio ci è in Gioberti, quella opposizione non è nella sua filosofia un punto

fermo e sicuro. Quindi la continua perplessità nel concetto di Dio e del mondo (della creazione). Questo principio apparisce nella sua vera luce solo nelle Postume; nelle quali la identità o l'intimità è concepita come concreta, cioè tale che contiene in sè come momento necessario la differenza, e Dio come attività infinita che *preoccupa* e *presume* in sè il mondo (1).

CAPITOLO SECONDO

LA PRODUZIONE IDEALE GIOBERTIANA: ATTIVITÀ SINTETICA ORIGINARIA. CRITICA DI QUESTA DOTTRINA.

Il concetto dell'Ente produce tutti gli altri concetti, ma non li genera. Che cosa è questa produzione, che non è generazione?

Gioberti per procedere con ordine alla soluzione di questo problema, distingue i concetti in due classi; l'una delle quali contiene i concetti *necessarii e assoluti*, che riguardano l'Ente solo, e l'altra i concetti *contingenti e relativi*, che concernono le esistenze. Il fondamento di questa distinzione è la differenza tra la necessità e la contingenza. Ora il necessario è l'Ente, il contingente è l'esistenza. Adunque ciascuna di queste due classi si rannoda intorno a un concetto unico, principale, fondamentale, predominante; il quale per la prima è il concetto di Ente, per la seconda quello di esistenza. Quindi tre quesiti. 1.° In che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'idea dell'Ente? 2.° In che modo tutti i concetti relativi procedono dall'idea di esistenza? E giacchè l'idea di esistenza, da cui procedono i concetti relativi, deriva dalla idea dell'Ente, 3.° in che modo i concetti relativi procedono da questa idea?

La soluzione di questi tre problemi, e quindi del problema generale: come tutti i concetti procedono dall'idea dell'Ente? è la seguente: I concetti assoluti procedono dall'idea del-

(1) V. nel progresso dell'Opera. Vol. II.

l'Ente per via di *semplice dipendenza logica*, e non già di *generazione* o di *creazione*; e nello stesso modo i concetti relativi procedono dall'idea di esistenza. Questi stessi poi procedono dall'idea dell'Ente per via di *creazione*, e non, già s'intende, di generazione (1).

Così, esclusa sempre la generazione, abbiamo in verità non uno, ma due processi o produzioni ideali; cioè quello, che Gioberti chiama *dipendenza logica*, e la *creazione*. L'Ente e l'esistente producono logicamente i concetti assoluti e i concetti relativi; e l'Ente stesso poi crea i concetti relativi. Così l'Ente ora produce logicamente, e ora crea. È vero che Gioberti, parlando della creazione di questi ultimi concetti, pare che non li consideri più in sé stessi, come avea promesso di fare, giacchè non dice più: concetti relativi semplicemente, ma: concetti relativi nella *subbiettività loro* (2). Ma ciò non toglie, che i concetti relativi in sé stessi debbano essere creati dall'idea dell'Ente. La nuova giunta della *soggettività* non dice niente di nuovo e di particolare; giacchè si sa già che per Gioberti tutti i concetti, relativi o assoluti, considerati nella *soggettività loro*, sono creati; di maniera, che l'essere creati qui non è una proprietà de' soli concetti relativi, ma di tutti. Lo stesso Gioberti, sebbene parli di *soggettività*, dice che « l'ontologismo l'obbliga ad asserire di tutti i concetti relativi ciò che dianzi ha affermato della loro radice, cioè dell'idea di esistenza, e concludere, che essi sono creati e non generati » (3). Ora ciò che egli ha affermato dell'idea o concetto *oggettivo di esistenza*, è che esso è creato da quello dell'Ente (4).

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 212-216.

(2) *Ibid.* pag. 215.

(3) *Ibid.*

(4) 205: « Se poi (pel concetto di esistenza) s'intende il termine *obbiettivo della cognizione*, il voler sapere, da che nasce l'idea di esistenza, è lo stesso che domandare, donde proceda la realtà delle cose, che di esistenza sono dotate. Imperò la realtà dell'esistente derivando da quella dell'Ente per via di *creazione*, il concetto del primo è prodotto del pari da quello dal secondo. »

In verità questa affermazione è l'oggetto proprio del terzo quesito; giacchè quello che si vuole e si deve sapere prima di tutto è: come il concetto di esistenza sia prodotto da quello dell'Ente. Saputo ciò, il terzo quesito non ci è più; perchè se l'idea dell'Ente crea l'idea di esistenza, che è la radice logica di tutti i concetti relativi come quella dell'Ente è di tutti i concetti assoluti, è cosa naturalissima che nè generi nè produca logicamente i concetti relativi, ma gli crei creando la idea di esistenza. Del resto, Gioberti ha ragione a non fare un quesito del *come* l'idea dell'Ente produca quella di esistenza, perchè questo *come* è il postulato fondamentale di tutta la sua filosofia.

Il carattere comune delle due produzioni ideali, della logica e della creativa, è la *sintesi*; giacchè il concetto prodotto, sia assoluto sia relativo, non è mai contenuto in quello che lo produce. Ora, quando un concetto produce un altro concetto, si ha un *giudizio*, il quale è l'atto stesso della produzione; il concetto produttore si pone come soggetto e pone il prodotto come suo predicato. Ogni giudizio, in quanto produzione ideale, è dunque originalmente sempre sintetico; e la differenza originaria de' giudizi dipende solo dalla differenza de' concetti e quindi della sintesi, in cui consiste il giudizio in generale. Il giudizio può constare o di due concetti assoluti, o di un assoluto e di un relativo, o di due concetti relativi. Nel primo caso è sintetico *a priori* assoluto; nel secondo, sintetico *a priori* relativo; nel terzo, sintetico *a posteriori*. I giudizi della prima specie hanno sempre per soggetto l'Ente; il giudizio fondamentale della seconda specie è l'atto creativo, mediante il quale l'Ente pone come suo predicato *estrinseco* l'esistente; i giudizi della terza specie consistono nella relazione tra il concetto di esistenza e i concetti che esso produce. Quindi i primi sono necessari assolutamente; i secondi, necessari relativamente; e gli ultimi non hanno necessità alcuna. Da tutti questi giudizi poi, i quali si fondano nella produzione ideale e perciò sono sintetici, si distingue il giudizio veramente primo e assoluto, fondamento ultimo di ogni giudizio, e essenzialmente analitico: l'Ente è (1).

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 217 211; Vol. III, pag. 14, già cit.

Secondo questa dottrina il concetto dell'Ente è dunque una triplice attività *a priori*, cioè *analitica*, *logica* e *creativa*; alle quali corrispondono tre giudizi *a priori*. Il primo è l'Ente come pura affermazione di sè o vuota riflessione di sè in sè stesso; il secondo è l'Ente come distinzione di sè in sè stesso; il terzo è l'Ente come posizione di un altro e come distinzione di sè da quest'altro. L'attività poi del concetto di esistenza non è altro che la stessa attività logica dell'Ente nella sfera propria dell'esistenza, e l'unica differenza è questa: l'Ente è *a priori*, e perciò la sintesi de' concetti assoluti è necessaria; l'esistente è *a posteriori*, e perciò la sintesi de' concetti relativi è contingente.

Questa attività ideale, la quale si distingue ne' tre modi sopra mentovati, non è dunque altro in sè che attività *giudicatrice* o *giudizio*; e questo è il carattere proprio della dottrina di Gioberti, che, cioè, l'attività dell'idea si esaurisce nel giudizio; il sillogismo non è che una combinazione estrinseca di più giudizi. Sebbene non si veda come il concetto diventa giudizio, pure si dice che l'attività del concetto consiste nel porsi come giudizio; al contrario, divenuta giudizio l'idea cessa di essere attiva, e la necessità del sillogismo non dipende dalla natura del giudizi, ma semplicemente dalla possibilità di una *serie* di giudizio (1). Non raccogliendosi in sè stessa come sillogismo, l'idea come attività giudicatrice si degrada e disperde continuamente, e si allontana vieppiù da sè stessa; e perciò da giudizio assolutamente ed evidentemente necessario ($A = A$) diventa giudizio necessario assoluto, ma incomprensibile ($A = B$); poi giudizio necessario relativo, e finalmente giudizio contingente. Così l'idealità assoluta si converte e si estingue nel suo assoluto opposto.

La critica di tutta questa dottrina si può ridurre all'esame di tre punti principali:

I. La distinzione de' concetti in assoluti (necessarii) e relativi (contingenti);

(1) Cfr. *Introduz.* Vol. II, pag. 221.

II. La relazione (*dipendenza logica*) de' concetti assoluti coll' Ente, che è il loro principio; e quindi de' giudizi sintetici assoluti col supremo giudizio analitico;

III. La relazione (*creazione*) del concetto relativo (esistenza) coll' Ente.

Il primo punto corrisponde alla distinzione de' due membri della formola ideale;

Il secondo punto alla costruzione del primo membro;

Il terzo punto alla costruzione del secondo membro.

§ I.

Distinzione de' concetti in assoluti e relativi.

La distinzione de' concetti, presi in sè stessi, nella loro oggettività, o come determinazioni dell' Idea, non può avere altro significato che la distinzione dell' Idea stessa.

Abbiamo visto, che in Gioberti vi ha una doppia nozione dell' Idea, e quindi una doppia distinzione. La doppia nozione è l' Idea, presa ora come Sostanza Causa, ora come Spirito; alla quale corrisponde la distinzione ora come dicotomia, cioè l' Idea come Sostanza e modo, Causa ed effetto, Ente ed esistente, Soggetto e predicato; ora come tricotomia, cioè l' Idea come Logo, Natura e Spirito (l' Ente come triptice relazione, o relazione assoluta).

La presente distinzione de' concetti in assoluti e relativi (necessarii e contingenti) corrisponde alla prima nozione dell' Idea, ed ha per conseguenza gli stessi difetti di questa nozione. L' Idea qui è opposta assolutamente a sè stessa come Ente ed esistente, come concetto assoluto e concetto relativo. I concetti assoluti sono l' Ente e tutte le determinazioni dell' Ente; i concetti relativi sono l' esistente e tutte le determinazioni dell'esistente. Quindi abbiamo da una parte l'uno, l'infinito, la sostanza, la causa, l'eterno, il santo, ecc.; e dall'altra il multiplice, il finito, la qualità, l'effetto, il temporaneo, ecc. (1). Queste due serie di categorie sono chiuse in sè stesse

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210; 212; 214.

se, di maniera che una categoria di una serie esclude assolutamente l'altra opposta dell'altra serie.

L'Idea intanto è Idea, cioè non semplice essere, ma pensiero, in quanto è *distinta* in sè stessa; e io ho già notato (1), che il pregio di Spinoza, e anche di Gioberti, è di aver concepito questa distinzione, sebbene come meramente formale, dell'Idea in pura e intuitiva (assoluta e relativa). Ma l'errore in generale consiste nel fissare la distinzione, cioè nel prenderla per qualcosa di assoluto; il che da una parte riduce a nulla il relativo, in quanto posteriore ed estrinseco all'assoluto, e dall'altra falsifica lo stesso assoluto, facendone una sostanzialità vuota e indifferente. Così la distinzione tra assoluto e relativo, presa per assoluta, è l'annullamento della distinzione.

Gioberti qui non si avvede che, se l'assoluto come puramente tale e come prima del relativo (l'Idea logica) è l'Ente, e il relativo come tale è l'esistente (la Natura), il vero Assoluto è l'unità dell'assoluto e del relativo, dell'Ente e dell'Esistente, lo Spirito (la relazione assoluta). Non si avvede, che in generale il concetto assoluto intanto è veramente tale, in quanto contiene come già risolto il suo concetto relativo. Invece, egli dà come compiuto per sè il concetto assoluto senza il relativo, e poi fa venire il relativo. Manca la nozione della vera assolutezza. Così la distinzione, in quanto meramente estrinseca all'assoluto, non è reale, e perciò non è reale nè anche l'assoluto.

Non distinguendo l'Ente assoluto (il Logo) dallo Spirito assoluto, Gioberti non distingue le determinazioni puramente logiche o metafisiche dell'Ente dalle determinazioni reali dello Spirito, e quindi l'assoluto logico dall'assoluto reale. Così dice indifferentemente: l'Ente è Uno, Infinito, Immenso, Eterno, Santo, ecc.; e tutti questi concetti e giudizi assoluti sono anteriori e indipendenti da' relativi. Ora l'unità e la stessa infinità sono semplici categorie logiche, e appartengono all'Ente in quanto ente, e perciò si possono dire non solo di Dio,

(1) Lib. III, Sez. 1^a e 2^a.

ma anche della creatura, sebbene non esprimano la realtà nè di quello nè di questa. Al contrario la santità, la eternità, la immensità sono determinazioni reali dell' Idea, e non sono possibili senza quei concetti che Gioberti chiama relativi e posteriori. Così la santità come determinazione dello Spirito presuppone la natura, e senza di questa non ha senso; la eternità, se non è di certo il tempo, presuppone il tempo, come l'immensità presuppone lo spazio.

E come confonde l'assoluto meramente logico col reale, così Gioberti non distingue il relativo meramente logico dal reale; e però non si avvede che l'assoluto logico presuppone il relativo logico, come l'assoluto reale il relativo reale. Il relativo reale è per Gioberti l'*esistente*, e sotto questo nome egli intende il mondo in quanto creato e reale. Ora il mondo è una totalità di determinazioni concrete; e l'*esistere*, preso così semplicemente, è una determinazione puramente logica, la quale si può dire così del mondo come di Dio, e non esprime completamente la natura nè dell'uno nè dell'altro. Logicamente, l'*esistere* presuppone l'essere, e così si può dire che l'essere è concetto assoluto, e l'*esistere* è concetto relativo. E ciò è vero nel duplice significato logico che può avere l'*esistere*, e quindi l'essere. Se per *esistere* s'intende l'essere semplicemente determinato, la prima determinazione dell'essere, l'*esserci*, esso presuppone l'essere come *puro essere*, come l'indeterminato. Se s'intende il *fenomeno* in generale, presuppone l'essere come *essenza*. Nel primo caso il concetto assoluto, a cui si oppone l'*esistere* come il concetto relativo, è dunque il puro essere, e nel secondo l'essenza. Ma d'altra parte l'essere non è vero essere che come *essere per sé*, e questo presuppone l'*esserci*; e l'essenza non è vera essenza che come *attualità*, e questa presuppone il fenomeno. L'*essere per sé* e l'*attualità* sono dunque i veri concetti assoluti nella sfera dell'essere (come qualità) e dell'essenza; e sono tali, in quanto presuppongono o contengono in sé come momenti i così detti concetti relativi dell'*esserci* e del fenomeno (1). Nello stesso modo, quando

(1) Cfr. Hegel, Logica.

Gioberti dice: l'Ente è uno, infinito, ec., e chiama concetti assoluti questi predicati logici, non bisogna credere che l'Uno escluda assolutamente il multiplice, e l'infinito il finito; invece, l'uno e l'infinito sono tali veramente e quindi veri concetti assoluti, in quando comprendono in sè come risolti il multiplice e il finito, cioè i concetti relativi.

Gioberti alla distinzione de' concetti in assoluti e relativi aggiunge l'altra di necessari e contingenti. Ora, se il fissare la differenza dell'assoluto e del relativo è un errore, in quanto così non si comprende la vera natura dell'Idea e quindi dell'assolutezza, l'ammettere de' concetti contingenti, come opposti a' necessari, è peggio che un errore; è qualcosa di assurdo. Si capisce, che nel trattare della origine psicologica de' concetti, si distinguano in *a priori* e *a posteriori*, in puri ed empirici, e che così a' primi si attribuisca la necessità e a' secondi la contingenza. E qui si apre un largo campo alle controversie de' psicologi. Alcuni negano la stessa distinzione, facendo derivare tutti i concetti dall'esperienza, o meglio dalla percezione sensibile (l'Empirismo propriamente detto); altri ammettono più concetti *a priori* come forme dell'attività conoscitiva in generale e quindi come condizioni della possibilità della stessa esperienza (Kant); altri non ammette che un sol concetto *a priori*, p. e. Rosmini. Nessuno però nega che ci siano de' concetti, il cui contenuto deriva dalla percezione in generale. Ora è vero, come ha affermato Kant, che vi ha dei concetti, senza i quali la esperienza non sarebbe possibile, e che perciò non derivano dalla percezione; di fatti, servono a trasformare la percezione in esperienza. È anche vero, che questi concetti sono necessari. Ma la quistione è: in che consiste qui la loro necessità? Non in altro, che nell'essere condizione appunto dell'esperienza. Qui non si considera il contenuto di tali concetti, e il tutto si riduce a dire: senza tali concetti non si potrebbe avere la esperienza, cioè un contesto stabile e sicuro di conoscenze. Questa necessità è dunque, dirò così, *negativa*, non *positiva*. Essa consiste tutta nell'*apriorità*. E parimente, i concetti empirici si dicono contingenti,

perchè sono *a posteriori*; e nè meno si considera il loro contenuto. Tali sono tutti i concetti che riguardano la natura e lo spirito; i quali appariscono come determinazioni particolari, e perciò mutabili e non necessarie, di quegli universali che si hanno *a priori*; questi appartengono al puro intelletto, alla semplice possibilità del conoscere, e quelli all' intelletto unito al senso. In verità, questi così detti concetti empirici non sono concetti, ma semplici *rappresentazioni*; e la rappresentazione ha questo di proprio, che in essa tutte le determinazioni reali dell'essere, così le razionali e veramente necessarie come le irrazionali e accidentali, si mostrano ancora di un sol colore, cioè egualmente contingenti. Il vero concetto nasce solo allora, quando quelle si distinguono da queste e si raccolgono in una unità organica, che è il concetto stesso. Come tale unità il concetto, sebbene abbia origine nell'esperienza, non so con quanta ragione si dica contingente; la sua necessità consiste appunto in quella unità organica. Se non che i concetti, in quanto formati così, sciolti e separati gli uni dagli altri, conservano ancora la sembianza dell' accidentalità; la quale sparisce solo allora, che vengono considerati davvero in sè stessi e nella loro connessione, cioè come determinazioni dell'Idea. Questa connessione è la loro origine vera e assoluta; quella che Gioberti dice di voler sola esporre. Chiamarli contingenti anche così, è lo stesso che negare ogni connessione e quindi ogni produzione ideale; giacchè la loro necessità si fonda nella connessione loro, come la contingenza nell'essere sciolti e sconnessi. Si vede chiaro qui, che Gioberti ammettendo la contingenza de'concetti che concernono l'esistente, ritorna senza accorgersene alla loro considerazione psicologica; giacchè contingenza e oggettività de'concetti sono incompatibili. Anzi si può dire, che la necessità de'concetti è tanto più assoluta, quanto maggiore è la loro concretezza, di maniera che il concetto dello spirito, sebbene presupponga quelli dell'ente e della natura, è il vero Assoluto e Necessario, perchè è la ragione ultima e quindi il vero Principio di tutti e due.

Sulla distinzione de'concetti in assoluti e relativi (necessarii e contingenti) Gioberti fonda la distinzione de'giudizii in assolutamente necessari e assolutamente contingenti. Qui si vede la stessa contraddizione in altra forma. I primi sono quelli, ne' quali il soggetto è l'Ente e il predicato un concetto assoluto; e i secondi hanno per soggetto l'esistente e per predicato un concetto relativo; e perciò, conchiude Gioberti, la sintesi ne' primi è necessaria, ne' secondi contingente. Ora ciò sarà vero, quando il giudizio si considera nella sua forma psicologica; ma non si può dire che sia vero, quando il giudizio si considera in sè stesso o nella sua oggettività, senza negare la scienza stessa della natura e dello spirito, riducendola a una mera congerie di fatti. Psicologicamente il giudizio: il corpo è grave, è contingente; ma nella scienza diventa necessario, perchè si vede che la gravità è la essenza stessa del corpo. Dicasi lo stesso di tutte le determinazioni *positive* che esprimono la essenza della natura e dello spirito. Se i giudizii che concernono queste determinazioni, fossero contingenti, nella natura e nello spirito non ci sarebbe altra idealità e razionalità, che la semplice forma logica; e val quanto dire, che la natura e lo spirito come tali, come natura e spirito viventi, non sarebbero niente d'ideale e di razionale. Essi non sarebbero più la manifestazione di Dio, e Dio non sarebbe altro che il semplice Ente. Ora il carattere della filosofia moderna consiste appunto nel comprendere Dio come rivelazione di sè stesso, come natura e come spirito; quindi la filosofia della natura e la filosofia della storia. Queste due scienze sono possibili solo allora, quando la manifestazione *positiva* di Dio si ha per assoluta e necessaria come la sua entità logica; cioè, quando Dio non è soltanto la pura ragione, ma la ragione vivente. Gioberti stesso considera il nesso de'concetti assoluti come identico al nesso de'concetti relativi; questo è *relazione* o dipendenza *logica* come quello. Ora se il nesso è il medesimo e la sintesi consiste nel nesso, come può essere necessaria la prima sintesi e contingente la seconda? In verità, vedremo che per Gioberti non ci è vero nesso nè nell'uno nè nell'altro caso; e vale

a dire, il nesso ci è ed è lo stesso sempre, ma noi non lo possiamo conoscere (1). Il che è non solo la negazione della scienza della natura e dello spirito, ma della stessa scienza della logica o dell'Ente.

§ II.

La dipendenza logica.

a) Distinzione del Sovrintelligibile e dell'Intelligibile. Significato e conseguenza di questa distinzione.

Per far comprendere che cosa sia la *dipendenza logica*, Gioberti ricorda la distinzione già fatta dell' Idea in intelligibile e sovrintelligibile.

Ora prima di ogni altra cosa è necessario avere un concetto chiaro del valore di questa distinzione. Gioberti afferma in più luoghi (2), che essa è legittima solo rispetto a noi, giacchè l'Idea è in sè totalmente e assolutamente conoscibile; è la conoscibilità stessa. E ciò è vero. Pure si può domandare: se questa distinzione non abbia in qualche modo un fondamento oggettivo nell'Idea stessa, cioè se ad essa non corrisponda una distinzione, quale che sia, anche nell'Idea; tanto più, che Gioberti stesso parla di due aspetti dell'Idea, l'uno visibile e l'altro invisibile a noi. Se nell'Idea non ci fosse niente come radice di quella distinzione, noi o non la vedremmo affatto, o vedendola dovremmo vederla tutta, cioè conoscerla assolutamente. Che se nel secondo caso, cioè che la vediamo, si dicesse: « sebbene l'Idea non abbia due aspetti e, come farebbe credere il paragone col disco luminoso, uno dinanzi e l'altro di dietro, e perciò ci si presenti sempre con quel semplice ed unico aspetto che ha e che è il vero, pure noi—come intelletto imperfetto—non la afferriamo proprio come essa è in sè, come essa apprende sè stessa » —, si potrebbe domandare: con qual diritto si chiamerebbe in questo caso oggettiva la nostra

(1) V. § seg.

(2) Cfr. special. *Introduz.* Vol. II, a principio; e Vol. III, pag. 360 seg.

conoscenza. Una conoscenza , che non afferra assolutamente il Vero e ciò non di meno è qualcosa di vero e non già assolutamente falsa , presuppone una differenza nello stesso Vero. Non già che ci siano *due* Veri, come due individui, p. e. l'originale e una cattiva copia ; ma la distinzione consisterebbe nell'esserci nel Vero momenti o gradi, mediante i quali esso fosse quello che è, cioè relazione assoluta verso sè stesso. Noi giungeremmo così ad afferrarlo in uno di questi momenti e non nell'altro superiore. Un momento del Vero non è il Vero , e nondimeno non è assolutamente falso, ma vero. Sarebbe falso, se si prendesse per sè come il Vero. Lo stesso si direbbe della nostra conoscenza. L'Idea ci si mostra; noi, se non altro, afferriamo l'*essere* dell'Idea; sappiamo almeno che essa è, se non sappiamo cos'è. Ora l'essere è momento dell'Idea. Dunque la nostra notizia, per minima che sia, è vera. Ma siccome l'Idea è l'unità organica de'suoi momenti, così l'essere, separato dall'essenza, non è il suo *vero* essere. Adunque la nostra notizia dell'essere ha qualcosa di non vero, e ciò è la separazione dell'essere dall'essenza. Se non che la verità della nostra notizia consiste appunto nella coscienza che abbiamo della sua imperfezione, cioè nel sapere che la verità dell' essere è l' essenza. Essa sarebbe falsa, se noi credessimo che essa sola, come noi l' abbiamo , fosse la vera notizia dell' Idea. Ciò non di meno , anche con questa coscienza, essa non è la vera notizia, perchè noi non sappiamo cosa sia l'essenza, secondo Gioberti.

Vero o falso che sia questo supposto della inconoscibilità dell'essenza, si vede chiaro che l'unico modo di salvare la oggettività della *nostra* notizia dell' Idea , è di ammettere la distinzione , come io la espongo qui, nell'Idea stessa. Se l' Idea fosse qualcosa d' indistinto e indeterminato assolutamente, la imperfezione della nostra notizia equivarrebbe alla sua falsità assoluta ; l' Idea ci apparirebbe in un modo , e sarebbe in sè stessa tutt'altro; come p. e. il bianco, che pare giallo a chi ha gli occhiali gialli o l'itterizia. Il giallo è in noi, non nell'oggetto; perciò la nostra visione è falsa.

In altri termini, la nostra imperfezione intellettuale è un'è-

mite. Perchè, con tutto ciò, si possa dire oggettiva la nostra conoscenza, è necessario che questo limite, a cui la nostra conoscenza è adeguata e in cui consiste la stessa nostra natura intellettuale, sia nell'Idea stessa: sebbene l' Idea superi questo limite e non sia vera Idea che in quanto lo supera, e noi non lo superiamo, secondo Gioberti. Così il limite sarebbe semplice *momento* nell'Idea, e in noi vero limite. Negare assolutamente il limite nell'Idea, anche come momento, è porla vuota e quindi indeterminata; il che ci ricondurrebbe al caso di prima, cioè del bianco che apparisce giallo. L' Idea intanto è tale, in quanto è *atto* che idealizza, cioè supera il limite e lo abbraccia. Ora in che consiste il limite? Nell'essere noi creature, cioè un finito, un relativo. Adunque l'esserci nell'Idea il limite vuol dire che nell'Idea ci è il relativo, il finito. Gioberti dice (1): l'atto creativo è la divisione dell'Intelligibile (Idea); l'Intelligibile assoluto si fa relativo. L' assoluto è qui l'Essenza; il relativo, che è l' assoluto *per noi*, è l'Ente. Così Dio, creando, pone a sè un limite, ma lo supera; noi non lo superiamo, secondo Gioberti. Noi vediamo l'Essenza come Ente, appunto perchè siamo creature. Ma l'Ente è nell'Essenza, il relativo nell'assoluto, e non fuori di esso; e perciò da una parte il vero Assoluto è quello che ha in sè come momento il relativo, e dall'altra il relativo è qualcosa di vero, e perciò vera la nostra conoscenza che consiste solo in esso. Il relativo come momento dell'assoluto è qualcosa di assoluto; tanto è vero, che il vero Assoluto è assoluta relazione. Se il relativo, che noi conosciamo, non fosse niente di assoluto, noi non avremmo verun concetto dell'*essere* dell'assoluto, e perciò non *conosceremmo* affatto, perchè conoscere importa la distinzione dei due momenti. Adunque il relativo o l'assoluto *per noi*, ciò che Gioberti chiama propriamente l'intelligibile in quanto distinto dal sovrintelligibile, deve avere in sè una distinzione analoga a quella che è nell'assoluto, nel sovrintelligibile; e questa è la distinzione di Ente ed Esistente; cioè il relativo, che in quanto

(1) *Passim*. Cfr. *Introduz.* Vol. III, pag. 360.

momento dell'assoluto, si distingue di nuovo in assoluto e relativo. Ora l'Assoluto come relativo in generale, l'Essenza come Ente, il Sovrintelligibile come intelligibile, è l'Idea come un immediato, come essere; la verità dell'immediato è la sua *mediazione con sè stesso*. Quindi quella distinzione del relativo, in quanto l'immediato, in quanto essere, è una doppia immediatezza, cioè un immediato come assoluto e un immediato come relativo: ossia Ente come Ente, e Ente come esistente: manca la mediazione. È una distinzione immediata, e perciò non è l'Uno che si distingue, ma i due termini sono dati insieme come distinti, sono intuiti come distinti. — Si vedrà che la *produzione* giobertiana, comunque si chiami, o dipendenza logica o creazione, non è altro che questa immediatezza, questa immediata distinzione. —

b) Ragione e Sovraragione (Ente ed Essenza); dipendenza logica e generazione. Contraddizioni. Doppio Sovrintelligibile: Unità delle determinazioni razionali, e Trinità divina.

La distinzione dunque di Ente ed Essenza (intelligibile e sovrintelligibile) non è meramente soggettiva, ma è nell'Idea stessa. L'Ente è l'Idea come semplice *ragione*; l'Essenza è qualcosa di più, anzi il principio stesso della pura ragione. Quindi vi ha due specie o gradi di determinazioni o perfezioni dell'Idea, che sono le perfezioni razionali o gli *attributi*, e le sovrarazionali o le *persone divine*, donde risulta il mistero della Trinità (1).

Delle determinazioni dell'Idea noi conosciamo soltanto gli attributi, o con altro nome i concetti assoluti, ai quali corrispondono i relativi come determinazioni razionali dell'esistente. Ed ecco in qual modo e con quali limiti noi abbiamo questa conoscenza.

L'intuito è una percezione immediata, la quale afferra direttamente l'Idea come una *sintesi o molteplicità razionale*, nello stesso modo che la percezione sensibile apprende la *sintesi naturale*, che è il mondo delle esistenze. Gli elementi della sin-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 213.

tesi ideale sono appunto le perfezioni dell'Ente, le quali formano una molteplicità, in quanto, sebbene indivise e inseparabili le une dalle altre e dall'Ente, pure si distinguono mentalmente così tra loro come dall'Ente stesso, e non solo dall'Ente astratto e semplicemente preso, ma dall'Ente concreto. L'Ente è il centro, in cui si appuntano quasi raggi le altre nozioni, e a cui esse rispondono, quasi settori di un circolo immenso o lati di un poligono infinito; di maniera, che sebbene semplicissimo, esso è riunito indissolubilmente a una moltitudine di concetti. Questa *inseparabilità*, che non esclude la *distinzione almeno mentale*, e perciò non è la *medesimezza*, è il carattere proprio della *sintesi*. Chi dunque dice *unità sintetica*, come è quella che ci è data dall'intuito, dice *più* concetti che fanno *uno*, solo in quanto sono inseparabili, ma non fanno veramente uno, in quanto sono mentalmente distinti. Essa è distinzione mentale, ma non unità mentale. E pure l'Idea è in sè stessa unità assoluta, perfetta, oggettiva, cioè mentale; ma come tale unità essa non è più Ente, ma Essenza; e come Essenza noi non la conosciamo.

Di qui nasce una doppia maniera di considerare i concetti assoluti nella loro origine, cioè rispetto alla Essenza, e rispetto all'Ente o veramente a *rispetto nostro*, giacchè l'Ente non è altro che l'Idea cioè l'Essenza rispetto a noi (1). Considerati rispetto all'Essenza, essi devono tutti scaturire dall'Essenza medesima e formare per via di essa una unità perfettissima, talmente che uno spirito, il quale potesse comprendere questa essenza, non troverebbe più nessuna distinzione mentale tra loro; nel qual senso si può affermare dirittamente che i *concetti assoluti procedono per via di generazione da un principio assoluto*; il quale non è già il concetto di Ente da noi posseduto, ma quello di Essenza, onde siamo privi. Cosicché essi *ci paiono* come distinti gli uni dagli altri, benchè ne sia manifesto, che *in effetto* si unizzano e immedesimano insieme,

(1) Come, posta questa distinzione, Gioberti possa dire di considerare i concetti in sè stessi quando li considera rispetto all'Ente, si vedrà più sotto.

e che il non poter noi *al presente* concepire questa unità assoluta, nasce dal difetto della nostra comprensiva, che non può abbracciare l'Essenza. Essi compongono un multiplice razionale, che *oggettivamente* si riduce a una unità perfettissima, all'Uno reale; ma quest'Uno, appunto perchè oscurità impenetrabile, piglia pel nostro intuito l'aspetto di una molteplicità mentale. A noi dunque non rimane altra possibile considerazione de'concetti che rispetto all'Ente; e così essi non sono generati dal concetto dell'Ente, nè i loro elementi s'includono in quello, nè in generale provengono da alcun altro concetto, ma ci sono dati *simultaneamente* col concetto dell'Ente. Ecco tutto. Se non che, giacchè non ostante questa simultaneità noi possiamo concepire l'Ente semplicemente preso senza i concetti assoluti che l'accompagnano, ma non quelli senza questo, bisogna dire che il concetto dell'Ente ha un certo primato sugli altri, cioè che questi dipendono in certa maniera da quello. Questa dipendenza, che consiste nella semplice impossibilità di concepire una cosa senza l'altra e non viceversa, senza però comprendere il come e il perchè, è appunto la *dipendenza logica* (1).

Sono evidenti le contraddizioni più o meno gravi contenute in questa dottrina. In primo luogo, Gioberti pretende di assegnare un'altra *produzione* o *processo* ideale, che non sia la generazione; e intanto, oltre che la generazione è la vera e reale produzione de'concetti, quella che si chiama *dipendenza logica* non è produzione o processo di nessuna specie. Secondo, la simultaneità, onde tutti i concetti vengono dati dall'intuito, vuol dire che si tratta dell'origine dell'idee *in noi* e non già *in sè stesse*. Terzo, Gioberti biasima Rosmini di aver posto nell'Ente astratto l'origine di tutte le idee, e intanto la sua dipendenza logica, cioè la nuova origine che egli mette in luogo di quella di Rosmini, si fonda nella impossibilità di concepire gli altri concetti senza quello dell'Ente semplicemente preso, cioè astratto, e non già concreto. Quarto, dice che noi

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210, 213 e 214.

non possiamo conoscere l'Essenza, e intanto sappiamo non solo che l'Essenza ci è, ma che *genera*. Sapere che l'Essenza *genera* è già sapere qualcosa di ciò che è l'Essenza.

Ma sia come si sia, la dottrina di Gioberti si riduce a questo : Noi conosciamo gli attributi o le determinazioni razionali, ma non la loro unità; giacchè questa unità consiste nell'Essenza. Quindi non generazione, ma semplice dipendenza logica. D'altra parte noi molto meno conosciamo le perfezioni sovrarazionali e la unità loro, che è la Trinità. Questa è l'Essenza in tutta la sua realtà; la vera attualità di Dio. Da ciò si vede, che l'Idea come ragione è un circolo o poligono infinito luminoso, in mezzo al quale è un punto oscuro, che è l'unità e il principio generatore del circolo stesso. L'Idea poi come sovrarazionale, come vera Idea, è oscurità perfetta.

Quanto alla prima parte di questa dottrina, è manifesto che la essenza reale come *unità* degli attributi si distingue dalla razionale come *multiplicità*, non perchè abbia altre determinazioni o un nuovo contenuto, ma solo perchè è il nesso oggettivo delle determinazioni razionali. Ora si può domandare : perchè non possiamo noi conoscere questo nesso? Il nesso è la *forma* o l'attività generatrice del contenuto. Noi dunque, secondo Gioberti, conosciamo il contenuto, ma senza la forma; non conosciamo l'unità del contenuto e della forma, cioè non conosciamo il vero contenuto. Noi dunque non conosciamo la vera ragione. E pure la *forma*, l'*attività* razionale, è nella natura. ~~Perchè non sarebbe nello spirito?~~ E nello spirito non potrebbe essere davvero che come *autocoscienza* della forma attiva, giacchè ~~quest'~~ *autocoscienza* è il significato proprio dello spirito. ~~Dunque, se la dottrina di Gioberti fosse vera, lo spirito sarebbe inferiore alla natura; giacchè la natura avrebbe a suo modo, cioè naturalmente, quello che lo spirito non avrebbe spiritualmente; lo spirito, non come semplice coscienza naturale, ma come vero spirito, come scienza, non sarebbe che coscienza naturale, perchè avrebbe come questa le determinazioni razionali sparse, isolate, senza nesso; la scienza non sarebbe altro che un'analisi, un chiarimento puramente~~

formale, una scomposizione o distinzione esterna di una congerie originaria (della sintesi giobertiana); sarebbe la stessa coscienza naturale, ma illuminata, più chiara e distinta. E in verità tale è la scienza per Gioberti. La scienza che noi possediamo non è dunque la vera, e il nostro Dio è quel tale Dio invidioso che ci nasconde non solo la sua vera natura, ma perfino sè stesso come semplice ragione; e all'invidia aggiunge lo scherno, facendoci sapere che ci è la vera scienza, ma non è pane pe' nostri denti! Così la differenza tra il filosofo e il non filosofo è questa: tutti e due non vedono che lo stesso oggetto, il *falso*, ma il filosofo lo vede più chiaro. Tristo privilegio, che non so a che possa servire! E poi Gioberti parla di *rivelazione divina delle idee* fatte a noi (1). Ma se le idee ci sono rivelate come *non dedotte e ingenerate* (2), cioè non nella loro verità, questa è una falsa rivelazione. Di fatti a che si riduce tutta la nostra scienza de' concetti assoluti e anche de' concetti relativi e della relazione dell'assoluto e del relativo, cioè dell'intero organismo ideale? A vedere semplicemente quale concetto è prima, e quale è dopo; alla semplice notizia della precedenza e della susseguenza. Ma come *sappiamo* quello che è prima, e quello che è dopo? Come lo sappiamo veramente, cioè necessariamente? La quistione della precedenza ideale implica quella della generazione; senza di questa la precedenza non è *logica*, ma puramente estrinseca e naturale.

Limitato dunque alla semplice notizia delle determinazioni razionali senza la cognizione del loro nesso, l'intelletto umano sarebbe una ben povera cosa. Ma posto anche che noi conoscessimo questo nesso, **potremmo dire ancora di conoscer tutta la verità?** Qui cade in considerazione la seconda parte della dottrina di Gioberti, che è come un secondo sovrintelligibile sovrapposto al primo.

Il primo sovrintelligibile è l'*unità reale* dell'Ente; giacchè noi conosciamo le determinazioni dell'Ente, ma solo come *distinte mentalmente*, non come unità. Quest'Uno che è la vera

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 216.

(2) *Ibid.*

ragione o il vero Ente, la ragione o l'Ente come è in sè e non già solo rispetto a noi, è *Sovraragione*. Così è vero ciò che ho notato or ora, che Gioberti non ci concede la conoscenza della vera ragione. Ma quest'Uno, cioè la pura ragione come è in sè stessa, è assolutamente identica alla stessa *Essenza reale*? È *tutta* questa essenza? Non è necessario, che ciò sia. Si fonda in questa Essenza, è un lato di essa: ecco tutto. Se fosse tutta la Essenza reale, non ci sarebbe la Trinità; Dio sarebbe solo l'Unità delle perfezioni razionali (il Logo). Nella Trinità, ossia nella Essenza reale, la distinzione è *reale* (1); e invece nella pura ragione la distinzione non è reale. Adunque quell'Uno è essenza, cioè sovrintelligibile, in quanto è unità, o meglio nesso, forma o processo assoluto: unità, che ha in sè come momento la distinzione, e non già identità vuota. E in quanto sovrintelligibile o unità degli attributi non è più attributo, ma una perfezione sovrazionale di Dio, cioè personalità divina: una delle persone divine. Ora come quest'Uno, sebbene senza *distinzione mentale*, non è l'Uno vuoto, così l'Essenza reale come *distinzione reale* delle perfezioni sovrazionali non è un puro multiplice, ma vera unità. *Distinzione reale e unità reale*: ecco il vero mistero, cioè il secondo sovrintelligibile.

In che si distinguono dunque i due sovrintelligibili? In generale la differenza tra l'intelligibile e il sovrintelligibile è, che quello è semplice *aggregato*, e questo è *sistema*, cioè personalità in sè. Ora il primo sovrintelligibile è il sistema delle determinazioni razionali o della pura ragione; e il secondo è un sistema di sistemi. Sistema vuol dire circolo o totalità perfetta, assoluta, che in quanto unità ha in sè come risolta la differenza. Tali sono i due sovrintelligibili. Ma nel primo, come semplice sistema della pura ragione, che è il sistema primordiale e non presuppone altro sistema, la differenza è puramente ideale; nel secondo è reale, perchè esso è unità non di semplici determinazioni, ma di sistemi. — Quest'ultima

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 213.

unità è non solo più ricca, ma più potente, appunto perchè deve superare la *realtà* della differenza. — Il pregio di Gioberetti è di aver riposto la verità o l'attualità assoluta dell' Idea nel nesso o relazione assoluta come sistema di tre sistemi o relazioni. Il suo errore consiste nel negare la conoscenza del nesso; giacchè a questa negazione si riducono le due negazioni della conoscenza della unità delle perfezioni razionali e della conoscenza delle perfezioni sovrarazionali e della loro distinzione reale nella unità reale: quella unità è nesso, e nesso sono le perfezioni sovrarazionali e la loro unità. L'esistenza dunque del mistero dipende da questo filo: dalla impossibilità di conoscere il *Nesso*. E se il nesso si potesse conoscere? Nè giova dire, che, se la possibilità di conoscere il primo nesso ha un certo fondamento nella conoscenza che noi abbiamo delle determinazioni razionali, la conoscenza dell'ultimo nesso è assolutamente impossibile, perchè noi non conosciamo affatto le perfezioni sovrarazionali. Può darsi, che, come il primo nesso non è che la *verità* (unità) del primo termine della formola, gli altri due nessi non siano altro che la *verità* (unità) degli altri due termini, cioè dell'esistenza e dell'Ente in quanto ritornato a sè stesso dall'esistente, e che però il Nesso de' nessi non sia altro che l'organismo assoluto della formola. Ora se noi conosciamo le determinazioni puramente razionali, e non si vede perchè deve essere impossibile la conoscenza della loro unità, è egualmente arbitrario il supporre che conoscendo le determinazioni reali della natura e dello spirito, il nostro intelletto non possa comprendere il loro sistema e finalmente il sistema de' sistemi.

c) L'Idea come pura ragione, o unità delle determinazioni razionali. Moltiplicità astratta e unità astratta (pura sintesi o dipendenza logica, e pura analisi). Vera unità: unità della sintesi e dell'analisi; la molteplicità come momento dell'unità; unità = processo assoluto.

Delle due quistioni, che corrispondono a' due sovrintelligibili, cioè quella della cognizione della unità della pura ragione in cui la differenza è meramente ideale, e quella della unità del vero Dio in cui la differenza è reale, considero ora par-

ticularmente la prima, giacchè la seconda si connette, se non coincide, colla quistione che devo discuter più sotto (§ III) sulla relazione del concetto relativo coll' assoluto.

Ammessa la distinzione di Ente ed Essenza (intendimento e ragione nel senso di Hegel), e che la verità sia l'Essenza (cioè la *generazione*); ammesso, come vuole Gioberti, che la Essenza sia inconoscibile, spunta, naturalmente, sempre questa difficoltà: come, in questo caso, si può dire che noi conosciamo davvero? Pare, che la conseguenza immediata di questa dottrina sia lo scetticismo. E nel nostro caso particolare la difficoltà è la seguente: come possiamo noi parlare d'idea *oggettiva* che si offre all'intuito, di sintesi *oggettiva*, di giudizi sintetici assoluti e assolutamente necessari, se l'Idea nell'intuito è data come moltiplice e in sè è unità perfetta, e la sintesi è molteplicità e però fuori dell'Idea? È facile il dilemma: se la sintesi è oggettiva, deve esserè nell'Ente in quanto vero Ente, cioè nell'Essenza. Ma non può essere; giacchè l'Ente vero e non quale a noi apparisce, è generazione, e non già sintesi, e la sintesi o, che è lo stesso, la dipendenza logica è il contrario della generazione. D' altra parte se la sintesi non è nell' Ente vero, non è oggettiva, ma puramente *nostra*.

Gioberti è perplesso tra l'oggettività e la soggettività della sintesi; ora la dice oggettiva, ora non oggettiva (1). Egli non sa conciliare l'unità e la distinzione, e perciò non ha il vero concetto della generazione. Se si nega la distinzione, anche la mentale (e pare che non ce ne sia più altra), si avrà una unità vuota; e se si afferma la distinzione mentale, l'unità oggettiva sarà impossibile. Per avere l'unità *concreta* bisogna dun-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 217: « La sintesi oggettiva partorisce la mentale. » Ibid. 221. I giudizi sintetici *a priori* importano fuori dello spirito umano una sintesi oggettiva. » E d'altra parte, pag. 210: « la molteplicità non ha luogo fuori del pensiero nostro; » pag. 219. « Se noi conosciamo questa essenza (la essenza reale), alla sintesi succederebbe la identità perfetta, e il giudizio tornerebbe analitico, come quello che risulta dal primo membro della formola. Iddio infatti abbraccia ogni cosa con un solo intuito immanente e con un'idea unica, che è verso la divina mente ciò che è rispetto alla nostra il giudizio analitico. » Cfr. anche 214.

que ammettere la oggettività della sintesi; e d'altra parte bisogna negarla, per avere l'unità *oggettiva*. Questa è la vera difficoltà. Volendo ammettere insieme il multiplice come distinzione mentale e l'unità, si evita la contraddizione solo a questo patto: che l'unità sia identità vuota. In questo caso si fissa la Verità come giudizio, e si oppone anzi giudizio a giudizio; da una parte si ha il giudizio puramente analitico, l'unità (l'Ente è l'Ente), e dall'altra i giudizi sintetici, o il multiplice; e si pone questi fuori di quello. Ma così la contraddizione non cessa davvero, ma solo piglia un'altra forma o la sua vera forma; giacchè qui il multiplice e l'uno sono rappresentati come l'uno fuori dell'altro, e però vi ha dualismo. E tale è di fatti l'intelligibile giobertiano, cioè la opposizione o la semplice coesistenza dell'Uno e del multiplice, dell'analisi e della sintesi, del giudizio analitico e del giudizio sintetico.

La difficoltà non si può risolvere, se non ammettendo una altra *distinzione*, cioè un altro modo di essere del multiplice, che non sia nè la *separazione* nè la *distinzione mentale*; una distinzione, che non salvi il multiplice, mettendolo fuori dell'Uno, nè salvi l'Uno, mettendolo fuori del multiplice, e che perciò equivalga a un nuovo concetto dell'unità, che non sia nè l'analitica nè la sintetica.

In Gioberti ci è la *esigenza*, ma non il *concetto*, di questa nuova distinzione. E perciò manca il concetto della vera unità. Questa, secondo Gioberti, non deve essere puramente analitica, perchè così sarebbe vuota; e d'altra parte egli non sa rappresentarsela che come analitica.

Difatti ritorniamo alla *distinzione mentale*, come la intende Gioberti. Sono inseparabili, egli dice, ma mentalmente distinti, que' concetti che non fanno una unità perfetta, assoluta; se la facessero, non sarebbero distinti nè anche mentalmente. Così fanno non una unità nel vero senso, ma una *sintesi*; e si ha, insomma, *inseparabilità*, ma non *medesimezza*; e ciò è la distinzione mentale. Nella vera unità al contrario, i concetti sono non solo *indisgiunti*, ma *indistinti*; giacchè la

inseparabilità e la distinzione costituiscono la *dipendenza logica*, cioè la sintesi (1). Or come si ha ad intendere che i concetti sono non solo inseparabili, ma indistinti, cioè non aggruppati solo sinteticamente? Si ha ad intendere, che non ci è distinzione affatto? Ma Gioberti vuole, che la unità assoluta non sia semplicità vuota, e però la molteplicità ci ha da essere in qualche modo; ma, non che separazione, non ci sia nè meno distinzione mentale. Come dunque la molteplicità è nell'unità assoluta? Qui non ci può essere nè pura analisi, nè pura sintesi; questa è dipendenza logica o distinzione mentale, e quella è semplicità vuota, $A = A$. Gioberti non dà nessuna risposta a questa domanda, cioè non ci dà il concetto dell'unità assoluta; o se risponde, non sa rappresentarcela in altro modo che come un giudizio analitico.

È evidente che qui abbiamo tre specie di unità, o se si vuole, tre forme o momenti dell' Idea. La prima è nella forma di un giudizio analitico; la seconda nella forma di un giudizio sintetico o di una serie di giudizi sintetici, e la terza, che è la vera, in una forma che non si sa ancora cosa sia. Solo un concetto chiaro delle due prime ci può condurre al concetto dell'ultima.

Ora la prima forma è la vuota riflessione dell'idea in sé stessa, e però non è vero giudizio. Dicendo $A = A$, si ha un giudizio quanto alla semplice forma, ma non quanto al contenuto. Giudizio è distinzione dell'idea in sé stessa, e però distinzione e quindi posizione del contenuto; e qui non si distingue nulla: la distinzione è annullata nell'atto stesso che è posta, e perciò è pura apparenza. Questa forma è dunque il semplice intendimento che fissa un concetto, affermandolo identico a sé stesso.

Nella seconda forma io dico: l'Ente è A, l'Ente è B, ecc. e così formo una serie di veri giudizi. Gioberti li chiama sintetici; e di fatti il vero giudizio è sintetico. In tutti questi giudizi, essendo il soggetto l'Ente, i concetti A, B, ecc. sono

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 240 segg. già cit. b) in questo §.

inseparabili tra loro; ma, siccome si ha tanti giudizi, così sono distinti tra loro mentalmente; anzi l'Ente, a cui si attribuiscono tutti questi concetti, è distinto mentalmente da ciascuno di essi (1). Questa distinzione mentale, la quale ha per fondamento la inseparabilità de' concetti, è la natura stessa del *giudizio*; la inseparabilità è l'unità nella forma dell'*essere*; la distinzione mentale è la distinzione nella forma del *pensiero*; manca ancora la unità nella forma del pensiero, cioè perfetta, assoluta. L'unità, essendo nella forma dell'*essere* semplicemente, è qualcosa di oscuro e di cieco. Tale è la sintesi o la dipendenza logica giobertiana. È oscura, perchè i termini del giudizio sono *fissati* (distinti), e nondimeno fanno uno. E così è ancora oscura l'unità de' predicati nella serie. Questa maniera di determinare l'idea è la natura della vecchia metafisica (da Cartesio a Kant); l'intendimento *fissa* i concetti, presi ciascuno per sè, e come tali li attribuisce al soggetto; il quale è fissato anch'esso e contrapposto a' suoi predicati. Così si ha una predicazione indefinita, che non esaurisce mai il soggetto; una congerie, che non è mai compiuta. E pure, sebbene il processo qui sia lo stesso di quello della vecchia metafisica, vi ha questo di nuovo: che i giudizi sono sintetici, non analitici. E però la ragione giobertiana, come apprensione dell'intelligibile, è semplice intendimento (e non già vera ragione), come quella della vecchia metafisica; ma, in quanto è sintesi *a priori* e non già analisi (cioè in quanto Gioberti considera i giudizi l'Ente è A, l'Ente è B, ecc., come sintetici e non già come analitici, quali apparivano alla vecchia metafisica), essa è un altro intendimento, e si accosta al Kantiano. E Gioberti, come Kant, non supera il grado del *giudizio*. (Parlo del giudizio nella sua vera natura, cioè come *sintetico a priori*, come unità originaria di opposti nella forma dell'*essere*; e il merito di Kant è di aver visto questa natura del giudizio). Perciò si arresta all'*opposizione* come tale; la sua Idea è un circolo, ma *distinto* come centro e circonferenza, o meglio un poligono, di-

(1) *Introduz.* Vol. II, pag. 210: « l'Ente è il centro, e i concetti sono i lati del poligono infinito. »

stinto come centro e lati : il centro è distinto dai lati e i lati sono distinti tra loro; è l'opposizione fissata come opposizione; l'unità ci è, ma noi non la possiamo sapere.—La opposizione, fissata come opposizione. è la condizione più trista e disperata dello spirito. Lo spirito anela all' unità, alla verità, e non può raggiungerla. Lo spirito nella vecchia metafisica era tranquillo, riposando nella sua unità astratta, avendo una fede infinita in sè stesso. Kant fece sparire questa fede. Ma dalla infinita disperazione e dall' assoluta divisione in sè stesso, lo spirito è ritornato oramai a sè stesso, alla unità sua; è salito al grado della vera ragione. Gioberti, in quanto nega la conoscenza della vera ragione, appartiene al periodo Kantiano; al periodo della filosofia della riflessione, direbbero gli hegeliani, e non della speculativa; è psicologo, non ontologo, direbbero i giobertiani.

Se tali sono le due prime forme dell'unità, si vede che nella terza, che è quella dell'unità assoluta, la distinzione non deve essere assolutamente annullata; perchè così si avrebbe l'identità astratta della prima forma. La distinzione deve dunque rimanere; ma d' altra parte non deve essere *fissata* come nell'intendimento Kantiano; nè i concetti si devono *distinguere* tra loro, nè l'Ente—il soggetto—si deve distinguere da' concetti come nel giudizio. Ciò vuol dire che la Verità non è più come *giudizio* o come una *serie* di giudizi; giacchè, come ho già notato, giudizio non significa altro che *distinzione mentale* tra il soggetto e il predicato, e *serie* di giudizi distinzione mentale tra i concetti. Gioberti si arresta alla verità come giudizio o serie di giudizi, che è il così detto raziocinio; quando il giudizio è un momento della verità, non la verità. Perciò la sua formola non è il Vero, appunto perchè è *formola, proposizione*; il Vero non si può esprimere adeguatamente in una proposizione nè in una serie di proposizioni, perchè nella serie in generale o come si dice catena di raziocinii il soggetto rimane sempre distinto da' suoi concetti e questi tra di loro.—Espressa dunque negativamente, la forma della Verità o unità assoluta è la seguente:

1. Il soggetto non si distingue dal predicato e in generale da' predicati. Quindi in generale la forma non è quella del giudizio.

2. I predicati o concetti non si distinguono tra loro. Quindi la forma non è quella d'una serie di giudizi.

3. E pure la negazione delle due distinzioni non è da intendere nel senso che siano annullate ambedue assolutamente, come se la prima si riducesse semplicemente al giudizio formale $A=A$, e la seconda alla serie $A=A$, $A=A$, e così via via. In questo caso il momento che ho detto dell'intendimento, non sarebbe superato che in apparenza, e ricomparirebbe nella sua massima astrazione, cioè come giudizio astratto o analitico, e come serie astratta: $A=A$, ec. Il che sarebbe non avanzare, ma tornare addietro: giacchè se non altro la doppia forma A è B , e A è B, C, D , ec., nella quale la doppia differenza non è meramente formale, cioè indifferente, ma riguarda il contenuto —, esprime il passaggio, dirò così, dal puro momento dell'intendimento (il quale è: *ciò che è, è ciò che è, $A=A$* ; nel giudizio $A=A$, il principio d'identità si applica ad A semplicemente, e nella serie si applica al giudizio $A=A$) al momento *dialettico*. Di fatti, posta la differenza del contenuto, è già posta la opposizione, cioè la materia del momento dialettico.

Distinzione è negazione; la negazione della distinzione è dunque la negazione della negazione. E questa è la forma della Verità. Negazione non vuol dire annullamento. La prima negazione (il giudizio) è la negazione, ma non l'annullamento, dell'unità immediata; e la seconda negazione non annulla, ma conserva trasformandola (*risolve*) la prima, cioè la distinzione. Così si attua la distinzione e l'unità, e si ha la vera unità. Di fatti come nel *giudizio* io dico: soggetto e predicato sono *distinti*, e pure sono uno, così nella vera *ragione*, nella verità o unità assoluta, io dico: soggetto e predicato sono *uno*, e pure distinti. Importa intender bene la natura o forma del giudizio, per non dar luogo ad equivoci. Essa è l'unità che *si conserva* nella distinzione. Si potrebbe credere che in sé il giu-

dizio fosse la *mera* distinzione, quando è la *vera* distinzione, cioè l'unità nella distinzione, l'unità risolta nella distinzione, l'unità che si distingue e distinguendosi si conserva come unità. Soggetto e predicato non sono tali, che in quanto sono distinti, cioè nel giudizio; fuori (prima) del giudizio non ci è nè l'uno nè l'altro, giacchè il soggetto non è soggetto, che in quanto ci è il predicato, e viceversa. Adunque, come nel giudizio la forma è la distinzione, e l'unità è conservata, così nella ragione la forma è l'unità ed è conservata la distinzione. Forma è atto. Il giudizio è atto che distingue, conservando l'unità; la ragione è atto che unisce conservando la distinzione; e perciò sono atti differenti, e la ragione comprende il giudizio. L'atto in generale non è il puro Uno, il semplice punto, ma l'attività, e perciò movimento, opposizione, contraddizione, dell'Uno. Di fatti il giudizio è l'unità *distinta*, la ragione è la distinzione *unita* o *riunita*, e il semplice *concetto* come tale è l'unità immediata o indistinta. Se l'atto fosse il puro Uno, non ci sarebbero atti differenti, o per dir meglio non ci sarebbe l'Atto; giacchè l'Atto vero presuppone gli atti. (Se si fosse posto mente a questa forma sostanziale, cioè insieme forma e contenuto, dell'atto, non si sarebbe creduta l'anima una tavola rasa da'lockiani; una attività indeterminata e indistinta non è vera attività).

Conservare o *risolvere* vuol dire che ciò che è risolto nè si annulla nè rimane lo stesso che era prima della risoluzione. L'unità nella distinzione non è l'unità immediata, e la distinzione nell'unità non è più la distinzione quale era prima. Pigliamo un esempio da'tre primi momenti dell'idea nella logica: *essere, divenire, esserci*. 1. L'unità immediata, indistinta assolutamente, è l'essere che è il nulla: essere=nessuno. 2. L'unità nella distinzione è il divenire. La distinzione è i due momenti del divenire; nascere e perire. E l'unità conservata nella distinzione è: nascere=movimento dal nulla all'essere, e perire=movimento dall'essere al nulla. L'unità non è più quella di prima, in quanto *si passa* dal nulla all'essere e dall'essere al nulla; essere e nulla non sono immediate uno, ma l'uno è

come termine *a quo*, l'altro come termine *ad quem*, e viceversa, ne' due momenti. Essere e nulla non sono più quello che erano prima nella loro unità indistinta; giacchè ora essere è nascere, e nulla è perire. Nell'unità immediata la distinzione è meramente possibile, indifferente, è semplicemente essere = nulla = indeterminato. Nel divenire la distinzione è *attuale*; essere e nulla sono *distinti* come nascere e perire. 3. La distinzione nell'unità è il *divenuto*, il determinato, l'esserci. Non si ha più come nel divenire l'unità come distinzione, cioè come nascere e perire; il nascere non è il perire, è distinto dal perire, e viceversa, e intanto l'uno e l'altro sono l'unità dell'essere e del nulla (l'unità conservata): ma si ha invece l'unità che ha in sè risolta la distinzione. Di fatti il *determinato* è realtà e negazione in uno; non già o l'una o l'altra, come il divenire che è o nascere o perire, e non già nascere e perire in uno (in uno è essere e nulla); e realtà e negazione sono la distinzione *conservata*, in quanto anche come realtà e negazione, e perciò come distinte ma nella sfera dell'essere in quanto *determinato*, la realtà è unità di positivo e di negativo, e la negazione è unità di negativo e di positivo (1). —

Ciò posto, si vede che la forma della unità assoluta è questa: L'Uno, che non è più nè soggetto nè predicato semplicemente, ma soggetto-predicato: soggetto in quanto predicato, e predicato in quanto soggetto; soggetto assoluto = predicato assoluto. È *soggetto assoluto*, in quanto non ci rimane più nulla a predicare di lui; la predicazione è perfetta, il soggetto è assolutamente idealizzato, attuato, trasparente; non ci resta niente di oscuro, di potenziale, che possa essere attuato in un'altra predicazione. Il che vuol dire che il soggetto non è più soggetto, o non si ha più il semplice giudizio; giacchè il soggetto intanto è tale, in quanto è distinto dal predicato, e non è idealizzato assolutamente dal predicato: in quanto è

(1) Su questi tre concetti dell'essere, del divenire e dell'esserci. Cfr. il Sunto della mia Memoria: *Le prime categorie della Logica di Hegel*, nel Rendiconto dell'Accademia delle Scienze morali e politiche di Napoli, Agosto e Settembre 1863.

possibile un altro giudizio che l'idealizzi con un'altra predicazione. Un soggetto, di cui non si può predicare più nulla, non è più soggetto. D'altra parte è *predicato assoluto*, in quanto è la totalità assoluta de' predicati, e perciò tutto il soggetto, la trasparenza (idealità) assoluta del soggetto; in quanto non si può predicare d' un soggetto, che possa avere altro predicato, e perciò d'un soggetto altro che lo stesso predicato assoluto (giacchè se il predicato assoluto si potesse predicare di un soggetto che potesse avere un' altro predicato, sarebbe distinto o altro dal soggetto); in quanto, cioè a dire, non si può predicare che di sè stesso, e perciò non è più predicato. Così, se il predicato assoluto è lo spirito, lo spirito è soggetto assoluto. Lo spirito non si può predicare che di sè stesso, non di altro; quando al contrario ogni altro si può predicare dello spirito. Il predicato assoluto è l'universale concreto, che come tale è assoluto soggetto.

In quanto lo stesso che il predicato assoluto, cioè la totalità o unità assoluta de' predicati, il soggetto assoluto è giudizio assoluto, cioè totalità o unità assoluta de' giudizi, e perciò non più giudizio. Questa unità non si deve però confondere colla unità immediata, cioè con quella che non è *ancora* soggetto e predicato, e non ancora predicato e predicato. Anche l'unità immediata non è nè l'uno nè l'altro, e perciò è in uno soggetto-predicato; soggetto e predicato non sono tali, che in quanto *distinti*, cioè nel giudizio. Ma tra la unità immediata e la unità assoluta ci è di mezzo tutta la dialettica del *giudizio*, intendendo qui per giudizio il grado in generale della differenza, e non già che tra le due unità ci sia di mezzo un solo giudizio. L'unità come meramente immediata è la possibilità pura, il puro potere, niente di attuale, di determinato, giacchè altrimenti sarebbe distinzione, giudizio; è tutti i predicati, e nessun predicato; è tutti *indistintamente*, cioè nessuno; è il puro essere, l'indeterminato. E il puro essere è in uno soggetto e predicato; soggetto senza predicato, e appunto perciò esso stesso predicato comunissimo e astrattissimo; predicato, che non si distingue dal soggetto, e appunto perciò

senza il soggetto , e quindi il soggetto stesso. L'unità meramente immediata è l'identità dell'essere e del nulla ; la loro *distinzione* non è che il divenire. Adunque il cominciamento è lo stesso (e non è lo stesso) che il fine; giacchè il cominciamento è soggetto-predicato, e tale è anche il fine. Se non che tra il cominciamento e il fine ci è il lungo intervallo della mediazione. E questa mediazione non è altro che il processo dei predicati; il quale, come risultato assoluto, è il predicato assoluto, identico al soggetto assoluto, e quindi è l'unità assoluta. Si comincia da un predicato che è soggetto, appunto perchè non ci è determinazione, e si finisce in un predicato che è soggetto, e soggetto assoluto, appunto perchè non ci è più determinazione. Questo processo è l'unità assoluta. Esso non è un giudizio, nè una serie di giudizi; non accade, che si abbia da una parte un soggetto e dall'altra i predicati, e poi si attribuiscono questi a quella successivamente; ma si ha il processo de'predicati. Questo processo è tale, che il predicato seguente è la verità del precedente e perciò lo contiene come momento; il precedente si risolve nel seguente : l'ultimo, il predicato assoluto, è quello in cui si risolvono tutti i predicati, e perciò è l'unità o la verità di tutti, cioè la Verità. Questa Unità non si *distingue* da'predicati, nè questi si *distinguono* tra loro in essa; ma nè meno si ha l'unità indistinta, giacchè l'unità assoluta non è la possibilità pura, ma contiene in sè tutti i predicati come *momenti*, cioè come già distinti e risolti, in quanto distinti, nel processo.

Da tutto ciò che ho detto si deve concludere, che l'unità assoluta — quella che non è nè unità astratta, nè unità nella distinzione, cioè sintetica: quella, che deve contenere la distinzione e nondimeno non essere la distinzione come tale — non può essere che il *processo* assoluto. Nel risultato assoluto le determinazioni nè si distinguono più dal risultato nè tra di loro. Gioberti, intendendo per unità assoluta non l'unità astratta, nè la distinta, deve ammettere il processo; e di fatti parla di generazione, sebbene non abbia di essa un concetto preciso. Anzi, quando ben si considera, si vede che egli stes-

so non sa rappresentarsi altrimenti la Verità che come il processo de' predicati. Di fatti il processo de' predicati è la produzione delle idee (produzione , che per Gioberti è *in sè* generazione , e *per noi* è sintesi o dipendenza logica); la Verità poi è la unità di tutte le idee (unità , che in sè è assoluta , non ammette nè separazione nè distinzione , e per noi è distinzione , cioè si presenta nella forma di un giudizio e di una serie di giudizi). Ora per Gioberti la *produzione* delle idee (produzione , sotto di cui si nasconde la generazione) è lo stesso giudizio o i giudizi dell' Ente (sotto il quale giudizio si nasconde l'unità assoluta o la Verità ; la verità per noi non è che *giudizio* , e l' idea dell' Ente , nel giudizio p.e. l'Ente è uno, si giudica, si gemina come Ente e Uno). Dunque per Gioberti la generazione o il processo delle idee , ossia de' predicati , è la stessa unità assoluta o la Verità. E quando anche per generazione Gioberti intendesse non già il processo, ma la *esplosione* immediata di tutti i predicati , la identità tra generazione e verità si avrebbe sempre, giacchè la esplosione de' predicati sarebbe la esplosione della verità stessa. —

§ III.

La relazione del concetto relativo coll' Ente (creazione).

La dottrina di Gioberti sull' origine dell' idee si riassume così: l'idea dell' Ente *produce logicamente* i concetti assoluti, e *crea* il concetto di esistenza, il quale poi produce logicamente i concetti relativi come l' Ente gli assoluti.

Ora se la dipendenza logica è in sè *generazione*, che cosa è in sè la creazione? È anche generazione o altro? Dopo tutto ciò che si è visto, è naturale questa domanda.

a) Due ipotesi: generazione, e creazione. Risultato: absurdità dell'atto creativo come punto di *passaggio* tra l'Ente e l'esistente. La creazione è l' autogenesi dello spirito.

Prima di vedere che cosa sia o piuttosto possa essere per

Gioberti (giacchè non si spiega chiaro su ciò) la creazione in sè dell' idea di esistenza per l'Ente, facciamo l' una e l' altra ipotesi. Supponiamo prima che sia generazione; e poi che sia altro, p. e. la creazione. Creazione qui non è che una parola, che al più significa *non* generazione, ma non dice altro di determinato. Si sa che Gioberti non determina speculativamente questo concetto.

Si vedrà che le due ipotesi, per la stessa loro dialettica, menano a un medesimo risultato. E questo risultato è la dottrina de'tre sistemi che come un sistema unico sono la vera realtà dell' Idea. — È quasi inutile ricordare, che nelle due ipotesi si tratta di *produzione in sè* e non solo *per noi*, e perciò si deve ammettere che l'Ente *generi* i concetti assoluti e l'esistente i relativi. La medesimezza del risultato dipende da questo supposto. —

1. Supponiamo dunque che l' idea dell' Ente generi l' idea di esistenza. Ciò vuol dire che quella si compie in questa; cioè che l' esistenza è lo sviluppo medesimo dell' Ente per sè stesso. Di fatti, come l' idea dell' Ente generando i concetti assoluti o le sue proprie perfezioni puramente razionali si compie come idea dell' Ente in quanto tale, come Idea in sè o logica, così l' idea dell' Ente , già compiuta o generatasi in sè stessa, generando l' idea di esistenza e perciò tutti i concetti relativi ne' quali si compie questa idea (e si compie nello stesso modo o collo stesso processo generativo onde l' idea dell' Ente si compie in sè stessa), l'idea dell'Ente, dico, si compie in quanto *esistenza* nella generazione che è propria dell' esistenza ; il movimento dell' Ente che genera l'esistenza è lo stesso movimento dell' esistenza (dell'Ente in quanto esistenza) che genera sè stessa, cioè i suoi concetti relativi ne' quali si compie. Così l' idea dell'Ente *perfetta* non genera immediate l'idea *perfetta* dell' esistenza; questo *compimento* o *perfezione* è una seconda grande generazione; è la esistenza che genera sè stessa. Che cosa dunque genera ella immediate l' idea dell'Ente? Non altro che l' esistenza come *primo* di sè stessa, come primo nella sfera della sua propria generazione e compimento, il puro

essere dell' esistenza, l' esistenza come puro essere. L'Ente in quanto genera sè stesso, come *Primo* o cominciamento di sè stesso è l'essere come puro essere; e similmente l' esistenza, in quanto genera sè stessa, come cominciamento di sè stessa è sè stessa come essere, puro essere. L' idea dell' Ente non genera dunque *immediate* altro che l' esistenza come puro essere. Ma questo puro essere che altro è, se non ella stessa l' idea dell' Ente in quanto perfetta? L' idea dell' Ente perfetta è *immediate* l' idea dell' esistenza come puro essere (natura come semplice spazio). Da ciò si vede, che propriamente parlando, non si può dire che l'Ente come perfetto *generi* l' esistenza, perchè esso come perfetto è già l' esistenza; la generazione dell' esistenza come *primo* è la generazione stessa dell'Ente. Adunque quando si dice: l' Ente genera l' esistenza, questa generazione dell' esistenza e nella sfera dell' esistenza non è altro che l' autogenesi dell'Ente in quanto esistenza; cioè a dire, è l'Ente il quale *postosi* come vero Ente (come pura ragione), cioè essendo già originariamente *Esistente*, si compie ora come esistente, come nella prima grande generazione erasi compiuto come Ente. — L' Esistenza, che in quanto *primo* di sè stessa è puro Spazio, si compie come organismo umano. E qui una nuova generazione: l' Ente Organismo umano si compie come organismo umano, e così è Ente Spirito. Così tutte e tre le generazioni non sono che la generazione stessa dell' Ente; l'Ente = Spirito; o per dir meglio, è l' autogenesi dello Spirito o di Dio. —

2. Supponiamo in secondo luogo, che l' idea dell' Ente non generi, ma crei quella di esistenza. Qui, eccetto la differenza di assoluto e relativo, di originario e derivato, d' increato e creato, tutto procede nello stesso modo *dentro* le due sfere dell' assoluto e del relativo; cioè, come i concetti assoluti si generano dall' essenza dell' Ente (come l' essenza dell' Ente si compie ne' concetti assoluti), così i concetti relativi si generano dall' essenza dell' esistenza (l' essenza dell' esistenza si compie ne' concetti relativi). La differenza è questa sola; l' Ente come *primo* di sè stesso non presuppone assolutamente nulla,

e l'esistenza come *primo* di sè stessa presuppona già la *pura* autogenesi dell'Ente; e perciò questo *primo* non è il vero Primo, ma un primo relativo, un primo che ne presuppone un altro. Non si può dire, che l'atto creativo qui consista nella posizione *immediata di tutta l'idea* dell'esistenza; questa idea, in quanto compiuta, è totalità o mediazione in sè stessa, e quindi quello che così è *posto* o *creato* non è veramente altro che l'esistenza come Primo di sè stessa, giacchè l'esistenza come tutta sè stessa, come compiuta, è in parte qualcosa di *creato*, in parte qualcosa di *non creato*: come *tutta se stessa*, essa è dentro la sua sfera autogenesi, e l'attività o il processo come tale di questa autogenesi, la sua *forma*, non è nulla di *creato* o di relativo, ma come forma è quella stessa dell'autogenesi dell'Ente. Di maniera, che *creare* (l'atto creativo propriamente detto) non è altro che *porre* questo Primo, che in sè non è primo, ma secondo; è porre il secondo in quanto tale semplicemente; e perciò si riduce a questa, se posso dire così, *magna parvitas* dell'esistenza come *puro essere*, e non abbraccia già l'esistenza come compiuta in sè stessa. La vera *magnitudo*, l'attività di questo compimento dell'esistenza per sè stessa, l'esistenza come universo, non è in questo caso niente di creato; non è un secondo, ma la stessa attività divina, la forma eterna *increata* dello spirito. Attività *creata* è una contraddizione, e l'*attività* non è altro che lo spirito. Questa attività (il pensare) è l'*absolute Prius*, il vero Assoluto; giacchè lo stesso Ente come *primo* di sè stesso, come puro essere, non è il Principio, ma il cominciamento, non è il Ponente assoluto, ma l'assoluto Presupposto. Così la vita del mondo è una *ripetizione* della pura vita divina, nel senso che il mondo è come *esistenza* quello che l'Ente è come *essere*; la vita del mondo è la stessa vita dell'Ente come Esistenza, e quello che l'Ente è nella sfera dell'essere, è il mondo nella sfera dell'esistenza. — Qui per *esistenza* s'intende la stessa idea divina o oggettiva dell'esistenza; e perciò, se questa idea ha la stessa *forma* (la generazione) della idea dell'Ente, e sebbene *distinta* non è però fuori o separabile della idea dell'En-

te, per modo che posta l'idea dell'Ente non può non esser posta la idea di esistenza —, ne segue che non è errore il dire, che il movimento della idea di esistenza (l'autogenesi di questa idea) sia lo stesso movimento dell'idea dell'Ente come idea dell'esistenza. Ciò si farà chiaro più sotto. —

Prima di concludere e considerare il risultato comune delle due ipotesi, è qui il luogo di ripetere e confermare un'osservazione già fatta innanzi (1) sulla *realtà* dell'esistenza. Questa realtà è *necessaria* così nel caso della generazione, come in quello della creazione dell'*idea* di esistenza; e ciò per la medesima ragione, vale a dire che l'Ente non è semplice idea, ma Ente Idea. Di fatti nel primo caso tutto il sistema delle tre generazioni è la generazione stessa di Dio. Come dunque si potrebbe dire: « l'idea della natura e l'idea dello spirito si generano dall'idea dell'Ente, ma la natura e lo spirito potrebbero non esistere »? L'idea dell'Ente perfetta è già l'*esistenza*, è già la natura; e data la natura, lo spirito viene da sè. Nel secondo caso: se l'idea dell'Ente non può non creare l'idea di esistenza, non si può asserire che possa non creare la realtà dell'esistenza, e che l'esistenza possa rimanere una nuda idea, senza realtà, come p. e. una nostra immaginazione. L'idea dell'Ente è lo stesso Ente, è realtà; e perciò, ammessa qui la creazione — quale che sia il senso di essa —, non si può non ammettere che la creazione dell'idea divina di esistenza sia la creazione stessa dell'esistenza come reale. Per poter provare che l'Esistenza *possa non esistere*, bisognerebbe provare che l'idea di esistenza, in quanto creata dall'idea dell'Ente che è l'Ente stesso, non abbia in sè entità alcuna. Gioberti stesso dice che l'entità dell'esistente è l'Ente. Ora se l'Ente è Ente-Idea, e come idea non può non creare, non può del pari non creare come Ente; vale a dire, l'idea dell'esistenza ha necessariamente entità, è necessariamente reale, perchè è necessaria come idea. Così si spiega come Gioberti dica: l'Ente concreto è l'Ente creante; cioè, al far de' conti, l'Ente

(1) V. Lib. III. Sez. 1 cap. 2.

concreto è l' *esistenza stessa*, giacchè se l' Ente Idea o il Concreto come idea dell' esistenza non fosse reale, come idea dell' esistenza non sarebbe Ente. Questa separazione dell' Ente e dell' Idea nell' Ente Idea è un trasportare la *fnità* del pensiero soggettivo in Dio. Ma dunque, si dirà, il mondo non è più il relativo? Sì; ma l'errore sta nel confondere il relativo col contingente; il mondo non è un contingente, e il relativo non è che lo stesso necessario, un aspetto del necessario. — Il difficile in questa quistione non è il comprendere come l'Ente crei o ponga la *realità* dell' esistenza (la così detta materia), ma come crea l'idea dell' esistenza; giacchè l'Ente in quanto crea l' idea di esistenza è già Ente Idea, e perciò quella idea non può non avere entità o realtà. Posto che il creatore sia Ente Idea, Idea assoluta, unità del concetto e della realtà, la creatura non può non esser reale, cioè concetto e realtà. Il difficile, dunque, il vero problema della creazione, è *principalmente* il comprendere questa unità del concetto e della realtà; compresa questa unità, e come l'Ente Idea *crea* (dico così per stare al supposto del secondo caso) l'idea di esistenza, il comprendere come l'Ente crea la realtà dell'esistenza è già dato. — Il vero è, che posta quella unità, il problema (come problema della relazione tra Ente e esistente) è già risoluto; giacchè non ha luogo più l'altro: come l'Ente Idea *crea, pone, passa* nell'Esistenza come Idea? Quella unità è la stessa Esistenza.—

3. Ma che significa dunque: l'Idea dell'Ente *crea* l'idea dell' esistenza? L' analisi che ho fatto sinora de' due casi ha lo stesso risultato, cioè dimostra, che

α. Se si può parlare davvero di generazione *dentro* ciascuna sfera, così in quella dell' Ente come in quella dell' Esistenza (generazione, che presuppone da un lato l'essere come puro essere e dall' altro l' esistenza come puro essere, cioè ciascuna generazione un *non generato* e perciò *non intelligibile* nella propria sfera; perchè, di fatti, l' esistenza come primo non è intelligibile nella sfera sua propria e presuppone la sfera dell' Ente, e l' essere come puro essere non è intelligibile nella sua; la sua intelligibilità — l'indeterminatezza — è la libera

risoluzione del pensiero come astrazione da ogni contenuto, da ogni mediazione);

β. d'altra parte non si può dire che l'una sfera come già compiuta in sè, come già generatasi, *generi* o *crei* l'altra; *passi*, si *estrinsechi*, si *sviluppi* nell'altra come *primo* di sè stessa, come non ancora *tutta sè stessa*, non ancora generatasi. Di certo si può dire, che l'Ente già perfetto in sè stesso generi l'Esistenza e la Natura come *tutta sè stessa*, in quanto l'autogenesi della natura è la stessa autogenesi o attività dell'Ente, non più come puro Ente, ma già generatosi come Ente; come si può dire che l'Ente già compiuto come Natura generi lo Spirito come *tutto* sè stesso, in quanto l'autogenesi dello Spirito è la stessa autogenesi dell'Ente non più come puro Ente nè come pura natura, ma già compiuto come natura: ma non si può dire che l'Ente già perfetto *generi* o *crei* o produca in qualche modo la natura come mero Primo, nè che la natura già perfetta generi o crei lo spirito come mero Primo. La natura come Primo è la natura come puro Immediato, come puro essere, come originario, il *non generato* naturalmente, quello che non presuppone niente di naturale; nello stesso modo lo spirito come Primo è lo spirito come puro immediato, puro essere, originario, il *non generato* spiritualmente, quello che non presuppone nulla di spirituale. Ora, se la natura come tutta sè stessa presuppone il suo Primo o sè stessa come Primo, questo Primo presuppone un *antinaturale*, tutto l'antinaturale; e così il Primo dello spirito, presupposto dallo spirito come tutto sè stesso, presuppone tutto il naturale; lo spirito è il vero *Soprannaturale*. Il *Primo-natura* è un immediato, ma non è il puro immediato, l'essere come puro essere; e il Primo-spirito è un immediato, ma non è nè il puro essere nè l'immediato-natura; sono due immediati ciascuno nella propria sfera, ma che presuppongono una mediazione in altra sfera: il primo, la mediazione per sè dell'Ente; il secondo, la mediazione per sè della natura e quindi una doppia mediazione. Ora l'Ente come *perfetta* mediazione di sè stesso è l'Ente che ha risolta in sè la propria mediazione; è un immediato, essere, ma non

l'immediato o l'essere come Primo nella sfera dell'Ente; è, invece, il vero Ente; l'Ultimo che è il vero Primo. E lo stesso si dica della Natura e dello Spirito. L'Ente come questo vero Immediato presuppone la sua propria mediazione, la quale si fa tutta nella sfera propria dell'Ente, e non ha nulla di naturale; è un Immediato che presuppone una mediazione antinaturale e che è la risoluzione di questa mediazione, la risoluzione dell'attività antinaturale. In che dunque si può distinguere questo Immediato, che è l'antinaturale come risolto, da quell'Immediato che è il Primo nella natura, e presuppone la mediazione antinaturale e non altro? Sono lo stesso. Si dica il medesimo della natura risolta come natura e del Primo nello spirito. Adunque il così detto *atto creativo* (che bisogna ben distinguere dalla Creazione come piena rivelazione dell'Idea (1)) non è altro veramente che la mediazione dell'Ente per sè stesso come immediatezza, come risolta. L'Ente perfetto è già l'Esistenza come Primo, e la natura perfetta è già lo spirito come Primo. Se ci rappresentiamo l'Ente, la Natura e lo Spirito come tre grandi sfere, o mondi, non vi ha veramente *passaggio* (sia come generazione, sia come creazione, o altro) dal primo al secondo, e dal secondo al terzo come Primi; il primo perfetto è già il secondo come Primo; ec. E così è — però relativamente — ne' piccoli gradi o sfere; il passaggio, la generazione, la creazione o altro che sia, non ha luogo davvero che *dentro* ciascuna sfera; il primo grado come perfetto è il secondo come cominciamento, e ogni sfera è un'autogenesi. — Ciò corrisponde a tre momenti del pensiero (2); il grado perfetto o il momento *razionale*, fissato dall'intendimento (mediante il principio di contraddizione $A = A$) è il secondo come cominciamento.

L'origine, se così posso dire, del problema della creazione è questa: La natura, considerata non solo nella sua totalità, in tutta la realtà delle sue forme, come mondo naturale e spirituale, ma anche nella sua massima astrazione o indetermi-

(1) V. più sotto; e più sopra Lib. III, Sez. 2, Cap. 2 e 4.

(2) Cfr. Hegel., *Enciclop. Logica.*

natezza in quanto natura , come semplice esistenza naturale , come esistenza in quanto Primo, come puro Spazio, come pura materia —, non è un semplice *che*, ma una *quiddità*, non un semplice *essere*, ma un' *essenza*; è essenzialmente unità dell'essere e dell'essenza (del *che* e del *cos' è*). Ora questa unità non è niente di naturale, non è un processo o attività naturale, ma è anteriore alla natura; la natura — anche nella sua massima indeterminatezza o come originaria —, la presuppone. Dunque, si conchiude, la natura non è il vero originario, il vero Primo, ma un Secondo, cioè un derivato, un principiato, un creato. Ma bisogna ben guardarsi di fare di quel puro Originario un' altra Natura, una natura superiore o anteriore, che *preceda* come natura la Natura propriamente detta: come se il tempo — giacchè la natura è tempo — fosse diviso in due grandi parti o epoche, e nella prima si trovasse il vero Originario, e nella seconda il Principiato, di maniera che l'essere la natura un principiato significasse un tempo preceduto da altro tempo. La quistione così non sarebbe affatto sciolta; giacchè quel primo tempo — in quanto già unità del *che* e del *cos' è*, sarebbe esso stesso un principiato. Perciò quella unità (o meglio il *processo* di quella unità; giacchè l'unità come già compiuta, il processo come risultato, è già il reale, cioè il tempo o più propriamente lo spazio) è stata intesa come qualcosa d'anteriore al tempo, un *antetemporale* (a rigore, questo *antetemporale* come unità compiuta non è altro che lo spazio puro, che si può dire il vero principio immediato o presupposto immediato del tempo), e il tempo è stato inteso come qualcosa di *non cominciato* nel tempo; il tempo, si è detto, non ha principio nel tempo, giacchè un tempo che comincia come tempo già presuppone il tempo. In questo senso lo spazio e il tempo sono eterni, o meglio qui *ab aeterno* e in eterno (*aeui aeternitas*), giacchè la vera eternità, quella che non consiste nella semplice immediata e perpetua esistenza del reale, è lo spirito; il quale, sebbene ultimo nel tempo o prodotto nel tempo, è il vero Eterno. Essi sono tali, perchè quella unità che presuppongono, non si forma successivamente, nel tempo,

ma è una mediazione immediatamente risolta, una successione che immediatamente è la sua propria negazione, una mediazione che è *sempre* come immediatezza. Ora, questa immediatezza—questo immediato, ma in sè mediato, questo *Sempre*—è lo spazio e il tempo. Spazio e tempo sono un Principiato, ma non nello spazio e nel tempo; e perciò sono *sin da quando* e saranno *fin quando* sarà il Principio: sono coeterni al Principio, perchè il principio come tale, come perfetto in sè stesso, non è altro che lo stesso Principiato. Il Principio (non il cominciamento) eterno è il Principiato. — Spinoza ha ragione: la natura è eterna, Dio è eternamente natura (*Deus, sive natura*). Ma l'errore di Spinoza è di fare la natura Principio eterno, quando essa è solo eterno Principiato, e perciò non è l'eterno Fine. Perciò il suo Dio non è altro che Natura, non già Spirito. Ora la Natura presuppone l'antinaturale come Principio e si risolve nel soprannaturale come Fine. — Adunque, se per *atto creativo* s'intende la posizione della Natura come semplice Primo, come Spazio e Tempo, come primo Tempo, non come *tutta* la natura, tutto l'universo, ma come semplice Principiato che essendo veramente *principiato*, cioè avendo in sè la *vis aeterna* del Principio si realizza per sè temporalmente, come tutto il tempo: se, dico, l'atto creativo si prende in questo senso, esso non è altro che l'*atto* di unità (immediata) dell'*essere* e dell'*essenza*, l'atto della *esistenza* divina, la mediazione per sè della Idea in sè: atto, che non ha niente di naturale; e questo è il significato della comune dottrina: « l'atto creativo è fuori del tempo, e intanto principia il tempo ». Si parla, nell'atto creativo, di *relazione a un termine estrinseco*, che è l'esistente (1). È vero: l'atto creativo è un atto intimo che pone un Esterno; l'*intimità* è il processo *antinaturale*, occulto, irrilato, della unità dell'essere e dell'essenza, e l'Esterno è il processo come risultato, come compiuto, il *vero* Ente, l'Idea come di nuovo *Essere*, cioè l'Ente come *Esistente*; la prima rivelazione (2). L'*esteriorità* non è altro che la *imime-*

(1) V. sopra Lib. III, Sez. 1 Cap. 2.

(2) Cfr. sopra, Lib. III, Sez. 2.

diatrezza dell'Ente già compiuto come Ente, eternamente compiuto come Ente. Essa non è un deterioramento dell'Ente, ma la sua prima libera manifestazione, la sua prima immediata presenza, l'Ente stesso in quanto presente. Se, invece, dell'Ente come compiuto si fa un puro Interno e dell'Esistente come Primo un semplice Esterno; se si distinguono come due immediati, due Esseri; se, cioè, per atto creativo s'intende l'atto col quale l'Ente già compiuto ponga fuori di sè come distinto da sè un Altro, un Esterno, l'Esistente: in questo caso, dico, quest'atto non è niente, giacchè il puro interno, *già compiuto* come interno, non è più l'interno semplicemente, ma l'esterno, l'interno come esterno. È dunque un atto immaginario, impossibile, giacchè l'Ente è già o si è già posto come quello che egli dovrebbe porre coll'atto medesimo. *Distinguendo* l'Ente come compiuto e l'Esistente come Primo, e mettendo come di mezzo tra loro l'atto creativo, quasi un ponte tra due rive, di là l'eterno, il creatore, di qua il tempo, il creato —, si naturalizza l'atto stesso, e l'Ente compiuto, come distinto e prima dell'Esistente, diventa un tempo prima del tempo, un altro tempo. — Si dice, che l'atto creativo è un mistero, una cosa affatto inescogitabile. Hanno ragione; ma il mistero lo fanno loro, intendendo per atto creativo quello che non devono intendere, una contraddizione: come se un matematico proponesse un problema assurdo, e poi dicesse che non si può risolvere, perchè la mente non arriva a tanto. Certo la mente non arriva all'assurdo! Ma se l'atto creativo è davvero un mistero, perchè ne parlano e c'intendono quello che c'intendono? Se fosse davvero un mistero, non dovrebbero intenderci nulla; ciò che essi c'intendono è di tanto momento, è una tale *rivelazione*, che già pregiudica la quistione. — L'atto creativo vero, la vera *Creazione*, non è dunque il *passaggio*, o altro punto che sia tra l'Ente e l'Esistente. Essa è, invece, l'*autogenesi* in tutta la sua concretezza: autogenesi nell'Ente (per cui l'Ente è semplice Esistente: il preteso atto creativo); autogenesi nella Natura (la natura che si fa spirito); autogenesi nello Spirito (lo spirito che si fa Spirito assoluto). Questa *energia* uni-

versale è la creazione; e il creatore è lo Spirito, giacchè quella energia, come forma e contenuto assoluto, è l'energia stessa dello Spirito come *relazione assoluta*, eterna, immutabile verso sè stesso, come genesi di sè stesso. —

Dopo tutto quel che ho detto non parrà più cosa strana che la dialettica delle due ipotesi riesca, come ha già avvertito sin dal principio, allo stesso risultato. La ragione di ciò si può riassumere così. Nel primo caso si suppone che l'idea dell'Ente generi quella dell'esistenza. Ora come: l'Ente genera i concetti assoluti, vuol dire l'Ente si genera come vero e perfetto Ente, così: l'Ente genera l'esistente o il relativo, vuol dire l'Ente—già generatosi come perfetto Ente—si genera come relativo, come perfetto Relativo (Natura). L'esistente generato non può essere che l'esistente come compiuto. Nel secondo caso, invece, si suppone che l'Ente non generi, ma crei (o produca in altro modo) l'esistente; e intanto l'Ente genera sè stesso come Ente perfetto, e l'esistente genera sè stesso come esistente compiuto. Ora ciò vuol dire — e non può dir altro — che l'Ente come perfetto, come già generatosi, è lo stesso esistente come primo, come prima esistenza. Il risultato dunque in questo caso è lo stesso che nel primo; giacchè la esistenza così detta creata (non generata; e si ha ragione di dirla così, perchè è l'Ente stesso in quanto perfetto, e perciò non ci è passaggio), la prima esistenza del secondo caso, generandosi come esistenza compiuta, non è altro che l'Ente che, già generatosi come Ente perfetto, si genera come esistenza (perfetta). *Generazione* e *non generazione* non sono altro ne' due casi che due espressioni di due parti, dirò così, diverse di tutto il processo ideale, e perciò non si contraddicono, anzi dicono lo stesso, appunto perchè si riferiscono a due parti diverse. La *generazione* si riferisce alla prima sfera, che generata si genera ora come seconda; la *non generazione* si riferisce al cominciamento della seconda sfera, il quale non è generato dalla prima, perchè è la stessa prima come perfetta. Il vero risultato è dunque la negazione dell'atto creativo come un punto di passaggio dall'Ente all'esistenza, e per-

ciò la certezza che esso è l'autogenesi dell'Ente come spirito.

b) La creazione è in sè generazione. Conseguenze di questa dottrina.

Che cos'è per Gioberti la produzione in sè dell'esistenza? Tale è la domanda che io ho fatta al principio di questo §. È generazione, ovvero creazione (non generazione in generale)? Già, se è creazione (non generazione), o si ha la conseguenza già dedotta (1), cioè che l'Ente come perfetto è lo stesso Esistente come Primo; o se si considera l'atto creativo come *punto* di passaggio dall'Ente all'esistente, si cade nell'assurdo. Ma Gioberti ammette, più o meno esplicitamente, che quella produzione sia generazione. Di fatti nella esposizione della sua dottrina invano si cerca una differenza, fuorchè di parole, tra la sintesi, la dipendenza logica e la creazione (relazione tra l'Ente e l'esistente). Egli dice: « che cosa è produrre una cosa senza contenerla precedentemente, se non crearla? » (2) E tale è il giudizio *sintetico a priori*. Perciò identifica la sintesi di un concetto relativo e di un assoluto colla creazione. Ma lo stesso si può dire de'concetti assoluti; anche l'idea dell'Ente, secondo Gioberti, produce (rispetto a noi) i concetti assoluti, senza contenerli precedentemente. Dunque l' Idea dell'Ente ci si presenta non solo come creante l'idea dell'esistenza, ma come creante i concetti assoluti, o le sue proprie *perfezioni razionali*. Più; anche l'idea di esistenza ci si presenta come produttore i concetti relativi nello stesso modo che l'idea dell'Ente produce i concetti assoluti; anche qui abbiamo *sintesi, un'idea fuori dell'altra, dipendenza logica*. Dunque anche qui abbiamo creazione (sebbene Gioberti dica questa sintesi *a posteriori* e non necessaria (3)). Se dunque la dipendenza logica e la creazione non differiscono punto, e la dipendenza logica è in sè generazione, deve essere anche in sè generazione la creazione.

(1) V. a) in questo stesso §.

(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 220.

(3) V. sopra, § I, di questo Cap.

È vero però, che Gioberti dice espressamente: i concetti assoluti procedono da quello dell'Ente non per via di *creazione*, ma di semplice dipendenza logica; e similmente i concetti relativi da quello dell'esistenza. Ma a che serve poi questa dichiarazione? Se gli si domanda: che significa dipendenza logica? risponde: *sintesi*; e così il processo delle idee diventa la serie de' giudizi, di cui abbiamo discorso più sopra (1). E se gli si domanda: che significa sintesi? risponde chiaramente: *creazione* (2). — Certo tra le tre sintesi vi ha una differenza, in quanto la prima abbraccia concetti assoluti, la seconda uno assoluto e un altro relativo, e la terza concetti relativi; questa differenza nella materia deve avere una certa influenza anche nella forma del giudizio, che è appunto la sintesi. Ma Gioberti fa astrazione da tutto ciò; e pure qui sta il punto, cioè nel far comprendere non già in generale come un concetto si possa unire a un altro concetto che non lo contiene (e Gioberti non ci fa intendere nè anche questo), ma come a un concetto se ne possa unire un altro *eterogeneo*, a un assoluto un relativo, a un concetto puro un intuitivo, a un concetto una intuizione. Questa unione è il vero giudizio sintetico *a priori*: la vera produzione dell'esistenza. Gioberti, invece, si contenta di considerare la forma astratta e generale, comune alle tre sintesi, cioè il non essere un concetto contenuto in un altro e nondimeno dipendere da quest'altro. A questa dipendenza riduce la

(1) V. sopra § II, di questo Cap.

(2) L. c. dell'*Introduz.*—Giovà riportare l'intero luogo; « E veramente il giudizio sintetico *a priori* è composto di un attributo, che non è nel soggetto, e tuttavia si congiunge necessariamente con esso. Il soggetto adunque produce l'attributo, benchè non lo contenga; ora che cosa è produrre una cosa, senza contenerla precedentemente, se non crearla? » Si dirà che il *giudizio sintetico*, di cui parla qui Gioberti, è il *relativo*, non ogni giudizio sintetico; non l'assoluto. Può darsi! Ma io dico: è vero o no, che i giudizi assoluti (meno il primo: l'*Ente é*) sono tutti sintetici? È vero o no, che il giudizio sintetico in generale è quello, in cui l'*attributo non è nel soggetto*? Dunque? Dunque il soggetto produce l'attributo, benchè non lo contenga, cioè — secondo lo stesso intendimento di Gioberti — lo crea.

stessa creazione; e di fatti abbiamo già visto che per Gioberti intuire la *creazione* dell' esistente non è altro , se non vedere che l'esistente ha la sua ragione di essere (dipende) nell' Ente (1). — In che consista la vera sintesi *a priori*, cioè come il concetto assoluto ponga il relativo, il puro l'intuitivo, si vedrà di qui a poco.

E tanto è vero quello che qui potrebbe parere un' interpretazione più o meno arbitraria, cioè che secondo Gioberti la produzione delle idee *per noi* ha una stessa natura (la dipendenza logica, la sintesi, la creazione o la non generazione) e quindi la produzione delle idee *in sè* deve avere anche una stessa natura e diversa dall'altra (la generazione); tutto ciò, dico, è tanto vero, che Gioberti stesso distinguendo la *origine divina* delle idee (in generale, e perciò anche di quella dell' esistenza) dalla *origine umana*, cioè la produzione *in sè* dalla produzione *per noi*, afferma che « quella si effettua solamente per via di *generazione propria*, e questa per via di *creazione*, la dipendenza logica essendoci manifestata dall'atto creativo » (2). Qui è chiaro che dipendenza logica e creazione sono lo stesso. « Le altre idee » (cioè tutte le idee, eccetto quella dell' Ente) « *accompagnano* » (rispetto a noi, cioè nella origine umana) « la notizia dell'Ente, ma non ne sono ingenerate. Noi le possediamo, non già come *dedotte*, ma come rivelate, comunicate » (3). Quest'*accompagnamento* è la *dipendenza* o il nesso logico giobertiano, cioè quel nesso che non è nesso di nessuna maniera. E non significa già: l'Ente non può stare senza i concetti assoluti, ma semplicemente: i concetti assoluti non possono stare senza l'Ente, come dico: l'esistente non può stare senza l'Ente. Questa è quella relazione che Gioberti chiama creazione, quando cerca d'*intendere* la creazione, sebbene la intenda male (l'esistente è creato, in quanto ha la sua ragione nell' Ente). E perchè l' intende male, cioè non gli basta che l'Ente, per dirsi creatore, sia semplicemente la ragione del-

(1) Lib. II, Sez. 2, Cap. 3, § III.

(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 216.

(3) *Ibid.*

l'esistente, si sforza di supplire colla *rappresentazione*. Quindi accade, che confonde e distingue nello stesso tempo la dipendenza logica e la creazione; le confonde quando *intende*, le distingue, quando si *rappresenta* la creazione. Quindi, in questo secondo caso, una doppia sintesi, una doppia necessità dei giudizi sintetici, assoluta e relativa. Gioberti ha ragione di non appagarsi del suo *intendimento* della creazione; ma il suo torto è di non ammettere altro *intendimento*, di appagarsi della *rappresentazione*. Ha ragione a distinguere l'assoluto e il relativo, e perciò le due sintesi; ma non *comprende* affatto tale differenza. Perciò, per noi qui che consideriamo l'*intendimento* di Gioberti, la differenza tra le due sintesi e quindi tra la dipendenza logica e la creazione, è come se non ci fosse; non ci è per noi, perchè non ci è nell'*intendimento* del nostro filosofo.

Se la creazione è in sè generazione, la verità per Gioberti deve essere il sistema de' tre sistemi, già descritti nella loro *forma* in questo stesso § (1). Il primo è quello dell'Ente, il secondo è quello dell'esistente, il terzo che abbraccia in sè gli altri due e perciò è il vero, è il sistema dello Spirito. Nella presente forma della dottrina giobertiana non ci è ancora luogo per lo spirito, perchè si considera solo la posizione dell'esistente e manca il ritorno dell'Idea dalla sua differenza reale a sè stessa. Questa mancanza del concetto dello spirito è la cagione della oscurità del concetto della generazione; giacchè la generazione è autogenesi, e autogenesi è solo lo spirito.

Contro la conseguenza, che io ho dedotta dall'ammettere che la creazione sia in sè generazione, si può fare la seguente difficoltà:

« Gioberti parla di tre produzioni ideali: quella de' concetti assoluti, quella del concetto di esistenza, e quella de' concetti relativi. Se tutte e tre queste produzioni sono in sè *generazione*, pare che si devono avere tre generazioni, e non già due. E pure, come noi abbiamo visto, non possono essere

(1) V. a).

che due: l'Ente genera sè come Ente, e generatosi come Ente, genera l'esistente (come tutto l'esistente). Non si può dire che l'Ente generi l'Esistente come Primo, perchè è esso stesso — in quanto già generatosi — questo Primo; esso genera l'esistente come tutto l'esistente. Dunque la seconda generazione, come distinta dalla terza, non ci è; e la generazione dell'esistente per l'Ente, è solo quella che pare la terza generazione. »

Quale è la radice di questo sbaglio, o se si vuole, apparenza? Noi qui abbiamo tre sintesi; gli elementi della prima sono tutti assoluti, quelli della seconda l'uno assoluto e l'altro relativo, e quelli della terza tutti relativi. La prima e la terza hanno dunque la stessa natura, giacchè ciò che è nella prima l'unione di assoluto e assoluto, è nella terza quella di relativo e relativo. Questa differenza fa che la prima sia pura, la seconda empirica (o meglio, concreta). Ma in sè la unione, la *forma* della sintesi, è la stessa. Nella seconda sintesi al contrario la forma dell'unione è essenzialmente diversa; giacchè non si unisce assoluto e assoluto, o relativo e relativo, cioè gli uniti non sono *omogenei*; ma si unisce assoluto e relativo, cioè gli uniti sono *eterogenei*. Ora lo sbaglio è questo: che si vuol considerare la sintesi di assoluto e relativo appunto come una sintesi, come una unione, come una sfera, una totalità, un sistema proprio; cioè, considerare come già perfetto l'assoluto, e poi *aggiungere* il relativo, e questa aggiunta si chiama sintesi, produzione (e in sè generazione): quando il vero è, che l'assoluto come perfetto è già il relativo; l'intelligibile, perfetto come puro intelligibile, è già il sensibile; e perciò la *vera* sintesi qui degli eterogenei, il vero giudizio sintetico *a priori* (che nel suo schietto significato è l'unità che *si distingue* come intelligibile e sensibile (1)) è l'autogenesi dell'assoluto come puro assoluto; perchè, così generatosi, esso è il relativo (come primo di sè stesso). Questo sbaglio è opera dell'intendimento astratto. Noi abbiamo due sfere o siste-

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

mi: il primo compiuto come primo, si compie come secondo: il primo come risultato di sè stesso è il principio o cominciamento del secondo. Ebbene: l'intendimento distingue, anzi separa il *risultato* della prima sfera dal *cominciamento* della seconda, e ne fa due elementi diversi, e poi domanda: come quel risultato *produce* quel principio, come si passa dall'uno all'altro? Così esso divide l'indivisibile, e fatta la divisione mette in mezzo un terzo, e questo terzo è la seconda sintesi a cui deve corrispondere la seconda generazione. Questo terzo è dunque immaginario. A questo immaginario corrono dietro alcuni hegeliani, quando studiano il passaggio (in sè) dalla Logica alla Natura. —

CAPITOLO TERZO.

RISULTATO GENERALE DELLA DOTTRINA DI GIOBERTI SULLA PRODUZIONE IDEALE — PASSAGGIO AL MISTICISMO.

Il fondamento del sistema di Gioberti nella forma, in cui io l'ho considerato sin qui, è l'*oggettività* dell'atto creativo, come contenuto immediato dell'intuito. Ora, se tutta la produzione ideale in sè, cioè nella sua verità e realtà, è la *generazione*, a che si riduce ciò che egli chiama creazione e dice di vedere intuitivamente? Anche ridotta alla sua pura espressione speculativa, cioè — tolto ogni elemento rappresentativo — alla forma spinoziana: *l'esistente ha la sua ragione ed entità nell'Ente*, la creazione non può essere il vero, ma solo l'apparenza del vero. Essa ci apparisce come creazione, ma in sè è generazione.

A un giobertiano che si ostinasse a riconoscere per verità la creazione appresa dall'intuito, si potrebbe rispondere con Gioberti stesso: Nell'intuito, l'Ente ci si presenta come sintesi (e quindi creatore) de' concetti assoluti, e non è così; l'esistenza come sintesi (e quindi come creatrice) de' concetti relativi, e non è così; e similmente l'Ente come creante l'esistente. Questa creazione si dice la verità. Ma chi ci assi-

cura che ~~sta~~ così, se le altre due sintesi non sono vere? Così l'intuito ha da essere una miscela di vero e di falso; il vero è il creare (l'Ente crea l'esistente), e il falso è la dipendenza logica. Ma se creazione e dipendenza logica sono lo stesso nell'intuito e non differiscono per nulla, ne segue che il vero e il non vero sono lo stesso. Questa identità è l'intuito giobertiano. Adunque, o tutto vero, o tutto falso; e se non è così, si ha quella miscela che è più trista del più assoluto scetticismo. Lo scetticismo nega la verità, e questa negazione è almeno la sua verità e quindi la sua propria confutazione. Qui invece si scambia il vero col falso, e viceversa.

1. Gioberti non ha che una via di salvare l'oggettività della creazione, e questa è la distinzione dell'attività intrinseca ed estrinseca dell'Ente. Ammessa l'oggettività di questa distinzione, bisogna ammettere anche quella della creazione. Perciò Gioberti dice: la produzione (e quindi la creazione) *ad intra* è generazione, *ad extra* è creazione.

Questa distinzione è quella stessa del sovrintelligibile e dell'intelligibile, di cui ho discorso più innanzi (1). Se essa è oggettiva, cioè ha radice nell'idea stessa, il relativo, l'*extra* non sarà assolutamente falso, ma qualcosa di vero. Se non che il modo come Gioberti comprende i due momenti, la opposizione che egli mette tra loro è tale, che non possono essere ambedue veri. L'*intra* è il vero, l'*extra* è il fatto, e il fatto come vero non è che *intra* (2). Dunque non ci è altro di vero che l'*intra*, e il fatto come tale, cioè la creazione, è pura apparenza; nella sua verità essa è generazione. — Questa dottrina è la negazione del mondo. Il fatto, il mondo, può essere e non essere; la sua verità è di non essere mondo, *extra*, ma *intra*. Ora è vero che in Dio il Vero si converte ad *intra* col generato, ad *extra* col fatto (3); ma appunto per questo l'*extra* non è una mera apparenza dell'*intra*, e questa distinzione è nello stesso Vero, nell'unico Vero; l'*extra* è vero non meno

(1) Cap. 2, § II di questa Sez.

(2) *Introduz.* Vol. II, pag. 216.

(3) Vico cit. da Giob. *ibid.*

dell'*intra*. L'*extra* come *puro extra* è l'*intra* come perfetto; l'*intra* è la generazione della pura essenza divina (la prima generazione); l'*extra* è questa stessa generazione o mediazione dell'Ente per sè stesso, come *immediatezza*. In altri termini, Dio non è puro *intra*, ma in sè stesso, cioè come *intra*, essenzialmente *extra* di sè stesso (l'Altro). Gioberti stesso distingue il concetto, cioè l'idea, in assoluto e relativo (1).

Se non si ammette un *extra* in Dio stesso, il mondo non si può distinguere da Dio come *vero ed unico* Dio (Trinuno), nè dalla sua *pura* essenza l'essenza propria del mondo, se non mediante la dottrina dell'esemplarismo o qualcosa di simile; ma in questo caso il mondo è pura apparenza. Perchè il mondo in quanto distinto da Dio (come vero Dio e come *pura* essenza divina) sia *reale*, è necessario ammettere in Dio stesso l'Altro, nell'*intra* l'*extra*. Giacchè Dio è la Realtà, ciò che è distinto da Dio può parere non reale; il difficile è conciliare la distinzione e la realtà. Se, dunque, *creato* vuol dire quello, che sebbene *distinto* da Dio (come vero Dio e come pura essenza) è nondimeno *reale*, bisogna ammettere in Dio stesso l'altro come distinto; cioè, oltre la pura essenza divina (il Logo), la essenza del mondo o, come dicono, il verbo *creato* ab aeterno. Ma che significa creazione eterna? Perchè si chiama creazione, e non generazione? Perchè si dice il Verbo Dio è *generato*, il Verbo mondo è *creato*?

Quello che importa per non confondere la pura essenza divina con quella del mondo, è di fare della produzione delle due essenze due atti divini, perchè non si dica che Dio generando la sua propria essenza nell'atto stesso produca la essenza del mondo. Non già che Dio sia una dualità: ma voglio dire che l'atto eterno, che si chiama Dio, sia una duplice Idea divina, se non altro, come dicono (2), quanto all'*oggetto* del pensiero divino. E ciò significa che il vero Dio non è la sua semplice essenza, ma l'unità dell'essenza e del suo Altro, cioè lo Spiri-

(1) V. cap. 2, § II, di questa Sez.

(2) I SS. PP. secondo Savarese. Op. cit. pag. 451 seg.

to (1). In che dunque si distingue la *generazione* del Verbo Dio dalla *creazione* del Verbo Mondo? In ciò forse che l'attività della generazione, come semplice *forma* di attività, sia diver-

(1) Non si salva il mondo, cioè non si distingue realmente le due essenze, quando si dice: « l'essenza del mondo è l'essenza divina come *partecipabile*, *imitabile*: in quanto imitabile, essa è immanente nelle cose; in quanto essenza in sè, è trascendente. » Giacchè, siccome il Vero è l'essenza in sè, segue che le cose non hanno verità, ma partecipano solamente alla Verità, sono una imitazione di essa; la verità è fuori di loro. L'essenza in quanto partecipabile è qui inferiore a sè stessa, è *Ens diminutum*, il non-Ente. Il difficile è rendere ragione di questa diminuzione. Taluno si aiuta col principio di contraddizione; l'Ente caccia e propulsa da sè il non-ente; lo genera quasi per esclusione (Mora, Enciclop. scient. vol. I, pag. 152 seg., 156 seg.). Ora che altro dice Savarese? « L'idea divina del mondo è immanente nel mondo; ma questa idea non è l'essenza di Dio; è il relativo, non l'assoluto; l'essenza di Dio non è il prototipo delle cose, ma il prototipo *negativo* di questo prototipo. Questo è immanente nella cosa, e perciò la cosa (il mondo esistente) non è una mera figura, una larva come nel platonismo, ma il prototipo stesso attuato: aristotelismo ». (l. c.). Lo stesso Giob. distingue l'assoluto e il relativo; l'assoluto è l'Ente co' suoi attributi, il relativo è l'Esistenza coi suoi attributi, l'idea divina dell'Esistenza. Il *negativo* di Savarese non è che il *diminutum* di Scoto (mi pare), il relativo di Gioberti. Ma qui il *platonismo* non è affatto superato, e l'*aristotelismo* è semplice apparenza; se il mondo *esistente* non è più una *larva* della sua propria essenza, per contracambio questa essenza è una larva della *vera essenza*, della Verità. La conseguenza è la stessa che nel Platonismo. L'Idea diceva Platone, è il Vero; ma l'Idea non è immanente nelle cose; le cose non hanno verità, sono larve del Vero, il loro essere è il non-Ente. — I neo-aristotelici dicono: il Vero è Dio, l'essenza divina, e l'essenza delle cose non è che il *non Ente*, un'apparenza (un *diminutum*, un semplice relativo) del Vero. Essi ammettono l'immanenza, ma l'immanenza del *non-Ente*, del non Vero, o almeno d'una larva del Vero. E questo è il platonismo combattuto da Aristotile. Per Savarese il mondo intelligibile — e per questo non intende che l'idea della natura e dello spirito — non è il Vero, ma il relativo. Che importa dunque che dica: io sono aristotelico, non platonico? Si è aristotelico, quando si dice: il relativo come puro relativo, è immanente nelle cose? Tutti costoro non salvauo dunque la realtà o verità del mondo, perchè per loro la essenza del mondo è il puro relativo, il *diminutum*, la partecipazione, il non-Ente; essi sono sempre platonici, non aristotelici (sebbene il dualismo tra Dio e il mondo ci sia, anzi

sa da quella della creazione, di maniera che quella doppia idea divina sia diversa non solo quanto al contenuto, ma anche quanto all'atto stesso, alla forma dell'atto? La differenza non può essere altro che questa: la così detta generazione è un processo che come *cominciamento* non presuppone nulla, e perciò è puro essere identico al nulla; e la così detta creazione è un processo — lo stesso processo, come forma — che come *cominciamento* presuppone tutto il primo processo e perciò è questo stesso primo processo come compiuto. Non è già che i due processi, presi astrattamente come semplici forme, siano diversi, ma sono diversi nella loro forma concreta, identica al contenuto; entrambi sono generazione, lo stesso metodo, la stessa dialettica, ma l'una è generazione dal puro essere, l'altra è generazione dalla pura essenza già generata, di maniera che la creazione dell'idea del mondo (della natura) non è che una *seconda* generazione: come l'idea dello spirito, in

più sviluppato, anche in Aristotile). L'errore loro non è di distinguere la essenza divina dall'essenza del mondo, come non è vera l'accusa che fanno ad altri di confonderla (quando si dice: essenza in sè e essenza partecipabile, *Ens* e *Ens diminutum*, concetti assoluti e relativi, non si confonde); l'errore è di fare dell'essenza del mondo il puro relativo, il puro finito, e di quella di Dio il puro assoluto, il puro infinito. Che risulta da questa opposizione? Risulta che, se il Vero è Dio (l'essenza divina) il mondo non è vero; si annulla il mondo in Dio, come fa Spinoza, e forse peggio; perchè Spinoza non annulla la natura naturata, ma le cose come tali; loro al contrario annullano la idea stessa del mondo. Certamente l'idea del mondo è il relativo rispetto alla essenza divina; ma cos'è il relativo? anzi cos'è lo stesso non-Ente? È lo stesso assoluto come relativo, lo stesso Ente come non-Ente; il vero Assoluto è la relazione della relazione, lo Spirito. Tutti costoro mancano del concetto dello spirito e non concepiscono Dio che come *pura essenza*; non comprendono il problema della creazione. Creazione vuol dire: le cose distinte da Dio, e pure vere e reali sebbene distinte. Costoro le distinguono tanto che l'annullano; cioè le annullano e perciò le confondono con Dio. L'opposizione assoluta è confusione assoluta: è il relativo negato assolutamente nell'assoluto. Solo lo Spirito è creatore, perchè come Primo ed Ultimo delle cose, se le presuppone liberamente, e come presupposti dello spirito esse hanno realtà e verità.

quanto presuppone la generazione della pura essenza e della natura, è la *terza* generazione, e perciò l'Idèa nella sua verità e attualità assoluta. E da ciò deriva una conseguenza affatto opposta alla dottrina dei filosofi citati (1); giacchè l'idea della natura e tanto più l'idea dello spirito, anzi che sia una larva, una figura, una diminuzione della pura essenza, è il vero concreto rispetto a questa: questa è la larva, il regno delle ombre, e quella il regno della luce, della rivelazione, della realtà. — Questa differenza dipende dalla differenza del cominciamento; la prima generazione comincia dal puro essere, e la seconda dalla pura *essenza*, come la terza dal *concetto*, cioè dall'unità dell'*essere* (pura essenza divina) e dell'*essenza* (natura).

L'errore consiste nell'immedesimare la *pura essenza* di Dio con Dio stesso, e perciò nel credere che tutto quel che presuppone questa essenza sia un mero relativo, un puro non-ente, giacchè l'Assoluto, Dio, è questa essenza stessa. « Pei SS. Padri, dice lo scrittore già citato, l'idea della divina essenza è intutto identica a Dio, ed è altra cosa dall'Idèa che Dio ha del mondo; questa, essendo l'idea del relativo in contrapposizione all'assoluto, non può senza logica contraddizione immedesimarsi in quanto *all'oggetto* colla divina essenza. » (2) Qui il pensiero divino ha un *doppio* oggetto, la pura essenza divina come distinta da quella del mondo e la essenza del mondo. Ora cos'è la essenza divina, che secondo questa esposizione è intutto identica a Dio, e insomma Dio stesso? È la pura essenza, quella che è il primo oggetto del pensiero divino, ovvero anche il secondo oggetto, cioè, a dir meglio, l'unità di ambedue? Se la pura essenza (il puro assoluto senza il relativo) fosse intutto identica a Dio, cioè Dio stesso, avremmo un doppio Dio, l'uno superiore all'altro: cioè Dio come pensiero de' due oggetti, e Dio come pensiero della sua pura essenza. Se Dio pensa il secondo oggetto, ciò vuol dire che l'Altro è in Dio, e perciò la vera e reale essenza non

(1) V. la nota antecedente.

(2) l. c.

è la pura essenza, ma questa e l'Altro, cioè il vero Dio è l'unità dell' uno e dell'Altro. San Tommaso dice: » *Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis ; unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem* (1). Chi non vede, che anche qui la vera essenza di Dio, quella che si può dire in tutto identica a Dio, la essenza perfetta, è la essenza in quanto perfettamente conoscibile (e conosciuta), conoscibile assolutamente, in tutti i modi che è conoscibile? E questa è non solo la essenza in sè, ma la essenza come similitudine di sè stessa, come Altro di sè. L'errore è di opporre all' *In sè* l'Altro come puro Altro; di non vedere che l' *In sè* come già perfetto è già fuori di sè, Altro di sè stesso; che la essenza divina come perfetta in sè stessa (come generata) è già partecipabile, è esteriorità, prima rivelazione: e perciò l'Altro non è una larva, ma qualcosa di meglio che quello stesso, di cui si dice larva; è lo stesso interno come esterno, senza cessare di essere interno.— « Pe'Padri, dice lo stesso scrittore, il mondo intelligibile non è l'essenza di Dio ». Ciò è vero, se per mondo intelligibile s'intende solamente il mondo come cosmo o natura naturata, e per essenza divina la pura essenza. Se invece per mondo intelligibile s'intende tutto l'Intelligibile, l'Idea (Logo, Natura, Spirito), il mondo intelligibile e la essenza di Dio per me sono lo stesso. In altri termini la essenza delle creature e del creatore è la stessa. Ciò che è diverso è la *Sostanza*; e la sostanza di Dio è qui la sua absolutezza come Processo. La quistione è dunque questa: se l'Intelligibile, l'Idea, sia soltanto l' Idea del mondo, e non già anche la stessa essenza pura di Dio; se questa essenza sia un sovrintelligibile assoluto, una *sopra-idea*; e non già l'Idea stessa nella sua semplicità pura. E la tendenza espressa da quello scritto-

(1) *Sum. P. I, Quaest. 13, art. 2.*

re è appunto questa: di negare ogni idealità (equindi ogni umanità) nella essenza divina. Il merito di Gioberti è di avere affermato la identità di Dio e dell' Idea, di aver detto francamente: Dio è l' Idea (1). Per lui non vi ha due intelligibili, ma il suo sovriintelligibile è lo stesso intelligibile in quella parte che si nasconde all' intelletto umano in quanto finito; il sovrintelligibile è l'Essenza. Ma in che consiste l'Essenza in generale? Non in una *determinazione* nuova, in un nuovo attributo, in un nuovo contenuto; questo è intatto dall' intelletto umano così nell'Ente come nell'esistente; il contenuto dell'Ente sono i concetti assoluti, quello dell'esistente i concetti relativi, e l' *Essenza* non è altro che il *processo generativo* di questi concetti; è l' Idea non come fissata dall' intendimento, ma come generazione di sè stessa; ma è sempre l' Idea. Lo stesso scrittore rimprovera Gioberti di aver dichiarato inconnoscibile l'essenza delle cose (2). Ma Gioberti è logico, avendo dichiarata inconnoscibile l' essenza divina. Per Gioberti l'essenza è processo, lo stesso processo; e perciò se si conoscesse come processo de' concetti relativi, si dovrebbe anche conoscere come processo degli assoluti: non conoscendosi come questo, non si può conoscere come quello. L' *inconsequenza* è nel critico, il quale ammette la conoscibilità della essenza delle cose, e nega quella della divina. Così *separa* assolutamente le cose da Dio. — Quando Gioberti parla di mistero, il mistero non è un primo o un altro oggetto, ma è lo stesso oggetto chiaro che ci si presenta come oscuro. E questa oscurità (nella nuova forma del sistema) va di continuo scomparendo (3). Già come filosofo moderno (come cartesiano), Gioberti non potea fare altrimenti; egli umanizza Dio, immedesimandolo coll' Idea come oggetto perpetuo dello spirito. Il Dio del critico, come Dio, non è umano. —

(1) Cfr. *Introduz.* II. 226: la scienza ideale esprime compiutamente l' Idea al doppio lume della ragione e della fede (filos. e teolog.) », E 227 Dio è l' Idea stessa. »

(2) Op. cit. pag. 320 seg.

(3) Lib. 1, Sez. I, cap. 5.

2. Il difetto di Gioberti non è di aver detto : Dio è l' Idea (razionalismo, idealismo), nè di aver distinto due lati nell' Idea (l'intelligibile e il sovrintelligibile; l'immediato e la mediazione assoluta), ma la contraddizione in cui cade di dichiarare inconoscibile l'*idealità* stessa. Egli *fixa* l' Idea come un *immediato*, e questo solo dice di conoscere ; e non si avvede che quel punto oscuro è tale, che rende tutto oscuro , e che se tutto non si conosce, niente si conosce. Quella che Gioberti chiama conoscenza, non è tale che di nome , appunto perchè quel punto rimane sempre oscuro. Di fatti , dicendo di non comprendere l'essenza in generale , e in particolare l'essenza della *relazione* tra l'Ente e l'esistente, cioè il principio stesso del suo sistema, come sa egli che questa relazione—questa sintesi, come dice e' medesimo—è in sè veramente sintesi, creazione, o non piuttosto generazione? Non può saperne nulla. Il dire: è creazione; il determinare la natura di quella relazione come *tale* escludendo la *tale altra*, non è un anticipare sull'essenza? Ma, giacchè non si può conoscere l'essenza e ciò che si conosce non è l'essenza, e l'essenza consiste in generale nel *nesso*, nella *relazione* (Dio = relazione assoluta), al più quel che io posso affermare è che tra l'Ente e l'esistente ci è una relazione, ma non posso affermare che la relazione sia tale piuttosto che la tale altra. Se dico : « è la tale, la creazione », appunto perchè questa è la relazione *da me conosciuta* io devo concludere che non è la vera, e che la vera è invece quella che io dico di non conoscere, cioè la generazione. E invero, tutti i discorsi di Gioberti non si riducono ad altro che ad affermare che ci deve essere una relazione tra l'Ente e l'Esistente. E dico *affermare*, e non *provare*; giacchè la prova di tal relazione importa la *determinazione* di essa. A chi mi negasse che il finito importa una relazione coll'infinito, come potrei io rispondere altrimenti che col mostrare come il finito si risolve di necessità in un altro che è l'infinito? E questa dimostrazione non *determinerebbe* la relazione tra i due termini? Il concetto stesso dell'infinito non risulta che da questa relazione come *determinata*. Quando io dico: il finito presuppone

l'infinito, senz'altro, finito e infinito non sono che semplici rappresentazioni, non veri concetti, e quella proposizione non ha valore filosofico (1).

Quando Gioberti determina quella relazione come *creazione*, non è il discorso o la ragione che glielo dica, ma la *fede*. E quando egli vuol determinare filosoficamente il contenuto della fede, lo distrugge mettendo in luogo dello spirito creatore la Causa Sostanza di Spinoza e Bruno.

La creazione come se la *rappresenta* Gioberti (rappresentazione che risolve egli stesso *intendendola* al modo di Spinoza) è perfetto dualismo: di qua il finito, di là l'infinito, e in mezzo un abisso; questo abisso è la creazione. La creazione è così la negazione assoluta della *Relazione*: e, giacchè l'essenza consiste nella relazione, è la negazione dell'essenza; non è nulla di essenziale; anzi, giacchè Dio è la relazione assoluta, cioè l'essenza per eccellenza, essa (la creazione) è la negazione (filosofica, s'intende) di Dio: negazione, che noi altri filosofi in Italia diciamo fraternamente empietà, irreligione, peste.

La Verità come *Giudizio* (sintesi) non è verità, ma dualismo. La Verità è l'unità assoluta o concreta delle differenze; se le differenze sono fissate come tali, non si ha la Verità. Tale è il Kantismo, e il Giobertismo (2). Il Giudizio, fissato come Ultimo, è la negazione filosofica di Dio. Dio ci è filosoficamente, solo in quanto è *pensato*. Ora nel Giudizio, Dio — la Verità assoluta — non è *pensata*, ma *creduta* semplicemente. La *Fede* è l'Unità come *distinzione*, opposizione: l'unità *pensata* come differenza, e *creduta* come unità; essa è il secondo momento dell'assolutezza dello spirito, e corrisponde alla *rappresentazione*, alla *parola*, ecc. Nella fede tu hai gli opposti, li *pensi*, non ne puoi dubitare; senti il bisogno della conciliazione, della verità, e la *credi*, ma non la *pensi*. La fede è l'impotenza del pensiero come conciliatore; perciò chi *pensa* veramente, non si contenta di *credere*. Quindi la fede ha in sé stessa il germe della sua dissoluzione; il pensiero che *pensa* la

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 2.

(2) Cfr. La mia *Fil. di Kant.* già cit.

differenza non si appaga di *credere*, cioè non pensare, l'unità, Dio, la Verità; vuol pensare anche questa, come ha pensato la differenza, e nel pensiero dell'unità la fede non è più fede, ma *scienza*. Si dice che la fede placa e calma lo spirito. È vero; ma calma lo spirito che non sente il bisogno di pensare assolutamente. La vera calma, la certezza, è nella scienza. La fede è quel Vero, a *piè del quale nasce il dubbio, che pinge noi di collo in collo*.

La fede nasce nel Giudizio; se non si ha coscienza della differenza, della opposizione, non si ha in che credere. L'oggetto della fede è un *postulato*, una esigenza per la conciliazione della differenza. Nella unità immediata non ci è fede, perchè non ci è ancora la differenza. La fede non è senso, non intuito, non calma originaria; ma balsamo che sana le ferite, lenisce i dolori, calma che presuppone la tempesta, la differenza e la opposizione. Nell'unità immediata nè si *pensa*, nè si *crede*, ma solo si *sente*; il fanciullo, che non ha coscienza delle contraddizioni e dei dolori del mondo, non *crede, sente* solamente. Perciò la fede non è puro *senso*, ma *pensiero*, il pensiero come giudizio: l'unità stessa non è rappresentata nella fede, non è pensata, che come opposta alle differenze, come un opposto di opposti. Perciò non è vera unità, vero pensiero, vera conciliazione, e la opposizione che si voleva conciliare in essa rinasce come opposizione della unità e delle differenze: p. es. come opposizione di Dio e del mondo. È questa una osservazione di gran rilievo: l'unità, in quanto *creduta*, si presenta come un opposto alla opposizione che dovea conciliare; l'unità stessa è pensata come un opposto, come un elemento del Giudizio. Perciò coloro che credono di risolvere il giudizio (l'opposizione) nella *fede*, nella unità *creduta*, s'ingannano; *credendo* la unità, non escono dalla sfera del giudizio, della opposizione. La ragione come fede non è dunque che l'*intendimento*, non la vera ragione: tale è il Kantismo. L'oggetto della fede Kantiana, come puro *avvenire* o qualcosa che *dove* essere semplicemente, è opposto al reale, e perciò forma col reale un Giudizio. Gioberti che crede di risolvere tutte le anti-

tesi nel Dio della fede, della rivelazione positiva, della tradizione, della esperienza (nel soprannaturale), non fa che porre un'antitesi più viva tra il finito e l'infinito, il mondo e Dio, il naturale e il soprannaturale. Egli si mostra Kantista; il Giudizio risorge, anche quando si cerca di risolverlo e di farlo sparire. È una opposizione che rinasce più potente, quanto più si cerca di vincerla, appunto perchè non si penetra nell'interno della cosa, non *si guarda in faccia il negativo* (la differenza), direbbe Hegel. Perciò l'intuito, il soprannaturale, la rivelazione giobertiana non è che lo stesso finito, il naturale; l'organo della rivelazione (*in spiritu et veritate*) è il Papa. E pure di questo si trattava: di porre, cioè, nella filosofia quella unità o conciliazione che lo spirito avea già conseguito nella religione, nella religione cristiana: di cristianizzare la filosofia, idealizzando il cristianesimo, cioè pensando quello che nella religione era semplice *fede*.

Chi conosce la storia della filosofia intende che cosa io voglio dire. La contraddizione tra l'essere e il pensiero, l'oggetto e il soggetto, nella quale erasi logorata e spenta la filosofia antica, si concilia solo nella idea dello *spirito creatore*, contenuto come rappresentazione religiosa nel cristianesimo. Questa conciliazione è il problema della filosofia moderna. Si tratta di procedere non come nella filosofia antica dall'essere al pensiero, dall'oggetto al soggetto, ma dal pensiero all'essere e da questo al vero pensiero, allo spirito, alla vera unità del pensiero e dell'essere. La filosofia moderna si può dividere in tre grandi periodi: quello della unità immediata, che comincia con Cartesio; quello della differenza, che comincia con Kant; e quello dell'unità assoluta, che comincia con Hegel. Spinoza (cartesiano) è il filosofo dell'unità immediata, della Sostanza; Kant il filosofo della differenza, del pensiero come differenza, della riflessione; Hegel è il filosofo dello Spirito. Gioberti pone il principio della *creazione*, ma da prima senza *comprenderlo*; perchè non comprende lo spirito. Da una parte il *creatore* è per lui l'Ente come Sostanza Causa, e così non crea (quindi, *identità astratta*: spinozismo); dall'altra il creare è

sintesi, o meglio dualità e opposizione originaria, e perciò non *unisce*, non risolve la contraddizione, anzi la pone più vivamente. La filosofia cercava l'unità, e Gioberti comprende la creazione (che solo può darla) non come *unità vera*, ma come *differenza* di Dio e del mondo; non come *conciliazione*, ma come *separazione*; o se la comprende come unità, ritorna all'unità immediata, a quella che avea prodotta di necessità l'opposizione che si voleva risolvere. Il fine di Gioberti è di scansare il panteismo, l'identità astratta di Dio e del mondo; e così mette innanzi la differenza senz'altro. E pure il bisogno, dello spirito, specialmente nella filosofia italiana (giacchè la *differenza*, dirò così, governava a briglia sciolta in Galluppi e Rosmini), era di riconciliare Dio col mondo, o meglio, lo spirito con sè stesso; perchè al far de' conti, se il pensiero di Dio e il pensiero del mondo non si accordano, lo spirito che pensa non si accorda con sè stesso. Ma Gioberti ha un rimedio anche per questo. A chi vuole la differenza, egli presenta la creazione come sintesi; a chi vuole la unità, la presenta come unità immediata, come causazione: a Spinoza oppone Kant, a Kant Spinoza; è una specie di alternativa o altalena filosofica. E pure il punto era di conciliare Kant e Spinoza: di trovare la unità senza distruggere la differenza, e non già metterle estrinsecamente l'una accanto all'altra (1).

(1) Quando dico che Gioberti è Kantista, ciò va inteso con una certa riserva, Kant è il vero filosofo della differenza, come ho detto; egli pensa la differenza, l'analizza, la dichiara, ne indaga la più intima natura; è il vero notomista dello spirito: è l'*intendimento*, se è lecito dire così, come filosofo. Lo stesso non si può affermare di Gioberti.

FINE DEL PRIMO VOLUME.

INDICE

LIBRO PRIMO. INTRODUZIONE.

Sezione prima. LA CONOSCENZA pag.		1-99
CAP. 1.	L' intuito	3-14
CAP. 2.	La riflessione psicologica	14-20
CAP. 3.	La riflessione ontologica	21-53
CAP. 4.	La parola	53-72
CAP. 5.	La sovrintelligenza	72-99
Sezione seconda. CONCETTO, METODO E DIVISIONE DELLA		
FILOSOFIA		100-119

LIBRO SECONDO. COSTRUZIONE DELLA FORMOLA IDEALE (Dommatismo)

Sezione prima. COSTRUZIONE DEL PRIMO TERMINE DELLA		
FORMOLA (l' Ente)		126-183
CAP. 1.	Definizione del Primo. Distinzione del Primo psicologico e del Primo ontologico. Il Primo filosofico	126-131
CAP. 2.	Il Primo filosofico	131-164
§ I. Caratteristica del Primo filosofico Giobertiano. Polemica contro Rosmini. pag. 132-158- §. II. Il Primo è l' Ente <i>reale</i> . Cosa sia la realtà. Giob. non arriva a dirlo chiaramente. Difetto e pregio del suo concetto della realtà (del concreto: unità del positivo e del negativo). pag. 158-164.		
CAP. 3.	Deduzione della realtà dell'Ente dal concetto dell'Ente. 164-183	
§. I. Dal giudizio l'Ente è non si deduce la realtà dell'Ente. — Si contraddice all'ontologismo. — Si con-		

fonde la realtà col puro essere pag. 163-170.—§. II. Personificazione dell' Ente pag. 170-178. — §. III. Abbozzo della vera via di dedurre la realtà dell'Ente. Realtà o sussistenza = intelligibilità o idealità. Giob. non adempie questa esigenza. pag. 179-184.—Conclusione di tutta questa Sezione pag. 184-185.

Sezione seconda. COSTRUZIONE DEL SECONDO E TERZO

TERMINE DELLA FORMOLA 186-264

CAP. 1. Relazione tra Ente ed Esistente. Processo *a priori* e *a posteriori*. (Causa ed Effetto) 189-198

CAP. 2. L'intuito come conoscenza dell'atto creativo 198-220

§. I. Ontologismo e Psicologismo. pag. 200-206. — §.

II. Prova dell'intuito (Identità dei due ordini, ontologico e psicologico. Verità dell'atto creativo). pag. 206-216. — §. III. L'intuito come prova dell'atto creativo. Dogmatismo. Gioberti, Platone, Schelling

ed Hegel. pag. 216-220..

CAP. 3. Prove indirette dell'intuito 220-247

§. I. Duplice ordine psicologico: intuitivo e riflessivo.

Gioberti e Rosmini. Insussistenza delle ragioni restate da Gioberti per difendere il primo ordine come condizione del secondo: il concetto dell'infinito condizione del concetto del finito (concetto dell'Ente condizione del concetto dell'esistente). La relazione e i suoi termini. L'ordine intuitivo come cognizione non è che la scienza. pag. 220-234. — §. II. Nuova istanza di Gioberti: concetto del Necessario e del contingente. pag. 235-244. — §. III. L'intuito dell'atto creativo è lo stesso processo *a posteriori* pag. 242-247

CAP. 4. Conseguenze della dottrina dell'intuito. 248-264

§. I. L'intuito immediato è la conoscenza empirica. pag.

248-253. — §. II. Lo spirito è produzione di sé stesso. pag. 253-260. — §. III. Intuito dell'intuito. pag. 260-264.

Sezione terza. L'INTUITO SPECULATIVO O IL PENSIERO PURO

(il Noo). 265-311

CAP. 1. Epilogo. Confusione del (primo) pensabile e del (primo) conoscibile. 266-272

CAP. 2. Falso concetto del pensiero speculativo 272-282

§. I. Epilogo: mancanza di dialettica. pag. 272-274 —

§. II. Falso concetto della libertà e necessità del pen-

siero. pag. 274-279. — §. III. Confusione dell' Idea e della rappresentazione. pag. 279-282.

CAP. 3. Relazione del pensiero puro coll'esperienza	283-300
CAP. 4. Il Noo passivo è il senso	301-306
CAP. 5. L' Immatismo	306-311

LIBRO TERZO. CONTENUTO DELLA FORMOLA IDELAE (Spinozismo).

Sezione prima. SPINOZISMO (forma dell'atto creativo: meccanismo) 317-349

CAP. 1. Falso Spinozismo (Dio semplice sostanza, non causa).	317-323
CAP. 2. Vero Spinozismo (Dio sostanza causa).	324-349
§. I. Prima prova dello Spinozismo giobertiano. pag. 324-333. — §. II. Seconda prova. pag. 333-344. — §. III. Si considera di nuovo l'intuito. Caratteristica. pag. 344-349.	

**Sezione seconda. DIFFERENZA TRA GIOBERTI E SPINOZA.
(Contenuto dell'atto creativo) (Dio-Quantità) 350-390**

CAP. 1. Caratteri dello Spinozismo: loro contraddizione. Concetto generale della differenza tra Spinoza e Gioberti.	350-356
CAP. 2. Anticipazione del concetto di Dio come relazione assoluta. Contraddizione. Doppio concetto dell' esistente (e di Dio)	356-364
CAP. 3. Dio Quantità. Lo spirito: contraddizione. La vera difficoltà	364-372
CAP. 4. Soluzione: Dio come <i>Sviluppo</i> . (Prima di Kant e dopo Kant)	372-381
CAP. 5. Epitogo sulla identità e differenza tra Spinoza e Gioberti.	381-390

Sezione terza. L' INTELLIGIBILITA'. : 91-415

CAP. 1. Intelligibile assoluto	391-397
CAP. 2. Intelligibile relativo. Fondamento della soluzione del problema	397-415
§. I. Identità di creazione e illustrazione. La vera immanenza. Difetto dello Spinozismo. Doppia intelligibilità delle cose. pag. 398-402. — §. II. Difficoltà contro la immanenza nel sensibile. Paragone della cognizione colla visione. Meccanismo nello spirito. Concetto dello spirito (del conoscere). Kant; l'empirismo.	

Gioberti riunisce i due difetti pag. 403-411.—§. III. Risposta alla difficoltà precedente, e vero concetto dell'intelligibile relativo. pag. 411-415.

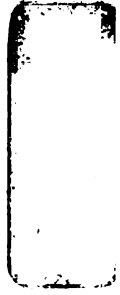
**LIBRO QUARTO. COGNIZIONE DELLA REALTÀ DE' CORPI,
E ORIGINE DELLE IDEE, COME PROVE INDIRECTE
DELLA FORMOLA. PASSAGGIO AL MISTICISMO.**

- Sezione prima. COGNIZIONE DELLA REALTÀ DE' CORPI. . . 420-467**
- CAP. 1.** Gioberti non ammette la prova, ma l'intuito della realtà dei corpi **420-425**
- CAP. 2.** Idealismo e Realismo (imperfetti); idealismo assoluto; certezza ed evidenza **425-443**
- §. Ragoni dell'idealismo; e suo difetto. Rosmini. pag. 426-429. §. II. Ragoni del realismo pag. 429. — §. III. Necessità di un principio superiore: cos'è. Galluppi; criticato da Gioberti. pag. 430-437 — §. IV. Certezza e verità. Fede e Scienza. Certezza e verità del mondo pag. 437-443.
- CAP. 3.** Dottrina propria di Gioberti sulla cognizione de' corpi; e certezza ed evidenza di questa cognizione . . . **444-467**
- §. 1. 1. Significato e difficoltà del problema. 2. soluzione: l'Individuazione (creazione: creare è individuare). Giob. pone bene il problema, ma non lo risolve. Anzi fa impossibile ogni soluzione; inconoscibilità dell'atto creativo nella sua essenza. Perplesità di Gioberti 3. Critica. pag. 444-456 — §. II. Certezza della cognizione de' corpi. 1. Distinzione della certezza in fisica e metafisica. 2. L'evidenza come fondamento della certezza in generale. 3. Evidenza metafisica, e fisica. Critica. pag. 456-467.
- Sezione seconda. Origine delle idee. pag. . . . 468-538**
- CAP. 1.** Significato generale della questione. Critica de' filosofi precedenti, e specialmente di Rosmini. La generazione ideale (analisi e sintesi) pag. **468-479**
- CAP. 2.** La produzione ideale giobertiana: attività sintetica originaria. Critica di questa dottrina **479-526**
- §. I. Distinzione de' concetti in assoluti e relativi. pag. 483-489. § II. La dipendenza logica. a) Distinzione del Sovrintelligibile e dell'Intelligibile. Significato e conseguenza di questa distinzione. b) Ragione e So-

vraragione (Ente ed Essenza); dipendenza logica e generazione. Contradizioni. Doppio sovrintelligibile: Unità delle determinazioni razionali , e Trinità divina. c) L'Idea come pura ragione o unità delle determinazioni razionali. Moltiplicità astratta e unità astratta (pura sintesi o dipendenza logica, e pura analisi). Vera unità: unità della sintesi e dell'analisi; la molteplicità come momento dell'unità; unità=processo assoluto. pag. 489-509. — §. III. La relazione del concetto relativo coll'Ente (creazione). a) Due ipotesi: generazione , e creazione. Risultato ; assurdità dell' atto creativo come punto di *passaggio* tra l'Ente e l'esistente. La creazione è l'autogenesi dello spirito. b) La creazione è in sè generazione. Conseguenze di questa dottrina pag. 509-526.

Cap. 3. Risultato generale della dottrina di Gioberti sulla produzione ideale. — Passaggio al Misticismo . . . 526-538

31 L 300



31 L 300



