

SEZIONE SECONDA

COSTRUZIONE DEL SECONDO E TERZO TERMINE DELLA FORMOLA.

Il dommatismo giobertiano, di cui abbiám visto un esempio nella costruzione del primo termine della formola ideale, si fa più evidente in quella degli altri due termini, e dimostra la sua vera natura, cioè di essere meramente psicologico, pigliando questo vocabolo nel senso che Gioberti stesso gli attribuisce.

Infatti la via che egli tiene è la seguente: La natura del pensiero è di essere un giudizio. Il giudizio consta di tre concetti diversi. Dunque il pensiero che io ho dell'Idèa deve constare di tre concetti. Dunque l'Idèa (l'oggetto del mio pensiero) ha tre elementi integrali. Di questi tre elementi ne abbiamo trovato uno; ora bisogna trovare gli altri due per avere tutta la formola (1).

Questo processo non è psicologico? Non si conchiude dalla natura del pensiero alla natura dell'oggetto di esso, cioè dell'Idèa? Non si procede dal soggetto all'oggetto? Non si *presuppone* la natura del pensiero e del giudizio? E chi fa così, cioè comincia dal soggetto e dal pensiero, è psicologista. Gioberti per essere davvero ontologo, a suo modo, avrebbe dovuto dire: l'Idèa ha tre elementi integrali, perchè così io vedo e intuisco. Ma anche così facendo, egli avrebbe fondata la realtà della natura dell'Idèa nel soggetto, cioè nell'intuito: È così,

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 164-3.

perchè così *io* intuisco. Anche questo è psicologismo. Il vero ontologismo non consiste nel negare l'autorità del pensiero e nell'affidarsi all'intuito, ma nel provare la identità del pensiero e dell'essere, e nel determinare il *contenuto* dell'Idea sviluppandolo (dialetticamente) dall'Idea stessa. Per far ciò, il pensiero non deve essere contrapposto all'Idea; perchè avviene che—essendo questo sviluppo impossibile senza il pensiero — separato il pensiero dall'Idea, lo sviluppo apparisce come un movimento esteriore all'Idea; cioè non si evita il psicologismo. E ciò è avvenuto a Gioberti. Egli ha negato la identità del pensiero e dell'essere (e nel fatto poi gl'identifica *immediatamente* (1)); e perciò deve tenere il pensiero per qualcosa di meramente soggettivo. L'intuito, a cui ricorre sempre, non gli serve a nulla; o ciò che dice intuito, quando vuol *determinare*, come qui, la natura dell'Idea, non è altro che il pensiero stesso nella sua immediatezza. Ma il pensiero egli l'ha opposto assolutamente all'oggetto ideale. Dunque le sue determinazioni non sono altro che psicologismo. Il vero ontologismo è dialettica, e questa vuol dire *mobilità* dell'Idea: mobilità, che non è possibile senza la identità già provata del pensiero e dell'essere. Il pensiero è il vero *principium movens et mobile* ad un tempo.

Così tutta la ricerca giobertiana della formola ideale ha questo vizio psicologico. Perchè la formola — cioè l'idea — ha tre termini? Perchè *io* non posso *pensare* senza tre termini. Perchè il principio della formola è il giudizio: l'*Ente è*? Perchè *io* non posso pensare senza giudicare; e trattandosi dell'Ente solo, il giudizio si deve ridurre a dire: l'Ente è. Perchè il giudizio l'*Ente è*, se è un giudizio, non può essere tutta la formola? Perchè ci è bisogno d'altro? Perchè non è questo il giudizio che noi cerchiamo per avere la formola; la quale deve constare di tre concetti, e il giudizio l'*Ente è* è un concetto solo, che è giudizio in quanto si replica. — E pure Gioberti ha fondato la *triplicità* della formola sulla natura del giudizio

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

in generale, dicendo: la formola *deve* averé *tre* termini, perchè ogni giudizio ha tre termini, e la formola è un giudizio. Ora aggiunge un altro *presupposto*. Distingue il giudizio, in cui ci è un concetto unico che si replica, da quello in cui i tre termini sono tre concetti diversi; e dice: la formola *deve* essere un giudizio composto di tre elementi diversi. Questo è il nuovo presupposto. — Ma perchè la formola deve essere un giudizio della seconda specie e non della prima? Qui abbiamo da capo un processo psicologico (empirismo). Se prima l'Idea dovea essere un giudizio in generale, perchè pensare è giudicare; ora deve essere un giudizio di tal natura da constare di tre elementi diversi, perchè « tutte le nozioni che cadono nello spirito umano » (1) (tutte le nostre rappresentazioni) si riducono a tre: Ente, esistente e loro rapporto, e la formola deve essere tale da contenere questa diversità o triplicità; se non la contenesse, non potrebbe servire a spiegarla. Dunque tutto il processo giobertiano si riduce a questo: la formola è un giudizio, perchè la natura dell'uomo è di non poter pensare senza giudicare; e deve contenere tre elementi diversi, perchè le nostre rappresentazioni si riducono a tre capi principali. Qui si procede sempre dal soggetto all'oggetto: Io giudico, dunque l'Idea è un giudizio; Io mi *rappresento* in generale tre cose, dunque l'Idea deve contenere tre elementi. Questi due presupposti diventano poi in Gioberti tanti postulati o esigenze; la sua *dialettica* non è altro che un procedere per esigenze. Così cominciando dall'Ente, si *esige* che esso si presenti come giudizio (l'Ente è, Io sono). Avuto questo giudizio, si *esige* un altro concetto o un nuovo giudizio, il quale congiunto al primo ci parga le tre nozioni *richieste* (2), cioè tutta la formola. Il fondamento di questa esigenza è la semplice *esperienza*; e la esigenza stessa non è che un processo induttivo abbreviato dalla conseguenza al principio: la esperienza ci presenta l'esistente, dunque nella formola oltre l'Ente ci ha da essere anche l'esistente e il suo rapporto coll'Ente.

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

(2) *Ibid.* pag. 164-5.

Essa sola, e non già la semplice riflessione che il giudizio consti di elementi diversi, è il motivo della insufficienza dell'Ente solo a costituire la formola; giacchè, se è vero che il giudizio che abbraccia tutta la realtà dell'Ente è una replicazione dell'Ente sopra sè stesso, ciò non vuol dire che questa replicazione sia assolutamente immediata e escluda ogni diversità; è tale solo quando per l'è dell'Ente s'intende il puro *essere*, e non la *realtà* assoluta. Adunque senza l'esperienza Gioberti avrebbe potuto contentarsi solo del primo termine come costituente tutta la formola.

Intanto Gioberti procede di maniera, da apparire che sia determinata come *a priori* la necessità che la formola consti di due altri elementi oltre quello dell'Ente, e che, posto che l'Ente solo non basti, si tratti ora di vedere quale possa essere l'altro termine e il suo rapporto col primo. Si sa che ci bisogna un altro termine, ma non si sa ancora quale sia. Il problema è dunque il seguente: trovare un *qualche* concetto, che da un lato si diversifichi sostanzialmente da quello dell'Ente, e dall'altro abbia con esso una connessità intrinseca (1). Quale può essere questo concetto?

CAPITOLO PRIMO

RELAZIONE TRA ENTE ED ESISTENTE.

PROCESSO A *PRIORI* E A *POSTERIORI* (CAUSA ED EFFETTO).

Gioberti piglia dal linguaggio il vocabolo *esistenza*, e analizzandolo etimologicamente trova che la sua idea è inseparabile da quella dell'Ente e ci si rappresenta come un effetto, di cui l'Ente è la cagione (2). L'esistenza dunque può essere l'altro termine della formola.

Ma perchè questo supposto sia non solo possibile, ma assolutamente necessario, bisogna mostrare in che modo l'esistenza è prodotta dall'Ente. In altre parole, se non si deter-

(1) Ibid. pag. 163 seg.

(2) Ibid. 163 seg.

mina la natura della relazione tra l'Ente e l'esistente, non si può affermare con certezza che l'esistente sia il secondo termine della formola. Per risolvere questo problema si può procedere in due maniere: cioè *a posteriori*, salendo dall'effetto alla cagione, e *a priori*, discendendo dalla cagione all'effetto. Procedendo *a posteriori*, si riesce di necessità a concludere che l'effetto è implicato nella causa, l'esistente nell'Ente, e che la produzione è una semplice *esplicazione*. Quindi non *creazione*, ma panteismo ed emanatismo. Dunque non rimane che il processo *a priori*. Il quale — giacchè il nesso che congiunge i due termini è la *causalità* — consiste appunto nell'applicare all'Ente l'idea di causa. Se l'Ente è causa, non può essere che causa assoluta, perchè ogni determinazione dell'Ente deve essere assoluta come l'Ente. Ora causa assoluta vuol dire *prima ed efficiente*, cioè *creatrice*. Dunque se l'Ente è causa, è causa creatrice, e la relazione tra l'Ente e l'esistente non può essere altro che la creazione (1):

Ma tutto ciò non vuol dire ancora, che l'esistente sia realmente creato dall'Ente o che l'Ente sia realmente creatore; ma solo che, se l'Ente è causa, è di necessità creatore. Ma è causa? Qui sta il punto (2). Adunque la costruzione perfetta della formola dipende dalla dimostrazione della causalità dell'Ente.

Prima di vedere questa dimostrazione, facciamoci un po' indietro, e consideriamo la proposizione ipotetica: se l'Ente è causa, è creatore, e la maniera come Gioberti l'ha posta.

Gioberti de' due processi summentovati non accetta che il secondo, perchè il primo mena al panteismo e all'emanatismo. Già non è questa una ragione per non ammettere un processo naturale dello spirito nel conoscere; menì dove menì, purchè sia legittimo il processo, bisogna accettarlo. Rimane poi a vedere, a che specie di panteismo menì, e oltre a ciò se, essendo legittimo il processo opposto, appunto per questo non sia legittimo il primo. Se dall'Ente si può discendere all'esi-

(1) Ibid. pag. 170 seg.

(2) Ibid. pag. 174.

stente, perchè non si potrà ascendere da questo a quello? La possibilità del primo processo non inchiude quella del secondo? Si vedrà che al far de' conti Gioberti non ammette nè l'uno nè l'altro, e che la sua caratteristica consiste appunto nell'aver escogitato un terzo metodo, che non si può dire processo, di trovare la relazione tra l'Ente e l'esistente. Ma ciò che importa ora è di sapere, perchè Gioberti rigetta il processo *a posteriori* come quello che distrugge il concetto di creazione. È vero che cominciando dall'esistente non si arriva mai all'Ente come creatore? « Se si comincia dall'esistente, dice Gioberti, bisogna che prima di giungere all'Ente come creatore si annulli col pensiero l'esistente, perchè ciò che sussiste non può essere creato, in quanto già sussiste. Ma in primo luogo annullare il concetto su cui gira tutto il discorso, è logicamente assurdo; e in secondo luogo se si annulla il punto da cui si comincia prima di toccare la meta, come si può giungere a questa? Se l'effetto si annulla mentalmente, non se ne può rinvenir la cagione, perchè manca la base, a cui si appoggia il ragionamento »(1). Gioberti non si accorge che questo modo di argomentare si può ritorcere anche contro il processo *a priori*. Infatti, l'esistente sussiste sin dal punto che l'Ente è causa, cioè crea. Ora se si comincia dall'Ente come causa, non si va all'esistente, perchè l'esistente già sussiste; in realtà si comincia dall'esistente. Se all'opposto si comincia dall'Ente come non ancora causa, non si va nè meno all'esistente, perchè questo non sussiste se l'Ente non è causa. In generale Gioberti non sa rappresentarsi il processo da un concetto a un altro opposto se non mediante l'annullamento del primo; se A e B sono opposti, per procedere da A a B io devo annullare A, e viceversa. Ora il contrario è vero; giacchè se io annullo A assolutamente, non posso concepire B come l'opposto di A, e se annullo assolutamente B non posso concepire A come l'opposto di B. Perchè pensi B come opposto di A, io devo pensare anche A, e viceversa. Così, perchè io concepisca A

(1) Ibid. pag. 168-169.

come creato da B, non è necessario che io concepisca A come non esistente, cioè l'annulli assolutamente, ma solo che concepisca A come esistente non già *assolutamente per sè stesso*, ma *per un altro*, cioè per B. Io devo dunque certamente fare una *negazione* (e in-cìò Gioberti ha ragione) sopra il concetto A, ma questa negazione non deve essere assoluta; io devo non negare l'esistenza di A semplicemente, ma solo questa esistenza come sussistente in sè stessa e per sè stessa. La negazione deve consistere nel far vedere che A ha il fondamento, il principio e il fine della sua esistenza in un altro. Quando io comincio da A, io non vedo altro che A; A mi apparisce come qualcosa di assoluto. Ma considerando A col pensiero o dialetticamente, esplicando il contenuto di questo concetto, io vedo che A non è niente di assoluto, e perciò nego quella prima apparenza, e trovo invece che A ha la sua ragione di essere in un altro che è B. La negazione è la *risoluzione* di A in B. Così A, che prima appariva come principio, perchè serviva di base al ragionamento (si cominciava da esso), si trasforma in *principiato*; di maniera che B non si mostra come fondato da A, ma in vece come ragione di A e di sè stesso, A dunque non si annulla, e quindi non si annulla la base del discorso. A veramente non è base nel senso di principio, ma semplice cominciamento del processo conoscitivo. E la conclusione del processo è che A non è cominciamento assoluto, ma comincia da altro. Ciò che si annulla è dunque A come cominciamento assoluto e principio. L'errore di Gioberti è di *fixare* A, e credere che se A muta nel processo e non è più l'A di prima, non è più affatto; egli confonde la negazione coll'annullamento assoluto. —

Tolto di mezzo il processo *a posteriori*, Gioberti piglia l'idea di causa e l'applica all'Ente; e questa applicazione chiama processo *a priori*. Sia pure. Ma perchè potesse venire a una legittima conclusione, egli avrebbe dovuto determinare prima i concetti di *causa*, di *efficienza*, ecc. È vero che l'efficienza consiste non solo nel produrre la semplice forma o modalità dell'effetto, ma anche tutta la sua sostanzialità? (1) Gioberti

(1) Ibid. pag. 170-1.

identifica immediatamente efficienza e creazione, e la proposizione ipotetica che esprime questa identità è più una definizione immediata che il risultato d'una prova razionale. Oltre a ciò questa identificazione altera il vero concetto di creazione, il quale non consiste solamente nel produrre la sostanzialità dell'effetto o nel porre l'effetto senz'altro. Creare non è semplicemente causare; e il concetto di semplice causa non contiene quello dell'attività ricreatrice o del ritorno della creatura al creatore. In questo ritorno consiste lo spirito, il quale solo è il vero creatore. Quella definizione adunque equivale ad esaurire il concetto dello spirito nel concetto di causa e sostanza (Spinozismo). E ciò è tanto vero, che Gioberti distinguendo, come sempre in ogni cosa, il lato chiaro e il lato oscuro (intelligibile e sovrintelligibile) nell'atto creativo, riduce il primo alla semplice relazione causale (1). Il che vuol dire che noi possiamo comprendere Dio solo come Causa e Sostanza, ma non come Spirito; lo spirito è il sovrintelligibile. Quindi la conseguenza, che il razionalismo (cioè la conoscenza chiara e razionale delle cose) è essenzialmente spinozismo.

Ma poniamo pure che quella proposizione ipotetica sia vera. Come prova Gioberti che l'Ente è causa?

Gioberti rigetta qui i due processi, l'*a posteriori* e l'*a priori*. E pure rigetta il primo, non perchè esso non ci meni a concepire l'Ente come causa, ma perchè ce lo fa concepire solo come causa emanatrice e non creatrice. E similmente rigetta il secondo, non perchè non ci somministri l'Ente come causante, ma perchè mena alla necessità della creazione (2). Ma che cosa voleva provare Gioberti? Solo che l'Ente è causa. Se

(1) Ibid. pag. 171-173.

(2) Ibid. pag. 174-5. « Se si procede *a posteriori*, salendo dal concetto di esistenza all'idea di Ente, questo si dee ammettere bensì come *causante*..... se non che in tal caso la causalità divina non si può concepire come creatrice, ma solo come emanatrice..... Se poi si discorre *a priori*,.... in che modo l'Ente assoluto potrà essere conosciuto come cagione? L' Idea dell' Ente reale *non include per sè stessa il concetto di causa agente al di fuori*; altrimenti, si dovrebbe concepire come necessariamente operante. » Quindi: « panteismo. »

io provo, diceva egli, che l'Ente è causa, è già provato che è creatore. Ora se i due processi gli danno entrambi la causalità dell'Ente, perchè li rigetta? Perchè vuole invece che gli diano, non solo la causalità, ma la causalità creatrice? E questa ultima non era una conseguenza immediata della proposizione ipotetica già mentovata? Da ciò si vede, che Gioberti stesso crede poco al valore di quella proposizione, e che ciò che egli esige dal processo dimostrativo non è che l'Ente sia causa, ma che sia creatore. Dunque finora non abbiamo fatto alcun passo; la vera quistione è ancora intatta. Per risolverla — il che pareva una cosa assai facile — non si tratta più di provare che l'Ente è *causa*, ma che è *creatore*; cioè di provare quella stessa proposizione che Gioberti assumeva come immediatamente certa. Questa inconseguenza fa onore a Gioberti, perchè vuol dire in sostanza che *causare* e *creare* non sono lo stesso; che non basta provare che uno sia causa, per provare che sia anche creatore. Ma contuttociò si vedrà che quando, dopo aver rigettato i due processi, egli piglia l'intuito come unica prova della causalità creatrice dell'Ente, questo intuito non è altro che il processo *a posteriori* abbreviato e la creazione non altro che semplice causazione. Così egli torna a identificare lo spirito (solo Creatore) colla Sostanza Causa.

Ho notato or ora la natura del processo *a posteriori*, il quale consiste nella risoluzione dialettica del finito nell'infinito. Il difetto di questo processo è che, quando il punto da cui si comincia non è altro che l'esistente come tale, l'infinito sarà determinato solo come Causa e Sostanza e non già come Spirito. Adunque esso solo non basta a darci il concetto di creazione, perchè comprende la semplice posizione dell'esistente e non già il suo ritorno all'Ente. Ma è poi vero che il secondo processo, se fosse possibile, farebbe delle cose create tanti esseri necessari e assoluti come lo stesso Creatore? Supponiamo che l'idea dell'Ente reale contenga per sè stessa il concetto di causa creatrice, e che quindi l'Ente sia necessariamente creatore, cioè che non possa non creare: da ciò segue forse che sia esclusa la libertà della creazione? Necessità

non è coazione, come libertà non è arbitrio. Gioberti per libertà intende l'arbitrio, e siccome la necessità della creazione esclude l'arbitrio, egli ne inferisce che esclude la libertà. Ma Dio crea solo in quanto è Spirito, bontà infinita, amore. Come tale crea necessariamente e liberamente; se non creasse, non sarebbe più Amore. In lui libertà e necessità sono una cosa medesima. L'amore è libero, perchè in quello che uno ama è sempre sè stesso e in sè stesso. Non è vero poi che dalla necessità della creazione segua la *necessità ed assolutezza* delle cose create e la loro *medesimezza colla divina natura*. Segue solamente che l'*universo* — come totalità delle cose — non può non essere, ma non già che siano necessariamente queste o quelle cose particolari, questi o quegli individui. Ma la necessità dell'universo non è la stessa necessità dell'Ente reale; quella, in quanto non è senza di questa, è una necessità condizionata. Lo stesso dicasi dell'assolutezza; le cose, prese singolarmente, non sono assolute, giacchè l'una limita l'altra; nè l'universo è assoluto, in quanto si distingue da Dio, e il suo principio e il suo fine è in Dio. La necessità della creazione non esclude che l'universo sia un *principiato* rispetto a Dio che è il principio, e un *finito* rispetto al vero infinito. Quanto alla medesimezza di natura, l'errore di Gioberti è di dare troppa importanza all'essere come puro essere; non vede che l'essere è la determinazione più povera ed astratta. Tutte le cose *sono*; e che le cose non possano non *essere*, non vuol dire che tutte siano lo stesso, e molto meno lo stesso che Dio, perchè anche Dio *è*. La medesimezza di natura non si fonda nell'*essere*, ma nel *contenuto* e nelle determinazioni. Tutte le cose sono: vuol dire che tutte hanno lo stesso contenuto? Altro è dire: questo è necessariamente (non può non essere), altro è dire: questo ente è *necessario*. Solo nel secondo caso si considera il contenuto. Gioberti confonde le due necessità.

È poi anche vero che il *processo a priori* è assolutamente impossibile, perchè tutto quello che noi possiamo conoscere *a priori* nel concetto dell'Ente è solo la *potestà* e non già l'*at-*

to di creare? anzi la stessa potestà di creare non può essere conosciuta se non dopo l'atto, essendo che la potenza è un *astratto*, conoscibile susseguentemente alla sua *attualità* che ne è il concreto: il quale atto s'ignora sempre da chi ripensa soltanto l'intuito dell'Ente schietto? (1) Gioberti dopo aver concesso che si può conoscere *a priori* almeno la *potestà* di creare, afferma il contrario, e fa bene, perchè altrimenti si proverebbe l'opposto di ciò che egli vuol provare, cioè la possibilità del processo *a priori*. Infatti ciò che importa è conoscere la natura della relazione tra l'Ente e l'esistente; conosciuta questa relazione, la proposizione in cui consiste la formula ideale è già costituita. Ora se considerando solo il concetto dell'Ente noi potessimo conoscere la sua potestà di creare, conosceremmo che l'unica relazione possibile tra esso e l'esistente è la creazione, e che per conseguenza posto che l'esistente esista, la sua esistenza è una creazione dell'Ente. Così si avrebbe un processo misto, cioè in parte *a priori*, e in parte *a posteriori*; quello affermerebbe l'unica possibile relazione tra i due termini, e questo la sussistenza del secondo. Se non che il processo *a posteriori* sarebbe anche superfluo, perchè in Dio potestà e attualità sono una cosa medesima, e posta la potenza di creare è posto già l'atto. Si ammetta pure che Dio avendo la potestà di creare, possa non creare. Si avrebbe questa conseguenza: se Dio non creasse, la sua potestà di creare rimarrebbe sempre una semplice potestà, cioè un *astratto*. Cioè in Dio ci sarebbe qualcosa di puramente astratto e non di necessità anche concreto; egli non sarebbe di necessità insieme astratto e concreto, e concreto in quanto astratto (come ha affermato più sopra Gioberti (2), ma la sua concretezza sarebbe una mera contingenza. Dunque Gioberti deve dire che la potenza di creare non si conosce, se non in quanto si conosce l'atto, e solo dopo l'atto. Ma il suo sbaglio consiste nel senso in cui piglia questa proposizione. L'unico senso in cui essa è vera, è che noi non possiamo conce-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 174-175.

(2) Lib. II, sez. I, cap. 2.

pire niente di astratto, se non abbiamo prima la notizia di un qualche concreto. E ciò equivale a dire, che il conoscere comincia coll'esperienza, e che prima dell'esperienza noi non conosciamo nè sappiamo niente. Ma la quistione nella *scienza* è ben diversa. Essa già presuppone la esperienza e la coscienza volgare, e non è possibile se questa coscienza non è superata e risolta nella necessità e idealità del sapere. Se dunque cominciando dall'Essere come puro Essere e sviluppando dialetticamente questo concetto io arrivo a quello dell'Ente reale, il quale non è altro che la posizione stessa dell'esistente (qui la creazione giobertiana), questa che Gioberti chiamerebbe semplice *possibilità* della creazione (della posizione della natura) è per me la sua *attualità* stessa; il concetto della creazione possibile è il concetto della creazione reale, perchè nella scienza, in quanto già presuppone tutta la realtà, ogni possibile è reale, l'astratto è concreto. Gioberti può dire che, perchè ci sia la scienza — questa riflessione del pensiero in sè stesso — la esperienza deve precedere; ma non già che per avere quel concetto della creazione io debba avere prima il *concetto* della creazione reale, o che per concepire lo sviluppo dialettico dall'Essere puro all'Ente reale e quindi creante, io debba prima apprendere come *cosa di fatto* questo sviluppo. Prima della scienza io ho la esperienza in generale di ciò che esiste, ho anche il sentimento di Dio e della creazione, ma non ho affatto il *concetto* della creazione, e molto meno dello sviluppo dialettico dell'essere; io non concepisco prima questo sviluppo come reale, e poi come possibile. Il concepire è d'una specie sola, e non già di due; ed è quello che Gioberti chiama concetto del possibile; non del possibile come opposto al reale, ma di quello che — in quanto è scienza — è lo stesso reale. Ciò che Gioberti dice *concetto del reale* come anteriore a quello del possibile, non è *concetto*, ma semplice senso ed esperienza; il concetto è *essenzialmente* universale, e distinto come universale. Ora il *concetto giobertiano* non ha la *forma* propria del concetto, perchè in esso l'universalità è ancora complicata nel partico-

lare. Gioberti potrebbe negare la possibilità dello sviluppo dialettico, o assolutamente, o pure se prima non si conosca questo sviluppo come reale. Ma negato lo sviluppo, non so quale altro modo ci sia di *concepire* la creazione e in generale di fare la scienza; e dall'altra parte, se il concetto del reale è l'intuito immediato e originario, non so, ripeto anche qui, come questo possa apprendere il movimento dialettico.

Ma poniamo pure che ci sieno i due concetti che vuole Gioberti, quale sarà la conseguenza di questa dottrina? Se la potenza di creare è un astratto conoscibile susseguentemente alla sua attualità (non solo sentita, ma *concepita*), l'ordine della conoscenza sarà questo: concetto dell'Ente che *crea*, e poi concetto dell'Ente che ha *potestà* di creare. Ma per Gioberti l'ordine della conoscenza è identico a quello della realtà (1); dunque l'ordine reale è: Dio che *crea*, e Dio che ha *potestà* di creare. Per chi ammette la necessità della creazione *potestà* e atto sono lo stesso, e nella realtà non vi ha nè *prima*, nè *dopo* quanto alla potenza e all'atto; ma pure *logicamente* l'atto di creare presuppone la potenza. Ma se si ammette la libertà (arbitrio) della creazione, ne segue che Dio prima *crea* e poi ha *potestà* di creare; e siccome il creare non è necessario, Dio non ha necessariamente la *potestà* di creare; cioè, la *potestà* di creare è una contingenza divina. — Così al far dei conti negando il *processo a priori*, Gioberti riesce a porre come contingenza in Dio così l'atto come la potenza creativa. Ciò vuol dire che Dio stesso è contingente! —

CAPITOLO SECONDO

L'INTUITO COME CONOSCENZA DELL'ATTO CREATIVO.

Rigettati dunque i due processi e smesso come insufficiente anche l'intento di provare che l'Ente è causa, Gioberti si risolve a dimostrare direttamente, e nè *a priori* nè *a po-*

(1) *Introd.* vol. II. *passim.* V. più sotto.

steriori, che l'Ente è creatore; anzi a parlare propriamente non si propone nè pur questo, cioè di provare la verità della relazione tra l'Ente e l'esistente in sè stessa, ma solo il *processo con cui lo spirito ottiene l'idea di creazione* (1). Così per la costruzione della formola il *contenuto* della relazione, il quale era la cosa principale, è messo ora come da parte; quale che sia questo contenuto, ciò che importa è il *modo* del conoscere. La quistione non è dunque più ontologica, ma semplicemente psicologica. Gioberti ricade qui nello stesso difetto, clic abbiamo visto nella costruzione del primo termine (2); ricorre alla psicologia per risolvere un problema schiettamente ontologico. In altre parole egli presuppone la verità di quella stessa formola ideale che voleva costruire; la piglia come un postulato, e ciò che vuol provare è l'esistenza dell'intuito originario e immediato di essa formola, considerato non più come semplice *potenza* del conoscere (3), ma come *atto* conoscitivo.

Seguiamo Gioberti nella via, in cui si è messo. L'intuito non è nè un processo *a priori* nè *a posteriori*; non è veramente un processo, ma una conoscenza immediata e subitanea; è *una girata d'occhi* che coglie tutte le attinenze delle cose (4). Come si prova che noi abbiamo questa facoltà meravigliosa e quasi divina?

Prima di venire alla prova, è necessario premettere un'avvertenza, la quale determina essenzialmente il carattere della filosofia dell'intuito (*ontologismo*) e la sua differenza da quasi tutta la filosofia moderna che lo rigetta, e perciò merita il nome di *psicologismo*. Il punto è molto delicato; giacchè l'*ontologismo* è la parola magica di tutta la *grande armata* giobertiana, dai gran capitani sino agli ultimi militi.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 175-6.

(2) *Lib. II, sez. 1.*

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

(4) *Introduz.* vol. II, pag. 175-6.

§ I.

Ontologismo e Psicologismo.

Il *psicologismo* consiste nel considerare il primo vero come una cosa racchiusa nell'animo nostro e avente al più una relazione di somiglianza e di corrispondenza coll'oggetto estrinseco, nel figurarsi che l'atto conoscitivo faccia entrare in noi non so quale specie o imagine o forma della realtà esteriore, e che questa entità mentale sia il termine della nostra contemplazione, tantochè per noi si vegga il vero, non in sè stesso, ma in noi medesimi. L'*ontologismo* al contrario consiste nel trasferirci col pensiero fuori di noi e considerare la verità in sè stessa, persuasi che l'intuito con cui l'apprendiamo è una mera e schietta apprensione del suo oggetto, mediante la quale lo spirito non introduce nulla del proprio nella cosa percepita (1). Secondo queste determinazioni tra psicologismo e ontologismo vi ha dunque qualcosa di comune e qualcosa di differente. Il comune è che tutti e due considerano il Vero come un *estrinseco* allo spirito, come una realtà esistente fuori di esso. La differenza è, che il psicologismo da questa esteriorità del Vero inferisce che noi non lo vediamo in *sè stesso*, ma solo in *noi medesimi*; che quello che è in noi non è il Vero, ma una specie, imagine o forma del Vero: e l'ontologismo, non ostante la esteriorità del Vero, afferma che noi l'apprendiamo in sè stesso. Da ciò si vede che l'esteriorità del Vero affermata dall'ontologismo è tale solo di nome; giacchè se lo spirito conosce il Vero quale è in sè stesso, ciò vuol dire che il Vero non è esterno, ma intimo allo spirito. Dire che tra lo spirito e il Vero non vi ha nulla di mezzo e poi asserire che il Vero è esterno allo spirito, è una contraddizione. Gioberti fabbrica la conoscenza secondo l'analogia della visione sensibile: qua l'occhio e là l'oggetto fuori

(1) *Intraduz.* vol. II, pag. 176-8.

dell'occhio. E pure anche la visione sensibile non sarebbe possibile, se non si avesse altro che questo; giacchè, oltre la mediazione della luce, è necessaria la impressione sull'organo, la quale in quanto tale non è certo la visione. Si può anzi dire, che l'oggetto visibile è esterno, appunto in quanto è necessaria una mediazione perchè lo spirito lo veda; e che l'oggetto spirituale o della cognizione è interno, in quanto non è necessario alcun mediatore tra il conoscente e l'oggetto. La cognizione non è che questa intimità tra soggetto e oggetto. Negate la intimità, e la cognizione sarà inesplicabile e impossibile. D'altra parte il psicologismo ammettendo la esteriorità del Vero, ha ragione di dire che noi non conosciamo il Vero, ma solo una imagine di esso in noi; come l'ontologismo ammettendo la immediatezza (cioè nessun mediatore) nella cognizione, ha torto di dire che l'oggetto sia esterno allo spirito. Il pregio del psicologismo in generale è dunque quello di aver messo in chiaro l'*attività* e *spontaneità* dello spirito nella cognizione: di aver detto che, se l'oggetto non è qualcosa d'interno allo spirito, lo spirito non può conoscerlo; che, per avere la conoscenza, si richiede che lo spirito sia presente e come presso sè stesso nell'oggetto. Il suo torto è di aver detto: questo oggetto intimo non è il vero oggetto, giacchè il vero oggetto è esterno e come tale non può essere mai interno; lo spirito, in somma, non conosce che sè stesso, in quanto opposto agli oggetti, cioè in quanto gli oggetti sono fuori di lui e lui fuori degli oggetti. Il *sè stesso* qui è un astratto. Questa opposizione fa dell'oggetto interno qualcosa di falso, una pura modificazione soggettiva dello spirito, e dello spirito un puro soggetto senza verità in sè. Il che vuol dire che lo spirito qui non è intimo a sè stesso, non è sè stesso; giacchè dove non è verità, non è intimità. Così quel puro interno non è altro che un puro esterno; qualcosa di non essenziale allo spirito. In quanto il Vero è esterno allo spirito, lo spirito è esterno a sè stesso, giacchè l'essenza dello spirito è il Vero. Adunque quelle forme, imagini o specie in quanto non sono il Vero, sono un esterno allo spirito. — Tale è la dialettica

del psicologismo: l'interno puro o immediato, si trasforma in puro esterno. — Nel psicologismo ci è quest'altro lato: affermando che quell'interno immediato non è il Vero (e però è un esterno), si ha come risultato o la impossibilità di conoscere il Vero in sè stesso (il che scientificamente non vuol dire impossibilità assoluta, ma solo relativa, cioè in quanto si rimane in quell'interno puro o immediato), o la necessità di *negare* e risolvere quel puro interno — quella pura soggettività — cioè la necessità della mediazione dialettica per avere la verità (1). — Il pregio dell'ontologismo è di affermare, che la verità è per lo spirito (sebbene poi nel fatto si contraddica, asserendo che lo spirito non può conoscere l'essenza delle cose); e che non ostante questo suo *essere per lo spirito* essa non cessa di essere assoluta e in sè stessa, non è qualcosa di meramente soggettivo. Ma come nel psicologismo l'oggetto, in quanto è un puro interno, una semplice modificazione del soggetto, si cangia in un puro esterno allo spirito; così nell'ontologismo l'oggetto, in quanto è appreso dall'intuito in modo puramente immediato, si cangia in un puro interno; in una semplice modificazione del soggetto.

Nella loro dialettica adunque psicologismo e ontologismo si trasformano l'uno nell'altro, cioè mostrano di non essere il vero. L'interno del psicologismo è un falso interno, e perciò si cangia in un esterno; l'esterno dell'ontologismo è anche falso, e perciò si cangia in un interno. Il psicologismo si colloca *immediatamente* nell'interno dello spirito, e questo interno, in quanto immediato, è esterno. L'ontologismo si *trasferisce* immediatamente *fuori del soggetto*, e questo esterno in quanto immediato è un interno. L'errore del psicologismo non consiste nel dire, che il vero è una *cosa racchiusa nell'animo nostro* (è l'intimità dello spirito), ma nel considerare l'interno come un puro immediato, nel credere che l'intimità dello spirito sia quello che si presenta immediatamente in esso. Lo spirito come spirito immediato non è vero spirito, ma l'opposto di sè stesso. Da que-

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

sto opposto egli deve rientrare in sè stesso, e questo ritorno a sè è lo spirito nella sua verità, la intimità vera. Similmente l'errore dell'ontologismo non consiste nel dire, che il vero è *oggettivo* e assoluto rispetto al soggetto (come mero soggetto), ma nel considerare l'oggettività del vero come un puro immediato, come p. e. la oggettività della pietra, o di qualunque altro oggetto sensibile (1). L'immediato così nel soggetto come nell'oggetto non è che il *sensibile*, il naturale, il non vero; nel soggetto è semplice *modificazione* (un interno che non è vero interno), nell'oggetto è *fenomeno* (un'oggettività che non è vera oggettività o realtà). Il vero è la negazione dialettica del sensibile, cioè dell'immediato, così nel soggetto come nell'oggetto; è l'unità in cui si compenetra l'interno e l'esterno; è il vero Interno, che non ha per opposto l'esterno, giacchè lo contiene in sè stesso come momento; è il vero Esterno, che non ha per opposto l'interno, giacchè come assoluta manifestazione è uno e medesimo con esso. — L'errore di Gioberti è di non distinguere esterno da esterno, reale da reale, e d'altra parte interno da interno. Per lui ogni esterno allo spirito è Vero; l'essenza del Vero è di essere esteriore allo spirito; e d'altra parte ogni interno è in sè falso. Non ci vuol molto a vedere, che l'*esteriorità* di un oggetto sensibile non è lo stesso che l'*esteriorità* (oggettività) dell'Idea, e che la soggettività o intimità dello spirito che percepisce l'oggetto sensibile non è lo stesso che la soggettività dello spirito che apprende o comprende l'Idea. In che consiste questa differenza?

Gioberti, si sa, non fa alcuna differenza tra l'apprensione dell'oggetto sensibile e l'apprensione dell'Idea; l'una e l'altra sono apprensione diretta e immediata. Il che vuol dire che noi apprendiamo nello stesso modo il fenomeno e l'essenza, il falso e il vero, il non reale e il reale. Il sensibile è falso, in quanto si presenta allo spirito come un puro immediato, e falsa è anche per la stessa ragione la soggettività che corrisponde al sensibile. L'essenza, il Vero o l'Idea non si può apprendere che mediante il pensiero come

(1) V. l. c.

tale, cioè non si può apprendere immediatamente. L'apprensione dell' Idea presuppone la risoluzione dialettica così dell'oggetto sensibile come dell'intuizione sensibile. L'apprensione dell'Idea è *scienza*; e la scienza non è tale, che in quanto ha risolto e vinto il falso sapere. La scienza, come negazione del puro immediato, — lo spirito in quanto scienza — è nel tempo stesso *addentrarsi* nell'oggetto e addentrarsi in sè stesso(1). — La dottrina di Gioberti mena dunque a questa conseguenza: che la coscienza è immediatamente coscienza del Vero; che non vi ha processo nelle forme della cognizione; che l'oggetto è in sè quale ci si presenta immediatamente nella coscienza. Ciò è assolutamente falso. Io *sento*, *percepisco*, *intendo*, ec. Ciò vuol dire che gli oggetti del senso, della percezione, dell'intendimento, ec. sono tutti veri? Che sono tanti oggetti differenti, distinti? Certamente l'oggetto della percezione è *altro* dall'oggetto della pura certezza sensibile; non però nel senso p. e. che lo stesso albero che è stato *sentito* non possa essere anche *percepito*, *inteso*, ec., ma nel senso che le determinazioni che formano il contenuto della percezione, dell'intendimento, ec., sono altre da quelle che formano il contenuto della certezza sensibile. È lo stesso oggetto, ma *determinato* diversamente. Ciò dimostra che il vero contenuto dell'oggetto non si ha immediatamente, ma mediante un processo, cioè la critica delle forme false sotto le quali si presentava l'oggetto stesso. E che cosa sono queste forme false? Sono forse ciò che Gioberti chiama *specie*, *immagine* o *forma della realtà esteriore*, *entità mentale*, ec? Sono e non sono, secondo quello che s'intende per realtà esteriore. Se s'intende l'oggetto nella sua verità, quelle forme sono puramente soggettive, non rappresentano il vero, ma il falso oggetto, come p. e. l'oggetto sensibile. Se s'intende l'oggetto in un grado determinato e finito della coscienza, le forme non sono immagini o specie; ma ciascuna forma è l'oggetto stesso in un determinato grado. La forma non è falsa rispetto al suo proprio oggetto, ma rispetto all'oggetto nella forma seguente

(1) V. l. c.

(quella del senso rispetto a quello della percezione), e tutte sono false rispetto all'oggetto nella sua vera forma. Se l'oggetto è oggetto sensibile, la forma della coscienza sensibile non è diversa dalla forma dell'oggetto sensibile come tale; l'oggetto come sensibile è in sè stesso quale se lo rappresenta la coscienza sensibile; forma della coscienza e natura dell'oggetto sensibile come tale sono la stessa cosa; e sarebbe ridicolo il dire: « la coscienza sensibile non apprende l'oggetto sensibile come tale nella sua verità; quello che è nella coscienza non è che una immagine della realtà esteriore che è l'oggetto sensibile in sè stesso ». Chi dice così, non si accorge che l'oggetto sensibile come opposto alla forma della coscienza sensibile, come direi più vero di questa forma, non è più l'oggetto sensibile. L'oggetto sensibile come tale è in sè stesso quello che si presenta nella coscienza; la sua verità (se si può dire che l'abbia), il suo *essere*, è la sua falsità stessa, è l'apparenza. Ma se la forma della coscienza sensibile non è un'immagine rispetto all'oggetto sensibile come tale, è immagine (cioè qualcosa di meramente soggettivo) rispetto all'oggetto in quanto percepito, inteso, ec.

Ciò che Gioberti dice del psicologismo (e che è vero relativamente, cioè nel senso or ora spiegato), si può dunque dire assolutamente del suo ontologismo. Gioberti dice, che noi non conosciamo l'essenza di nulla. Ciò significa in altri termini, che noi non conosciamo la Verità. Se l'oggetto è Dio, noi non conosciamo il vero Dio; se è il mondo, noi non conosciamo il vero mondo, ec. Dunque quello che noi diciamo vero e che affermiamo di conoscere e intuire immediatamente, non è il vero in sè stesso, non è la realtà quale è fuori dello spirito. E cos'è se non è questo? Domandate a Gioberti: perchè lo spirito non conosce l'essenza delle cose (cioè il Vero)? Perchè è limitato, finito, ec.; il difetto non è nell'oggetto, ma nel soggetto. Dunque ciò che noi diciamo verità, oggettività, realtà della nostra cognizione, se non è la verità, la oggettività e realtà in sè stessa, non può essere altro che una entità mentale, soggettiva, ec. Il vero oggetto noi non lo conosciamo;

quello che conosciamo è un oggetto che non è se non nella mente nostra (1). — Gioberti dice inoltre : trasferiamoci col pensiero fuori di *noi*, apprendiamo nettamente e schiettamente l'oggetto, lo spirito non introduca nulla del *proprio* nella cosa percepita. Ma bisogna vedere cosa s'intende per *noi* e per *schiettezza* di apprensione. Se per *noi* s'intende l'*immediato* (quello che noi siamo immediatamente), va benissimo. Ma l'*immediato* non è il *noi*, nè il *proprio* dello spirito. *Schiettezza* poi vuol dire *non immediato*, giacchè l'*immediato* è il senso e il sensibile. Perchè l'apprensione sia schietta, bisogna negare il sensibile; la schiettezza non è possibile che nel *pensiero*. Non so veramente cosa voglia intendere Gioberti per trasferirci col pensiero fuori di *noi*. Il psicologismo consiste secondo lui nel considerare il primo Vero come una entità mentale, una cosa racchiusa nel pensiero. Pare, dunque, che ei voglia dire: trasferiamoci col pensiero fuori del pensiero. Fatica vana! Il pensiero può fare astrazione da tutto, fuor che da sè stesso. Se poi per pensiero egli intende la *rappresentazione*, ha ragione. Ma allora il trasferirci fuori della rappresentazione non è trasferirci fuori dello spirito e del pensiero, ma il contrario; è anzi il ritorno dello spirito a sè stesso, è la vera attività del pensiero.

Da tutta questa critica si vede che si può dire di Gioberti ciò che è stato detto di Jacobi: « all' Idea che egli ci porge coll' intuito si attacca un po' di pelle della mano che ce la porge ».

§ II.

Prova dell' intuito (Identità dei due ordini, ontologico e psicologico. Verità dell' atto creativo).

Posta questa avvertenza che dichiara la differenza tra lo ontologismo e il psicologismo, il processo di Gioberti è il seguente: « Supponiamo, egli dice, vera la formola: l'*Ente crea*

(1) Ritorrerò su questo punto nel progresso dell'Opera; Lib. IV, Sez. 2°.

l'esistente. Avremo così tre realtà indipendenti dalla mente. Aggiungendo ora il nostro intuito, che cosa avremo? Noi percepiremo queste tre realtà come sono fuori di noi, cioè in sè stesse, e le percepiremo nello stesso ordine, nel quale sono; giacchè 1° noi non percepiamo il Vero in noi medesimi, ma in sè stesso; e 2° lo percepiamo nello stesso ordine in cui è; la nostra percezione intuitiva non cangia l'ordine del Vero. Il Vero nella nostra percezione rimane quello che è (ordine ontologico); solamente colla percezione noi abbiamo di più il concetto di esso Vero, e questo concetto è l'ordine psicologico ». (1) E conchiude: « Se dunque la formola presupposta è vera, la nostra *cognizione intuitiva* deve apprendere i suoi tre termini secondo l'ordine in cui sono realmente disposti: apprendere in somma l'atto creativo ». (2).

Quanto al primo punto, che noi percepiamo il Vero in sè stesso e non in noi, ho già detto abbastanza nell'avvertenza di sopra. Il Vero noi non lo apprendiamo immediatamente, giacchè l'apprensione puramente immediata è la sensibile; per apprendere il Vero bisogna *mutare*, cioè negare e risolvere, così l'oggetto immediato come l'apprensione immediata. È sempre vero che l'ordine psicologico corrisponde perfettamente al reale (ontologico), nel senso che in ogni grado della coscienza l'oggetto è quale noi ce lo rappresentiamo; l'oggetto non è che la notizia stessa che noi ne abbiamo. Ma ciò non vuol dire, che l'oggetto e perciò anche il sapere sieno veri in ogni grado della coscienza. Quella corrispondenza che si trova in ogni grado, non è che verità *formale*, semplice *certezza*; è una verità che non consiste nel contenuto razionale, ma nella mera identità del sapere (ordine psicologico) e dell'oggetto (ordine reale). Quale che sia il contenuto dell'oggetto (sia l'Ente crea l'esistente, o qualcos'altro), l'oggetto è sempre tale quale noi lo apprendiamo; se il Vero non fosse l'Ente crea l'Esistente, ma altro, noi lo apprenderemmo egualmente, colla stessa evidenza. Qui l'evidenza, la certezza, non consiste nella

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 176-8.

(2) *Ibid.* 178-80.

natura dell'oggetto, ma nell'esser egli immediatamente nella coscienza; è evidenza soggettiva, non oggettiva. L'evidenza oggettiva presuppone che il contenuto o la natura dell'oggetto sia compresa; e ciò non è possibile senza la mediazione del pensiero. Per Gioberti, io vedo o intuisco l'Ente, l'azione causante e l'esistente, come vedrei un albero, una casa, un fiume che scorre, ec. L'albero, la casa, il fiume — come meri individui — non hanno in sé verità alcuna, non sono il Vero; l'evidenza dell'intuito che io ho di queste cose è meramente soggettiva. Infatti, nell'intuito di tali oggetti è contenuta la necessità o la verità loro? Gioberti riducendo tutto all'intuito immediato abbassa l'oggetto ideale alla condizione delle cose sensibili, e così l'altera, lo guasta, ne fa qualcosa di soggettivo. Dove non è concetto, non è oggetto ideale. Ora, anche quando si tratta di sensibili, per avere i concetti io devo negare la loro immediatezza. Il contenuto dell'intuito è per Gioberti una totalità organica di determinazioni; l'Ente è realtà assoluta e necessaria; l'esistente è realtà relativa e contingente; la creazione, vincolo tra le due realtà, è un'azione positiva e reale, ma libera. Ora nessuno di questi concetti è qualcosa d'immediato. Come dunque può somministrarci l'intuito? Nell'ordine de' concetti non vi ha d'immediato che il puro essere.

Quanto al secondo punto, certamente se per ordine psicologico s'intende l'apprensione del Vero in sé stesso (la scienza, la conoscenza scientifica), la mente nell'apprendere le *varie membra della formola* (supposto che sia vera) *non può cangiare l'ordine loro*. Il Vero non consiste solo nelle *membra*, ma nel loro *ordine*, anzi è appunto quest'ordine (mediazione, processo). Dico meglio: non vi ha *membra* senza ordine, senza organismo. Dunque se la mente apprende il Vero, deve apprendere quest'ordine così come esso è, e non altrimenti; apprenderlo altrimenti sarebbe lo stesso che non apprendere il Vero. Ma la strana pretesa di Gioberti è d'identificare l'ordine della cognizione naturale coll'ordine della cognizione scientifica (detto da lui psicologico). Egli dice: la mente non può cangiare l'ordine ontologico. Ora ciò, se è vero nella scienza, non è

vero nella semplice cognizione naturale ; giacchè il carattere della cognizione non scientifica , che è appunto la primitiva e naturale , è di essere falsa (non vera) , cioè non conforme al così detto ordine ontologico. In altri termini, giacchè l'ordine della conoscenza è il compimento e la cima dell' ordine reale o l'ordine reale nella sua verità, ne segue che il Vero, la vera realtà non è la cognizione naturale e primitiva, ma la *scienza*. L'errore qui consiste nel *separare* i due ordini , nel riporre tutto il Vero nel così detto ordine reale, esterno allo spirito , nel considerare la cognizione come una *giunta* che potrebbe non esserci, senza che il Vero cessasse di essere Vero , e poi dire : se il conoscere è la semplice *visione* del reale primigenio, non è possibile che l'ordine del conoscere sia diverso da quello del reale. Ma il conoscere non è semplice visione, e l'ufficio, dirò così, dello spirito conoscente non è quello di essere *semplice spettatore*. La cognizione è invece un elemento essenziale dell'ordine reale universale, è il compimento di quest'ordine. Il primigenio non è il Vero; il reale, separato dal conoscere e prima del conoscere, non è il vero Reale, non è l'Idea come Idea. Il conoscere è l'Idea stessa che giunge alla coscienza di sè come Idea; e questa coscienza — che si ha davvero solo nella scienza — è la vera realtà o attualità dell' Idea : la vera Idea. — Gioberti dice: « Il supporre che l'ordine psicologico *primitivo* cammini a rovescio dell'ordine ontologico , oltre all'essere *gratuita* e *strana* sentenza , contraria *manifestamente* all'evidenza oggettiva della identità de' due ordini , ed argomenta che dall'intuito si alteri la rappresentazione delle cose reali » (1). Ma perchè *sentenza strana e gratuita* ? L'ordine psicologico identico all'ontologico non è forse la scienza? Ciò vuol dire che bisogna distinguere ordine psicologico e ordine psicologico; uno che è scientifico, un altro che non è. Ora di questi due quale è il primitivo ? forse lo scientifico ? La scienza è innata (primitiva) nell'uomo ? Questa è sentenza non solo strana e gratuita, ma peggio. Giacchè se noi nascessimo colla

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 178.

scienza in capo, non ci sarebbe bisogno d'altro; il mondo della cognizione sarebbe fatto in un istante; e noi tutti saremmo, subito nati, tanti Adami nell'Eden. Ma la scienza ha appunto questa natura: di essere, cioè, libera; non un prodotto *naturale, immediato*, ma *consapevole e riflesso* dello spirito: l'ultimo prodotto. L'evidenza poi oggettiva dell'identità de' due ordini concerne la scienza, non già l'ordine psicologico primitivo. Nè il negare la identità dell'ordine psicologico primitivo e dell'ontologico argomenta, che l'intuito alteri la rappresentazione delle cose reali. No: l'intuito, se è apprensione di quelle cose che si dicono reali ma non sono (i sensibili), non altera niente; giacchè i sensibili sono quali ce li presenta l'intuito (primitivo). Se è scienza, neppure altera; giacchè la scienza consiste appunto in quella identità. Ora il primo intuito è appunto quello de' sensibili; e altererebbe davvero la rappresentazione delle cose reali (e i primi reali per noi sono i sensibili), se invece de' sensibili ci desse *Ente, creazione ed esistente*. E in vero questa notizia dell'Idea è una *alterazione* dell'intuito primitivo (de' sensibili); è una *negazione* di ciò che non è vero Reale (negazione di negazione). Ma in quanto *altera*, non è più intuito primitivo; cioè, non è più intuito. — « È vero, continua Gioberti, che nello *stato riflesso* l'uomo può cangiar mentalmente e cangia più o meno l'ordine primigenio delle cose; nel che consiste per qualche parte il lavoro scientifico; ma ciò non può intervenire nell'intuito, e intorno alla scienza prima » (1). Ma cos'è l'ordine primigenio? È l'ordine ontologico? È il Vero? Mi pare strano che l'uomo dopo avere appreso quest'ordine (e questa apprensione come apprensione del Vero è la Scienza), lo cangi poi, e che in questo cangiamento consista il lavoro scientifico. Se è vero ciò che dice Gioberti che noi abbiamo l'intuito, continuo, innato del Vero, che bisogno ci è di *lavorare* e di *riflettere*? (2) L'ordine primige-

(1) L. c.

(2) *Philosophia pigrorum*, direbbe il buon Kant; e più amaramente Proudhon: *Procédé exclusivement pneumatique.... L'absolue, par lui-même, n'a rien produit; traduit en police correctionnelle, il a été sifflé comme escroc.* — *Phil. populaire Programme XIV-V, Bruxelles 1860.*

nio, che l'uomo altera nello stato riflesso, non è il Vero; è l'oggetto, il mondo, l'universo quale si presenta alla coscienza naturale. Questa alterazione è necessaria, giacchè senza di essa la scienza non sarebbe possibile; la scienza è essenzialmente riflessione; cioè negazione della coscienza naturale, immediata, intuitiva. *Scienza prima, scienza de' primi principii* (p. e. una Logica a modo di Hegel) è tutt'altro che una *girata d'occhi o di capo*, un intuito immediato; essa corrisponde perfettamente al Vero, all'ordine ontologico, in quanto cangia il così detto ordine primigenio e immediato.

Posto anche che i due ordini sieno identici, come gl'intende Gioberti, cioè come psicologico naturale (e non già solo scientifico) e ontologico, ci vuol altro ancora per provare la realtà dell'intuito; bisogna dimostrare la realtà della creazione. Gioberti stesso riduce la quistione a' suoi termini più semplici: « L'intuito non si può mettere in dubbio, senza far l'una delle tre cose: o tor via le esistenze e cadere nell'idealismo assoluto; o ammettere le esistenze come increate e abbracciare le ipotesi assurde del naturalismo, del panteismo, dell'emmanatismo; o accettare il fatto della creazione, ma negare che il processo psicologico dell'intuito, per cui lo conosciamo, sia identico al processo ontologico della cosa stessa » (1). I due primi casi si riducono alla negazione della creazione. Ora Gioberti non può provare nè l'uno nè l'altro presupposto; giacchè ogni prova già presuppone il principio supremo dell'intuito, e que'due presupposti devono servire a provare questo principio. E veramente, quanto al primo, egli rinuncia a provarlo, contentandosi di dire, che è *assurdo* il non ammettere la creazione, che il dogma della creazione è sentenza così *nota e triviale* da non aver d'uopo qui di *essere fiancheggiata colle solite prove*, e giunge sino ad affermare che la creazione non si prova, ma s'*intuisce*. E s'*intuisce*, perchè è un *fatto*. (2). Il che

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 180.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 178-80: « Questo fatto ci è conto, in quanto lo percepiamo. Ora percepire un fatto è veder collo spirito l'*azione* e quasi il movimento in cui il fatto consiste, è vedere il *principio* da cui l'atto

vuol dire in altri termini, che quando si ha bisogno di provare l'intuito si presuppone la creazione, e quando si ha bisogno di provare la creazione si presuppone l'intuito. Così Gioberti oscilla continuamente tra la prova psicologica e l'ontologica, e ci rimanda dall'una all'altra secondo le occorrenze. E pure ciò che importava era appunto la prova della creazione in sè stessa, perchè senza di essa era impossibile la costruzione della formola. Invece Gioberti insiste e con ogni sorta di argomenti sul secondo punto, cioè sulla perfetta corrispondenza de' due ordini; ma tutti questi argomenti non provano altro se non la identità dell'ordine scientifico e dell'ontologico. L'Idea, dice, è oggettiva; dunque l'ordine psicologico deve esser conforme all'ontologico, giacchè altrimenti l'Idea sarebbe qualcosa di soggettivo (1). E senza dubbio l'Idea è oggettiva, ma solo nella coscienza scientifica; ed è meramente soggettiva solo nella coscienza naturale. Chi nega dunque la identità del processo psicologico naturale e dell'ontologico e afferma quella dello scientifico e dell'ontologico, nega invece di affermare la mera soggettività dell'Idea. E chi pone l'ordine ontologico identico allo psicologico, chi dice che l'ordine ontologico si apprende immediatamente, naturalmente, primitivamente, lo fa psicologico, cioè fa l'Idea *un non so che di soggettivo*; e ciò corrisponde a quello che ho detto più sopra, che nell'intuito immediato del Vero (ordine psicologico = ordine scientifico) il criterio della verità dell'oggetto è nel *soggetto*, non nel *contenuto*. Ora la scienza, e quindi l'oggettività dell'Idea si fonda non nello *stato* del soggetto (e tale è l'intuito: uno stato psicologico), ma nel *contenuto* razionale dell'oggetto. L'errore di Gioberti consiste nel falso concetto che ha dell'*idea*, e quindi anche dell'*oggetto*. L'*idea*, egli dice, non è altro che l'*oggetto* in

muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta (la esistenza) ec. ec. » Dal che si vede anche, che l'atto creativo come oggetto dell'intuito non è semplicemente la relazione ideale e universale tra Ente e esistente, ma la produzione reale e particolare degli'individui. Ma di ciò a suo luogo (Lib. III, Cfr. anche Lib. II, Sez. 2, cap. 4, § I.)

(1) *Ibid.* pag. 180-1.

quanto è intuito (1). Ora ciò è vero solo quando per intuito si intenda l'intuito intellettuale, cioè quello che non è naturale immediato, che non esclude da sé la riflessione e la mediazione, che non è prima d'ogni riflessione e mediazione, ma le contiene in sé come momenti, ed è immediato solo come risultato della sua propria attività mediatrice.

Adunque, in conclusione, Gioberti non prova niente; non prova né la creazione né l'intuito, né il principio supremo né il metodo della sua filosofia. Non prova la creazione, perché rigetta ugualmente i due processi, l'*a priori* e l'*aposteriori*, e perciò non può ammetterla che come un *fatto*, cioè fondarla nell'intuito. E in verità se per prova s'intende il sillogismo, il principio supremo (per Gioberti qui l'*Ente che crea l'esistente*) non si può provare né direttamente, né indirettamente, sebbene Gioberti ammetta la possibilità della prova indiretta. Non direttamente, perché questa prova presupporrebbe già il sillogismo; non indirettamente, perché ciò presupporrebbe qualcosa di certo assolutamente senza il principio supremo. La prova indiretta può aver luogo solamente quando si tratta di principii secondarii, e non del supremo; giacché essa consiste nel mostrare, che il contrario di una proposizione contraddice ad una o più verità già provate. Ora queste verità, come provate, presuppongono la verità del principio supremo. Non rimane dunque che la prova indiretta come Dialettica, la quale *comincia* da quello che non è assoluto, da ciò che non è il vero principio, e mostra come si risolve necessariamente nell'assoluto (2). Ma Gioberti rigetta questo processo, rigettando assolutamente il processo *a posteriori*. Similmente egli non prova l'intuito. E per fermo se l'intuito è ciò che Gioberti dice, cioè semplicissimo, immediato, originario e principio e fondamento di ogni prova e dimostrazione, come si può provare, e che bisogno ci è di provarlo? La prova, sia diretta, sia indiretta, presupporrebbe già l'intuito, cioè quello che si vuol provare. La vera prova dell'intuito è que-

(1) Ibid. pag. 180.

(2) V. più sopra Lib. II, Sez. 1 cap. 1.

sta: l'intuito prova sè stesso; e non già il discorso quale che sia. Così quando Cartesio dice: *Penso, dunque sono*, la prova di questo vero è nella sua stessa enunciazione: il pensiero è l'essere stesso del pensiero; è un vero immediato, intuitivo, originario. Chi volesse provarlo (col sillogismo), già lo presupporrebbe. Tale è la natura dell'intuito, di non aver bisogno di prova, cioè di provare immediatamente sè stesso. Perchè l'intuito ha questa natura? Perchè è immediato, e il suo oggetto non è altro che il puro immediato, cioè l'essere, semplicemente l'essere. La certezza dell'intuito non riguarda il contenuto dell'oggetto, ma soltanto l'essere; l'intuito non dice altro che questo: l'oggetto è, e quest'essere è l'intuito stesso; l'intuito come immediato è essere, e questa identità è l'evidenza immediata. La verità o oggettività del contenuto si sottrae all'intuito, giacchè ogni contenuto è una relazione o con sè stesso o con altro, e l'apprensione del contenuto come vero è essa stessa di necessità una relazione (mediazione), cioè non intuito. L'oggetto dell'intuito è dunque l'essere come puro essere, l'essere senza determinazione, l'essere indeterminato; è, perchè è: ecco tutto quello che dice l'intuito. Mancando ogni determinazione, l'intuito è qualcosa di non intelligibile, di meramente soggettivo, giacchè l'intelligibilità e l'oggettività consiste nella determinazione. L'è perchè è, l'essere come puro essere,—questa evidenza dell'intuito — è la pura luce, che è identica alla pura tenebra. — Ora si vede perchè Gioberti sente il bisogno di provare il suo intuito, scbbene non lo provi. La ragione di questo bisogno è, che il suo intuito non è intuito, ma un processo, una mediazione, e non afferma semplicemente l'essere come tale, ma un contenuto, una totalità organica, una formola, un processo. Il bisogno della prova vuol dire che la verità, la evidenza e la certezza di ciò che egli chiama intuito (e non è), dipende dalla verità del suo contenuto; il quale è — nientemeno — l'Ente estrinsecante in modo finito la propria essenza infinita (1), cioè la creazio-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 178-80.

ne. Ma se la certezza e verità della cognizione dipende dalla verità del contenuto, la cognizione non è più nè intuitiva nè originaria. Se dire: *io provo l'intuito*, è una cosa seria, cioè è segno che l'intuito non è intuito. — Gioberti stesso espone in modo la cosa, che invece di provare l'intuito, prova al contrario che l'intuito è impossibile. Infatti i tre termini reali— l'Ente, l'azione creatrice e l'esistente — *si succedono logicamente nella sintesi oggettiva*, e i tre termini ideali che vi corrispondono hanno la *stessa successione nello spirito umano* (1). Già questo solo basterebbe a provare che non ci è intuito nel senso di apprensione immediata e semplicissima. Successione, comunque s'intenda, implica mediazione, negazione, opposizione, e per conseguenza riflessione, e come *totalità* la risoluzione della differenza. Lasciando stare che l'Ente stesso, se è reale e concreto, non è un immediato, non si può negare che la *estrinsecazione* sia anch'essa divisione, distinzione, opposizione, negazione. Lo spirito dunque non può apprendere la distinzione e la differenza senza riprodurla in sè stesso; Gioberti stesso dice: successione nell'oggetto, dunque successione nel soggetto. Ora successione e differenza nel soggetto vuol dire non pura *immediatezza* nella operazione conoscitiva o nel pensiero; e se questo pensiero è *uno*, cioè non significa che esclude la riflessione e la mediazione, ma solo che l'ha superata, ed è immediato solo in quanto l'ha superata. Vi ha di più: si tratta non di semplice successione, ma di successione *logica*. Ora chi dice *logo*, dice *ragione*; e quindi *necessità* (razionale). Relazione o successione logica non vuol dire soltanto, che l'esistente presuppone l'Ente, che non si può concepire quello senza di questo, ma che posto l'Ente si pone necessariamente anche l'esistente; in una parola vuol dire relazione necessaria tra l'Ente e l'esistente, cioè la necessità della creazione. Se la creazione è *arbitraria*, i due termini non sono in *relazione* logica. Per salvare l'arbitrio della creazione non c'è altra via che pigliare il vocabolo *logico* per una giun-

(1) Loc. cit.

ta superflua e intendere per successione logica la semplice successione: l'esistente viene *dopo* l'Ente, ma non necessariamente; può venire e può non venire. Il che significa che tra loro non vi ha nesso veruno; se ci fosse, escluderebbe l'arbitrio. L'unico nesso è il *prima* e il *dopo* temporali; il che vuol dire che l'Ente e l'esistente non hanno nesso tra loro (tra causa e effetto non vi ha nesso: Hume), e che l'Ente in quanto crea non è altro che un essere temporale. Ma anche come semplice successione temporale quella relazione, appunto perchè successione, non può essere appresa immediatamente.

§ III.

*L'intuito come prova dell'atto creativo; Dommatismo.
Gioberti, Platone, Schelling ed Hegel.*

• Questa mancanza assoluta di prova del principio assoluto dell'essere e del conoscere è il *dommatismo* giobertiano. Il suo carattere è tutto moderno, in quanto che sebbene Gioberti ora accenni di voler provare l'intuito mediante il presupposto della verità del suo contenuto, ed ora di provare questa verità presupponendo l'intuito, pure al far de' conti il suo vero metodo è questo: la formola è vera, cioè l'Ente crea l'esistente, perchè io così intuisco. In ultima istanza egli fonda dunque la formola o l'Idea nell'intuito. Tale è anche il metodo di Spinoza; la differenza tra i due filosofi è, che Gioberti pretende di fare del suo intuito qualcosa di originario, di primitivo, di meramente psicologico. Intuito dell'Idea o dommatismo vuol dire: concetto, la cui esistenza è contenuta (immediata) nel concetto stesso (1). L'oggetto è quale io lo intuisco, e io l'intuisco quale esso è. Siccome il concetto contiene in sè l'esistenza del concetto stesso, l'oggetto è *inmanente* nello spirito che lo intuisce; il concetto (che ne ha lo spirito) è l'esistenza stessa dell'oggetto (nello spirito). L'oggetto è nello spirito, e non per-

(1) V. a principio di questo Lib.

chè è nello spirito cessa di essere quello che è in sè stesso (lo spirito non altera l'oggetto). Se l'oggetto è quale lo spirito lo intuisce o lo spirito lo intuisce quale esso è, è chiaro che il processo ontologico è identico al processo psicologico. Questo è il concetto (l'intuito, giobertiano), quello è l'esistenza (l'oggetto giobertiano); il processo dello spirito nel conoscere è identico al processo del reale. Ma questa *immanenza* (l'esistenza contenuta nel concetto stesso, o l'identità de' due processi) è qualcosa d'immediato? Si può presupporre? È uno stato originario o primitivo dello spirito? Tale è la quistione. Se si presuppone la immanenza, è chiaro che il processo del *conoscere* è identico al processo della *cosa*. Immanenza non vuol dire altro che questo. Ma ciò non significa che l'immanenza si avveri nello spirito *naturale*, nello stato primitivo dello spirito. Tale è l'errore di Gioberti. Lo sbaglio non consiste nel dire che noi conosciamo le cose come sono in sè stesse, che l'ordine della conoscenza è identico a quello della realtà; ma nell'intendere per conoscenza non la scienza (che non è niente di puramente immediato), ma lo spirito naturale o la coscienza ordinaria. Tra lo spirito come prima coscienza naturale e lo spirito come scienza, come intelletto che definisce la sostanza, vi è come un abisso. Lo spirito deve elevarsi per una serie di mediazioni all'oggettività del concetto, all'intuito dell'Idea, cioè a quel cielo in cui ogni concetto contiene in sè l'esistenza del concetto stesso. Gioberti fa senza di questa elevazione dialettica, e ammette l'immanenza come immediata, come qualcosa d'*innato* (Cartesianismo) (1). Il difetto di Spinoza è di *definire* e non *provare*; quello di Gioberti, oltre il non provare, è di credere che il primo atto conoscitivo dello spirito sia la definizione dell'Idea. Ciò che Spinoza fa come intelletto o riflessione speculativa, per Gioberti lo fa ogni uomo nascendo. Così Gioberti rinnova il Cartesianismo, ma peggiorandolo; pigliando cioè le idee innate come una *scienza innata*. Salvo questa differenza, il suo dommatismo non differisce affatto dallo spinozismo.

(1) Cfr. sopra, Lib. I, Sez. 1, cap. 3.

Notando questa affinità tra Gioberti e Spinoza è come se dicessi che l'intuito giobertiano non ha che fare coll'intuito platonico dell' Idea (1). L'intuito platonico è schiettamente ellenico. Ora è proprio dello spirito greco il non poter avere l'intuito ideale nel senso moderno di Cartesio, Spinoza, ecc.; cioè l'intuito come qualcosa d'innato. L'intuito dell'idea come notizia innata (2) presuppone l'opposizione e la separazione dello spirito dalla natura, e che lo spirito si sia ritirato in sè stesso e basti a sè stesso; che possa elevarsi all'Idea senza la natura: e questa elevazione nella sua prima forma, come fede ingenua dello spirito in sè stesso e *solo* in sè stesso, è l'intuito immediato dell'Idea. Lo spirito qui nasce con questa notizia, nasce così come spirito; in ciò la natura esterna e la interna non ci entra affatto. Lo spirito greco al contrario è ancora uno immediatamente colla natura, sebbene distinto e superiore ad essa; ma questa distinzione non è separazione, nè l'unità presuppone l'opposizione. Lo spirito non è senza la natura, nè questa senza quello; egli ha la sua espressione nella natura, e la natura è il segno visibile dello spirito. (È, come è stato detto, il mondo dell'arte, della bella individualità). Perciò lo spirito non può elevarsi all'Idea senza la natura; non l'afferra immediatamente, ma mediante lo sviluppo, la educazione, la formazione di sè stesso come essere naturale; è necessaria una propedeutica. In Platone l'Idea non è prima nello spirito se non come istinto (unità immediata dello spirituale e del naturale) e la propedeutica consiste nello sviluppo di questo istinto. L'istinto è *innato*, non la notizia dell' Idea; è innato non il puro spirituale (l'intuito schietto dell' Idea), ma l'unità immediata dello spirituale e del naturale. In generale si può dire che in ogni grado storico dello

(1) Cfr. sopra, Lib. I, Sez. 2,

(2) Dico notizia e non già scienza (e scienza è qui l'intuito come *apprensione dell'atto creativo*). Di ciò, e specialmente della differenza tra l'*innatismo* moderno propriamente detto e qualcosa di simile nel platonismo (mito, o se si vuole, dottrina della preesistenza), discorrerò più ampiamente nella Sezione terza di questo libro. V. anche il cap. seg. § 1.

spirito universale si presenta come *innato* ciò che forma la essenza propria di questo grado. Ne' greci è innata l'unità immediata e armonica dello spirito e della natura, e non già la separazione e l'autonomia assoluta dello spirito. Ne' tempi moderni lo spirito basta a sè stesso, in opposizione colla natura; è innato il puro spirituale come tale. Quindi l'intuito platonico non è puramente immediato; è intuito, in quanto l'Idea è rappresentata come un essere sostanziale; ma è un intuito che presuppone la mediazione nel soggetto. E come risultato di tale mediazione e per la proprietà dello spirito greco — cioè di essere in armonia immediata colla natura — esso ha anche qualcosa di proprio, che lo distingue dall'intuito moderno. Anche questo è un risultato, ma d'una mediazione ben diversa dalla greca: l'oggetto dell'intuito greco è qualcosa di plastico, di artistico, d'individuale; con tutta la sua natura ideale è sempre qualcosa di estrinseco allo spirito che lo contempla; manca ancora quella intimità, in cui consiste la fede moderna o la certezza della presenza del divino in noi. In una parola la certezza greca, la evidenza, si fonda nell'oggetto; la moderna nel soggetto, nella intimità dello spirito a sè stesso. L'intuito moderno è il risultato d'una mediazione, che è la dissoluzione dello spirito greco e romano, e la formazione del cuore cristiano (1).

Ma se l'intuito giobertiano è tutto moderno, non è da confondere coll' *intuizione intellettuale* di Schelling, e molto meno col *sapere assoluto* di Hegel. L'intuizione di Schelling non esclude la riflessione, ma la contiene in sè; è l'unità (immediata) della riflessione e dell'intuito, ma come opposta alla riflessione. L'intuito giobertiano è anteriore alla riflessione, opposto ad essa assolutamente, e perciò in quanto innato o originario è attuale solo come senso. Quello di Schelling all'opposto non è innato, ma è una elevazione subitanea al cielo della scienza; è una facoltà speciale di pochi, non universale. Il sapere assoluto di Hegel è il risultato di una mediazione assoluta, cioè

(1) V. la mia *Prolus.* già cit.

non solo di una mediazione *storica* (come quella di Cartesio, di Gioberti, e anche di Schelling), ma d'una mediazione scientifica o dialettica; e questa dialettica non si fonda solo nell'*oggetto* (mediazione platonica), ma è anche dialettica della *coscienza*; di maniera che l'intuito che ne risulta è insieme vera intimità e vera oggettività (assoluto sapere). Ciò che manca in Schelling, e in Gioberti specialmente, è appunto questa mediazione scientifica (1).

CAPITOLO TERZO

PROVE INDIRETTE DELL'INTUITO.

Ho già notato che l'intuito non può essere provato indirettamente, perchè questa specie di prova presuppone qualcosa di già provato; il che non è possibile qui, perchè si tratta del principio supremo di ogni dimostrazione. Ciò nondimeno Gioberti reca alcune ragioni, che egli chiama indirette, per provare l'intuito; le quali però ben considerate provano l'opposto di ciò che egli vuole.

§ I.

Duplici ordine psicologico: intuitivo e riflessivo. Gioberti e Rosmini. Insussistenza delle ragioni recate da Gioberti per difendere il primo ordine come condizione del secondo: il concetto dell'infinito come 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.

Gioberti distingue due ordini psicologici (ordini della conoscenza), *intuitivo*, e *riflessivo*. Il primo è identico all'ontologico e precede il secondo; il secondo è il rovescio dell'ontolo-

(1) V. più sotto Sez. 3 di questo Lib. e sopra Lib. I. Sez. 1, cap. 3.

gico. E perciò è vero, egli dice, che nel progresso riflessivo l'uomo incomincia dall'idea di esistenza e quindi sale discorrendo all'idea dell'Ente; ma questo progresso sarebbe impossibile, se non fosse preceduto da un progresso intuitivo, nel quale dall'Ente si scende all'Esistente. Infatti il concetto e lo stesso vocabolo di esistenza inchiudono ed esprimono una relazione verso l'Ente, e questa relazione non si potrebbe apprendere se l'Ente già non si conoscesse e la dipendenza dell'esistente dall'Ente non fosse una conseguenza di questa notizia. Adunque l'esistenza non si può cogliere, se non in quanto è creata dall'Ente, e questa apprensione è l'intuito (1).

L'ordine riflessivo di Gioberti è ciò che io ho chiamato in generale *processo dalla coscienza naturale alla scienza*; l'intuitivo è ciò che io ho detto *processo della scienza*. Egli dunque fa precedere la scienza alla coscienza naturale. Il processo dalla coscienza naturale è certamente impossibile senza la riflessione; ma ciò non vuol dire che la coscienza naturale immediata sia riflessione. La coscienza naturale immediata ha per termine i sensibili (il particolare). Ora si può chiamare riflessione questa forma della coscienza? Si potrebbe dire in generale: coscienza è riflessione, in quanto è *sapere*, e perciò si distingue dalla semplice sensazione, in cui soggetto e oggetto sono ancora complicati e non distinti. Ma allora bisognerebbe distinguere riflessione e riflessione; la vera riflessione non è sapere immediato, ma sapere di sapere; non ha per termine immediato i sensibili, ma il primo sapere, l'apprensione de' sensibili. Il sapere immediato è semplice coscienza, la riflessione è autocoscienza. Ora se Gioberti dicesse: la riflessione (autocoscienza) presuppone la coscienza immediata, non ci sarebbe nulla a ridire. Ma ciò che egli vuole, è che tutto quell'ordine psicologico che comincia dalla coscienza immediata (empirica) presupponga un altro ordine anche *psicologico*. Kant p.e. dice: la sintesi empirica presuppone la sintesi pura originaria; ma con ciò non intende che lo spirito conoscente faccia

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184-5.

prima questa sintesi e *poi* la sintesi empirica; che ci siano due ordini psicologici, l'ordine della sintesi originaria e quello della sintesi empirica. Quello al contrario da cui comincia la cognizione o la coscienza come tale è la sintesi empirica, l'esperienza, l'apprensione degli oggetti sensibili. Gioberti ha ragione quando dice, che la coscienza immediata empirica presuppone qualcos'altro come condizione e fondamento della sua possibilità; ma ha torto quando dice che questo qualcosa sia un ordine psicologico. Ciò che è presupposto è certamente anteriore a ciò che lo presuppone; ma vi ha due specie di anteriorità. Questa distinzione fu fatta da Aristotele, e Gioberti mostra qui di averla dimenticata, sebbene poi egli stesso rimproveri Rosmini di considerare l'ordine intuitivo come psicologico (1), cioè di fare ciò che ei medesimo fa qui. ((Aristotele distingue due processi: il processo naturale del conoscere e il processo ideale (del conoscere a concetti): l'uno è l'inverso dell'altro. Il processo naturale è da quello che è più noto e più chiaro *per noi* a quello che è più noto e più chiaro *in sé* (τῆ φύσει); giacchè non è lo stesso ciò che è primo e più noto in sé o semplicemente e ciò che è primo e più noto per noi. Ora è primo e più noto per noi ciò che più si accosta al senso; primo e più noto in sé quello che più se ne discosta. Questo è l'universale, quello è il singolare (2). D'altra parte, se non ha scienza apodittica di nulla chi non conosce i primi principii immediati (τὰς πρώτας ἀρχὰς τὰς ἀμέσους), si può tra le altre cose domandare: questa cognizione l'abbiamo noi posseduta prima e poi come obliata; ovvero non l'abbiam posseduta prima, ma acquistata poi? Nel primo caso, è assurdo che uno possedga una tanto perfetta cognizione, e non se ne avvegga. Nel secondo caso, come può uno conoscere (e imparare) così, senza una cognizione precedente? Tale cognizione, dunque, nè possiamo averla prima, nè acquistarla dopo (3). Contro la dottrina dell'ἀνάμνησις — colla quale Platone avea

(1) *Errori*, l. c. nel Lib. I, Sez. 2, cap. 1.

(2) *Nat. Auscult.* I, 1.184, *Anal. post.* I. 2.71.

(3) *Anal. post.* II, 19.99.

cercato di schivare la difficoltà — Aristotele reca appunto una delle dette ragioni: è una meraviglia, che noi possediamo quest'ottima delle scienze, e non ne sappiamo niente (1). La vera soluzione della difficoltà è per Aristotele, si sa, la distinzione del sapere attuale e potenziale: in potenza, la mente ha in sè originariamente i concetti universali (gl'intelligibili), in quanto ha la capacità di formarli da sè; ma non gli ha in atto determinati ed espliciti). Il *presupposto* della prima coscienza, della coscienza empirica immediata, non è dunque un ordine psicologico; giacchè ciò che è psicologico è *attuale* e non può essere se non se ne ha coscienza. Gioberti stesso, facendo precedere l'intuito e dichiarandolo estemporaneo (semplice potenzialità del conoscere), dice in sostanza che l'ordine intuitivo non è psicologico o naturale. La coscienza empirica è certamente qualcosa di *mediato*, perchè è risultato non solo del processo antropologico dell'anima, ma del processo dell'Idea come Natura e come Idea pura; ma come conoscenza, come coscienza, come sapere, è un *immediato*; è il primo grado del sapere, il primo sapere; è un immediato, in quanto non presuppone un sapere anteriore. — La difficoltà, vista da Platone e Aristotele nell'assegnare l'*origine* del sapere come tale (sapere = coscienza) Gioberti e Rosmini la risolvono nello stesso modo, quanto alla forma. Platone ammetteva due vite nell'anima. Nella vita anteriore l'anima ha la coscienza delle *idee*; ma nella vita temporale ella comincia dalla notizia dei sensibili, e questa notizia ridesta in essa la coscienza delle idee. La vita anteriore platonica diventa in Aristotele la *potenza* dell'anima; ma la vita conoscitiva dell'anima, l'*atto*, comincia dalla notizia de'sensibili. Platone e Aristotele convenivano almeno in questo, che nella vita presente l'anima comincia dalla notizia delle cose sensibili e individuali. La distinzione platonica delle due vite e l'aristotelica della potenza e dell'atto, diventa in Rosmini e Gioberti due ordini *psicologici*, due ordini di cognizione: l'intuitivo e il riflesso. Per Gioberti l'ordine riflessivo comincia dalla percezione de'sensibili; per

(1) Met. I, 9.992.

Rosmini la percezione de'sensibili non è veramente riflessione, ma non è neppur semplice intuizione. La differenza tra i due nostri filosofi qui non è che di parole; ambedue fanno precedere un ordine intuitivo alla percezione de'sensibili; Gioberti chiama riflessivo tutto il secondo ordine; Rosmini distingue in esso il primo grado — la percezione — e chiama riflessione tutto il resto, cioè il processo da questo grado alle idee. Ma nello stesso Gioberti il primo grado dell'ordine riflessivo è diverso dal processo che comincia da esso, e però se primo grado e processo sono riflessione, bisognerà distinguere due specie di riflessione. Quanto all'ordine intuitivo, Rosmini ammette l'intuito del solo Ente in universale, Gioberti quello dell'Ente che crea le esistenze. Ma da capo: questo intuito è cognizione, è sapere e coscienza? Cognizione, sapere, coscienza sono impossibili senza l'Io. Ora l'Io in Gioberti non ci è affatto nell'intuito, e viene *dopo*, nell'ordine riflessivo: l'intuito non è che la notizia pura e semplice dell'oggetto. Rosmini distingue il *sentimento* dell'Io e l'*idea* (cognizione) dell'Io (la vera coscienza); quest'ultima vien dopo l'intuito dell'Ente. Dunque nell'intuito rosminiano ci è l'Io, se non altro come sentimento? Dunque l'intuito è cognizione, sapere e coscienza almeno sentimentale? Nè anche questo; giacchè l'Io come sentimento *si trova insieme* coll'intuito dell'Ente, ma non ha che fare con esso; l'intuito dell'Ente non contiene in sè l'Io come sentimento, e viceversa; ma l'uno accompagna l'altro, e la loro relazione è meramente esterna. L'intuito in sè è senza l'Io, e viceversa il sentimento è senza l'intuito. E pure Rosmini dice, che lo spirito è « conscio a un tempo della sensazione (sentimento) e dell'idea (Ente) » (1); come se si potesse avere la coscienza dell'idea senza l'Io. Veramente nell'intuito giobertiano, se si considera il suo contenuto, ci è non solo il sentimento dell'Io, ma l'Io come condizione dell'intuito stesso (2). Ma questa dottrina appartiene alla seconda forma del sistema; e qui, dove l'intuito è consi-

(1) *N. Saggio ec.* Milano 1837, vol. II, pag. 84.

(2) Cfr. Lib. I, Sez. 1, cap. 1.

derato come semplice apprensione dell'*oggetto*, in realtà è escluso così il sentimento come la coscienza dell'*Io*. — Adunque i due intuiti, rosminiano e giobertiano (nella prima forma del sistema) sono in sè senza l'*Io* (nè pure come sentimento), cioè senza coscienza di nessuna sorte. Perchè si abbia coscienza, e la stessa sensazione, è necessario che i due opposti, l'*Io* e il non *Io*, il soggetto e l'*oggetto*, abbiano una tale relazione intima tra loro, che l'uno contenga l'altro e non possa essere senza l'altro; non già che si *trovino insieme* e l'uno *accompagni* l'altro, come due merci nello stesso sacco: come se ci potesse essere la coscienza dell'*Io* per sè senza il non *Io* e quella del non *Io* per sè senza l'*Io*. Coscienza e sensazione consistono nella *unità* indissolubile de' due opposti; se non che nella coscienza i due opposti sono *uniti e distinti*, e nella semplice sensazione sono uniti e complicati. Sensazione è unità senza distinzione; coscienza è distinzione nella unità. Questa intimità di relazione manca nell'intuito de' due filosofi; l'intuito rosminiano e giobertiano è la pura apprensione dell'*oggetto* come tale, come non *Io*. Questa apprensione non ha che fare col *Io*; è indipendente dall'apprensione dell'*Io*; in Gioberti la precede, in Rosmini è accompagnata da quella; e però (sebbene sia l'*Io* quello che apprende) essa è qualcosa di meramente estrinseco all'*Io*; è una giunta che viene da fuori; è un'azione divina straordinaria. L'Ente che non è nello spirito, che non appartiene alla sua natura, si presenta allo spirito, e così gl'infonde la luce conoscitiva. Lo spirito, preso in sè, è mero individuo, e al più mero sentimento. — Rosmini dunque e Gioberti ammettono l'*attualità* dell'universale come idea in noi prima della notizia de' sensibili, prima della coscienza. Ma questa attualità senza l'*Io*, senza la coscienza è vera attualità? E val quanto dire: è cognizione? La distinzione tra cognizione diretta (intuitiva) e riflessa non giova a niente; giacchè l'intuito come apprensione dell'*oggetto* in quanto tale, presuppone quella del *soggetto*. Dove non è soggetto, non è oggetto. L'intuito giobertiano e rosminiano non è dunque cognizione di nessuna specie, oltre all'aver il difetto di essere una giunta

esterna allo spirito; cioè di spiegare la difficoltà della origine della cognizione con un miracolo divino. L'intuito loro, se ha un senso, non è altro che la *potenza* aristotelica; cioè non qualcosa di *esterno*, ma la stessa essenza dello spirito. E se non è la semplice potenza, non può essere altro che la *scienza*; la quale non precede, ma sussegue alla coscienza naturale. Nella coscienza naturale l'Io e il non Io si presentano come *opposti*, sebbene uniti inseparabilmente. Nella scienza l'opposizione è risolta; cioè nell'intuito scientifico l'oggetto e il soggetto sono una cosa medesima; l'Ente è lo stesso concetto dell'Ente; la coscienza dell'Io come *sapere* è la coscienza stessa dell'oggetto come *saputo*.

La ragione recata da Gioberti per provare che senza l'ordine intuitivo sarebbe impossibile il riflessivo, non ha valore. Essa potrebbe forse essere buona, se il così detto ordine riflessivo cominciasse dal *concetto* e dal *vocabolo* di esistenza. Ora Gioberti stesso dice che esso comincia da' sensibili (dagli esistenti, dagl'individui) (1); e i sensibili, gli esistenti, gl'individui non sono alcetto l'*idea* e molto meno il *vocabolo* di esistenza; se pure Gioberti non affermi, che l'apprensione dei sensibili presuppone in noi l'idea di esistenza finita e limitata; il che non sarebbe certo Rosminianismo. L'argomento giobertiano non vale nè anche contro Rosmini, il quale fa precedere ad ogni cognizione l'idea di esistenza; giacchè questa idea non è quella che intende qui Gioberti. L'idea di Gioberti indica *dipendenza* da un *altro*; è l'idea di esistenza limitata, finita; per Rosmini al contrario l'idea di esistenza, come principio e base della cognizione, vuol dire idea dell'essere puro, indeterminato, illimitato. Nell'ordine psicologico essa è la forma stessa della coscienza; è la distinzione dell'Io e del non Io; è l'Io che oppone a sè stesso un non Io; è l'*oggetto* ideale; un predicato universalissimo, che si può dire di ogni essere, così di Dio come del mondo, dell'infinito e del finito. L'idea giobertiana al contrario, essendo idea dell'esistenza limitata e finita, ha contro di sè il fatto, che la cognizione non comin-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184-5 già cit.

cia dal *concetto* del finito e in generale non comincia da' concetti e nè pure dalle *rappresentazioni* generali, ma dall'apprensione de' *sensibili*. Dall'apprensione de' *sensibili* nasce la rappresentazione generale degli oggetti *sensibili*, e dalla rappresentazione, mediante un processo dialettico, nasce il *concetto* così del finito come dell'infinito. *Concetto* del finito in generale vuol dire concetto di qualcosa che non ha la sua ragione di essere in sè stesso, ma in un altro. Ora questo *sapere* non ha luogo nè nell'apprensione *sensibile* nè nella rappresentazione. Perchè l'oggetto che io *sen*to e mi *rappresento* sia *concepito* come finito, si richiede la dialettica di esso oggetto; cioè che mi si mostri da sè nella cognizione come privo di ragione in sè stesso, come avente la sua ragione o principio in un altro, come tale che nega sè stesso e si risolve in quell'altro. Questa è la cognizione *razionale* o il concetto del finito. Io non posso *concepire* il finito come tale, se non risolvendolo nell'infinito o nell'assoluto; se non vedendo, che questo è il suo principio: io concepisco il finito nel concetto dell'infinito. Ma ciò non vuol dire, che per avere il concetto del finito come finito io deva avere *prima* quello dell'infinito (deva prima conoscere l'infinito); non vuol dire che io proceda così: ci è l'infinito, dunque ci è il finito, gli oggetti finiti, il mondo finito. Gli oggetti finiti e il mondo finito io li *sen*to e me li *rappresento* prima di *sapere* che essi sono finiti, cioè prima di conoscerli razionalmente. Io li conosco razionalmente, so *cosa* sono in sè stessi, so che sono puro fenomeno, quando li ho risolti nell'infinito. Ma l'infinito non è qualcosa che preesiste nella mia cognizione; esso risulta per me dalla dialettica del finito e come ragione del finito. In questo risultato del processo dialettico io so *insieme* che l'infinito esiste e so il finito come finito. Sapere il finito come finito è sapere che esiste l'infinito; la notizia dell'esistenza dell'infinito è la cognizione *razionale* del finito. Qui dunque non posso dire che il concetto dell'infinito preceda; e nè pure, a dir vero, che preceda il concetto del finito. Ciò che precede è il *sentimento* e la *rappresentazione* del finito; la cognizione *razionale* è il concetto stesso dell'esistenza dell'infini-

to, e viceversa. In altri termini, ciò che precede per me è il finito come sentito e rappresentato; il finito come *concepito* non esiste per me che in quanto esiste per me l'infinito, e viceversa. Tale è il processo della cognizione umana dalla *esistenza* finita all'*esistenza* infinita. Qui non si tratta di relazione meramente *logica* tra la *categoria* del finito e quella dell'infinito; si tratta del processo della cognizione (processo psicologico) da un oggetto all'altro, dal mondo a Dio. Ma considerata la cosa anche logicamente, il processo è lo stesso (1) — Adunque Gioberti erra sempre dicendo, che la *cognizione* dell'Ente (l'Ente è) precede in noi l'apprensione de' sensibili; che la cognizione dell'infinito precede la cognizione *razionale* del finito.

Gioberti insiste, affermando che il concetto di *esistenza* *inchiude* una relazione verso l'Ente. E questo è vero, logicamente e psicologicamente; ma bisogna spiegarsi sul significato della parola *includere*. Considero la cosa logicamente, perchè il processo psicologico è in sè lo stesso. Quando io dico: il concetto di finito *inchiude* una relazione verso il concetto d'infinito, ciò non significa che io deva avere il *concetto* di quella relazione *prima* del concetto del finito; anzi l'opposto è vero, giacchè senza *prima* il concetto di un termine io non posso concepire la relazione di questo termine con un altro: e nè pure significa che io non posso avere il concetto del finito senza avere *prima* quello dell'infinito. Il concetto *A* *inchiude* il concetto *B*, logicamente vuol dire, che il concetto *B* è l'*intimo* elemento del concetto *A*, è la sua ragione, il suo principio, la sua condizione: quello in cui esso si *risolve*. Ora io vedo che il concetto *B* è il principio del concetto *A* (è quello in cui si risolve il concetto *A*), cioè ho il concetto *B* nella sua vera posizione logica, quando vedo il concetto *A* risolversi realmente nel concetto *B*; cioè quando vedo la dialettica del concetto *A*. E ciò importa tre cose o momenti: 1. il concetto *A* come immediato (come fissato dall'intendimento); 2. la dialettica di questo concetto (mo-

(1) V. più sotto.

mento razionale negativo: Hegel), e 3. il concetto *B* come termine di questa dialettica (momento razionale positivo). Il concetto *B* dunque presuppone, o per dir meglio, *presuppone a sè stesso* il concetto *A*. Qui il risultato o il fine si mostra come *principio* di quello da cui esso risulta; quello che viene *dopo* si mostra come il vero *Primo* rispetto a quello che è dato *prima*; cioè, quello che è dato *prima*, il puro immediato, si mostra come semplice *cominciamento* e non già come *principio* (1). Se la proposizione: il concetto *A* inchiude il concetto *B* (il concetto del finito inchiude quello dell'infinito), io volessi intenderla nel senso che il concetto dell'infinito *precede* logicamente quello del finito, ciò vorrebbe dire che il concetto dell'infinito *si risolve* in quello del finito, ha in questo il suo principio. Cioè il finito sarebbe infinito, e l'infinito finito. Il che avviene realmente (almeno per la seconda parte), quando per infinito s'intende il *falso* infinito, cioè quello che ha fuori di sè come opposto il finito e non già in sè stesso come *risoluto* o come momento. Da ciò si vede, che quando dico: il *finito inchiude una relazione verso l'infinito*, ciò significa che il finito si risolve per *necessità dialettica* nell'infinito; questa necessità dialettica è la *relazione*. Essa è *inchiusa* nel finito, in quanto è la sua stessa verità; verità, la quale come intimità, ragione o principio, non si mostra nel finito come concetto immediato, ma nel finito come dialettica di sè stesso, come sua risoluzione necessaria nell'infinito; cioè, non si mostra nè *prima* del finito, nè immediatamente insieme col finito, ma nel *movimento* logico del finito. Adunque, logicamente l'essere il finito *prima* dell'infinito non annulla la relazione di dipendenza di quello da questo, anzi l'afferma; ed è l'unica via di affermarla. — Il ragionamento di Gioberti è questo: « quando dico *finito*, dico *immediatamente* una relazione verso l'infinito, una relazione di dipendenza; quando dico *relazione di dipendenza*, presuppongo come già conosciuto l'infinito; cioè, questa relazione non potrei conoscerla senza prima conoscere l'infinito, giacchè la

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

dipendenza è una *conseguenza* della conoscenza dell' infinito ; dunque il concetto del finito presuppone quello dell' infinito ». Ora non è vero che la relazione di dipendenza è data immediatamente col concetto del finito ; è *acchiusa* , non *data* ; e *acchiusa* vuol dire, che ciò che si ha *immediatamente* è il solo finito, e che per vedere quello che è *acchiuso*, per *concepirlo* (e ciò che è concepito, non è più acchiuso , ma si mostra), bisogna *negare* o risolvere il finito. La relazione si ha dunque nel processo dialettico del finito ; cioè viene logicamente *dopo* il concetto del finito. Similmente non è vero che la relazione di dipendenza presuppone il concetto dell' infinito. Invece , se la relazione è il processo dialettico del finito, l' infinito non è altro che il termine finale di questo processo: è quello nel quale si risolve il finito. — E sia pure ciò che dice Gioberti : *existentia = ex eo quod per se et a se subsistit* = quasi *ex ente* (1). Ciò esprimerebbe la natura dialettica del finito (e ogni concetto in questo è *fissato* come una semplice categoria è dialettico); indicherebbe che erra l' intendimento quando *fissa* il concetto del finito (che l' *idea di esistenza* — come ogni altra idea o determinazione logica — *non può essere isolata*); che questo concetto ha una relazione necessaria con un altro. Ma ciò non vuol dire che il concetto del finito derivi nè psicologicamente nè logicamente da quello dell' infinito , nel senso che questo *preceda* quello. *Derivare* nel senso in cui l' intende Gioberti, cioè che quello da cui una cosa deriva *per se et a se subsistit* e la cosa derivata dipenda da questo e sussista per questo —, è l' opposto di *venir dopo* logicamente e psicologicamente, e in generale *scientificamente*. « Dal finito deriva (vien dopo) logicamente e psicologicamente l' infinito », non significa che il finito sussista per sè e da sè e l' infinito sussista per il finito; significa anzi il contrario. L' infinito , in quanto si mostra come quello in cui si risolve il finito, si mostra per ciò stesso (e solo così) come *sussistente per sè e da sè*, come avente la sua ragione di essere in sè stesso. Si cominci pure dall' infinito; siccome esso non

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184-5.

può risolversi nel finito, questo apparirà come opposto a quello, e però l'infinito non sarà vero infinito. Si vedrà più sotto che lo stesso Gioberti comincia in realtà dal finito, e che il suo intuito dell'atto creativo non è che la *risoluzione* del finito nell'infinito. E anche il dire: *la cosa rappresentata deriva dall'Ente*, non significa che l'Ente *preceda*; che sia *prima* l'infinito e *poi* il finito. L'infinito non è tale, se non in quanto si *presuppone* a sè stesso il finito; cioè non è vero infinito, vero Ente, Spirito, se non in quanto crea e dalla creazione ritorna a sè stesso. Ma di ciò a suo luogo.

Nel punto che sto ora discutendo ci sono tre cose: il finito, l'infinito e la relazione. Ordinariamente si dice: il concetto di relazione non può essere che *posteriore* a quello de' termini tra' quali corre la relazione; così nel caso nostro bisognerà avere prima i due termini e poi la relazione, e non già prima un termine, poi la relazione, e poi l'altro termine. Questa dottrina è dualismo. In Gioberti vi ha questo di vero, che non ammette l' anteriorità de' due termini e poi la relazione, ma prima un termine (l'Ente), poi la relazione (la creazione), e poi l'altro termine (l'esistente). Ma la quistione è: da quale termine bisogna *cominciare*; dall'infinito o dal finito? È la stessa quistione del metodo. Infatti, se si comincia dal finito e da questo si procede all'infinito come quello in cui si risolve il finito, si avrà il metodo *dialettico*; l'infinito si mostrerà come vero Infinito, in quanto non avrà fuori di sè e come opposto il finito. Se si comincia dall'infinito come veramente infinito, ogni vero *processo* sarà impossibile; giacchè dall'infinito non si può andare a qualcos' altro che sia diverso e fuori dell'infinito; altrimenti l'infinito non sarà infinito. L'infinito è la verità e realtà assoluta, e fuori di esso non ci è nulla che sia vero e reale. Adunque non resterà altro a fare, che *dichiarare* e *analizzare* quello che è già dato e contenuto nell'infinito: e così il metodo sarà puramente *geometrico*, e il sistema non altro che lo spinozismo. Quindi i due processi scientifici possibili sono: o infinito = spirito, o infinito = sostanza. Il metodo di Gioberti non ha niente qui di scientifico, perchè è

irrazionale. È irrazionale, perchè il termine a cui si procede non è nè una *conseguenza* logica nè un risultato *dialettico* di quello da cui si comincia. Dato l'infinito, il finito ci è, e potrebbe non esserci; non è un nulla, ma qualcosa di sostanziale, e pure potrebbe non sussistere; la relazione tra loro è meramente arbitraria, cioè non è vera relazione. Oltre a ciò, il termine a cui si procede o è qualcosa o non è niente di reale e di vero. Se non è niente di reale e di vero, non vi sarà processo reale, ma solo apparente; se è qualcosa di reale e di vero, non potrà essere tale fuori dell'infinito e come distinto sostanzialmente dall'infinito; giacchè altrimenti l'infinito non sarà verità e realtà assoluta, cioè vero Infinito. Adunque il finito non potrà essere qualcosa di reale e di vero che *nell'infinito* (come compreso nell'infinito); e ciò vuol dire che esso è o una *conseguenza* o un *momento* dell'infinito. Un terzo modo di essere *nell'infinito* non è possibile. In verità nè anche coloro che affermano la creazione, possono ammettere che il finito sia qualcosa di reale e di vero *fuori* dell'infinito; anche per loro il finito non è vero e reale, se non in quanto è in Dio. Ma la verità del finito è la sua idea, e il finito è *in* Dio come idea del finito. Ma questa idea non può essere in Dio che o come *conseguenza* o come *momento*; perchè se fosse *distinta sostanzialmente* da Dio, Dio non sarebbe il vero infinito; sarebbe una dualità assoluta, o in Dio stesso vi sarebbe un non-Dio. Così il vero Infinito non è l'Ente preso per sè e isolato, ma l'Ente creante, cioè l'Ente come unità di sè stesso e del creato (del finito). E lo stesso Gioberti non può a meno d'inchinare a questa dottrina. « L'Ente benchè fermo e incommutabile in sè stesso, è come costituito in moto estrinsecamente, ed esplica il suo eterno valore di fuori e nel tempo; esce da' penetrati della sua essenza colla creazione; l'intuito ci rappresenta del pari coll' Idea l'Ente infinito in sè stesso e nella sua esterna attuazione finita e creatrice. A questa proprietà dell'Ente assoluto accennavano gli antichi Orientali quando distinguevano il Dio occulto, irrisolto, ineffabile, inescogitabile dal Dio che si manifesta; distinzione empia, ma che avea

una radice metafisica nell' intuito primigenio (1) ». Tutto ciò vuol dire in sostanza che il vero Infinito è il Dio che crea ; è Dio come unità di sè stesso e del mondo (lo Spirito). Gli Orientali erravano , quando *distinguevano* due Iddii , l' occulto e il manifestante sè stesso. L' occulto e il rivelato sono lo stesso Dio. Ma se Dio manifesta *sè stesso* (e certo non può manifestare un altro), il vero Dio è Dio come manifestazione di sè stesso, e non già il Dio occulto e inescogitabile. Cioè, Dio non è occulto e inescogitabile , ma è essenzialmente *rivelazione*. Dio che rimané occulto e nel tempo stesso si manifesta è una contraddizione ; se pure non si voglia dire che si manifesti *in parte*, cioè manifesti questo: *di non manifestarsi*. Finchè ci rimane qualcosa di occulto, non ci è vera manifestazione, e una manifestazione di tal genere , una manifestazione imperfetta ripugna all' absolutezza di Dio. — Nella distinzione orientale vi era qualcosa di vero: cioè la distinzione della *pura* essenza di Dio dall' Idea come Altro di sè stessa. L' Idea come altro di sè stessa (come Natura) è la prima rivelazione della essenza divina (la Idea pura , il puro universale , non *sussiste* ; non è manifesto che nel particolare); la essenza pura come tale è occulta, in quanto è astratta. Ma ciò non vuol che poi non si conosca; si conosce , in quanto è come *identità universale* nella natura e nello spirito. L' errore consiste nel *fixare* l' essenza come pura essenza, nel farne il vero Dio, opposto al Dio manifestato; come anche nell' annullare assolutamente la distinzione, o annullando l' Idea come altro di sè stessa o confondendola colla essenza pura di Dio (panlogismo).

Da questa critica de' concetti di finito e d' infinito e della loro relazione; ~~si~~ può concludere che la dottrina di Gioberti , « che lo spirito nel *processo immanente* dell' intuito trapassa dall' Ente all' esistente per mezzo dell' anello intermedio della creazione, perchè l' Ente gli si rappresenta come creatore » (2), è vera solo nel seguente significato: L' intuito come *immanente* non è che l' *Ultimo*, la *scienza perfetta*. Il risultato della scienza

(1) Ibid.

(2) Ibid.

è il vero Principio, nel quale si risolve e perciò *si fonda* ogni cosa; e il processo di questa risoluzione è l'attività stessa del principio che pone, dimostra e afferma sè stesso, e che è vero Principio, in quanto si pone e afferma così (*Causa sui*, negatività assoluta). Nell'intuito finale di questo principio si vede che il vero Primo, quello che veramente *precede* (non nel tempo, giacchè il primo nel tempo è l'ultimo secondo il concetto), è il Principio stesso; che esso solo non dipende da altro, e che ogni altro dipende da esso. In questo intuito noi *non possiamo cogliere* il finito, l'esistente, se non come posto (creato) e fondato dal Principio (dal vero Ente). E in quanto il risultato, l'Ultimo, ci si mostra come il vero Primo, come quello da cui dipende ogni cosa e determinazione che abbiamo compresa nel processo dialettico, l'intuito finale è in sè stesso un *trapasso* dal Principio a tutto quello che in esso si risolve (dall'Ente all'esistente). Si comincia dall'astratto, dall'indeterminato, e si finisce nell'assolutamente concreto e determinato; in questo risultato la *mediazione* si risolve e si annulla da sè, e l'assolutamente *mediato* si mostra come l'assolutamente immediato, perchè è mediazione di sè con sè stesso; e ogni altro si mostra come un semplice mediato. Questa relazione è come il *rovescio* del processo dialettico; se non che non è veramente un processo, una serie, uno sviluppo, ma una *immediatezza* (immanenza), e come tale è intuito. È vero intuito, perchè contiene in sè come risolta la mediazione. Questa immediatezza, questa presenza assoluta a sè stesso, questa *onnipresenza*, è lo Spirito. — Questa dottrina è svolta da Gioberti nella seconda forma del Sistema (Opp. post.); nella prima l'intuito nou è che il processo *a posteriori* abbreviato (v. più sotto); nella seconda è *Esposto*. « Quando dico: il contingente ha fuori di sè la sua ragione (il necessario), questo è il punto di veduta della riflessione. Nell'intuito dico: il necessario crea il contingente. Lo intuito contiene lo stesso vero della riflessione, ma *a rovescio* » (1).

(1) *Prot.*, vol. I, pag. 183.

§ II.

Nuova istanza di Gioberti: concetto del Necessario e del Contingente.

Gioberti riproduce le stesse ragioni, ora discusse, in un'altra forma, considerando la relazione de' concetti del contingente e del necessario. Questa forma è di tale importanza, che io la trascrivo letteralmente.

« Credeasi comunemente, egli dice, che il contingente si *percepisca* per sè stesso, e che solo per opera del discorso si abbia notizia del necessario. Se ciò fosse vero, ne seguirebbe che l'uomo conosce il perfetto e l'infinito in virtù dell' imperfetto e del finito, e il positivo per via del negativo; il che oggi da tutti i filosofi di qualche nervo si tiene per assurdo. Che cosa è infatti il contingente, se non quello a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza? Onde tutti consentono che nell'ordine delle cose reali non può sussistere, se non dopo il necessario e in virtù del necessario. Ma se la sua esistenza ripugna fuori di questa condizione, come potrà essere *conosciuto*, prima che si conosca esso necessario? Si risponde, potersi, perchè sussiste. Bene, concediamolo per un momento; ma certo non ci si vorrà negare che nel contingente si *percepisce* una cosa, la quale non ha in sè la ragione della sua esistenza. Il difetto d'una ragione intrinseca e sufficiente per aver l'essere è il contrassegno del contingente come tale; chè altrimenti non sarebbe contingente. Ma quale è la ragione dell'esistenza? Il necessario, senza fallo. Dunque non si può conoscere il contingente, senza conoscere che non è necessario, che la natura del necessario alla contingenza ripugna. Ma io chieggo, se si possa sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa; e se si può fare un paragone con ciò che non si conosce. Dunque egli è manifesto, che la *cognizione* del contingente presuppone quella del necessario, e che all'incontro la notizia del necessario può stare, senza quel-

la del contingente. Di che seguita che l'idea dell'Ente, cioè del necessario, precede, e che l'intuito ci rivela le cose esistenti, cioè dotate di contingenza, in quanto vengono prodotte dall'Ente, conforme al tenore del processo ontologico » (1).

Qui lo sbaglio di Gioberti è quello stesso notato già sulla relazione dei concetti di esistente e di Ente: io non posso *concepire* il contingente senza concepire prima il necessario; dunque la vita intellettiva comincia dal concetto del necessario. Gioberti confonde la *rappresentazione* del contingente col *concetto* del contingente, ed ammette senza esame la dottrina rosminiana, che alla percezione intellettiva (coscienza sensibile) precede un concetto universale. Ripeto che la vita intellettiva, la coscienza — comincia dalla percezione dei sensibili, dalla rappresentazione delle cose finite e contingenti, non già dai concetti. Lo spirito apprende il contingente, gli oggetti esterni, ma non li sa come contingenti e finiti. Non può saperli come tali, se non vedendo che non *sono* in sè stessi, ma in altro, cioè non hanno realtà che nella connessione e nel sistema delle cose (nel necessario). Ora vedere le cose nel *sistema* delle cose è opera della riflessione in generale e non già della coscienza immediata. Alla quale gli oggetti appariscono come enti per sè, come aventi realtà in sè stessi, come tanti assoluti: e in ciò consiste la loro *falsità*. Se la vita conoscitiva cominciassero dal *concepire*, non già dal *percepire* semplicemente le cose, la coscienza naturale sarebbe impossibile, giacchè questa coscienza consiste appunto nel prendere le cose come esistenti per sè e individualmente. Sarebbe impossibile, perchè non si può supporre che lo spirito passi dalla coscienza *vera* alla falsa, dalla verità all'errore, dalla *scienza* all'opinione e all'apparenza; se pure non si voglia ammettere come vero e reale lo stato edenico, e fare di ogni uomo un Adamo, che da perfetto diventi col tempo imperfetto. (Si vedrà che lo stesso Gioberti, che prima avea ammesso l'attualità dello sta-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 186-7.

to edenico, nelle Postume dice espressamente « il mondo edenico non essere altro che la *rappresentazione mimetica* della terra e dell'uomo nello stato *potenziale* ; laddove i teologi ne fanno un'attualità soprannaturale e *repugnante* » (1). Le cose ci si mostrano nella loro verità — cioè che per sè non sono niente di reale e tutta la loro realtà consiste nel sistema divino delle cose — nella religione e nella scienza. Ora scienza e religione non sono certo il primo grado della vita dello spirito; al contrario sono la negazione della coscienza naturale e presuppongono un certo grado di sviluppo in *tutta* la vita dell'uomo. L'essenza dell'uomo è la religione e la scienza ; ma appunto per questo l'uomo non comincia coll'essere religione e scienza. L'uomo non è *immediatamente* l'attualità del suo proprio concetto; e in ciò si distingue, come ho già notato, dall'animale. Come si dice che non *sa* chi piglia le cose per enti sostanziali e per sè, così si può dire che non è *religioso* ; e la coscienza naturale (p. e. la infantile) è del pari senza sapere e senza religione. I *concetti* del contingente e del necessario, che *occorrono a ogni poco nelle speculazioni metafisiche* (2), sono tutt'altro che le prime notizie o rappresentazioni dello spirito. La filosofia starebbe fresca, se si fondasse su queste rappresentazioni della coscienza naturale ; al contrario essa consiste nella loro negazione.

Tutto ciò basterebbe a mostrare l'insussistenza dell'argomento di Gioberti; giacchè, quando pure fosse vero che il concetto del necessario deve *precedere* il concetto del contingente, non ne seguirebbe che la vita intellettuale in generale (la coscienza) cominci dal concetto del necessario, cioè dall'Ente. Ma posso aggiungere, che la relazione tra questi concetti, come quella tra il finito e l'infinito, non è ciò che vuole Gioberti, e che il metodo veramente scientifico è ben diverso. L'esigenza messa innanzi da Gioberti — che l'uomo deve *conoscere* l'imperfetto e il finito in virtù del perfetto e dell'infinito e non al contrario — è vera; ma da ciò non segue che il concetto

(1) *Fil. de Rivelaç.* 150-9.

(2) *Introduz.* II, 186-7.

dell'infinito, come ho già dimostrato, deve *precedere* quello del finito; ne seguirebbe nel solo caso, che per *conoscere una cosa mediante un'altra* s'intendesse *dedurre* la prima dalla seconda, cioè si tenesse per unico modo di cognizione scientifica il metodo geometrico, che procede da' principii alle conseguenze e perciò *presuppone* la notizia de' principii. Quando io dimostro le proprietà del triangolo, già presuppongo il concetto (definizione) del triangolo, gli assiomi, ec.; procedo da questi a quelle, e non al contrario. Nello stesso modo, se la mia cognizione è puramente *discorsiva*, devo procedere dall'universale al particolare, dall'infinito al finito; se facessi il contrario, l'infinito dedotto dal finito e l'universale dal particolare sarebbero un falso infinito e un falso universale. In questo caso l'infinito e l'universale devono *precedere*. Qui dunque si ha ragioni da vendere. Ma è questo l'unico modo di cognizione scientifica? è il vero modo? Io posso cominciare dal contingente e da questo procedere al necessario, senza che perciò si possa dire che io conosca il necessario mediante il contingente; anzi si dovrà dire all'opposto, che io conosco questo mediante quello, perchè quello che è in sè stesso il contingente (la verità del contingente) io non lo conosco, se non quando sono giunto al necessario. Comincio dal contingente e mostro dialetticamente che esso *si risolve* in un altro, il quale appunto perciò è la sua ragione di essere; e questo è il necessario. Come ciò avvenga, l'ho fatto vedere più sopra parlando della relazione de' concetti di esistente e di Ente. Così quello che precede si conosce in quello che segue, l'imperfetto e il negativo nel perfetto e nel positivo. Così il contingente è veramente *quello a cui manca la ragione intrinseca della propria sussistenza*, in quanto si mostra come un *negativo*, come tale che si risolve in un altro, nel quale ha la sua ragione (e il suo fine ultimo). Così esso non sussiste che *in virtù* del necessario, in quanto non sussiste se non *perchè* sussista il necessario; in quanto è il necessario stesso che se lo ha presupposto per essere il vero positivo, la vera e piena (non già vuota) affermazione di sè stesso. Il positivo senza il negativo è il vuoto positivo.

Il non avere in sè la ragione dell' esistenza non significa dunque che il contingente sia conosciuto *dopo*, e nè anche che sussista *dopo*. In generale il sussistere o esistere *prima* non importa superiorità di natura, come l' esistere *dopo* non dice inferiorità; anzi il contrario è vero. Il necessario, in quanto *esiste*, presuppone l' esistenza de' contingenti, perchè la sua realtà consiste appunto nell'essere la ragione viva e intima (il fine assoluto) de' contingenti. In un solo caso l'ordine e la successione dell'*esistenza* corrisponde e rappresenta l'ordine e direi quasi la successione delle *nature*, cioè, quando si suppone che la legge suprema e unica delle cose sia quella di *causalità*: come, quando si suppone che l'unico metodo scientifico sia il discorso deduttivo, ciò che precede è la ragione di ciò che segue; legge di causalità e discorso deduttivo (metodo geometrico) si corrispondono perfettamente. La causa (il necessario) esiste prima degli effetti; sebbene anche qui la vera esistenza della causa (il vero Necessario) non è possibile senza gli effetti; la sua *esistenza* sono gli stessi effetti. E similmente il *principio* esiste prima delle *conseguenze*, cioè le conseguenze sono già date nel principio e lo spirito non fa altro che dichiararle nella deduzione. Questa dichiarazione è per lo spirito l' esistenza delle conseguenze. Ma a che mena questa dottrina della causalità come legge unica e suprema delle cose, e del metodo discorsivo come unico metodo scientifico? Come si vedrà, allo Spinozismo (1). Nel quale Dio (la verità) è l'essere *perfetto*, Sostanza e Causa assoluta (cioè solamente *Potenza* o Forza); tutte le cose sono prodotte da lui necessariamente, sono effetti della causalità infinita, conseguenze dell'unico principio; cioè non hanno vero essere che in quanto *sono* in lui, e per sè non sono niente. Discendendo per la scala delle esistenze (delle conseguenze e degli effetti) vi ha come una diminuzione di realtà; il finito è in Dio *immediatamente* e non già in quanto per un processo intrinseco dell'attività propria (che è Dio stesso come fine assoluto) diventa infinito;

(1) Lib. III.

cioè, il finito non è *momento*, ma solo *effetto* di Dio. Quindi Dio non è Soggetto, non è spirito, appunto perchè non è *amore*, ma solo *potenza*. Dio come amore è fine a sè stesso, cioè essenzialmente *risultato* e mediazione di sè con sè stesso. Perciò egli produce liberamente un altro (crea), cioè si pone come altro di sè stesso e dall'altro ritorna a sè stesso. E l'altro (il finito) ha un valore infinito, in quanto in esso e per esso si compie il processo della mediazione divina di Dio con sè stesso. Questo processo è quello che ho chiamato *risoluzione* del finito nell'infinito; onde avviene che ciò che precede nell'esistenza e nella conoscenza ha la sua ragione e verità in quello che segue, e il vero *principio* è il *risultato*, e non già il semplice cominciamento. Principio e cominciamento sono nello Spinozismo la stessa cosa *insieme e immediatamente*, perchè in esso il cominciamento è l'essere perfetto. Al contrario, se Dio è concepito come fine assoluto a sè stesso, egli non è assoluto che come risultato di sè stesso, cioè come relazione e processo assoluto. Questo processo, che non è il discorsivo, è il vero metodo scientifico, perchè è il processo della verità stessa. Gioberti, cominciando dall'Ente come l'assoluto e da questo procedendo alle esistenze, non può evitare lo Spinozismo, finchè fa uso di determinazioni filosofiche; se l'evita, è perchè confonde concetti e rappresentazioni, filosofia e catechismo. — Ma di ciò più ampiamente a suo luogo. —

Non meno strano è l'argomento col quale Gioberti conchiude. A chi dice: il contingente si può concepire prima del necessario, perchè *sussiste*, risponde: « Il contingente non si può conoscere, senza conoscere che non è necessario, che la natura del necessario alla contingenza ripugna. Ma io chiedo se si possa sapere che una cosa discorda da un'altra, senza paragonarla con essa; e se si può fare un paragone con ciò che non si conosce ». Ora si può dire egualmente: il necessario non si può conoscere, senza conoscere che non è contingente, che la natura del contingente ripugna alla necessità (1); o meglio,

(1) La definizione ordinaria del necessario è: ciò il cui contrario è impossibile, ciò che non può non essere. Ossia: ciò che non è contingente.

senza conoscere che il necessario è la ragione e il principio del contingente. Dunque il concetto del necessario presuppone quello del contingente. E poi, se è vero che non si può sapere che una cosa discorda da un'altra senza paragonarla con essa e che non si può fare paragone con ciò che non si conosce, non è meno vero che non si può conoscere quella discordia nè si può fare quel paragone se non si conosce la cosa che discorda dall'altra e che si paragona con quest'altra. Tutto ciò vuol dire: il contingente, se non si può conoscere come contingente senza paragonarlo col necessario, si conosce prima che si conosca. La qual contraddizione si concilia coll'affermare, che il contingente si conosce davvero in quanto si risolve in un altro, che è il necessario; e che il necessario si conosce, in quanto si mostra come quello in cui si risolve il contingente. Così nè il necessario è qualcosa che si conosca prima di conoscere il contingente, nè il contingente è qualcosa che si conosca prima di conoscere il necessario; ma è uno e medesimo concetto, che ha per dir così due lati inseparabili. Il necessario non si conosce prima del contingente, perchè è il risultato della dialettica del contingente; nè il contingente si conosce prima del necessario, perchè non si conosce che in quanto si risolve nel necessario come in suo principio. Il che vuol dire, che del contingente, prima che si risolva nel necessario e perciò si conosca veramente, se ne ha una notizia; ma che questa notizia è falsa, appunto perchè è immediata e non ancora dialettica; se ne ha notizia, in quanto sussiste. Lo stesso non si può dire del necessario; perchè il necessario come sussistente non è oggetto della coscienza immediata. E ciò prova ancora, che vi ha paragone, ma non quello che s'intende comunemente: i due termini non sono già dati prima del paragone, ma il paragone è il processo stesso dello sviluppo del vero dal falso termine. La notizia immediata del contingente, sviluppata dialetticamente, riesce alla negazione (risoluzione) di sè stessa; e questa negazione è il necessario o la verità del contingente. Così questo processo è il paragone del contingente col necessario e nel tempo stesso la produzione dialettica del necessario.

§ III.

L'intuito dell'atto creativo è lo stesso processo a posteriori.

Pare strano, ma pure è vero: Gioberti stesso rispondendo ad una obbiezione, che il buon senso suggerisce naturalmente, dà una tale spiegazione dell'intuito, che differisce solo nelle parole da quella che io ho esposta sinora. Questa spiegazione annulla l'intuito, e lo riduce a un puro processo *a posteriori*.

L'obbiezione è questa: « Se fosse vero che lo spirito è spettatore continuo dell'atto creativo, lo dovremmo sapere. Ora noi vediamo bensì le esistenze già create, ma non le scorgiamo mentre si stanno creádo ».

Ecco la risposta di Gioberti: « Il detto argomento è fondato in un giuoco d'immaginazione. Quando noi diciamo che la creazione è *un far di nulla o trar di nulla* qualche cosa, ci serviamo di un fantasma, adoperando una metafora. Il nulla è la negazione assoluta d'ogni cosa; non è immaginabile in alcuna guisa, nè pensabile se non per modo indiretto e negativamente. Se rimuoviamo i fantasmi — uno de' quali è il rispetto del *cominciamento* dell'esistenza verso il nulla preesistente —, la creazione si può *pensare in un modo solo*, cioè: *pensando l'esistenza, come avente la ragione presenziale della sua realtà, non in sè stessa, ma nell'Ente che l'anima e la penetra tutta* ».

Ebbene: ciò prova due cose contro Gioberti: 1. Che noi cominciamo di certo dalla *percezione* dell'esistenza, ma non dal *pensiero* di essa (cioè dal pensare la esistenza come non avente la sua ragione presenziale della sua realtà in sè stessa, ma nell'Ente); giacchè conoscere la ragione di quello che percepiamo (dell'esistente), conoscere che l'esistente *non* ha in sè la sua ragione, e che questa ragione è l'Ente, tutto ciò presuppone assolutamente la dialettica interna, più o meno precisa, dell'esistenza, una *negazione* di quello che ci apparisce

immediatamente; presuppone che l'esistente ci mostri da sè, per la sua propria natura, che egli non basta a sè stesso, che ha la sua ragione in un altro; presuppone in somma un processo, una mediazione. Dunque non può essere un conoscere immediato (intuito). 2. Noi non abbiamo originariamente altra conoscenza che quella dell'esistente; e la conoscenza dell'Ente, non solo non è originaria, ma è invece il risultato della dialettica dell'esistente; l'Ente non ci si mostra se non come la ragione dell'esistente; il che presuppone che noi vediamo prima come l'esistente *non* si fonda in sè stesso.—Noi dunque procediamo dall'esistente all'Ente, e l'intuito di cui parla Gioberti dall'Ente all'esistente non può essere altro che il primo processo rovesciato (1). Gioberti stesso intende così la cosa: « Noi abbiamo mostrato, e ciascuno può facilmente avvertire da sè, che nel concetto di esistenza si contengono questi elementi: 1. il difetto di ragione intrinseca della propria realtà; 2. l'intuito *concomitante* di questa ragione nell'Ente presenziale; 3. il nesso dell'Ente come causa coll'esistente come effetto ». Dov'è qui l'intuito dell'Ente, dell'infinito, del necessario, che *precede* l'apprensione dell'esistente? Ora è appena *concomitante*; sebbene si potrebbe dire a rigore che se io non vedo *prima* il difetto di ragione intrinseca nell'esistente (e questa veduta è la negazione dialettica dell'esistente, il momento razionale negativo, ed è processo, non intuito), io non posso vedere questa ragione nell'Ente presenziale. Questa ragione è il risultato di tutto il processo (momento razionale positivo). Il *nesso* poi dell'Ente come causa coll'esistente come effetto (il terzo elemento giobertiano) è il vero intuito dell'atto creativo, in quanto è il processo rovesciato. « Quando adunque diciamo che lo spirito vede l'esistenza in moto e nel suo passaggio dal nulla alla realtà, non bisogna intendere questo passaggio e questo moto materialmente, ma in senso metaforico; bisogna intendere *solamente* la *privazione* di ragione *intrinseca* verso la propria sussistenza, e il derivamentò

(1) V. più sopra.

di tal ragione dall'Ente, che di presenza è *intimissimo* alle cose finite, benchè distinto da loro. Ora siccome in *ciò* consiste il concetto essenziale di creazione, se ne *deduce* che noi abbiamo l'intuito dell'atto creativo, non meno che dell'esistenza e di esso Ente. » Credo che non ci voglia altro per provare che l'intuito giobertiano non è altro che il processo *a posteriori*. Ma oltre a ciò questo luogo è prezioso, perchè esprime la necessità della dialettica per arrivare all'Ente. Come vedere infatti nell'esistente quella *privazione*, senza vedere come esso si annulla da sè? E se Dio è *intimissimo* alle cose, perchè esso risulti come ragione dell'esistente si richiede che la dialettica sia intima all'esistente medesimo. Se non che il vedere in generale che il finito non ha in sè stesso la ragione propria di essere, non è ancora il concetto di Dio come *creatore*. Questo processo non è che la prova cosmologica, e ci dà Dio solo come Principio e Causa (Sostanza) delle cose, e non già come Spirito, che è il vero Creatore. In ciò si riconosce già lo spinozismo giobertiano, che confonde l'*efficienza* colla *creazione*. Se fosse vero che « il solo concetto di causa prima ed efficiente inchiude quello di creazione », Spinoza non sarebbe più quello, perchè la sua Sostanza è Causa prima ed efficiente. Il concetto di creazione è impossibile senza quello di Fine (1).

E pure Gioberti stesso confessa in modo più evidente, che la creazione non si può apprendere intuitivamente. « Il nulla, egli dice, si può solo pensare per modo indiretto, astraendo lo spirito dall'intuito immediato dell'Ente e di ogni altra cosa. La quale operazione essendo soltanto possibile alla cognizione riflessa, ne segue che nel giro della cognizione diretta il nulla è affatto inescogitabile. E veramente, affinchè si potesse avere l'intuito del nulla, bisognerebbe che il nulla dell'essere partecipasse ». Ma in che consiste l'intuito della creazione? Nel vedere nell'esistente la *privazione* di ragione intrinseca verso la propria sussistenza. Ora vedere la *privazione* o la negazione,

(1) V. più sotto, Lib. III.

non è qualcosa che rassomiglia a vedere il *nulla* ? Dunque se il nulla è inescogitabile nella cognizione diretta, e pensabile solo nella riflessa; e d'altra parte se non vi ha creazione senza il *nulla*, ne segue che la creazione non si può intuire direttamente, ma solo pensare nella riflessione. E da ciò deriva un'altra conseguenza. Se l'intuito non può apprendere niente in cui ci sia privazione, negazione, e simili, e se l'ordine intuitivo precede il riflessivo, il primo intuito non può essere altro che quello dell'esistente come tale, come puro sensibile, senza l'Ente e l'atto creativo; se pure non si voglia dire con Rosmini che sia quello dell'Ente come puro Ente. — Bisogna essere però grati a Gioberti che ci concede ora di *pensare* il nulla (1), e veramente nel solo modo che è possibile *pensare*, cioè, per dirla con lui, per *modo indiretto o negativo*, o come dico io, *mediatamente*; giacchè il pensiero nella forma del pensiero è essenzialmente mediazione o riflessione. Ma cos'è questo pensiero del nulla? Lo spirito pensa il nulla quando astrae dall'intuito dell'Ente e di ogni altra cosa, e perciò dell'Io, del mondo, di Dio: insomma di tutto. Ora cos'è quest'intuito di tutto? Se è cognizione, non è altro che la coscienza volgare e immediata, non filosofica; immediata nella forma, ma mediata quanto al contenuto; cioè una contraddizione tra il contenuto di ciò che si apprende e la forma dell'apprensione. E che cosa rimane, quando si fa questa astrazione? Si toglie ogni contenuto, ogni essere *determinato*, ma rimane l'essere, lo stesso pensiero come puro essere, il puro essere. Questo è il *nulla* di Gioberti. Perchè dunque scandolezzarsi tanto di Hegel, che ha detto che si pensa il nulla e che è identico all'essere come puro essere?

La possibilità di pensare il nulla si fonda dunque nella possibilità dell'astrazione; se l'uomo non potesse astrarre non potrebbe pensare il nulla. Questo pensiero è un privilegio umano, perchè di questa suprema astrazione è capace solo l'uomo (appunto perchè *pensa*). Ma come è possibile l'astrazione? Come

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 1, cap. 3, § I. dove ha detto essere assolutamente impossibile questo pensiero.

va che lo spirito — il quale ha *originariamente* l'intuito dell'Ente creante tutte le cose e lui medesimo, cioè di tutto, e non è spirito che in quanto ha tale intuito — come va che possa astrarre da tutto questo contenuto del suo intuito originario e *costitutivo*? Se il pensiero (riflesso) non è possibile senza l'intuito, non solo come qualcosa che preceda, ma come base immanente di ogni e qualunque pensiero; se noi siamo *spettatori assidui* dell'atto creativo e non siamo spiriti se non in quanto siamo tali spettatori: come è possibile un pensiero che sia l'astrazione stessa dall'intuito? A me pare impossibile spiegare l'astrazione nel giobertismo. Pare, che lo spirito avendo originariamente l'intuito dell'Ente creante l'esistente, cioè dell'Idea stessa, non possa nè deva fare astrazione da esso; non deva avere questo bisogno. Ma astraе, si può dire, perchè l'intuito è tutto sì, ma è oscuro. Ma ciò vuol dire appunto che non è intuito dell'Idea; giacchè, da capo, che significa intuito oscuro e indeterminato dell'Idea? L'Idea intanto è Idea in quanto è *distinta* (mediazione), e se non si apprende *distintamente* così, non si apprende come Idea; quello che si apprende non è l'Idea, ma altro, il puro fenomeno, l'oggetto sensibile. Se non altro Rosmini pone come *forma* o intuito originario il puro essere (la stessa pura astrazione), dal quale non si può fare astrazione; giacchè come è possibile fare astrazione da ciò che è l'oggetto originario o *forma costitutiva* dell'intelligenza? da ciò che se non le fosse davanti, non ci sarebbe l'intelligenza, e perciò nè anche l'astrarre? Spirito che astraе, che può astrarre, la cui essenza anzi consiste in questo, nell'universalizzare, e intuito originario e assiduo dell'Ente assoluto: queste due cose mi paiono una contraddizione insuperabile. Lo spirito non è originariamente spirito, non è *attuale* originariamente come spirito; sarebbe tale, se avesse lo intuito giobertiano. Il significato dell'astrazione è appunto questo: lo spirito non è originariamente sè stesso, ma altro di sè (natura, senso, coscienza naturale, sensibile, particolare); e deve *astrarre* (negare) da tutto ciò che non è lui stesso nella sua vera forma, perchè possa farsi realmente identico a sè stesso. Lo

spirito apprende certo sè stesso nella natura , nella coscienza naturale, nell'esperienza, ma non già nella sua vera forma ; l'Idea nella natura e nella cognizione naturale è sparsa e come disciolta, senza necessità, non come relazione verso sè stessa (mediazione); l'astrazione, levandosi al puro pensiero , rende possibile la conoscenza di questa mediazione: conoscenza, che nel puro pensiero è l'attività stessa della mediazione. Questo punto è di somma importanza. L'astrazione è il primo passo del ritorno dello spirito a sè stesso: e quindi segno che l'originario non è il vero *sè stesso*, non è l'intuito dell'Ente creante.— Gioberti non ha il vero concetto dell'astrazione e della riflessione; e mostra di credere che dove c'è riflessione ci sia assolutamente alterazione o diminuzione di evidenza e di quella luce originaria e intuitiva, che egli chiama cognizione diretta; non si avvede che la riflessione è la vera intimità dello spirito con sè stesso, la vera *direzione*, la vera luce: e che — se bisogna parlare il linguaggio dell'ottica — il raggio *riflesso* o *rifratto* è appunto il lume naturale e originario come notizia.

Gioberti conchiude: « Che vogliamo dunque dire affermando , l'uomo essere spettatore della creazione ? Certo non intendiamo di far credere che il nulla si vegga ; il che fora veramente uno strano spettacolo. Vogliamo dire, che si apprende l'esistenza come opera dell'Ente e che si contempla esso Ente come principio e ragione delle sue fatture » (1). Se il nulla non si vede; se non si pensa direttamente (non s'intuisce), ma solo riflessivamente, e se la creazione implica il concetto del nulla, non ci vuol altro per affermare che la creazione non si può *intuire*.

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 201-204.

CAPITOLO QUARTO

CONSEGUENZE DELLA DOTTRINA DELL'INTUITO.

La formola, costruita da Gioberti nel modo che ho esposto e discusso, è: *l'Ente crea le esistenze*. La formola esprime l'Idea. L'Idea è dunque *l'Ente creante*; il qual concetto inchiude quelli di esistenza e di creazione. I quali appartengono *indirettamente* all'Idea. L'Idea dell'Ente è il *principio* e il *centro organico* della formola; quella di creazione n'è la condizione organica; i tre concetti riuniti insieme formano *l'organismo ideale*. Senza l'Idea di creazione verrebbe meno il *nesso* tra gli altri due concetti, e gli estremi della formola insieme si confonderebbero » (1).

Tale è il *contenuto* dell'intuito. Io esaminerò ampiamente in altro luogo (2) questo contenuto e la sua relazione coll'intuito come cognizione immediata, cioè la determinazione che esso riceve da questa immediatezza (Spinozismo giobertiano); qui considero solo alcune conseguenze che derivano dalla natura di questo contenuto rispetto al conoscere, e al concetto dello spirito.

§ I.

L'intuito immediato è la coscienza empirica.

La formola contiene due elementi eterogenei, cioè un *vero* e un *fatto*; i quali nondimeno hanno questo di comune, che sono ambedue *ideali*. Il vero ideale è la *realtà dell'Ente* (Giudizio divino: *l'Ente è*) (3). Il fatto ideale è la *produzione divina delle esistenze*, e chiamasi ideale, benchè sia un fatto, perchè è *divino e procede dall'Ente*. Il fatto ideale *nasce* dal vero

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 182.

(2) Lib. III.

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

ideale per mezzo della creazione, che forma il *passaggio* dall'Ente all'esistente, ed essendo l'anello interposto tra il vero e il fatto, il vero legame, si accosta ai due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva che abbiamo del fatto ideale, è dai *sensibili* accompagnata. Le *sintesi* tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili dà origine alla *esperienza*, che secondo Aristotele è la conoscenza degli individui (1).

Ho già osservato più sopra (2) che l'intuito giobertiano dell'atto creativo, se non è la semplice *potenza* del conoscere, ma l'*atto*, non può essere altro che la scienza. La scienza ha l'intuito dell'Idea non solo come pura Idea, ma anche come *fatto* (come Altro di sè stessa); il quale è ideale in quanto non è il puro Altro o il puro opposto dell'Idea, ma è l'Idea stessa come Altro. Adunque nella scienza l'Altro (il fatto) non sono i sensibili come tali, ma il principio stesso dei sensibili; non le cose naturali particolari, ma l'idea della natura; i sensibili come tali non sono oggetto della scienza. Ora Gioberti, facendo consistere la creazione — che è il contenuto della formula ideale — non nella semplice relazione ideale e universale tra l'Ente e l'esistente, ma nella produzione effettiva delle *esistenze* come tali (de' sensibili; e perciò essa s'intuisce come un *fatto*) (3), è naturale che dica, l'intuito del fatto ideale essere accompagnato da' sensibili, o meglio che nell'intuito stesso noi percepiamo i sensibili. Dio crea le esistenze particolari, queste e quelle; e noi vediamo una tal produzione. Cioè il nostro intuito si assolve nell'intuito delle esistenze come tali, de' sensibili; e perciò in esso abbiamo la *sintesi* d'un elemento costante e sempre lo stesso (il fatto ideale) e di elementi sempre mutabili (i sensibili); questa sintesi è l'*esperienza*. La creazione è *continua*, cioè all'elemento costante si uniscono sempre nuovi sensibili; e l'esperienza è continua, ma sempre diversa. La continuità della creazione è dunque la continuità

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184.

(2) Lib. I, e II.

(3) V. più sopra la *nota 2* pag. 211.

della esperienza, e l'intuito *assiduo* di Gioberti non è altro che l'*esperienza in generale*. E in questo senso egli ha ragione di dire, che questo intuito nasce quasi coll'uomo e l'accompagna per tutta la vita; l'uomo comincia colla percezione de' sensibili; e non cessa di percepirli finchè è vivo.

Infatti, secondo Gioberti, l'intuito è semplicissimo e nella sua semplicità abbraccia tutta la formola. Cioè, l'intuito non si compone di tre intuiti: intuito dell'Ente, intuito della creazione, e intuito dell'esistente (o meglio delle esistenze); ma è intuito dell'*Ente creante le esistenze*, cioè tale che comprende insieme e a un tratto il *principio*, l'*atto*, e l'*effetto*; è percezione di un fatto, cioè vedere l'*azione* e quasi il *movimento* in cui il fatto consiste; è apprendere l'esistenza nell'atto creativo che le trae dal nulla (1). Quest' intuito, sebbene semplicissimo, non è sempre lo stesso; giacchè il terzo termine (l'esistente) muta sempre: ora è questo, ora è quello. Dunque nella sua concretezza è un intuito *temporale*, particolare, individuale; il suo oggetto è un individuo, e sempre un individuo diverso. Certamente l'Ente non muta, nè muta l'atto creativo in sè stesso. Ma ciò che io intuisco non è nè l'Ente nè l'atto creativo separatamente; io intuisco l'Ente creante *le esistenze*; jeri quella, oggi questa, domani un'altra. Sarà dunque continuo l'intuito, ma sempre particolare e vario. Ora questo che altro è se non l'esperienza o la coscienza empirica? Il *concreto* dunque, da cui comincia Gioberti, è l'esperienza sensibile; giacchè, lo ripeto, non si creda, che egli cominci dall'Ente e da questo passando per la creazione arrivi all'esistente con tre atti distinti, di maniera che solo il termine del movimento o il terzo atto sia continuamente diverso e gli altri due, cioè il principio e il mezzo, siano sempre i medesimi. Principio, mezzo e fine sono invece percepiti insieme, in una unità semplicissima, indissolubile. Questa prima percezione è per Gioberti un atto *sintetico* e il fondamento di ogni analisi posteriore. Si comincia da questa sintesi, e non già da uno degli

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 179.

elementi che la costituiscono. Ora questa sintesi è *concreta*; cioè non si ha Ente, creazione ed esistente in generale; ma Ente, creazione e *questa* esistenza. E se muta l'esistenza, muta la sintesi (non nella sua forma, ma nel suo contenuto particolare e concreto). Gioberti dunque comincia dal mutabile e dal particolare.

Certamente questa sintesi temporale, empirica, presuppone la vera sintesi, una sintesi veramente *originaria* (Kant direbbe: l'unità della coscienza empirica presuppone l'unità trascendentale dell'appercezione); cioè la sintesi: « Ente, creazione e *questa* esistenza, » presuppone la sintesi: « Ente, creazione ed esistente in generale ». Ma Gioberti, torno a dire, non comincia da questa, sì bene dalla prima. Egli non dice: *esistenza*, ma a posta *esistenze*, per indicare la *moltiplicità* o *pluralità* del creato opposta all' *unità* dell' Ente (1). E dicendo *moltiplicità*, è chiaro che non vuol dire, che mediante l'intuito (mediante un unico intuito) percepisca tutta la *moltiplicità* infinita delle esistenze che furono, sono e saranno: quelle almeno che non sono ancora, non può dire di percepirle, giacchè non sono ancora *esistenze*. Lo stesso si dica di quelle che furono e non sono più: Gioberti è venuto troppo tardi al mondo per poter essere *spettatore* della loro creazione. Dunque l'intuito si limita alla percezione delle esistenze come tali, delle presenti; alla coscienza *continua* che io ne ho durante la mia vita. E ciò vuol dire anche che della *moltiplicità* (finita) che io posso percepire (in tutta la mia vita), io percepisco ora una parte, ora l'altra, e non già tutta in una volta. Sono dunque tanti intuiti differenti. I quali nondimeno presuppongono un intuito generale (una unità sintetica originaria): se non che Gioberti non comincia da questa unità, ma dal fatto, e questa unità non è un fatto, ma il fondamento del fatto (il *trascendentale* di Kant). Questa sintesi è nella sintesi empirica, in ogni sintesi empirica, ma non è distinta da essa; io non apprendo prima la sintesi originaria, e poi la empirica, ma sì quella in

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 447 e seg. Nota 43.

questa, l'originaria come empirica, la universale come particolare. Essa non è fuori dell'empirica (l'intelligibile fuori del sensibile), ma confusa e mescolata con questa. E tale mescolanza è la coscienza empirica o sensibile; senza di essa la coscienza empirica non sarebbe possibile, come senza l'intelligibile (mescolato) non sarebbe possibile l'apprensione del sensibile: il puro sensibile senza l'intelligibile è il niente. Il contrario assoluto dell'intelligibile non è il sensibile, ma il puro indeterminato (il non ente). Noi dunque cominciamo colla coscienza empirica. Ma questa presuppone l'unità sintetica o la coscienza originaria; « l'Ente crea questa *esistenza* » presuppone « l'Ente crea l'esistente ». Sotto la coscienza empirica vi ha dunque la *dynamis* della coscienza; e questa *dynamis* è il principio *in se*, il *concetto* puro dello spirito. La coscienza empirica (l'esperienza, il mondo esterno) non si può comprendere senza comprendere questo *concetto*, quella sintesi originaria. — Kant il primo ha posto questo problema: il problema della *possibilità* della esperienza. Gioberti ingarbuglia un pò le cose. Ciò che noi altri chiamiamo volgarmente *esperienza*, egli lo chiama *intuito dell'atto creativo*. Nondimeno il suo intuito è sempre particolare, come l'esperienza concreta è sempre questa o quella esperienza. Io trovo in ogni esperienza tre elementi: un intelligibile, un sensibile e la relazione, e dico: ogni esperienza è una sintesi, o meglio: ogni esperienza presuppone una sintesi originaria. Ma questa sintesi originaria non è *esperienza*; non è oggetto della esperienza (è *trascendentale*, dice Kant). Questa sintesi io devo comprendere; ed è chiaro che dicendo: « ci è una sintesi originaria come fondamento dell'esperienza », io non ho spiegato ancora nulla. Come è possibile questa sintesi? Tale è il problema. Kant analizza la cognizione (l'esperienza); fa vedere che si fonda in una sintesi originaria; e cerca di *comprendere* questa sintesi nella *deduzione de' principii del puro intelletto*. Ora che fa Gioberti? Comincia dall'intuito. Questo intuito è particolare, concreto. Questo concreto presuppone un concreto originario, universale; l'Ente crea le esistenze, presuppone l'Ente crea l'esisten-

te in generale. Questa proposizione è la *formola* giobertiana. Supposto che il suo intuito consista veramente nell'apprendere l'Ente creante la esistenza (questa o quella), la formola non può essere che un'astrazione, un risultato della riflessione sopra gl'intuiti particolari. Cioè, non è intuito, come la sintesi originaria Kantiana non è esperienza. Ma sia quel che si sia; dicendo: « l'Ente crea l'esistenze », che cosa spiega Gioberti? Non fa che esprimere l'intuito particolare in una forma generale, ma non *comprende* questa forma. Kant non si contenta di dire: l'esperienza è una *sintesi*: ma cerca di spiegare questa sintesi come sintesi originaria, *a priori*. Egli fonda la scienza dello spirito, ricercando la possibilità della esperienza e del conoscere in generale nella natura o nel concetto dello spirito stesso. Tale è il problema nuovo della filosofia tedesca. Gioberti se n' esce con un miracolo: Dio crea le cose, e io le *conosco* in quanto le vedo prodotte da Dio. È un *ex machina*, che messo fuori così immediatamente non spiega nulla.

Adunque l'intuito giobertiano, se non è la scienza stessa nè la pura *potenza* del conoscere, come atto naturale originario non è altro che la semplice *esperienza* (1).

§ II.

Lo spirito è produzione di sè stesso.

Tale è il risultato, a cui mena la critica dell'intuito come semplice apprensione dell'Ente creante le esistenze. Qui tra le esistenze non si fa alcuna differenza: in quanto create, sono tutte dello stesso genere, cioè esistenze naturali. Ma tra le esistenze ve ne ha una, che ha una natura tutta sua propria, e questa è lo spirito. Adunque nella formola: l'Ente crea le esistenze, è compresa l'altra: l'Ente crea lo spirito. Anche così espressa la formola deve essere oggetto dell'intuito. Consi-

(1) Cfr. *Errori* vol. I, pag. 389 segg. dove si vede chiaro che Giob. fabbrica la formola a posta per spiegare la percezione intellettuale delle cose (l'esperienza).

deriamola dunque in questa forma, e vediamone le conseguenze rispetto al conoscere.

Lo spirito umano, dice Gioberti, emergendo dall'azione creatrice e traendone la virtù intuitiva, dee cominciare ad esercitarla movendo dal principio produttore, cioè dall'Ente stesso, e trovando *con sè medesimo* le altre cose create, mediante il concetto di creazione: cosicchè in quel primo intuito egli discende da Dio a sè, invece di tenere il cammino contrario. E siccome egli esce dall'Ente, non in quanto esso Ente è chiuso in sè stesso, ma in quanto erumpe nell'atto creativo, e l'intuito umano è un effetto di quest'atto, egli dee contemplar l'Ente nell'azione creatrice e apprendere le cose create e *sè medesimo*, non già come *fatte* e adagiate nella prima Cagione, ma bensì nell'atto in cui si stanno facendo e per così dire nel transito loro dal nulla all'esistenza. In somma l'Ente è contemplato dall'intuito, come creante, perchè come tale forma l'intuito; le esistenze vengono avvertite nell'attimo in cui cominciano e come *cosa viva*, perchè tutti i concetti primitivi sono *concreti e viventi*, non astratti nè morti, aparendoci in moto e non in quiete; e in quella loro vita consiste l'*organismo ideale*, di cui sono dotati (1).

Tutto ciò vuol dire che lo spirito apprende la sua propria produzione o creazione: l'intuito intuisce la sua propria formazione. Così lo spirito è spirito, prima di essere spirito; lo intuito è intuito prima di essere intuito. In altri termini lo spirito o l'intuito è *causa sui*; la sua attualità, realtà, verità, è la continua e immanente generazione di sè stesso. Infatti, che cosa significa: lo spirito intuisce l'Ente *creante* (nell'atto di creare) lo spirito? Qui abbiamo un processo (non dico *temporale*, ma un processo ci è), e tre momenti: Ente, creazione spirito: lo spirito è l'ultimo momento, il risultato del processo (il termine estrinseco dell'azione dell'Ente, direbbe Gioberti). Come non processo o mediazione, ma semplice risultato del processo e della mediazione, come avente fuori di sè stes-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 186.

so il processo e la mediazione, come *termine estrinseco*, come nè l'Ente, nè l'atto creativo, lo spirito dovrebbe cominciare da sè, *trovarsi* come già fatto, dire prima: *Io sono*, e poi da sè andare all'Ente. Almeno così pare. Se lo spirito non è che termine estrinseco, se in lui non è il processo e l'Ente, ma fuori di lui, pare che come *sapere immediato* non possa essere che quello che è in sè stesso; che questo sapere non debba comprendere nè il processo nè l'Ente. Ma no, dice Gioberti; lo spirito apprende *immediatamente* e originariamente i tre momenti e nell'ordine seguente: Ente, creazione, spirito. Cioè questa apprensione è in sè stessa un processo e corrisponde al così detto processo ontologico, talmente che lo spirito non è, non esiste, se non quando nel processo suo proprio, nel processo suo intuitivo, in quell'apprensione, egli è giunto all'ultimo termine: *essere* lo spirito e *apprendere* quest'ultimo termine sono la stessa cosa. Se non fosse così; se lo spirito non fosse la stessa apprensione del terzo termine, ma fosse prima di questa apprensione, egli non potrebbe apprendere la sua propria creazione. Nell'intuito avviene questo: l'Ente è, e l'Io l'*apprende*; è l'atto creativo, e l'Io l'*apprende*; è lo spirito, e l'Io l'*apprende: essere e apprendere*, almeno per il terzo termine, sono simultanei assolutamente; se lo spirito apprende lo spirito, in quanto e *nell'atto* che è creato, ciò vuol dire che lo spirito non è nè prima nè dopo questa apprensione, ma coincide il suo essere coll'apprensione stessa dello spirito, cioè del terzo termine. Adunque vi ha questa contraddizione: lo spirito come intuito, cioè come spirito (se pure Gioberti non voglia dire che l'intuito è prima dello spirito; e in questo caso l'intuito non sarebbe lo spirito come tale, ma lo spirito in sè, il concetto puro dello spirito), è un processo, una mediazione, e lo spirito non è che l'ultimo termine di questa mediazione; come *processo* da un lato, e come *soltanto risultato* del processo dall'altro, lo spirito è prima di essere. Nel processo ontologico (cioè considerato lo spirito come *cosa* o ente) lo spirito è solo l'*ultimo termine*; nel processo intuitivo (psicologico, spirituale; cioè considerato lo spirito come *conoscere*) è l'ultimo ter-

mine e insieme tutto il processo : e intanto l'ultimo termine del processo ontologico non è, che quando è l'ultimo termine del processo psicologico, nè prima nè dopo. Ma nel processo psicologico lo spirito è prima del terzo termine di questo stesso processo. Dunque lo spirito come intuito, cioè come spirito, come realtà e perciò ontologicamente, è prima del terzo termine del processo ontologico. Dunque ontologicamente lo spirito è prima di essere. Ontologicamente, prima del terzo termine che è lo spirito, non vi è che l'Ente e l'atto creativo; ma lo spirito ontologicamente è prima del terzo termine, cioè di sè stesso; dunque ontologicamente prima dello spirito non vi è altro che lo spirito; cioè l'Ente e l'atto creativo non è altro che lo spirito stesso. Così la contraddizione si risolve nel concetto dello spirito come *causa sui*, come mediazione di sè con sè stesso, come processo da sè a sè stesso. — In altre parole, se ciò che crea lo spirito è un Altro, lo spirito non può intuire (*sapere*) la propria creazione (genesi); se lo spirito intuisce (*sa*) la sua propria creazione, ciò che crea lo spirito non può essere un Altro, ma lo spirito stesso. Cioè, il processo ontologico e il processo psicologico non sono identici solo in quanto sono paralleli, non sono più *due*, ma *uno e medesimo* processo. Lo spirito come processo psicologico è principio, mezzo e fine; è sempre presente e immanente a sè stesso. Il processo ontologico è questa stessa immanenza dello spirito a sè medesimo. Così Gioberti affermando che lo spirito intuisce la propria creazione, pone l'Ente creante prima e dopo dello spirito (prima, in quanto l'Ente crea lo spirito; dopo, in quanto lo spirito intuisce l'Ente creante lo spirito), e lo spirito dopo e prima dell'Ente creante; e trasporta la mediazione e il processo creativo, che dovrebbe essere solo nell'Ente, nello stesso spirito; cioè identifica l'Ente creante collo spirito, e quindi fa lo spirito creatore di sè stesso (1). — Spieghiamo ancora questa posizione.

L'Ente crea lo spirito; e lo spirito crea sè stesso: tale è la

(1) Ciò che Gioberti dice, *Errori*, vol. I, pag. 358-60, non invalida la deduzione fatta nel testo.

contraddizione del giobertismo nella sua prima forma; contraddizione insolubile, se Ente e Spirito non sono una stessa cosa. L'Ente o l'essere in generale è ciò che lo Spirito *presuppone* a sè stesso (lo spirito come presupposto di sè stesso). Spirito è sapere, coscienza di sè; e il vero spirito è questa coscienza di sè come creatore di sè stesso. Tale assoluta coscienza — assoluta attualità dello spirito — non è qualcosa di puramente immediato e originario, ma è la Scienza stessa.

L'Ente crea lo Spirito o l'intuito (come Rosmini dice: l'Ente ideale *forma* l'intelletto) è una spiegazione del sapere (della coscienza), la quale non oltrepassa i limiti della coscienza propriamente detta, cioè non è una spiegazione filosofica. Qui chi pone la coscienza è un *altro*, e la posizione è incomprendibile; è un'azione puramente esterna e meccanica. L'intuito, al contrario, *che intuisce la propria creazione*, non è più semplice sapere, semplice *coscienza*, ma coscienza della coscienza (scienza della scienza); l'*altro* sparisce come puro altro, e lo spirito non ha a sè dinanzi altro che sè stesso e la sua propria genesi come sapere.

Ciò vuol dire che lo spirito non apprende sè stesso come semplice *risultato*, come *fatto*, come *dato*; ma, in quanto apprende la sua propria creazione (si apprende come generante sè stesso), si conosce come *cosa viva*: *Organismo* dello spirito. — Similmente non apprende le cose come semplici risultati o fatti, ma come *cose vive*, nell'*atto che sono fatte*; apprende il *fare*: *Organismo* delle cose. Ma tutto ciò non è possibile che nella scienza; giacchè la coscienza naturale e la riflessione volgare non apprende le cose e lo stesso spirito se non come semplici fatti; non apprende il *fare*.

Lo spirito intuisce l'Ente creante le cose. Quindi questo processo nello spirito: Ente, atto creativo, cose. Le cose sono, quando lo spirito è giunto al terzo termine. Lo spirito è dunque *prima* delle cose? Le cose non vedono la propria creazione, e lo spirito la vede. Che vuol dir ciò? L'atto creativo dello spirito è *sui generis*, e differisce essenzialmente dall'atto creativo delle cose? Il primo atto presuppone lo spirito, in quan-

to ei vede la propria creazione; cioè, presuppone ciò che viene creato. Il che significa che lo spirito non è *creato*, ma è eterno; cioè creazione di sè stesso. Come tale e come intuito della creazione delle cose, esso è *anteriore* alle cose; le cose lo presuppongono. Infatti lo spirito non può apprendere che sè stesso, ciò che è spirituale e partecipa dello spirito; non può apprendere ciò che è *assolutamente diverso* dallo spirito, ciò in cui lo spirito non è; spirito vuol dire generazione e apprensione di sè stesso. Se dunque lo spirito apprende le cose, ciò è segno che nelle cose è lo spirito; se apprende la creazione delle cose, ciò è segno che questo processo creativo è processo spirituale (ideale); l'atto o processo eterno della produzione delle cose è la *ragione* intima delle cose. Per la stessa ragione la creazione dello spirito è il processo col quale egli genera sè stesso. Se lo spirito fosse creato da un altro, la sua creazione non sarebbe un processo spirituale; e così non solo egli non apprenderebbe la propria creazione, ma non apprenderebbe sè stesso.

Lo spirito, in quanto crea sè stesso, crea il proprio intuito della creazione delle cose. Ma se egli è l'Ente stesso che crea l'intuito, è anche l'Ente che crea le cose. Lo spirito è dunque creatore di sè stesso e delle cose. Egli intuisce le cose e la creazione delle cose, in quanto è lui che le crea. Se non le creasse egli stesso, non potrebbe intuirle, perchè nelle cose sarebbe un altro che lo spirito, cioè le cose sarebbero l'altro assoluto dello spirito; nè potrebbe intuire la loro creazione, perchè questa creazione non avrebbe niente di spirituale.

Lo spirito crea le cose; e perchè le crea le intuisce. In quanto crea le cose è Altro di sè stesso; e, in quanto Altro di sè stesso, è doppiamente *Altro*, cioè *natura e spirito finito* (spirito opposto alla natura); il quale, come opposto della natura, è sempre qualcosa di naturale. Lo spirito finito presuppone la natura, e l'intuisce in quanto la presuppone; ma l'intuisce come un *Altro*. Lo spirito crea la natura, e in quanto l'ha creata l'intuisce. Ma siccome lo spirito in quanto crea si pone come Altro di sè stesso e l'Altro è natura e spirito finito, co-

me spirito finito egli intuisce la natura, ma non sa di averla creata; non la conosce come *sua* (carne della sua carne e ossa delle sue ossa).

Ma lo spirito non si ferma (come spirito finito) alla intuizione delle cose. Egli intuisce la *creazione* delle cose (il processo eterno della loro generazione, la loro *essenza viva*); cioè, riconosce *sè stesso* nelle cose; *si sa* come creatore delle cose. E in quanto si sa come creatore delle cose, è veramente spirito.

Adunque — analizzando, dirò così, lo spirito — altro è *creare* semplicemente (porre) le cose; altro *intuire* le cose (averne *coscienza*); altro *intuire la creazione* delle cose. — Lo spirito intuisce le cose, in quanto le ha create (se le ha presupposte); ma in quanto ei non sa di averle create, cioè non è intuito della loro creazione (del processo eterno e ideale della loro generazione), quell' intuito non è *vivo*; cioè le cose non appaiono come *cose vive*, perchè appaiono come un *Altro*, come qualcosa di estraneo allo spirito. Al contrario in quanto intuisce la creazione delle cose (il loro processo eterno o organismo ideale), lo spirito le intuisce come cose vive, come veri *concetti*; perchè la vita loro consiste appunto in quel processo, nella loro essenza ideale, che è lo spirito che è in esse.

Ma questo intuito *vivo* non è altro che lo spirito come scienza.

L' intuito giobertiano non essendo vivo, perchè come primitivo non è *scienza*; essendo puramente immediato e non presupponendo la mediazione per cui l'Ente è vero Ente, cioè Idea assoluta e, come tale, immediatamente Natura; apprendendo la creazione come mero arbitrio, senza necessità e processo razionale, e però come posizione di meri contingenti, si riduce, come ho già osservato più sopra (1), a semplice intuizione delle cose singolari, alla coscienza sensibile. Come primitivo — e perciò senza mediazione — l'intuito non può essere che singolare, e perciò non può apprendere la creazione;

(1) § I di questo Cap.

perchè noi primitivamente o immediatamente non possiamo sapere che le cose non hanno la loro ragione di essere in sè stesse, nè possiamo conoscere questa ragione. Dunque, o intuito primitivo, e quindi *non intuito di creazione*; o intuito di creazione (ragione eterna delle cose), e quindi non primitivo.

Questa contraddizione tra l'intuito come *immediato* e l'intuito come *apprensione dell'atto creativo*, è in sostanza quella stessa che è tra l'intuito in quanto apprensione delle cose senza la loro *essenza* e l'intuito in quanto apprensione della creazione come *fatto ideale*, cioè delle cose *vive e in moto*. Infatti la *essenza* delle cose che altro è se non la loro *idealità*, cioè il *processo* eterno della loro produzione? Se la *essenza* è *inconoscibile*, la *creazione* intulata da Gioberti non è niente d'*ideale*; è puro fatto, non fare; cosa morta, non viva; arbitrio, non ragione.

§ III.

Intuito dell'intuito.

Jacobi ha detto: l'uomo trova Dio, perchè non può trovare sè stesso che in Dio. L'intenzione di Gioberti è la stessa di quella di Jacobi: lo spirito intuisce Dio che lo crea; cioè intuisce la sua propria creazione per opera di Dio, intuisce o trova sè stesso in Dio creatore. Cioè, trova Dio creatore, in quanto solo in Dio creatore può trovare sè stesso.

Io ho fatto vedere ora la conseguenza di questo principio. L'intuito intuisce l'Ente che crea l'intuito, cioè che crea quello che intuisce l'Ente creante l'intuito ec. ec. (Serie infinita, la cui risoluzione è solo lo spirito). — Questo è idealismo, come quello di Fichte: l'Io non sente e intuisce cose, ma solo il suo sentire e il suo intuire; non sa altro che il suo stesso sapere. Così il Primo e il più certo è la pura attività: il puro sapere è il puro intuire: Io = Io.

Che cosa vuol dire *intuito dell'intuito*, o il puro intuito?

Hegel, esponendo il sistema di Fichte, dice (1): « Nella coscienza ordinaria l'io si presenta come opposto a un oggetto. La filosofia deve spiegare questa opposizione. Spiegarla vuol dire mostrare che essa dipende da altro, e quindi è semplice fenomeno. La spiegazione è perfetta, se si fa vedere che la coscienza empirica si fonda tutta nella pura e non ne dipende soltanto; cioè, che la identità delle due coscienze non è solo parziale, ma totale, L'identità è solo parziale, se nella coscienza empirica ci resta un qualche lato, il quale, non che essere determinato dalla pura, non ne dipenda punto. In tal caso — giacchè solo la coscienza pura e la empirica si presentano come termini della estrema opposizione — la stessa coscienza pura sarebbe determinata dall' empirica, in quanto indipendente, e perciò ne dipenderebbe. Si determinerebbero, dunque, reciprocamente; e questa determinazione reciproca non escluderebbe, ma presupporrebbe, la opposizione assoluta dei due termini, e quindi la impossibilità di risolverla in una assoluta identità. — Il filosofo si leva a questa pura autocoscienza coll'astrarre nel suo pensiero da ogni elemento eterogeneo che non sia l'io, e considerando solo il rapporto del soggetto e dell'oggetto. Soggetto e oggetto sono opposti nella intuizione empirica. Il filosofo afferra l'attività dell'intuizione, intuisce l'intuizione, e perciò la comprende come una identità. Questo intuito dell'intuito è da un lato riflessione filosofica, e opposto alla riflessione comune, come pure alla coscienza empirica che non si eleva sopra sè stessa e le sue opposizioni; e dall'altro lato questo stesso intuito trascendentale è l'oggetto della riflessione filosofica, l'assoluto, l'identità originaria. Il filosofo si è levato su nel cielo libero dell'assoluto. Oramai il suo compito è di risolvere l'apparente opposizione della coscienza trascendentale e dell'empirica. In generale ciò si fa deducendo questa da quella. Questa deduzione, di necessità, non può consistere nel passare a qualcosa di eterogeneo. La filosofia trascendentale vuol costruire la coscienza empirica non da un prin-

(1) *Philosoph. Abhand.* pag. 200 seg.

principio che si trovi fuori di essa, ma da un principio immanente; costruirla come una emanazione viva o una propria e pura produzione del principio. Come la coscienza pura non è quanto all'essenza qualcosa di diverso dall'empirica, così non si può dare in questa niente che non sia derivato o costruito da quella (autocoscienza pura). La forma di entrambe è diversa; perchè quello che nella coscienza empirica apparisce come oggetto e opposto al soggetto, nell'intuito di questo intuito empirico è posto come identico; e perciò la coscienza empirica viene integrata da ciò che costituisce la sua essenza, senza che essa ne sappia nulla. »

In sostanza il problema di Gioberti è quello stesso di Fichte, quello stesso che dopo Kant apparisce come il principale problema della filosofia: cioè spiegare la coscienza (opposizione di soggetto e oggetto) e la conoscenza. Ma la sua teorica dell'intuito ha una forma così dommatica e rappresentativa, che non è una soluzione. La coscienza empirica come tale non è che la superficie della coscienza. Essa è il risultato di un processo; ed è coscienza empirica, in quanto questo risultato è preso per sè e considerato senza il processo da cui deriva. Spiegare la coscienza, è esporre e comprendere questo processo. Dico processo, perchè la coscienza empirica non deve essere qualcosa di aggiunto al suo intimo principio, nè il principio qualcosa che si trovi fuori di essa; ma essa deve essere il principio che manifesta e produce sè stesso. Questo processo è per Kant l'unità sintetica originaria; per Fichte l'autocoscienza. Negare che sotto la coscienza ci sia qualcosa, che è il suo stesso principio, è considerare il finito (la coscienza empirica = opposizione di soggetto e oggetto) come l'assoluto; è empirismo, o come direbbe Gioberti, psicologismo. E se egli intendesse questo per psicologismo, avrebbe ragione. Ma in generale egli confonde il processo, di cui la coscienza è il risultato, colla notizia di questo processo; e perciò rappresenta il principio attivo della coscienza nella forma di un'altra coscienza, cioè di un oggetto che è veduto da una parte, e di un soggetto che vede dall'altra: sebbene poi, fatta considera-

zione del contenuto dell'intuito, l'opposto è posto come identico, in quanto l'intuito è intuito della propria creazione, cioè intuito dell'intuito. Ma questo carattere toglie all'intuito l'*originalità*, e di originario non ci rimane che il processo e non già la notizia di questo processo. Gioberti considerando come originario l'intuito, (il che è impossibile, se l'intuito ha quel contenuto che egli dice), non fa che opporre a ciò che egli chiama psicologismo (empirismo) un altro psicologismo. Il quale poi, a dir vero, è lo stesso; giacchè l'intuito giobertiano in quanto notizia si riduce, come abbiamo visto, alla stessa coscienza sensibile. Talmente, che Gioberti spiega la coscienza empirica colla stessa coscienza empirica; è psicologista colla pretensione di non esser tale. La sua soluzione è questa: « Dio crea lo spirito intuente e tutte le cose, e lo spirito vede Dio come creante. Così egli è sapere, ed è certo che Dio è, che ci è lui stesso e che ci sono le cose. » Se avesse detto: lo spirito è coscienza, perchè Dio lo crea così, il principio sarebbe stato, vuoi o non vuoi, troppo esterno alla coscienza. Aggiungendo: lo spirito vede l'Ente creante, egli cerca di fare interno il principio. Così il principio della coscienza non è il semplice processo ontologico della creazione, ma questo insieme al suo corrispettivo, che è il processo psicologico intuitivo. Il quale però, se l'intuito è esso stesso una produzione dell'Ente, non è che lo stesso processo ontologico. Quindi la spiegazione si riduce a questa: ci è la coscienza, perchè Dio ce la crea: tanto più, che quella notizia originaria del processo è impossibile. Dunque il principio della coscienza è il *processo creativo*. Ma questo processo, oltre che in Gioberti è esposto in forma non di *concetto* ma di semplice *rappresentazione*, apparisce sempre come un'attività esterna allo spirito. Bisogna al contrario che il processo creativo (il principio) sia mostrato come natura o concetto dello spirito, come attivo e immanente in esso, come la sua stessa attività. Solo così non sarà una sterile parola ciò che vi ha di vero nella dottrina di Gioberti, cioè l'intuito dell'intuito. Kant il primo pose il problema in tal modo, e cercò di determinare e

comprendere lo spirito, esponendone il concetto come attività dello spirito stesso. Quello che in Gioberti qui e in tutta la filosofia dommatica prima di Kant è fuori dello spirito, in Kant già si mostra come intimità dello spirito. Il *fatto ideale*, cioè la forma essenziale ed universale dell'esperienza (unità sintetica *a priori*), diventa in Kant la immaginazione trascendentale e produttiva. L'immaginazione trascendentale è la *produzione divina* di Gioberti: cioè determinazione originaria del tempo mediante le categorie, o della forma de' sensibili, del sensibile universale, mediante l'intelligibile. Determinazione *a priori* è *creazione*; il tempo è *fatto* come tale in generale, e la categoria è l'*Idea pura*. Ma in Kant ci è il difetto, che nella coscienza empirica rimane un lato che non è determinato dalla coscienza pura, ma è indipendente da essa: la materia dell'esperienza. In Gioberti, posto il processo creativo, tutta la coscienza empirica dovrebbe derivare o essere determinata dalla pura (dall'intuito). Ma qui non abbiamo nè determinazione nè produzione, perchè il processo creativo è una rappresentazione, non un concetto. « La notizia del *fatto ideale* è *accompagnata* dai sensibili. » *Accompagnata* non spiega nulla. Il fatto ideale non è senza i sensibili; come questi derivano da quello ?

In generale non si spiega nulla, se non si fa vedere 1. *come* l'Ente è Ente *concreto*, essenza attiva, e quindi creante (la natura): 2. *come* questa creazione o posizione è l'Altro dell'Ente (dell'Idea): 3. *cos'è* l'Idea come Altro, e come in quanto Altro non è senza i sensibili. Nè con ciò è ancora spiegata la coscienza. Bisogna ancora seguire l'Idea nella natura, e far vedere come da puro Altro (puro *particolare*) diventa vero Individuo: cioè anima, Io, spirito. Ora Gioberti non ha esposto scientificamente nè la *realtà* dell'Ente (1), nè la *posizione* dell'esistente (2).

(1) Lib. II, Sez. 1.

(2) Lib. II, Sez. 2.

SEZIONE TERZA.

L'INTUITO SPECULATIVO O IL PENSIERO PURO (IL NOO).

La costruzione della formola, che Gioberti pone come principio della sua filosofia, non poteva esser fatta nè mediante l'esperienza nè per mezzo del semplice sillogismo, ma solo mediante il pensiero puro, cioè lo sviluppo dialettico dell' Idea. Quella costruzione non poteva essere che questo stesso sviluppo. Manca a Gioberti il vero concetto del pensiero puro come unico *organo* della scienza in quanto scienza; questo è il suo vizio principale. Egli rigetta come inefficaci i due processi che ordinariamente adopera la riflessione, cioè l'induttivo e il deduttivo; ma non sa vedere che vi ha un terzo processo, il quale non è semplicemente un opposto de' due primi e non li esclude, ma li comprende ambedue ed è la loro verità; e perciò raccomanda e dice di usare un altro metodo che non è processo e quindi nè anche metodo, cioè l'intuito; quando in realtà, giovandogli poco l'intuito per determinare il contenuto dell'Idea, egli si serve ora dell'uno, ora dell'altro processo così come vengono usati dalla riflessione non filosofica, e non si accorge che il vero intuito speculativo è il pensiero puro. Da ciò nascono i seguenti difetti, cioè da una parte: la confusione del *pensare* e del *conoscere* (del sensibile e del conoscibile, dell'Idea e del semplice oggetto della coscienza); e quindi il primo pensabile come identico al primo conoscibile, e la distinzione del *pensare* diretto e del *pensare* riflesso. E dall' altra parte:

l' Idea e le determinazioni dell' Idea (l' Ente , il pensabile e le sue determinazioni) apprese o poste *immediatamente* , cioè senza sviluppo dialettico. Quindi non *libertà* nè vera *necessità* del pensiero, ma una falsa necessità e simile a quella del senso. Quindi le idee o le determinazioni dell'Idea non come *concetti*, ma come *rappresentazioni*.

A tutto ciò si può aggiungere il falso concetto della relazione del pensiero puro verso l'esperienza ; e la presenza dell'Idea nello spirito come qualcosa di materiale e non già di spirituale.

Prima di passare all'esame del *contenuto* della formola, giova riepilogare e considerare insieme tutti questi caratteri , perchè da tutta questa critica risulti non solo la vera natura del dommatismo giobertiano , ma anche il vero concetto del pensiero puro come considerazione speculativa dell'Idea.

CAPITOLO PRIMO.

EPILOGO. CONFUSIONE DEL (PRIMO) PENSABILE E DEL (PRIMO) CONOSCIBILE.

« Quando si domanda: che cos'è l'Ente ? noi non possiamo, dice Schelling, lasciar fare all' arbitrio, e decidere così quale delle possibili determinazioni dell'Ente vogliamo porre *prima* e quale *dopo*. Per sapere ciò che l'Ente è, dobbiamo adoperarci a *pensarlo*. Al che, veramente, non possiamo essere forzati, come siamo costretti a rappresentarci ciò che s'impone a' nostri sensi » (1).

Il pensiero dell'Ente e delle sue determinazioni è il pensiero puro. Schelling vuol dire colle parole citate due cose : 1. che il pensiero puro è assolutamente *necessario* , e non arbitrario; 2. che sebbene necessario, non è qualcosa di naturale e immediato, ma essenzialmente *riflessione*, e perciò assolutamente *libero*.

(1) *Introduz. alla fil. d. Mitolog.* pag. 302.

Come riflessione il pensiero puro è essenzialmente *astrazione*, e come assolutamente libero è assoluta astrazione. La filosofia moderna ha in generale questo carattere. Essa comincia col dubitare di tutto (*De omnibus dubitandum*); e perciò il suo principio è di negare la immediatezza della fede e dell'autorità, cioè di non ammettere altra fede e autorità se non quella che deriva come pensiero dallo spirito. Il medio evo, oltre la rivelazione, ammetteva in filosofia tre specie di autorità: la esperienza in generale, i principii dell'intendimento e il sillogismo. Cartesio volle far *tavola rasa* di tutti questi presupposti, e non lasciò altro di certo che il pensiero che pensa il suo proprio essere. Ma Cartesio ricadde nell'errore che erasi proposto di schivare, perchè presuppose senz'altro il contenuto della verità, anzi la verità stessa (Dio). Kant ripiglia il problema di Cartesio, e vuole che niente valga come vero e certo, che non sia stato prima esaminato e sottoposto a critica; la sua critica ha per oggetto la stessa ragione; egli esamina tutto: l'esperienza, i principii dell'intelletto e il sillogismo (1). Dopo lui i filosofi seguirono la stessa via; ma tutti più o meno e lo stesso Kant presupposero qualche cosa, ammettendo immediatamente il contenuto della conoscenza. Kant p. e. afferma la soggettività delle categorie, senza esaminare se esse considerate in sè stesse, cioè nel loro contenuto, o come determinazioni del pensiero, siano vere. Ammettere immediatamente ciò che in sè stesso non è immediato, tale è lo errore o per dir meglio la contraddizione di questa critica. E questa contraddizione toccò l'estremo in Schelling, il quale ammise immediatamente ciò che nel suo contenuto è assolutamente mediato o l'assoluta mediazione: cioè lo stesso assoluto. In altri termini Schelling presuppose il contenuto assoluto della conoscenza, e così bandì dalla filosofia l'assoluta certezza. Ora l'assoluta certezza non è altro che riprodurre (produrre) nel pensiero e mediante il pensiero quella stessa mediazione, per cui il contenuto è assoluto, cioè mediazione o

(1) Cfr. Schelling, Op. cit. pag. 258 e segg..

relazione assoluta verso sè stesso; ed è certezza assoluta, perchè l'attività di questa mediazione è identica all'attività stessa del pensiero, che la riproduce. Vi ha certezza, perchè vi ha *identità*; il pensiero pensando quella mediazione pensa sè stesso; giacchè il pensiero è pensiero e intanto differisce dall'essere ed è più dell'essere, in quanto è mediazione assoluta. Adunque non ci era altra via che di cominciare da ciò che è assolutamente immediato, giacchè ogni mediato, preso come cominciamento, è un presupposto; e siccome tutto ciò che è, Dio, il mondo, l'uomo, il pensiero stesso, l'esperienza, i principii, il sillogismo è un *mediato* e niente vi ha che non sia tale, bisognava cominciare da un punto il quale non potesse essere superato dall'astrazione e così fosse il risultato dell'astrazione assoluta o, come dice Hegel, lo stesso che il Nulla (nel pensiero). Dubitare di tutto o non presupporre nulla, è cominciare dal Nulla. Hegel solo ebbe potenza di far questo, e di porre in atto così l'intenzione di Cartesio. Solo a questo modo lo spirito poteva render testimonianza a sè stesso della verità e della sua libertà (1).

Questo punto (*l'essere semplicemente*), che in quanto assoluto Astratto (e quindi assoluta astrazione) è lo stesso che il Nulla (non essere), è il primo Pensabile. Se io voglio *pensar l'Ente*, non posso cominciare che così, perchè ogni mio pensiero dell'Ente, ogni sua determinazione, presuppone questo pensiero; il quale è una determinazione dell'Ente, solo in quanto è l'Indeterminato. Cominciando così e procedendo dialetticamente nel pensiero dell'Ente, io penso l'Ente *necessariamente e liberamente*, e non potrei pensarlo così se non avessi fatto quell'astrazione da ogni cosa, da ogni contenuto della conoscenza. Adunque la condizione assoluta della necessità e della libertà del pensiero dell'Ente è appunto quest'*astrazione*; senza di essa io non *penso* l'Ente, ma solo me lo *rappresento*. Ma il contenuto della conoscenza, dal quale io fo astrazione, è ciò che costituisce la conoscenza stessa; senza

(1) Cfr. Hinrichs. *La vita nella natura*, pag. 270 seg.

contenuto non vi ha conoscenza di nulla. Adunque quest'astrazione è astrazione da ogni conoscere, perchè sia possibile il vero conoscere: cioè quello in cui il contenuto non è dato immediatamente e quindi presupposto, ma è risultato dello stesso movimento del pensiero. Come astrazione da ogni conoscere, il pensiero dell'Ente è distinto essenzialmente dal conoscere; il pensiero comincia dall'assolutamente astratto, il conoscere non può cominciare che da un contenuto determinato, cioè da un concreto; quello dall'immediato, cioè dall'essere che è lo stesso che il nulla; questo dal mediato, cioè da un qualcosa. E però il primo Pensabile non può essere oggetto del primo conoscere, e in generale il pensabile come tale non si può *conoscere*, ma solo *pensare*. Io posso *risolvermi* a *pensar* l'ente, ma non posso risolvermi a *conoscere* quello che mi si presenta nella coscienza. Se io confondo il pensabile col conoscibile, non posso apprendere l'Ente e le sue determinazioni che come qualcosa di dato, senza necessità e sviluppo razionale.

Gioberti togliendo questa confusione da Rosmini aggravò l'errore. Rosmini almeno avrebbe avuto ragione, se avesse preso l'Ente soltanto come primo pensabile, perchè il suo Ente è il puro essere. Ma l'Ente giobertiano, che è l'Ente concreto e lo stesso Dio creatore, come tale non può essere nè il primo conoscibile, nè il primo pensabile, cioè il Primo nel puro pensiero. L'Ente in quanto concreto ha momenti o determinazioni; e Gioberti in luogo del processo per cui si ha l'Ente come vero Ente (cioè con tutti i suoi momenti) mette un intuito unico immediato. Già il suo intuito non è solo intuito dell'Ente, ma anche della creazione e perciò dell'esistente. Ma anche come semplice intuito dell'Ente è un immediato, che presuppone una mediazione; l'Ente non può essere appreso come l'Ente, che in quanto sono appresi tutti i suoi momenti e in quello stesso ordine o processo che hanno in sè stessi. L'Ente ha momenti non solo rispetto a noi che *riflettiamo*, ma in sè; si può dire che in quanto ha momenti, esso è riflessione in sè stesso (mediazione o relazione verso sè stesso). Apprendere l'Ente come l'Ente è dunque apprenderlo come tale riflessio-

ne, cioè come è ; qui il movimento del pensiero è identico al movimento della cosa; il pensiero al pensato, e il primo pensiero al primo pensabile. E il pensiero è vero pensiero o Noo, in quanto ci è tale identità. Si chiami pure *intuito*, se si vuole, ma in quanto pensiero e pensato si *toccano* e si *compentrano* e tra loro non ci è niente di mezzo, e non già in quanto l'Ente si presenti immediatamente come l'Ente. Il pensiero puro o il Noo è ragione e verità ; e non è tale che in quanto è identità del pensiero e del pensato. Ora nell'intuito giobertiano manca tale identità, perchè l'Ente (il pensato) non è appreso come è in sè stesso (nella sua verità). Non è appreso nella sua verità, perchè l'Ente ha momenti o è riflessione, e l'intuito l'apprende immediatamente, cioè senza momenti e come non riflessione; la riflessione ci è nell'Ente, ma non nel pensiero che l'intuisce ; il pensiero dunque non è identico al pensato. E perciò l'intuito giobertiano non è Noo. Il Noo non esclude la riflessione ; anzi appunto perchè è essenzialmente riflessione, come pensiero dell'Ente esige un primo pensabile, il quale non può essere l'Ente stesso come Ente (concreto).

Si può dire: « tutto ciò sarà vero nel pensiero come scienza, ma non può negarsi che vi abbia un pensiero intuitivo originario, il quale afferra l'Ente, sia in quanto puro essere (come vuole Rosmini), sia in quanto Ente concreto (come vuole Gioberti), *immediatamente*. E perciò quel carattere del pensiero dell'Ente sarebbe vero nell'ordine riflessivo, ma non nell'intuitivo; e perciò bisogna sempre distinguere questi due ordini (1) ». Chi discorre così, non si avvede, che appunto perchè la riflessione non è estrinseca all'Ente, ma l'Ente è in sè stesso riflessione—, appunto perciò io non posso intuirlo senza riflettere, cioè senza quello che ho chiamato pensiero puro. Ora lo spirito come conoscere non comincia col pensiero puro, cioè colla riflessione astratta che io ho descritta più sopra. Lo stesso può valere contro Rosmini, giacchè l'intuito del

(1) Cfr. più sopra Lib. II, Sez. 2. cap. 3. § 1.

suo Ente non è possibile se l'Ente non è appreso nella sua purezza, cioè come primo pensabile o, come dice Schelling, come puro soggetto dell'essere (1). Ora ciò non avviene nella prima cognizione. Laonde non vi ha una doppia notizia dell'Ente (sia Ente concreto, sia puro essere), l'una intuitiva e l'altra riflessiva; essa non è che una, cioè intuito che è riflessione. Infatti quella che Rosmini e Gioberti chiamano notizia intuitiva, come opposta e anteriore alla riflessiva, non è notizia dell'Ente come Ente (dell'Idea pura), ma dell'Ente come determinato sensibilmente, dell'essere sensibile, dell'individuo sensibile. E in verità come possono essi provare che io sin dal primo *conoscere* intuisca l'Ente come l'Ente, cioè senz'altro, solo l'Ente, puramente l'Ente? giacchè ciò significa intuire l'Ente o avere l'idea dell'Ente. Ora Gioberti dice da un lato che l'*intuito del fatto ideale* (e quindi dell'Ente, che eg'i vede, in quanto produce il fatto ideale) è *accompagnato da' sensibili*; e Rosmini dall'altro ci assicura che noi *siamo consci ad un tempo dell'Ente e della sensazione* (2). Ora che significa questa apprensione simultanea dell'intelligibile e del sensibile? Potremmo noi originariamente apprendere solo il primo senza il secondo? Se non possiamo, è segno che noi non abbiamo originariamente l'intuito del puro intelligibile (dell'Ente) (3). Il ragionamento di Rosmini si può esprimere in questi termini: « Io ho originariamente nella coscienza un *composto*, la percezione intellettiva. Questo composto contiene due elementi, la sensazione e un altro che non è sensazione. Ora il composto non è possibile se non sono *prima* le parti, e la seconda parte non può derivare dal senso; dunque è *innata*, e innata come idea, come intuito, come notizia. È innata, perchè non viene dal senso; la sensazione è primitiva, ma non innata. Ora si ponga mente: l'idea dell'Ente, che io ho scomponendo la percezione intellettiva non è la stessa di quella che

(1) Op. cit. pag. 288.

(2) V. più sopra l. c.

(3) V. più sotto, cap. 4 di questa Sezione.

io ho prima di questa percezione; la prima è riflessa, e la seconda diretta. » O in altre parole : « Il tutto (la percezione) presuppone le *parti*; dunque io non posso avere il tutto, senza aver prima le parti; e perciò la parte *Ente* è prima del tutto *percezione* ». Ma *com'è?* « Come parte , cioè come idea , intuito o notizia ; il tutto è notizia , e le parti (cioè almeno una, l'intellettiva) non possono essere che notizia; se nessuna fosse notizia, il tutto non sarebbe notizia. Ma è notizia, come può essere prima del tutto, e non già dopo scomposto il tutto; cioè è diretta, non riflessa ». Rosmini non vede che l'innato qui non può essere che il potenziale , e che tutto ciò che è atto (e tale è l'intuito) è qualcosa che *nasce*. Oltre a ciò egli si rappresenta la cognizione come un composto meccanico. Nel meccanismo il tutto presuppone le parti come parti, per sè; e il suo Ente, in quanto intuito, non è che parte *per sè*, cioè elemento meccanico della prima cognizione naturale. Non giova la distinzione di diretta e riflessa; il meccanismo rimane sempre. Si eviterebbe solo se si ammettesse che non ci sia già un *composto*, ma il così detto composto sia soltanto l'esistenza originaria (immediata) di ciò che si vuol fare esistere già per sè come una *parte* accanto a un'altra parte.

CAPITOLO SECONDO.

FALSO CONCETTO DEL PENSIERO SPECULATIVO.

§ I.

Epilogo: Mancanza di dialettica.

Un altro difetto di Gioberti è, come abbiamo visto già più volte, l'elevarsi a un tratto (come Schelling) al pensiero puro o al Noo.

Il Noo non è semplice deduzione , nè semplice induzione ; non è andare da una cosa o oggetto a un altro che è fuori del primo. Esso non ha bisogno di cercare e di andare al suo pro-

prio oggetto, perchè l'ha già e possiede ed è uno con quello ; l'oggetto è già presente al Noo, sempre presente; e il Noo non consiste che in questa *presenza*, in questa vera *immediatezza*, o identità del pensiero e del suo oggetto. Il cielo del Noo è il cielo della verità; è la verità contemplata faccia a faccia, senza velo e figura; ogni mezzo è sparito, e l'oggetto del pensiero non è più un' imagine o ombra del vero, ma lo stesso vero, quello che è l'Ente (ὁ ὄντως ὄν). E nondimeno il Noo non esclude il processo, e questa immediatezza non è quella del senso. Il sapere (e il primo sapere è il sapere sensibile) non è immediatamente sapere assoluto o Noo; perchè sia tale, è necessario che sia superata la fenomenalità della coscienza, la quale consiste nella opposizione di soggetto e oggetto (1). Il Noo dunque presuppone un processo. Ma giunto a questo cielo il pensiero non ha nè a restare immobile, nè a cercare altro luogo o altro cielo, che non ci è; non ha a far altro che *muoversi* in quello a cui è salito. Il Noo dunque è in sè stesso anche processo. È tale, perchè l'Idea o l'Ente è processo anch'esso, e il Noo apprende il suo oggetto com'è; se non l'apprendesse come processo, non sarebbe identico al suo oggetto (2); di maniera che si può dire che non solo, essendo processo, non cessa di essere Noo, ma che se non fosse processo non sarebbe vero Noo. Questo processo del Noo in sè stesso è lo sviluppo dialettico dell'Idea, cioè la vera scienza o il Sistema. Esso non è mera deduzione, perchè non si procede da un oggetto a un altro, ma è l'Idea che ritorna a sè stessa; non è mera induzione, o movimento dal concreto all'astratto, perchè è lo sviluppo dell'Idea per sè stessa o la propria formazione del vero Concreto.

In Gioberti manca il vero Noo, non solo perchè manca l'elevazione dialettica della coscienza alla scienza (cioè il primo processo); ma anche perchè egli pone come immediato l'Ente concreto, e quindi manca il secondo processo. Il vero Noo è

(1) V. sopra *passim* e specialmente Lib. I, Sez. 1, cap. 3. e Lib. II, Sez. 2.

(2) V. più sopra cap. 1 di questa Sez.

il Noo *attuato* come Noo, come atto assoluto, come Scienza; non è solo il cielo vuoto dell'assoluto sapere (cioè il semplice risultato della dialettica della coscienza); non il pensiero puro come primo pensiero (puro-essere); non il semplice risultato del processo del Noo in sè stesso senza il processo (l'Ente come l'Ente senza la mediazione); ma è il risultato come generazione di sè stesso (autogenesi). Questa autogenesi è la Scienza.

§ II.

Falso concetto della libertà e necessità del pensiero.

Gioberti ha ricevuto da Rosmini un altro errore, e l'ha accresciuto. Rosmini dice: l'Ente è l'oggetto dell'intelletto, non è l'intelletto nè è nell'intelletto; l'intelletto *patisce* l'Ente, e l'Ente è più che l'intelletto. — Ma se non è nell'intelletto, è fuori di esso? Dov'è? — Rosmini non risponde in modo soddisfacente; non dice che è fuori, non dice che è dentro: se fosse fuori, l'intellezione sarebbe impossibile; se fosse dentro, l'Ente sarebbe lo stesso intelletto; l'Ente è veramente solo nell'intelletto divino. — Gioberti taglia il nodo e dice riciso: l'Ente è fuori dell'intelletto, è oggetto assolutamente estrinseco; l'Ente è all'intelletto (intuito) quello che un oggetto sensibile e fuori di me, è al senso, alla vista, all'orecchio; l'Ente parla e l'intelletto l'ascolta; l'occhio è spettatore dell'oggetto sensibile, e l'intuito è puro spettatore dell'Ente, uditore del giudizio profferito dall'Ente; in ciò l'intuito non ci entra per nulla; vede, ecco tutto. — E pure, ho già notato che, posto il contenuto dell'intuito, o per dir meglio, posto il principio della creazione come triplice attività dell'Ente (che l'intuito di certo non può apprendere immediatamente), la conseguenza è la intimità assoluta, non l'esteriorità dell'Ente. Così si spiega la contraddizione, che Gioberti ora ci rappresenta l'Ente come estrinseco, ora come intimo allo spirito.

Rosmini ha ricevuto il suo errore da altri, i quali hanno

confuso la *necessità* del pensiero che pensa l'Ente colla *necessità* del senso. La prima è *interna*, intima al pensiero; è la sua stessa natura (quindi *libertà*): la seconda è *esterna*, pura *necessità* o *coazione* (e quindi *accidentalità*). Infatti che significa *necessità* del pensiero, cioè questo: *se* io penso, non posso non pensar l'Ente; *se* penso l'Ente, non posso pensarlo che così e così, e non altrimenti; tolto l'Ente, è tolto il pensiero? Significa quello stesso che la *necessità* del senso? Nel senso io ho a me dinanzi l'oggetto, *questo* o *quello*, così o così; tale che può essere questo e può essere quello, e altro. La *necessità* dunque qui consiste in ciò: *se* l'oggetto mi è davanti, io non posso non vederlo; *se* è così, io non posso non vederlo così, come è; l'oggetto è fuori di me, e io lo vedo perchè ci è, e non già ci è perchè io lo vedo; l'essere esso dinanzi a me non dipende da me, nè dipende da me l'essere esso così o così. L'oggetto mi s'*impone*; io sono costretto. E nondimeno esso può non essere dinanzi a me; può essere così o altrimenti; *se* ci è, lo vedo di *necessità*; *se* è così, lo vedo di *necessità* così; ma non è *necessità* che ci sia, che mi sia dinanzi; nè che sia così, nè che io lo veda così. Questa *necessità* è dunque l'*accidentalità* stessa, la pura presenza dell'*accidentale*; io sono costretto da ciò che non è *me stesso*, da ciò che è fuori di me, da ciò che potrebbe non essere. — Si può dire: « tutto ciò è vero; l'oggetto ci s'*impone*, e intanto è *accidentale* così nell'essere come ne' modi dell'essere; ma ciò che non è *accidentale*, ciò che è veramente *necessario*, è che *se* io vedo, *devo* vedere qualcosa; un oggetto, se io vedo (sento, so, ho coscienza), ci deve essere sempre, non importa quale. Questa *necessità* non è dunque *accidentalità*. E ciò è manifesto anche dalla stessa forma in cui essa viene espressa ne' due casi: *se* io penso, non posso non pensar l'Ente, e: *se* l'oggetto mi è davanti, io non posso non vederlo ». — Senza dubbio questa non è *necessità* esterna, ma interna. Ma quando dico: *se* io vedo, *devo* vedere qualcosa, io non esprimo più il caso particolare, ma la natura stessa e la forma generale della coscienza. Come dico: io non posso pensare, senza pensar l'Ente, così dico: io non posso

sentire o percepire, senza percepire *qualcosa*. Ma la differenza è, che l'Ente è sempre lo stesso, e il qualcosa è sempre diverso e non è necessario che sia questo o quello. Nel poter essere questo o quello consiste l'accidentalità del senso; nel non poter essere che quello che è, consiste la necessità del pensiero. La stessa condizionalità che è espressa nella forma delle due proposizioni, è di diversa natura; nella prima vuol dire che io *penso* l'Ente, perchè *mi risolvo* a pensarlo; nella seconda l'aver a me dinanzi un *qualche* oggetto è un accidente che non dipende dal mio arbitrio. La forma generale della coscienza (se io sento, so, ec., devo sentire e sapere qualcosa) corrisponde alla forma del pensiero: se io penso, devo pensar l'Ente. Quindi è, come questa, necessità interna, e si fonda in questa. Il qualcosa presuppone l'essere; e come è vero che se io penso devo pensar l'Ente, è vero egualmente che se io sento, so, conosco, io devo sentire qualcosa. Ma ciò non vuol dire che il sentire questo o quel qualcosa sia egualmente necessario come il pensar l'Ente; nè, come vuole Rosmini, che per avere quella percezione (intellettiva) io deva pensare prima l'Ente come puro Ente. Io non potrei non pensare l'Ente come puro Ente, solo quando io volessi pensare il qualcosa come puro qualcosa, perchè logicamente questo presuppone quello. Ma altro è pensare il qualcosa (il puro qualcosa), altro è percepire un qualcosa.

Questa necessità del pensiero di pensare — se *pensa* — l'Ente, sia puro (quindi pensiero puro), sia accidentato (quindi coscienza, sapere o cognizione naturale), non si deve intendere come pura *attività* da parte dell'Ente, e pura *passività* da parte del pensiero, come è il caso dell'oggetto determinato del senso in quanto determinato, cioè in quanto oggetto sensibile; non si deve intendere come una mera *presenza* (il semplice *esser davanti*), di modo che l'Ente potrebbe non esser dinanzi allo spirito, ma in quanto è dinanzi, non può non esser dinanzi; non è *accidente* che s'impone, e perciò non è *forza patita* dal pensiero, come se il pensiero sapesse che l'Ente potrebbe non essergli dinanzi, e intanto l'Ente *si ostini* a stargli

dinanzi: come p. e. io non voglio sentire una musica che suona per la via, e la musica continua a rompermi i timpani dell'orecchio; non è una pura presenza materiale. Che è dunque? È l'essenza stessa del pensiero, e perciò — sebbene necessità — libertà del pensiero; è libertà, perchè è necessità interna. È accordo e armonia del pensiero con sè stesso. Se il pensiero non fosse in sè l'Ente, non potrebbe pensarlo colla necessità con cui lo pensa, ma l'avrebbe dinanzi come io ho dinanzi agli occhi una casa, un prato, ec.; l'avrebbe dinanzi con quella stessa necessità (esterna) con cui io patisco la musica che suona per la via. — Gioberti riduce la *presenza* dell'Ente a pura presenza materiale, e la necessità di pensar l'Ente a pura necessità esterna; come il sole materiale sta dinanzi all'occhio materiale, così il sole intellettuale sta innanzi all'occhio intellettuale. Ma il sole materiale io posso non mirarlo; posso non vedere il sole intellettuale? Il materiale mi *forza*, l'intellettuale no. Donde questa differenza? Se l'Idea fa lo spirito o l'intelletto, non è meno vero che l'intelletto fa l'Idea, nel senso cioè che l'Idea è fatta per l'intelletto, cioè per essere pensata, ed è vera Idea in quanto è pensata (pensa sè stessa). L'intelletto è in sè l'Idea. Rosmini chiama almeno l'Ente *forma* dell'intelletto. Forma esprime necessità interna, e quindi libertà dell'intelletto. Ma la forma può essere *fuori* di quello di cui è forma? Rosmini dice di sì. È questa la stessa questione di Tredelenburg contro Hegel (1): l'uomo (in quanto pensiero, o l'Io) pensa l'universale, ma non è l'universale. Ma come spiegare poi che il pensiero dell'Ente non è semplice *pictura in tabula*, ma Io, cioè *mio* pensiero? Qui sta il punto. Coll'ipotesi della pura presenza, e della forma, *in sè* estrinseca al formato, e solo *accidentalmente* nel formato, non si spiega l'Io, il pensiero come *mio* pensiero. Perchè l'Io sia possibile, è necessario che la forma non sia accidentalmente nel formato, ma sia la essenza stessa del formato. Ammesso che sia accidentalmente nella mente, si ricade nell'errore di Gio-

(1) *Ricerche logiche*, vol. II pag. 122 1.^a Ediz.

berti, cioè nella pura presenza materiale, nel puro patire dello spirito, nell'essere lo spirito puro spettatore e uditore. Non si avvedono poi che fanno un effetto contrario a quello che vogliono. Affermando che l'Ente, l'Idea, sia, in sè, fuori dello spirito, vogliono affermare la limitatezza dello spirito: spirito finito, dicono, limitato, contingente; l'Ente, l'Idea, è veramente solo nell'intelletto di Dio. Ma se l'Idea non è che *accidentalmente* nello spirito, lo spirito è solo *per forza* (per necessità esterna) dipendente dall'Idea (chi dice accidente, dice forza), ma in sè non ne dipende affatto; in sè è illimitato, è un assoluto, opposto a un altro assoluto. Questa dottrina rompe dunque ogni vincolo razionale tra lo spirito e l'Idea e vi sostituisce un nesso arbitrario e accidentale: un non nesso.

Io non sono *costretto* a pensar l'Ente; pensarlo è l'atto libero del pensiero, è pensiero puro; è come una risoluzione (de-liberazione) del pensiero, che astrae da tutto ciò che non è l'Ente; e il pensiero dell'Ente come puro Ente, come primo pensabile, è la massima libertà del pensiero. Ma se il pensiero pensa l'Ente, se si risolve a pensarlo come Ente (pensiero puro), non può non pensarlo così e così, con questi momenti, determinazioni, cc.; già, se si risolve a *cominciare* a pensar l'Ente, non può pensarlo che come puro Ente, puro essere, Indeterminato. Avviene lo stesso, quando io ho dinanzi un oggetto sensibile? Nelle determinazioni dell'oggetto sensibile come tale io non c'entro per nulla; è così, e perciò lo percepisco così; se fosse altro, lo percepirei altrimenti. Io sono *forzato*; esser forzato vuol dire avere a sè dinanzi un oggetto così o così, il quale si sa che potrebbe non esserci, che potrebbe non essere come è, e intanto ci è ed è quello che è. Nel *pensiero* al contrario l'oggetto, l'Ente, non può non essere quello che è. Questa necessità, questo *non poter non essere*, è puramente nell'Ente, nell'oggetto, e non già anche nel pensiero? Se fosse pura attività dell'Ente, sarebbe *imposta* al pensiero; il pensiero non potrebbe *pensare* che essa non può essere altrimenti, che essa non può non essere com'è. Perchè il pensiero possa pensare che l'Ente non può non essere e non può non essere

com'è, è necessario che l'*attività* dell'Ente sia la stessa attività del pensiero, o sia almeno identica a quella del pensiero. Rappresentarsi il pensiero come puro *patire*, è rappresentarlo come puro senso; l'essere la necessità del pensiero necessità interna importa che il pensiero non sia puro spettatore, ma attivo (*cooperativo*) in quello che *vede* e nelle determinazioni di quello che vede, o meglio *pensa*; giacchè il pensare non è vedere, appunto perchè è essenzialmente *attività*.

§ III.

Confusione dell'idea e della rappresentazione.

Un'altra forma di questo stesso difetto è la confusione dell'idea e della rappresentazione.

Vi ha due specie di possibili; cioè quelli che possono soltanto essere pensati, e quelli che non possono non essere pensati. Questi ultimi sono come l'Ente, il quale non può non essere pensato; essi sono pensati *necessariamente* (1). In ciò consiste il puro pensabile; il vero pensabile (il vero Possibile) non può non esser pensato. Questa necessità assoluta è il *pensiero puro*. Il possibile che può essere soltanto pensato, non appartiene al pensiero puro. Noi ci *rappresentiamo necessariamente* gli oggetti dell'esperienza, e *pensiamo necessariamente* le determinazioni del pensiero puro. Ma le due necessità non sono la stessa; e questa è la differenza essenziale tra il pensiero come rappresentazione e il pensiero come pensiero puro (idea): gli oggetti della esperienza come tali possono essere soltanto pensati, e le determinazioni del pensiero puro non possono non esser pensate. Ora le idee rosminiane e anche le giobertiane sono tali, che possono soltanto esser pensate, e non già tali che non possono non esser pensate; sono *rappresentazioni*, non già *idee*. Infatti la *rappresentazione* è la determinazione sensibile generalizzata; il contenuto rimane lo stesso, e la forma (l'universale) è applicata esteriormente; tale è il rosminianismo. Tutto il processo dell'ideologia di Rosmini

(1) Schelling, *Ibid.* pag. 304.

consiste nel generalizzare le determinazioni date dall'esperienza. Ma che cosa ottiene con questo processo? Al più, rende soltanto pensabili quelle determinazioni (le eleva a rappresentazioni generali), ma non le fa tali, che non possano non esser pensate. Rosmini dice, che il suo Ente (l'indeterminato) non può non esser pensato. Bene: può dire lo stesso delle sue idee? Nelle sue idee ciò che non può non esser pensato è forse (1) l'Ente possibile, ma non già il contenuto delle idee, cioè le idee come queste e quelle determinazioni del pensiero. Per es. nel pensiero puro la sostanza non può non esser pensata; cioè, il pensiero puro determinando sè stesso si sviluppa necessariamente e si forma a determinazione di sostanza; qui la necessità, il *non poter non essere* pensato, tocca il contenuto stesso, la stessa determinazione come tale; anzi appunto perchè è il pensiero che determina sè stesso, la necessità della determinazione non è soltanto il *non poter non essere*, un carattere meramente *negativo*, l'impossibilità del contrario, ma un carattere *positivo*; è positivo, perchè tocca il contenuto. Si può dire lo stesso della sostanza rosminiana? Se si ammette come si deve ammettere, che la verità, la santità, la divinità hanno radice nel puro pensiero (nella ragione), si può dire che le ideerosminiane non hanno in sè, come contenuto determinato, niente di vero, di santo e di divino (cioè di razionale, di necessario, di assoluto); la loro verità non appartiene a loro, alla loro intima natura, ma ad una vuota forma, e questa forma è il puro essere, il *minimum* dell'essere, l'essere in quanto l'indeterminato. Non giova dire: « in sè sono vere, in quanto emanano necessariamente dall'Ente possibile »; giacchè se noi non possiamo comprendere tale necessità, per noi non sono vere; noi non possiamo saper nulla della loro verità. Posto anche che vediamo tale necessità, come la vediamo di fatti, non si può dire poi che la verità consiste nell'Ente possibile come primo pensabile. La verità non è questo primo o *minimum*, ma il processo o la necessità stessa; e le determinazioni non sono vere che come momenti di questo processo, di ciò che è

(1) V. più sotto.

risultato assoluto di sè stesso, cioè dello spirito. La verità non è il cominciamento, ma il risultato; e le cose sono vere in quanto si risolvono tutte nello spirito e perciò realizzano, ciascuna a suo modo, lo spirito. In Rosmini al contrario le idee, e perciò anche le cose, sono vere, in quanto si annullano come idee, come contenuto, come determinazioni, in una vuota forma, in un abisso vuoto; non già in quanto si risolvono in un fine assoluto e concreto, e perciò rimangono come momenti di esso, ma in quanto sono ridotte — annullata ogni *differenza*, cioè la vita stessa e attualità dell' Idea — al vuoto cominciamento, al nulla primitivo. Le conseguenze, specialmente pratiche, di tale dottrina sono funeste oltre ogni credere. Le determinazioni razionali non si presentano nell'esperienza, nella vita reale, che come cose particolari, positive, arbitrarie; manca loro la forma dell'Ente possibile. Esse dunque non hanno nessuna verità, nessun valore, nessuna autorità. Perchè saremmo noi obbligati a rispettarle? È qualcosa di simile al formalismo morale: amare la patria è dovere non per il contenuto del dovere, ma perchè è dovere. Qui il vero è la vuota forma. Similmente nella natura le determinazioni sono particolari. La natura non è dunque niente di vero: non vi ha *scienza* della natura. — La stessa mancanza di verità si osserva nelle idee giobertiane; cioè esse sono rappresentazioni, non idee. Infatti le idee non sono tali, che in quanto la loro necessità è *manifesta* o in quanto esse stesse manifestano questa necessità. L'Idea è questa stessa *manifestazione*. Altrimenti la sua presenza all'intelletto è materiale, non ideale. Ora le idee giobertiane sono lì, senza nesso, l'una accanto all'altra, direi quasi come uccelletti infilzati a uno spiede.

Ho detto più sopra, che ciò che nelle idee rosminiane non può non esser pensato è forse l'Ente possibile. Ho detto *forse* per la seguente ragione. La necessità di pensar l'Ente possibile (indeterminato) non si deve intendere così, che io non possa non pensar sempre l'Ente, che io deva *pensarlo* (pensiero puro) continuamente, che io ne abbia l'Idea innata, perpetua, ec.; ma così, che se io voglio *pensare* davvero (pensiero

puro), non posso non pensar l'Ente (tolto l'Ente è tolto il pensiero); e che non posso non pensarlo come è, e perciò pensando non posso non pensarlo a principio come pura *possibilità*, come indeterminato, come primo pensabile. Ma ciò non vuol dire che possiamo essere costretti al pensiero puro, che nasciamo col pensiero puro o pensando l'Ente. Il pensiero puro è l'atto più libero dello spirito, la suprema libertà, la suprema astrazione; e l'ultimo astratto come tale (il primo *pensato*) è il primo pensabile. Il pensiero puro è nel tempo stesso necessità, in quanto il primo pensabile non può non essere quello che è: *puro essere*. Posto poi il puro essere e rimanendo noi nel puro pensiero, non si può non pensare quello che ne deriva, cioè le altre determinazioni dell'Ente. Ma queste determinazioni non mi si presentano così, come se il pensiero fosse forzato a subirle, quasi contro sua voglia; non accade che il pensiero non debba far altro che elevarsi al primo pensabile e poi riposarsi e lasciar fare solamente alla cosa e lui godersi questo spettacolo. Come è libero di levarsi al primo, così il pensiero è libero anche nel resto; se non vuol procedere oltre, non procede; la musica io la sento, anche quando non ho voglia di sentirla; io posso al contrario non *pensare* (pensiero-puro), e interrompere la deduzione dialettica. Nondimeno questa deduzione è necessaria: necessità, che è la natura stessa del pensiero. E perciò il pensiero come pensiero puro è doppiamente libero: libero come risoluzione (deliberazione di pensare, riflessione libera), e libero come determinazione necessaria di sè stesso. È una doppia determinazione di sè per sè stesso: come volere e come pensiero. — Adunque nè l'Indeterminato nè l'Ente concreto sono oggetto del pensiero senza un atto libero del pensiero stesso. Ora tale non è il pensiero nè dell'Ente rosminiauo, nè dell'Ente giobertiano; e perciò l'uno e l'altro sono presenti al pensiero materialmente, non idealmente: come rappresentazione, non come idea (1).

(1) La dottrina della presenza *ideale* (della vera *intelligibilità*) non si può trattare perfettamente senza considerare il *contenuto* dell' Idea. Io dunque ritornerò sopra questa materia, quando tratterò del contenuto dell'intuito giobertiano: Lib. III.