

CAPITOLO TERZO

RELAZIONE DEL BENSIERO PURO COLL'ESPERIENZA.

A tutti questi difetti Gioberti aggiunge anche quello di non comprendere il vero concetto del rapporto del pensiero puro coll'esperienza. Questo nuovo difetto si trova anche in Rosmini, ma dirò così nel minimo grado di sua esistenza; Gioberti l'ha ingrandito. Io credo dunque di fare opera più utile considerandolo nella sua radice, cioè in Rosmini, perchè ciò che dirò di Rosmini varrà con maggior ragione contro Gioberti.

Rosmini dice: lo spirito ha l'*idea* dell'Ente (Indeterminato) originariamente, senza l'esperienza, *innata*; ma le determinazioni dell'Ente non le ha che mediante l'esperienza. — Pare, che dalla prima proposizione, posto che sia vera, debba risultare l'opposta della seconda. Infatti, dire che lo spirito abbia innata l'idea dell'Ente è dire, che lo spirito sia originariamente *pensiero*, pensiero *attuale*, e non già implicite, come affermano coloro i quali vogliono che lo spirito non sia in origine *attualmente* pensiero se non come senso, coscienza sensibile e naturale; è anzi dire, che sia pensiero puro attuale. E in vero l'oggetto del pensiero come tale è l'Ente. Ora lo spirito ha secondo Rosmini innata l'idea dell'Ente, innato come oggetto l'Ente; dunque lo spirito è originariamente pensiero attuale. Ed è pensiero attuale come tale, come pensiero puro; perchè avere l'idea dell'Ente come tale vuol dire avere l'Ente senz'altro che non sia l'Ente; tanto più che Rosmini afferma l'Ente essere qui l'Ente indeterminato, cioè quello che ho detto sopra il primo pensabile. Ora se lo spirito è originariamente pensiero *attuale*, anzi pensiero *puro* attuale, non si capisce di che deva egli aver bisogno fuori di sè stesso, nè perchè deva uscir fuori di sè stesso, per avere le determinazioni dell'Ente. Se egli ha questo raro privilegio di essere originariamente puro pensiero, di *trovarsi* per dire così sin da principio in possesso dell'Ente come puro Ente, di *nascere* pensando il primo

pensabile; se egli è già attivo come puro pensiero, come pensiero dell'Ente, non si sa intendere, perchè questa attività sia poi per sè *inefficace* e abbia bisogno d'altro, che non sia puro pensiero, per pensare le determinazioni dell'Ente. Le determinazioni dell'Ente sono quelle che *non possono non essere quello che sono*; perciò sono determinazioni dell'Ente; sono determinazioni che come l'Ente non possono essere che pensate, non possono essere che oggetto del pensiero che pensa l'Ente, del pensiero puro. Già pensando l'Ente come puro essere, come indeterminato, come primo pensabile, il pensiero lo pensa in modo che *non può non pensarlo* come lo pensa; lo pensa nella sua prima *determinazione*, nel suo primo, direi, modo di esser l'Ente, nella sua prima *possibilità*, nella determinazione che è di essere indeterminato, primo pensabile. Il difficile era salire a tal punto, al primo pensabile: essere pensiero puro nella sua massima e più vuota purezza e astrazione. Ma se lo spirito non ha bisogno di salire, ma *nasce* e si *trova* già originariamente e beatamente in questo cielo, che cosa gl'impedirebbe di muoversi in esso e di esserci attivo? O piuttosto egli già è attivo, poichè già *determina*, pensando, l'Ente come puro essere, come *indeterminato*. Adunque se lo spirito ha bisogno dell'*esperienza* per pensare le determinazioni dell'Ente, cioè per essere *pensiero* puro, *attuale* quanto alle *determinazioni* dell'Ente indeterminato, mentre è già originariamente *pensiero puro attuale* quanto all'*essere* dell'Ente come indeterminato (il che è già una determinazione, la prima), e perciò si ha una contraddizione assolutamente insolubile nella natura dello spirito—, si deve dire o che lo spirito non ha affatto quell'*idea innata* dell'Ente, o che se l'ha, l'ha in tal modo e così *imperfettamente*, che sia come se non l'avesse. Ma dire che l'abbia, ma *imperfettamente*, è assurdo. Dunque non rimane che il primo caso, cioè che non l'abbia. È assurdo; perchè che cosa significa: avere l'idea dell'Ente indeterminato, ma imperfetta? In che può consistere questa imperfezione? Finchè si dice: « io non ho l'idea *perfetta* dell'Ente come l'Ente, perchè ho l'idea dell'Ente come puro essere, come primo pen-

sabile, ma non ho l'idea delle sue determinazioni, di tutte le sue determinazioni, di quelle per cui l'Ente è l'Ente », passi pure; sebbene resti sempre a spiegare come si possa avere l'idea dell'Ente come primo *momento*, e poi non si possa avere o solo imperfettamente l'idea delle sue altre determinazioni. Ma l'idea dell'Ente come puro essere, come indeterminato, o si ha o non si ha; non ci è mezzo, perchè manca la determinazione, o la determinazione è qui l'indeterminatezza pura, e la pura indeterminatezza non ammette gradi; o è perfetta, o non ci è. Apprenderla imperfettamente è apprenderla come non puramente indeterminata; è non apprendere l'Ente come indeterminato. — Questa *concepibilità imperfetta* dell'Ente possibile diventa in Gioberti la concepibilità imperfetta dell'Ente come l'Ente. Ma se non altro l'Ente giobertiano è concreto, e perciò è meno strana forse la sua concepibilità imperfetta.

Pare che Rosmini abbia come presentito o antiveduto la difficoltà esposta di sopra: se lo spirito pensa originariamente senza l'esperienza l'Ente come primo pensabile, perchè non può pensare anche le sue determinazioni senza l'esperienza? Infatti egli dice: « Non è già che dall'idea sola dell'ente possibile, *ove perfettamente fosse compresa*, non dovessero emanare necessariamente tutti i modi e le determinazioni possibili degli enti reali; ma la mente nostra *non concependo l'ente possibile in un modo perfetto*, ha bisogno dell'esperienza per rilevare o concepire le determinazioni dell'ente, e però a noi si presentano come qualcosa di arbitrario e di positivo, e più ci avviene ciò, più che siamo rozzi e nuovi alle meditazioni filosofiche. » (1) Questo luogo è importante, anzi decisivo nel Rosminianismo: nè qui è il luogo di considerarlo in tutto il suo valore. Mi contento di poche osservazioni. Per evitare equivoci domando in primo luogo: l'Ente possibile che noi *concepiamo in modo imperfetto* e perciò *abbiamo bisogno dell'esperienza* e apprendiamo le determinazioni dell'Ente come *qualcosa di arbitrario e di positivo*; l'Ente possibile dalla cui sola

(1) N. Saggio sez. V. part. 1 cap. III, art. 1 dimostr. 5 e 6, osserv. 3 not.

idea, se fosse da noi compresa perfettamente, noi potremmo dedurre necessariamente tutte le determinazioni possibili degli enti reali: quest'Ente possibile è dunque l'Ente come *primo pensabile*, ovvero come *tutto* il pensabile? È chiaro che Rosmini non intende altro che l'Ente possibile come primo pensabile; e ciò si vede non solo dall'uso costante della parola *Ente possibile* per dinotare il primo pensabile (l'indeterminato), ma anche dal contenuto del passo citato. Giacchè se intendesse l'Ente possibile o ideale (l'Idea) come *tutto* il pensabile, direbbe in sostanza: noi non possiamo comprendere l'Idea come *tutto*, perchè non possiamo comprenderla come *tutto*. Direbbe così; perchè dire che l'aver bisogno noi dell'esperienza per concepire le determinazioni è la ragione per cui queste ci si presentano come arbitrarie e positive, è dire che noi non possiamo comprendere in modo perfetto l'Idea come *tutto*; giacchè comprendere *perfettamente* l'Idea come *tutto* non può significar altro che comprendere le sue determinazioni come emananti *necessariamente* dall'Idea stessa come *primo pensabile*. — Adunque se Rosmini per Ente possibile non può intendere che il primo pensabile, ha valore la difficoltà fatta innanzi, cioè che l'Ente o non si comprende affatto, o si comprende perfettamente.

L'Ente ideale (l'Idea) non è solo il *primo pensabile*, ma *tutto* il pensabile. Rosmini chiama Ente ideale o possibile solo l'indeterminato. Perchè? Se non erro, perchè ha riguardo alla natura della mente nostra; perchè l'Ente ideale come l'indeterminato l'abbiamo *puramente, a priori*, senza e prima dell'esperienza, e l'Ente ideale come *tutto* non l'abbiamo che mediante l'esperienza, senza nesso *necessario*, ma come un composto *arbitrario e positivo*: cioè come non vera Idea, o totalità ideale, giacchè manca la *necessità*. Ma si ponga mente. Il conoscere noi imperfettamente (come composto arbitrario e positivo) l'Ente ideale, come *tutto*, deriva da ciò, che abbiam bisogno dell'esperienza; e l'aver bisogno dell'esperienza deriva da ciò, che conosciamo imperfettamente il *primo pensabile*. Ora da che deriva che noi conosciamo imperfettamente il primo

pensabile? Non può derivare dall'esperienza, giacchè noi abbiamo secondo Rosmini l'idea dell'ente possibile prima e senza dell'esperienza. Non può dunque derivare che dalla *natura* stessa della mente come tale, *ut sic*, senza l'esperienza, senza il senso. Ma che cosa è la *natura* della mente? È la stessa sua *forma*, cioè l'Ente possibile? Non può essere per Rosmini; se fosse, essendo l'Ente possibile perfetto in sè come Ente possibile, cioè come forma —, come natura della mente farebbe perfetta la mente stessa; si avrebbe mente = Ente possibile, e non ci sarebbe la comprensione imperfetta. La cosa dunque non può stare che così: la mente qui è rappresentata come una *cosa*, semplice a dir vero, ma cosa; una specie di materia a cui manca, in sè, la forma (che non ha in sè la propria forma); la forma, l'Ente possibile, considerata in sè è perfetta, non ci è a ridire; ma come forma di quella certa materia che è la mente, non è più perfettamente sè stessa, è *ineguale* a sè stessa; o, se questo linguaggio non piace, la materia formata, appunto perchè non pura forma, ma materia e forma, non è adeguata alla forma; la materia sebbene formata, non è perfettamente formata; ci rimane qualcosa d'imperfetto, di materiale, di potenziale (la forma rimane sempre trascendente); e in questa inadeguatezza consiste la comprensione imperfetta dell'Ente possibile. Ecco dunque a che mena la dottrina rosminiana: a rappresentare la mente (in sè, come mente) 1. come qualcosa di puramente materiale o potenziale (e che nondimeno non sia il *senso*), 2. che non ostante la presenza o attualità (l'applicazione) della forma, rimane sempre imperfettamente formata. Rosmini non può dire: la mente è pura potenza, perchè è unita al senso, perchè è il senso; ovvero, la mente come pura potenza è il senso. Non può dire così, perchè per lui l'imperfezione della mente non viene dal senso, ma piuttosto il senso ci è perchè la mente è imperfetta (per aiutare la mente) (1). Qui la mente è un vero *Noo passivo*. La dottrina rosminiana è dunque la distinzione d'un doppio

(1) V. più sotto.

Noo: passivo (la mente), attivo (l'Ente possibile), cioè *Noo* materia e *Noo* forma; non ostante l'unione, rimane sempre qualcosa di non formato; la materia rilutta alla forma, come se si trattasse davvero di materia; come se la mente fosse senso. E pure per Rosmini non è senso.

Il concetto di un *Noo passivo*, che non sia il senso (umano), ma proprio *Noo* senza senso, è oscurissimo; ma come viene inteso da Rosmini, mi pare qualcosa di assurdo. Infatti, se Rosmini dicesse: « Il *Noo* attivo è tutto il *Noo*, tutta l' *Idea* come attuale, la perfetta attualità dell' *Idea*, non il primo pensabile, ma tutto il pensabile come attuale; e il *Noo* passivo non è che *in sè*, potenzialmente, quello che il *Noo* attivo è attualmente; e perciò il *Noo* passivo, la mente nostra, non è *immediatamente* tutta attuale, (l'attualità dell' *Idea*), ma è soggetta al divenire, si sviluppa; perchè sia come tutta l' *Idea*, deve svilupparsi; o piuttosto, appunto perchè si sviluppa e diventa, non può essere mai tutta l' *Idea* attualmente, ci rimane sempre qualcosa di potenziale, di non attuato »: se Rosmini dicesse questo, meno male: la cosa non sarebbe facile a capire, ma pure potremmo rassegnarci. Questa stessa a un di presso è la dottrina di Aristotele, almeno secondo i migliori interpreti (1). Ma Rosmini non dice così. Per lui il *Noo* attivo qui, il *Noo* attivo rispetto alla mente nostra, non è il vero *Noo* attivo, tutto il *Noo* attivo, non è il vero Ente ideale attuale, ma solo il *Noo* come *primo* momento del *Noo*. il primo pensabile, l'Ente ideale indeterminato; cioè il *Noo* non come atto, ma come semplice prima potenza del *Noo*, la prima possibilità del *Noo*. Ora in che si può distinguere questo *Noo* attivo rosminiano, questa pura potenza, dalla mente? La mente è per Rosmini il *Noo* passivo. Quale *Noo*? Il tutto, o solo il *Noo* rosminiano? Sia il tutto. E allora che è la mente in quanto pura potenza di tutto il *Noo*? Come potenza non è certo = 0; come potenza è come prima possibilità del *Noo*; non può essere se non così. Sia all'opposto solo il *Noo* rosminiano; cioè,

(1) V. più sotto.

la mente insè sia la semplice potenza del Noo come primo pensabile. Che significa ciò? Significa che la mente è la prima potenza della prima potenza dello stesso Noo; il che o è qualcosa di assurdo, o vuol dire, che mente e Noo sono lo stesso. Il Noo attivo rosminiano non si può dunque distinguere dalla mente; come primo pensabile, come prima potenza o possibilità del Noo, esso è lo stesso Noo passivo, la stessa mente (quando della mente si fa una *cosa* separata dal senso). Ma distinguasi pure dalla mente; l'Ente possibile sia Noo attivo, e la mente Noo passivo; lo attivo informa il passivo, lo fa *passare* all'atto. Ma perchè il passivo non risponde poi all'attivo? cioè, perchè la mente non comprende perfettamente l'Ente possibile (l'indeterminato)? Ciò è inesplicabile. Anzi non può non comprenderlo e non essere attuata perfettamente; giacchè il Noo attivo è lo stesso Indeterminato, e perciò o non ci è passaggio all'atto, o se ci è, ci è perfetto. Ma ci è poi il passaggio? Ci può essere? Passaggio a che cosa? All'indeterminato? Ma che cosa altro è la mente come Noo passivo se non lo stesso Indeterminato?

La dottrina rosminiana è dunque senza valore; e ad ogni modo non può render ragione dell'imperfezione del concetto nostro dell'Ente possibile; anzi questa imperfezione apparisce come una contraddizione. — Gioberti qui ha avuto ragione di rigettare come Noo attivo l'Ente possibile rosminiano e di ammettere come attivo tutto il Noo. Ma il rimprovero della distinzione delle due *menti* (intuito e Ente; e intuito originario, puramente intellettuale, senza il senso, e come *non* senso) si può fare egualmente a lui.

Posto anche che la comprensione imperfetta dell'Ente possibile sia vera, il certo è che non si può ripetere dalla esperienza; deve avere un'altra causa. Anzi l'esperienza ci è, secondo Rosmini, per supplire al difetto *innato* della mente; è come un rimedio per riparare a uno sbaglio originario. Se la mente, che per Rosmini è mente senza il senso, comprendesse perfettamente l'Ente possibile, da questa sola idea potrebbe ricavare tutte le determinazioni dell'Ente, e ciò senza l'esperien-

za; siccome quella idea è *innata*, così sarebbero innate, prima dell'esperienza, tutte le determinazioni o meglio tutti i nostri concetti delle determinazioni dell'Ente. In questo caso noi (la mente) non avremmo bisogno della esperienza; la scienza — e la scienza consiste nel conoscere le determinazioni dell'Ente — ci sarebbe senza di essa, sarebbe innata; l'esperienza sarebbe inutile, almeno *quanto* alla scienza (in verità sarebbe *assolutamente* inutile). Ma sventuratamente, non conoscendo la mente perfettamente l'Ente possibile, l'esperienza è una necessità. Sia pure. Ma l'esperienza ripara davvero al male originario della mente? Ci fa conoscere perfettamente l'Ente? Ce lo fa conoscere e non ce lo fa conoscere; le determinazioni dell'Ente ci si presentano come qualcosa di arbitrario e di positivo, senza *necessità* e perciò come non vere determinazioni dell'Ente; giacchè le determinazioni dell'Ente intanto sono vere determinazioni dell'Ente, in quanto sono comprese nella loro necessità, cioè nel loro organismo, nel loro *emanare* dal primo pensabile, dalla prima determinazione o possibilità dell'Ente, la quale è lo stesso indeterminato. L'esperienza è dunque un bene per noi, ma in certo modo è anche un male; certo è meglio che ci sia, ma è un male in quanto non supplisce perfettamente al difetto originario della mente, non adempie pienamente l'ufficio a cui pareva chiamata. E non si sa poi, se il non adempimento viene dal difetto originario della mente stessa, o dalla natura dell'esperienza; dico così, perchè Rosmini *separa* mente e senso. La mente conosce, è vero, le determinazioni dell'Ente, e questo è il bene dell'esperienza; ma *la* conosce senza nesso organico, non nella loro generazione oggettiva, ma solo nella loro formazione soggettiva, cioè in quanto ricevono dalla mente stessa esteriormente *la forma della* universalità e della necessità (origine delle idee rosminiane (1)), e questo è il male; l'esperienza è un rimedio che non guarisce interamente dal male, ma mantiene l'infermo in una perpetua convalescenza. Abbiamo dunque qui un altro imbro-

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

glio. La mente ha un difetto originario; l'esperienza deve supplire a questo difetto; e non supplisce che in parte. Dico così, perchè il difetto non sta solo nel non conoscere le determinazioni (e a ciò rimedia l'esperienza), ma nel non conoscerle come *necessarie*, come un organismo ideale (e a ciò non rimedia). Perciò Rosmini con tutta la sua idea *innata* è empirista; giacchè l'empirismo consiste appunto nel negare che — non ostante che senza l'esperienza noi non possiamo sapere o conoscere — pure la mente si leva sopra l'*arbitrario* e il *positivo* dell'esperienza e le determinazioni date come arbitrarie e positive nell'esperienza le pensa per sè stessa nella loro vera necessità e connessione organica, cioè la mente si fa *puro pensiero*. — Kant diceva: lo spirito umano non sa e non conosce niente senza la esperienza, e perciò non può conoscere che quello che gli è dato nella esperienza. Rosmini dice: lo spirito sa un *non so che* prima dell'esperienza; ma siccome la notizia di questo *non so che* è imperfetta, è necessaria come aiuto l'esperienza; e poi mediante l'esperienza lo spirito conosce anche gli oggetti che non sono dati nell'esperienza. Come se fossero semplici oggetti! li conosce per sillogismi! Non si accorge che i così detti oggetti oltrasperimentali non sono cose; ma consistono appunto in quel *processo* necessario delle determinazioni, di cui egli nega allo spirito la scienza. Così Kant considera l'intelletto umano come d'una natura speciale, come *essenzialmente* esperienza; l'intelletto preso per sè è conoscere per *categorie* (la ragione è l'unità regolatrice delle categorie), cioè per concetti (unità del *molto possibile*), e come tale è già in sè senso, esperienza; e la sensibilità è intuizione, *molto*, e come tale, è già in sè unità, categoria, intelletto. Insomma l'intelletto umano per Kant non è l'intelletto in generale, al quale (per un difetto inesplicabile) si aggiunge poi come rimedio un non so che di estraneo alla sua natura, il senso; ma è tale intelletto, che è essenzialmente senso; sebbene poi Kant stesso, non ostante la teorica dell'unità originaria, consideri l'intelletto e il senso piuttosto come assolutamente opposti che come momenti d'una identità primitiva.

va (1). Rosmini al contrario fa del senso una *giunta* dell'intelletto: l'intelletto in sè non ha che fare col senso, e questa è la natura universale dell'intelletto, di ogni intelletto; ma poi l'intelletto umano, sebbene come intelletto non abbia che fare col senso, pure come intelletto umano ha bisogno del senso; ne ha bisogno, perchè l'intelletto consiste nell'intender l'Ente, e l'intelletto umano intende l'Ente imperfettamente; imperfettamente, non perchè l'intende solo come Ente possibile, come indeterminato, ma perchè come indeterminato l'intende imperfettamente. Questa distinzione è importante. Il bisogno dell'esperienza nasce dall'*imperfezione* dell'intelletto umano. In che consiste questa imperfezione? Per Kant l'imperfezione, se così si può dire, è che l'intelletto umano (come intelletto reale) è essenzialmente senso; per Rosmini no, non è senso, ma ha bisogno del senso, perchè come intelletto — come *non* senso — non è perfetto. Per Kant, mi pare, l'imperfezione consiste nel senso al far de' conti; per Rosmini il senso è anzi un rimedio, e l'imperfezione sta nell'intelletto come intelletto umano. Ciò equivale ad ammettere *più* intelletti come puri intelletti: il divino, l'angelico, l'umano. In che dunque sta quest'imperfezione? Non già nel conoscer *solo* l'Ente possibile (indeterminato), ma *perfettamente*, e poi aver bisogno dell'esperienza per conoscere le altre determinazioni. Questa non sarebbe imperfezione. Già dico che non ci sarebbe bisogno dell'esperienza, perchè la mente già in perfetto possesso dell'Ente possibile potrebbe da sè dedurre tutte le altre determinazioni. Ma posta anche la necessità dell'esperienza, la mente comprendendo già perfettamente l'Ente possibile potrebbe mediante questa idea comprendere nella loro connessione organica e necessaria tutte le determinazioni che nella esperienza si presentano come arbitrarie e positive; cioè, la mente conoscerebbe *perfettamente* l'Ente possibile (tutto il possibile). In questo caso l'esperienza (posto che la mente comprenda perfettamente l'Ente indeterminato senza e prima dell'esperien-

(1) V. più sotto.

za) sarebbe forse inutile alla scienza, ma in fine non sarebbe gran male; sarebbe materia di lusso. L'imperfezione dunque si riduce a conoscere imperfettamente l'indeterminato come indeterminato. Ma, ripeto, vi ha gradi, cioè imperfezione nella conoscenza dell'indeterminato come tale? Questa conoscenza imperfetta non sarebbe forse la stessa coscienza naturale come coscienza puramente sensibile?

Tutto il problema proposto non è in sostanza che il problema dell'esperienza: quale è il significato dell'esperienza? Per Kant l'esperienza è un *male*; l'intelletto è essenzialmente esperienza, e come tale non può conoscere nè Dio, nè lo spirito, nè l'universo; non è *pura* ragione (lo spirito è ragione pura veramente, autonoma, come *volere*). Per Rosmini l'esperienza è un rimedio, e in certo modo anche un male, perchè rimedio imperfetto. Ora il vero è che l'esperienza non è nè un male nè un rimedio (rimedio che presuppone un male e però è in sè male); è tale solo nell'intendimento astratto che *fissa* il pensiero puro in uno stato imperfetto prima dell'esperienza (sistema delle idee innate); o che *fissa* l'esperienza in modo che questa, non avendo nulla di attuale prima di sè, come materia e fondamento da cui si sviluppa e si eleva il pensiero puro (la scienza), contamina sempre la purezza di questo pensiero, e così è nel tempo stesso madre e madrigna della scienza, dello stesso pensiero puro. Il che vuol dire in altri termini, il pensiero puro essere impossibile, impossibile la deduzione dialettica delle determinazioni ideali nella sfera del puro pensiero, e ciò che si chiama deduzione dialettica non essere che una continua intrusione di elementi o intuizioni tolte dall'esperienza. Così ragiona p. e. Trendelenburg contro Hegel. Hegel passa, nella sfera del puro pensiero, dal primo pensabile alle altre determinazioni. Non è vero, dice Trendelenburg; Hegel presuppone dall'esperienza il divenire; se stesse solo al pensiero puro del *primo pensabile*, non farebbe un passo. Ma non lo farebbe, perchè questo passaggio non ci è in sè, o solo perchè *noi* non lo possiamo fare? Rosmini intanto ammette il passaggio *in sè* dall'idea dell'Ente possibile (indeterminato) alle altre deter-

minazioni; ma dice che noi non lo possiamo fare, per la ragione che non comprendiamo perfettamente quel primo punto, l'indeterminato. Ma ridotta a tali termini la quistione, sarebbe meglio dire che il passaggio non ci è *in sè*, e che noi nol facciamo perchè non ci è; giacchè quella comprensione *imperfetta* dell'indeterminato è impossibile. Infatti se ci è il passaggio in sè dall'indeterminato alle altre determinazioni; se noi possiamo levarci al pensiero puro dell'indeterminato; se questo pensiero non può essere che quello che è, cioè perfetto: perchè non passeremmo noi dall'indeterminato alle altre determinazioni? Secondo Rosmini pare che l'ostacolo sia duplice: 1. l'imperfetta comprensione dell'indeterminato; 2. la stessa natura dell'esperienza, per la quale le determinazioni ci si presentano come arbitrarie e positive; noi non poter fare altro che trasformare queste determinazioni da particolari in universali applicando loro la forma (l'Ente indeterminato), ma non mai entrare nel loro contenuto, nelle determinazioni come tali e vedere come l'una deriva dall'altra appunto in quanto determinazione. Quanto al primo punto ho detto abbastanza; quanto al secondo osservo brevemente, che si ha un falso concetto dell'esperienza. L'esperienza non è nè un male nè un rimedio, ma è come la mediazione dello spirito con sè stesso, la *mediazione* come tale, nella sfera della cognizione e in generale dello *spirito*. Accade qui quello stesso che sarà spiegato nel progresso dell'Opera: come il mondo, la natura, lo spirito finito, entra nella mediazione divina, così l'esperienza entra nella mediazione dello spirito con sè stesso come puro pensiero. Lo spirito non comincia coll'essere puro pensiero; è prima senso, coscienza sensibile, esperienza; e la sua vita non cessa mai di essere esperienza in generale; l'esperienza si fa sempre più ricca; dall'esperienza si sviluppa il pensiero puro; lo spirito rientra in sè e diventa scienza; la vera *esperienza*, la scienza della esperienza che la coscienza fa di sè stessa, è la elevazione dialettica dal sapere apparente all'assoluto. Ma non perchè senza l'esperienza noi non *sapremmo* nulla e dalla esperienza si leva il pensiero puro, si deve dire che questo pen-

siero non sia altro che una vuota forma senza contenuto, una ripetizione riflessa di quello che Rosmini mette prima dell'esperienza, un luogo vacuo nel quale sono accolte così, come la esperienza ce le dà, tutte le determinazioni. Il pensiero puro è non solo universalità pura, suprema astrazione, ma *determinazione* attiva di sè stesso, e quelle determinazioni che nella esperienza ci si presentano come arbitrarie e positive il pensiero puro le riproduce o piuttosto le produce da sè stesso nella loro connessione necessaria e perciò nella loro verità. L'esperienza non ce le dà nella loro verità, appunto perchè ce le dà sciolte; il puro pensiero non consiste veramente in altro che in questa attività dialettica, per cui le determinazioni derivando l'una dall'altra sono comprese nella loro verità. Questo nesso necessario non ce lo dà l'esperienza.

Riepilogando le cose dette sin qui, è chiaro che Rosmini ammette un doppio Noo: cioè *passivo*, che è la mente, e *attivo*, che è l'Ente possibile. E il Noo è qui *puro* Noo, cioè quello che si ha *prima* e senza il senso. Poi si ha anche il Noo *riflesso*, cioè dopo il senso e l'esperienza. Il Noo rosminiano non è dunque il vero Noo; giacchè questo non è il primo pensabile, ma tutto il pensabile, la totalità delle determinazioni dell' Idea. È vero che in Rosmini la mente dopo l'esperienza pensa la totalità delle idee. Ma questo pensiero non è il Noo, perchè manca la *necessità*; il Noo come totalità non è una congerie, e la connessione non è soggettiva (la *formazione ideologica* rosminiana), ma oggettiva. Dunque il Noo rosminiano anche dopo la esperienza si riduce solo al primo o minimo pensabile. E questo stesso, essendo imperfettamente compreso, non è nè anche il Noo come primo pensabile. Dunque in Rosmini non ci è affatto Noo, nè come primo, nè come tutto. Ora il vero Noo *attivo* è il Noo come tutto. In Rosmini non ci è dunque il vero Noo attivo. Il Noo attivo rosminiano sarà solo il Noo come primo pensabile. Ma nè anche questo è attivo, perchè vien compreso imperfettamente. Non è attivo, perchè non attua; e l'attuazione sarebbe la comprensione perfetta. Il passivo è *in sè* l'attivo; la mente è *in sè* l'Ente; la

materia (e si noti che qui la materia è Noo , puro Noo) è in sè la forma. Se la materia è Noo , non può non attuarsi perfettamente. Se dunque la mente non comprende perfettamente l'Ente possibile, è segno che l'Ente possibile non è veramente attivo.

Pare come se l'intenzione di Rosmini sia questa: « Se la mente comprendesse perfettamente l'Ente possibile , già ne conseguirebbe che comprenderebbe tutto l'Ente, tutto il pensabile ; e perciò la mente sarebbe = l'Intelligibile , l'Idea stessa; sarebbe attualità pura. Ma anche se non si avesse questa conseguenza , ci sarebbe sempre lo stesso inconveniente dell'identità; giacchè comprensione perfetta dell'Ente possibile vuol dire mente = Ente possibile ; non ci sarebbe distinzione di Noo attivo e passivo; la mente sarebbe già sin da principio Noo attivo. Bisogna dunque, per evitare la identità della mente e dell' Idea , dire che il Noo attivo rispetto alla mente nostra è sì l'Ente possibile, ma che se la comprensione è imperfetta ciò non significa che l'Ente possibile non sia veramente attivo, ma solo che la mente è *in sè limitata* , e perciò sebbene l'Idea (l'Ente possibile) sia presente , pure la mente non può essere attuata perfettamente ». E questo è lo sbaglio , la mente non è una *cosa*, un soggetto materiale che non risponde perfettamente alla forma. Se la mente è mente, cioè *pura*, fin dal principio , non può non rispondere alla forma. *Mente limitata* come mente, come pura mente (senza il senso e prima del senso) è un errore grave; non ci è *più* specie di mente. Perciò Aristotele usa la stessa parola Noo (così per l'attivo come per il passivo) , e il Noo è la stessa ragione divina. Per Aristotele, in sè non ci è un Noo divino e un Noo umano, ma sono tutt'uno. Se dunque Rosmini ammette l'attuazione imperfetta, non ostante che l'Ente possibile sia perfettamente attivo —, fa della mente una materia, una *cosa*. La mente non potendo essere una *cosa*, la potenza deve rispondere all'atto. Ma la mente è attuata sin da principio per Rosmini. Dunque, questa distinzione di Noo attivo e Noo passivo non ci è. Ci sarebbe solo nel caso che la mente conoscesse l'Ente possibile

mediante l'esperienza; ma ciò non è ammesso da Rosmini. Si vuol chiamare Noo attivo quello che è veramente tale, tutto il pensabile, e Noo passivo la mente in quanto non ha dinanzi a sé che l'Ente possibile in principio? Ma ciò, oltre che sarebbe contrario alla nomenclatura rosminiana (mente = Noo passivo, Ente = Noo attivo), non gioverebbe; giacchè tutto il pensabile compreso mediante l'esperienza non è veramente compreso secondo Rosmini, e perciò non è il Noo attivo. In somma manca per noi il Noo attivo. Adunque Rosmini ponendo l'uno e l'altro Noo prima del senso e dell'esperienza, mentre crede di distinguerli, annulla la distinzione; a meno che non consideri la mente, il Noo passivo, come una *cosa*. Ma la cosa non ha intuito.

In Aristotile l'anima come anima razionale è *originariamente* semplice Noo passivo, semplice *potenza* del pensiero: è tutto il Noo, ma solo *in sé*: la *tabula rasa*. Ma dopo e mediante l'esperienza questa potenza diventa *attualità*, e nel pensiero puro, nella scienza, diventa *attualità vera*, tutto il Noo attuale. In Aristotile non vi ha *idee innate*; le idee innate sarebbero il Noo attivo; l'anima, se avesse tali idee, non sarebbe originariamente Noo passivo. Qui lo sbaglio è il doppio Noo, posta la opposizione assoluta tra il senso e il Noo (l'anima sensitiva e la razionale). Se il Noo non è che puro Noo, se è opposto assolutamente al senso, come è possibile il Noo passivo? Intanto è vero che il Noo non è immediatamente attuale; e perciò il Noo passivo ci è, ma non può esser altro che il senso (umano). — In Rosmini l'anima razionale originariamente non si può dire Noo passivo, giacchè ha l'*intuito* dell'Ente possibile, che per lui è il vero Noo umano. Non si può dire; perchè come intuito l'anima è già atto. Si potrebbe dire Noo passivo, in quanto dopo l'esperienza è *attualità delle determinazioni* del vero Noo (tutto il pensabile); si potrebbe dire semplice *potenza* rispetto all'*attualità* posteriore. Ma questa non è vera *attualità*, perchè manca la *necessità* delle determinazioni; e quindi non è il Noo attivo (le idee sono *rappresentazioni*, non già vere *idee*). La tavola rasa aristotelica è poten-

za del Noo; la rosminiana non è tale, perchè l'anima non arriva mai alla vera scienza (necessità nel puro pensiero). E non è, anche perchè è già atto (intuito) come puro pensiero. In Aristotele l'anima è originariamente pura potenza, ma poi diventa attualità (Noo); in Rosmini è atto (Ente possibile), ma poi non diventa mai attualità (Noo); diventa congerie, non totalità organica. Al far de'conti poi l'atto primo rosminiano è un atto che non è atto nè meno come semplice Primo, perchè lo stesso Ente possibile (questo *minimum*) non è compreso perfettamente. — Adunque alla oscurità aristotelica del doppio Noo (puro) Rosmini ha aggiunto quest'altra: 1. *Intuito* primitivo dell'Ente (possibile), e intanto doppio Noo: mente=passivo, Ente=attivo. Ma se l'Ente è l'attivo e la mente l'intuisce originariamente, la mente non è mai Noo passivo; questo Noo non ci è; l'idea innata è la mente *immediatamente* attuata. 2. Doppia notizia dell'Ente, diretta e riflessa. Cioè abbiamo qui tre specie di Noo: la mente come intuito, la mente come riflessione, e l'Ente che per Rosmini è distinto sempre dalla mente. Rosmini non ha visto che l'intuito dell'Ente è essenzialmente riflessione. E appunto perchè riflessione, presuppone non già un intuito primitivo, ma il Noo passivo che è il senso. — Alla distinzione di Noo attivo e passivo Rosmini aggiunge il Noo *imperfetto*; che per lui è la mente umana. E pure non sa rendere ragione della imperfezione della mente, come Gioberti de'suoi *veli* o *maglie* che le impediscono di vedere il sole. Il concetto d'imperfezione nasce dal rappresentarsi l'idea come qualcosa di materiale, fuori e distinto dalla mente; quando al contrario la sua presenza è compenetrazione della mente, e perciò o non è presente o è perfettamente presente, cioè *appresa*. E nasce non solo da ciò, ma dal rappresentarsi la mente stessa come qualcosa di materiale al pari dell'idea, p. e. come un occhio ec. La mente, come tale, è *purezza*; o non apprende, o apprende perfettamente; e l'Ente (l'idea) è presente, solo in quanto è appreso.

I difetti che ho notati in Rosmini, si riproducono anche in Gioberti. Anche Gioberti ammette, come sappiamo, un doppio

Noo puro sin dal principio: passivo = intuito, attivo = Idea; e ciò prima del senso e della riflessione. Poi viene anche il Noo riflesso. La differenza da Rosmini è che il Noo attivo è tutta l'Idea. E anche qui si può osservare che, se il Noo attivo fosse tutta l'Idea, la mente sarebbe sin dal principio attualità, e quindi non ci sarebbe distinzione di Noo attivo e passivo; si avrebbe mente = Idea. La presenza materiale poi (non ideale) dell'Idea si vede anche da questo, che Gioberti ammette un lato oscuro dell'Idea.

Il risultato di tutta questa critica è il seguente: —

La mente è *in sè* = Idea; quindi il nome comune Noo; e però non ci sono più specie di mente. Dire che la mente (umana) non *pensa* tutta l'Idea, è dire che non è mente. L'attualità dell'Idea è l'Idea in quanto pensata: identità attuale della mente e dell'Idea. La mente (umana) pensando l'Idea è l'attualità dell'Idea; pensando l'Idea è *mente*. La mente è una: divina e umana è *in sè* lo stesso. Mente o intelletto vuol dire *soggetto intelligente e oggetto intelletto*, pensante e pensato; il vero intelletto (attualità dell'Idea) è l'unità di tutti e due, espressa dalla stessa parola: *intelletto*. E questo è il vero Noo attivo: l'Idea in quanto pensata è identica al pensiero. L'Idea come non pensata, come pura Idea *in sè* (puro pensabile), e come Altro di *sè*, è il Noo passivo. Rosmini chiama Noo attivo l'Idea, e così anche Gioberti. Ma quale? L'Idea come soltanto Intelligibile e non anche Intelletto (*intelletta*)? L'Idea come soltanto Intelligibile non è Noo attivo, ma passivo; è la mente come semplice potenza. L'Idea dunque, perchè sia Noo attivo, o deve essere la mente stessa come attuata, la mente pensante l'Idea, l'Idea in quanto pensata dalla mente (per modo che l'attualità non sia l'Idea come fuori, distinta e indipendente dalla mente, ma l'unità o *contatto* dell'Idea e della mente; e tale attualità dell'Idea non è certo ammessa da Rosmini e Gioberti); o deve essere l'Idea come lo stesso intelletto divino, l'Idea come un *intelletto* fuori dell'umano. Insomma, l'Idea non può essere *attiva* (nella mente) se non come *intelletto*. Non ammettono che questo sia l'intelletto umano, perchè allora l'intelletto

umano si svilupperebbe da sè; sarebbe mediazione di sè con sè stesso (come essi si rappresentano più o meno il divino); sarebbe intelletto assoluto. Dunque deve essere l' Idea come intelletto divino. E perciò, quando Gioberti e lo stesso Rosmini parlano d'Idea come oggetto della mente, come presente alla mente, questo oggetto e questa presenza non può essere il mero Intelligibile, l'Idea in sè (non può essere, perchè l'Idea in sè non è atto, ma potenza; la stessa mente come potenza), ma l'Intelligibile come intelletto; è l'Intelletto divino medesimo, che è presente all'intuito. Ma l'intelletto divino non può essere presente al nostro, se il nostro non è lo stesso intelletto divino. — Gioberti ha compreso lo sbaglio rosminiano. L'Ente rosminiano è il primo pensabile; è potenza, non atto, non intelletto. Perciò dell'idea rosminiana (che è l' Idea in sè, l' Idea in sè come Primo) egli ne ha fatto l'Idea come Intelletto; l'ha fatto Intelletto, per farlo Atto, Attuale, Attivo; chè l'Ente rosminiano è inattivo, è semplice potenza. Ma l'imbroglio nel giobertismo è appunto la presenza dell'intelletto divino all'intelletto umano: presenza impossibile, se non sono *insieme* lo stesso intelletto; separandoli Gioberti fa dell'intelletto divino un essere *materialmente* presente, e non già come intelletto; l' Idea giobertiana, che dovrebbe presentarsi come intelletto all'intuito (e ciò è impossibile, se l'intuito non è scienza, e la scienza è appunto l'intelletto divino; ed è poi impossibile nell'intuito primitivo, perchè noi non cominciamo coll'essere intelletto divino e attuale), si presenta invece come non Intelletto, come Essere sostanziale, come Causa Sostanza, non come vero Creatore. — La difficoltà insuperabile che nasce dall'ammettere un intelletto estramondano ed estrumano come Atto, forma, presenza nell'intelletto umano, cioè in un altro intelletto (ossia dall'ammettere l'intelletto umano come effetto di un altro intelletto e che, quindi, un intelletto possa generare altri intelletti, quando il vero è che l'intelletto è ingenerabile da *altro*, come Spinoza e Bruno dicono della loro Sostanza), deve farci persuasi che l'intelletto è il *risultato di sè stesso*, è essenzialmente sè stesso, anzi il *Sè stesso*, l'assunto sè stesso. Togli il sè stesso, e non ci sarà più intelletto. —

CAPITOLO QUARTO.

IL NOO PASSIVO È IL SENSO.

Per compiere questa dottrina del Noo mi rimane ora a trattare due cose: cioè, come il Noo passivo non sia altro che il senso (umano), e quale sia il significato dell' *innatismo* nella filosofia moderna.

Altro è l'Idea come Idea in sè, come Natura e come Spirito in generale; altro è l'Idea come Idea dell'Idea in queste sue tre forme, cioè come *Scienza* dell'Idea pura, della Natura e dello Spirito, come filosofia. La Scienza o l'Idea come Idea di sè stessa presuppone l'Idea come pura Idea, come Natura e come Spirito. Sono due movimenti; de' quali il primo si potrebbe dire il reale, e il secondo l'ideale, ma non nel senso che reale e ideale siano assolutamente opposti, che il reale non abbia nulla d'ideale, e viceversa. La perfezione del reale è lo spirito; e la scienza è la perfezione dello spirito, e però la vera perfezione del reale, il vero reale, la vera *attualità* o l'unità assoluta del reale e dell'ideale. La scienza non bisogna rappresentarsela come qualcosa di opposto al reale. Essa, cioè lo spirito come scienza, non ha opposti, perchè presuppone tutto il reale, Natura e Spirito; e lo Spirito come scienza è già l'Idea come pura Idea, come Natura e come Spirito. Perciò altro è il *cominciamento* dell'Idea come tale, altro quello dell'Idea come Idea dell'Idea, come Scienza; parlando rigorosamente altro è il puro essere, altro il pensiero o l'intuito del puro essere, cioè il puro essere come pensiero del puro essere; altro il cominciamento della Natura, lo spazio, altro il cominciamento della scienza della natura, il pensiero o il concetto dello spazio. Il cominciamento della scienza presuppone già superata l'opposizione o la fenomenalità della coscienza; il cominciamento come tale, l'essere come puro essere, non è ancora la coscienza, non è nè meno la Natura, e nè meno le altre determinazioni dell'Idea come Idea pura. Originariamente l'Idea

è—in quanto *in sè*—pura Idea, puro Intelligibile o Pensabile; ma come esistenza, realtà, è immediate Natura; come Spirito è immediate anima sensitiva, sensazione, intuizione; poi rappresentazione; e finalmente pensiero; lo spirito o l' Idea come spirito non comincia come pensiero. Nello stesso modo che l' Idea pura non comincia come *concetto*, ma il concetto come tale presuppone già superati i gradi dell'essere e dell'essenza, e nello stesso modo che la Natura non comincia come organismo e molto meno come organismo umano, ma l'organismo presuppone già superati i gradi della meccanica e della fisica: così lo spirito come *pensiero* presuppone già superati i gradi della intuizione e della rappresentazione. L' Idea divenuta concetto procede oltre e non torna indietro; per divenire più concreta, per divenire concreta come concetto, non ritorna alle determinazioni, che ha già superate, dell'essere e dell'essenza; ma postasi come semplice soggettività (concetto, giudizio e sillogismo), si pone come oggettività e poi come Idea (Soggettività) assoluta. Così la Natura (l' Idea come Natura), giunta ad essere organismo, per diventare più concreta non ritorna alle determinazioni meccaniche e fisiche. Similmente lo spirito come *pensiero* non si realizza più come semplice intuizione e rappresentazione, ma altrimenti; prende quella concretezza, che è propria del *pensiero* come tale. Lo spirito come intuizione e senso è in sè pensiero, la possibilità reale del pensiero, ma non è il pensiero come tale, come atto; l'intuizione è il pensiero come semplice potenza o possibilità di sè stesso. Il pensiero non ritorna da sè stesso come atto a sè stesso come potenza; non comincia coll'essere *pensiero*, atto del pensiero, p. e. una categoria, cioè il pensiero d'una categoria, per diventar poi sentimento, intuizione, coscienza sensibile, rappresentazione. L'intuizione e la rappresentazione sono il pensiero come fenomeno, come fenomeno di sè stesso, e il pensiero divenuto atto del pensiero, cioè *vero* pensiero, l'universale pensato come universale, non ritorna ad essere semplice fenomeno. Quindi originariamente non si ha da una parte il pensiero come tale senza l'intuizione e dall'altra l'intuizione come tale

senza il pensiero: il pensiero *vuoto* e l'intuizione *cieca*, talmente che la prima cognizione, la prima esperienza, la percezione intellettuale rosminiaana, il primo giudizio, sia la unione *esterna* e posteriore di tal pensiero e di tale intuizione (la sintesi primitiva, nel senso che gli opposti preesistono alla sintesi, e non già nel senso che l'unità originaria si ponga come *opposti*: nel senso di *unione*, e non di *distinzione*). Tale è il cattivo Kantismo e il Rosminianismo. Di certo Kant non dice che l'intelletto abbia originariamente il *pensiero* delle categorie; ma quando si *separa* intelletto e senso, concetto e intuizione come due originari, è come se si dicesse così; giacchè se l'intelletto è intelletto senza il senso, che cosa saranno le categorie o i concetti nell'intelletto? Non possono essere che le categorie come veri concetti o *pensieri* delle categorie. Ma si dirà: « sono forme, germi, predisposizioni, e non già pensieri; l'intelletto Kantiano non è l'intelletto come *intelligente*, come pensante *actu*, ma la potenza dell'intelletto, l'intelletto come potenza, come possibilità di sè stesso. » Già non vi ha niente che sia più contrario all'intendimento di Kant quanto questa spiegazione; i suoi concetti originari non sono germi, ma *funzioni* o atti dell'intelletto, e come tali presuppongono la sensazione come eccitatrice della spontaneità intellettuale. Ma sia pure come si vuole; che cosa significa intelletto come germe, predisposizione, potenza, e simili? Non altro che intelletto come fenomeno di sè stesso, come non intelletto, come senso; cioè l'intelletto nella sua naturalità, nel suo stato originario, immediato come intelletto. E questo è il senso; il senso è l'immediatezza dell'intelletto, come la Natura è l'immediatezza dell'Idea come vera Idea. Il germe è il *naturale*; i *pensieri* come tali non sono niente di meramente naturale; l'uomo non nasce *pensando*, sebbene la sua essenza sia il pensiero. Adunque l'intelletto come germe vuol dire non *separazione* d'intelletto e senso, cioè che l'intelletto originariamente è senso; e se al contrario l'intelletto e il senso sono separati, ciò vuol dire che l'intelletto *pensa* originariamente le categorie. Questa è la contraddizione del cattivo Kantismo.

Rosmini ammette un'idea unica non come semplice germe, ma come pensiero, come intuito, nell' intelletto. Per lui l' intelletto originariamente non è, a dir vero, tutto quel che può essere e perciò è potenza (tavola rasa: tavola in cui si scrive mediante il senso); ma non è pura potenza, ma atto, atto primo, ed è tale atto come puro intelletto, senza il senso, fatta astrazione dal senso. Ora io dico: in tutta la realtà non vi ha niente che sia pura potenza, puramente immediato; ogni reale è in certo modo atto, mediazione (con sè stesso o con altro); il puro immediato, la pura potenza, è il cominciamento assoluto, non del reale, ma dell' Idea in sè, il puro essere come tale; il pensiero del puro essere o il cominciamento assoluto della scienza è risultato d' una mediazione, giacchè è lo *spirito* come *pensiero* del puro essere, e lo spirito e specialmente lo spirito *pensante* è quello che vi ha di più mediato. Rosmini dunque ha ragione, se non vuole ammettere l' intelletto come pura potenza; lo spirito — intelletto — come pura potenza non sarebbe nulla di reale, non sarebbe nulla; non sarebbe nè meno pietra o granello di arena; ogni reale, ripeto, è in certo modo atto, e lo spirito come spirito, e non questo o quell'altro essere, è atto anche originariamente; è *più* atto che ogni altro essere reale. Ma la quistione è: che cosa è questo primo atto? Rosmini ammette come due atti originarii; per lui lo spirito è originariamente due come due, intelletto e senso (che hanno luogo comune nel sentimento fondamentale. Il che vorrebbe dire, che questo senso è il primo); quindi *atto* primo d' intelletto, e atto di senso. Ma è possibile tale dualità? È possibile l' intelletto originariamente atto come intelletto, come pensiero, come universale? L' universale presuppone, come ho già notato, l' astrazione, e perciò non può essere contemporaneo alla prima sensazione. Rosmini vede la difficoltà; ma crede di schivarla, distinguendo, come si sa, il pensiero diretto dal riflesso, e afferma anzi che l' astrazione stessa sarebbe impossibile senza il pensiero diretto. Ma che cosa è il pensiero diretto, immediato? È possibile? *Pensiero come tale*, cioè pensiero dell' universale, e *immediato*, non si escludono?

Adunque il così detto pensiero immediato non è il pensiero come tale; cioè l'intelletto come atto primo non è l'intelletto come tale. Ma cos'è? È intuizione, e se si vuole, intuizione dell'universale; ma, appunto perchè *intuizione*, è apprensione non dell'universale per sè, come universale (chè questo sarebbe il pensiero come tale, il così detto pensiero riflesso), ma dell'universale come particolare; e questo è il senso. Si potrebbe dire a Rosmini: nel pensiero *riflesso* voi avete l'essere senza la sensazione; voi avete superata la sensazione, la percezione, la rappresentazione; voi contemplate l'essere come puro essere, senza più. Potete far lo stesso nel pensiero diretto? No; la sensazione è *compagna* insuperabile di questo pensiero; voi non potete contemplar l'essere per sè, ma avete sempre ai fianchi quella compagna. Il che non significa altro se non che il pensiero non è libero, ma inceppato nella sensazione; che voi contemplate sì l'essere, ma non puro, ma colla sensazione o meglio *nella* sensazione, mescolato immediatamente colla sensazione; cioè, che non *pensate* ancora, ma solo *sentite*; che il primo atto dell'intelletto non è altro che il senso. Questo *difetto di libertà* nel primo atto dell'intelletto fa vedere che quest'atto non è atto puramente intellettivo; che non si tratta di due atti originarii, ma di uno, e che quest'uno è il senso; il senso è, secondo i gusti, il *fenomeno* o la *impurità* dell'intelletto; e infatti l'intuito rosmينiano è impuro, perchè non può liberarsi dalla sensazione, come il giobertiano non può da' sensibili (1). — L'intelletto come *puro* intelletto originariamente che bisogno avrebbe dell'intuizione? Ciò sarebbe non un procedere, ma un retrocedere. L'intelletto puro presuppone superata l'intuizione e la rappresentazione, e queste non hanno valore per sè, ma come fenomeno dell'intelletto. Quando l'intelletto ha superato il fenomeno, non *appare* soltanto, ma è quello che è veramente; il fenomeno come tale non ha più valore, e l'intelletto non può ridiventare puro fenomeno. Ma se ridiventa fenomeno (ossia nel caso no-

(1) V. sopra in questo stesso cap., e nella Sez. anteced.

stro, è già fenomeno), è segno che non è prima puro intelletto. Rosmini concede un certo *difetto* nell'intelletto; e dice che l'intelletto non apprende bene l'Ente possibile; quindi la necessità del senso (1). Ma ciò significa solo che non apprende originariamente l'Ente possibile; giacchè l'indeterminato è tale che o si apprende bene o non si apprende affatto (2); significa che l'intelletto originariamente (o come Noo passivo) è senso, e che l'esperienza è il fenomeno del pensiero e della scienza.

CAPITOLO QUINTO.

L'INNATISMO.

A me pare che l'innatismo (sistema delle idee innate) sia ignoto all'antichità; la *preesistenza* platonica non si può dire innatismo. Innatismo vuol dire: l'anima come unita al corpo è originariamente idea dell'idea. Nel platonismo l'anima come unita non è originariamente *idea*; l'idea viene dopo come reminiscenza. Rosmini ammette l'idea innata dell'Idea (dell'Ente possibile), e Gioberti l'idea innata o intuito originario dell'Ente come l'Ente.

L'innatismo è una rappresentazione falsa, ma contiene un gran vero; esprime la natura dello spirito moderno, cioè che lo spirito si comprende come spirito.

Nel platonismo l'anima, nella vita di preesistenza, come intuito dell'idea è attualità perfetta. Cade (fatto inesplicabile). Come unita al corpo è originariamente non attualità, ma tutt'altro; l'attualità viene dopo; non è che reminiscenza di ciò che è stata prima del cominciamento di questa vita. Se cade, è segno che non è vera attualità. Non è tale, perchè l'Idea è rappresentata come oggetto sostanziale. *esterno* alla mente, e anche perchè l'Idea stessa non è vera attualità; è l'Idea in sè, non Intelletto o Noo attivo. La caduta dell'anima vuol dire

(1) V. sopra, in questa Sez.

(2) V. sopra, in questa Sez.

imperfezione dell'anima, ed è quindi inconciliabile coll'intuito originario nella vita di preesistenza. Perciò questo non è vero intuito. Nell'innatismo al contrario l'anima non cade, non *comincia* colla caduta, ma è anzi già atto puro come anima. Gioberti e Rosmini hanno poi mescolato l'innatismo moderno col platonismo (colla caduta), dicendo che l'anima vede originariamente l'Ente, ma *imperfettamente*. L'imperfezione rosminiana e giobertiana corrisponde alla caduta platonica. Ora il concetto dell'innatismo vuol dire non imperfezione, ma perfezione assoluta dello spirito.

In Asistotele sparisce la preesistenza, e la *sostanzialità* pura dell'Idea. L'Idea è concetto, idea di sè stessa, Noo attivo, il pensiero che pensa sè stesso eternamente. Pure la *trascendenza* platonica si conserva qui, in quanto questa attualità pura è oltre e sopramondana, e perciò realmente sovrumana. L'anima è originariamente pura *potenza* del Noo (Noo passivo), *tavola rasa*. Si attua poi, diventa Noo attivo, pensiero puro, scienza; ma questa attuazione avviene per virtù dello stesso Noo già eternamente attivo, eterno pensiero puro, eterna scienza di sè stesso, eterno e puro atto. Qui sebbene l'anima (razionale) e il Noo eternamente attivo siano *in sè lo stesso* Noo, pure l'anima essendo soggetta al divenire e il Noo attivo essendo puro e eterno atto, questo apparisce come *estrinseco* e distinto da quella. Ciò che *attua* l'anima è già atto eterno, e l'anima diventa quello che già è eternamente attuale. Quest'atto puro, sebbene attui l'anima, è dunque come *estrinseco* all'anima. Nè questa esteriorità è tolta dal concetto del doppio Noo, attivo e passivo; perchè appunto questo concetto — essendo il Noo puro Noo e però in sè puro Atto — è *oscurissimo*. Noo come puro Noo (opposto assolutamente al senso) e nondimeno doppio Noo, è, come Noo, estrinseco a sè stesso.

A me pare dunque che l'antichità (greca) in generale abbia questo carattere: l'*esteriorità* dell'Idea. Lo spirito è in sè l'Idea; ma l'Idea come vera Idea, come attualità pura e però senza divenire ed eterna, è estrinseca allo spirito. L'Idea è già quello

che lo spirito si affatica di diventare *nel tempo*. Qui l'eterno come fuori del tempo, come prima del tempo, è rappresentato come qualcosa d'*immobile*; e la eternità, la vita dell'eterno, è rappresentata come una continua *ripetizione* dello stesso; è un opposto assoluto del tempo e del divenire; è dunque tempo anch'essa, e perciò è esteriorità.

Il mondo moderno al contrario vuol dire: l'attualità pura, l'Eterno, non è un *fatto*, un passato, ma un continuo *presente*; e non un vuoto presente, cioè un presente come ripetizione del passato, ma come sviluppo di sè, per sè, a sè: *sempre sè stesso e non mai lo stesso* (1). È lo Spirito: non motore immobile, e però fuori del mosso (e quindi il mosso fuori di esso); ma — in quanto realmente e assolutamente medesimo a sè medesimo — assoluto movimento che è assoluta quiete.

Infatti nell'antichità quello a cui arriva o può arrivare lo spirito, diventando nel tempo, è già Atto; come tale è già prima dello spirito (in quanto diventa) e perciò estrinseco allo spirito (diventante). L'intuito dell'Idea (attualità dell'Idea) io non l'ho originariamente, ma *dopo*; e quando l'ho (se l'ho), l'intuito già ci è, l'Idea è già intuita, è già intuito di sè stessa (è già Atto). Al contrario quando dico: lo spirito intuisce originariamente l'Idea, ha l'idea innata dell'Idea, dico in sostanza che lo spirito è originariamente Atto, attualità pura; e siccome l'intuito è estemporaneo, dico che lo spirito è come estemporaneo attualità perfetta; come originariamente attualità pura non può lo spirito non essere assolutamente estemporaneo, eterno, la stessa Attualità pura. E infatti Gioberti dice ingenuamente, che lo spirito intuisce originalmente l'Ente che lo crea in quanto lo crea (2). Ciò vuol dire che lo spirito è puro Atto. Lo spirito essendo originariamente atto, perchè intuito dell'Idea, cioè non essendo originariamente potenza pura (e, solo in quanto è potenza pura originariamente, è nel tempo e soggetto al divenire, e perciò sottoposto alla virtù del Noo attivo estrinseco eterno), non ha più fuori di sè l'Atto puro

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

(2) V. sopra Sez. anteced.

eterno aristotelico; egli stesso è già quest' Atto puro. — La verità dell'innatismo è dunque il concetto dell'*assolutezza* dello spirito: di essere, cioè, attualità di sè stesso. Il falso è il rappresentarsi come originario, come primo stato, come fatto, quello che è opera dello spirito stesso: opera e attività, in cui consiste la vita dello spirito, la *spiritualità*; cioè il rappresentarsi come *essere* o *cosa* quello che è *processo*, come meramente immediato quello che è *sviluppo* (di sè per sè a sè). Lo spirito non è qualcosa d'immediato, di naturale; e tale è l'atto come atto innato, cioè natura, pura potenza. Ciò che rimane come vero dell'innatismo è che, fuori dello spirito, non vi ha nulla di meramente attuale; cioè che la vera attualità è l'unità dell'Idea e della Mente, lo spirito come intuito dell'Idea. — Lo spirito è l'attualità assoluta, e pure è *sviluppo*. Ma è sviluppo di sè, per sè, a sè. Quindi il concetto aristotelico dello sviluppo rimane, ma è introdotto nella stessa attualità pura. Rimane il doppio Noo, ma in quanto il Noo è sviluppo di sè stesso; come attualità di sè stesso è potenza di sè stesso. Sviluppo dice tempo, divenire, cangiamento: in generale *senso*. Il senso è dunque *momento* del Noo; è il Noo stesso come potenza, come Noo passivo. La filosofia moderna si potrebbe dunque dire l'Aristotelismo corretto o perfezionato così: non attualità pura esterna e sopra lo spirito, non opposizione assoluta di senso e Noo, ma: lo spirito attualità pura, il senso momento del Noo, dell'attualità pura. Ammettere l'originalità dell'intuito e nel tempo stesso l'esteriorità dell' Atto puro e l'assoluta opposizione del senso verso l'Idea, la non intelligibilità del sensibile, è una contraddizione.

Insomma l' antichità dice: io procedo e mi elevo all' Idea. Quindi propedeutica, educazione, plasticismo; l'Idea è considerata come *tipo*; il tipo aristotelico è Atto puro: veramente più che semplice tipo, ma pure qualcosa di esterno, sebbene sia Noo come è Noo l'anima. Qui l'Idea è già fuori e prima della mente. (Il pregio di Aristotele è di aver dato lo stesso nome all'anima umana e a Dio).

Il mondo moderno dice: Io (lo spirito) sono originalmente

l'Idea, l'attualità assoluta; prima e fuori e senza di me non ci è attualità. Qui l'Idea (vera, Atto) non è qualcosa di già fatto (tipo) prima dello spirito. E lo sbaglio degli *innatisti* è appunto di considerare questa attualità (identità dello spirito e dell'Idea) come qualcosa di già fatto, un originario, uno *stato naturale*.

Quindi a me pare che si possa porre questa differenza:

Antichità (greca): attualità pura, Dio, fuori dello spirito (Lo spirito appartiene alla terra; è più il cielo, gli astri, che lo spirito). Dio come già *fatto*.

Tempi moderni: 1. Dio non fuori dello spirito, ma pure come già *fatto*; lo stesso spirito è *fatto*, è sistema d'*idee innate*; non è sviluppo. Quindi Dio è Natura, Causa Sostanza. Lo spirito qui è sviluppo solo in quanto è unito al corpo; ma sono due sostanze distinte, e lo spirito in sè è sostanza, è compiuto, ha le idee innate prima del senso. Dualismo di anima e corpo; anzi lo spirito senza il corpo starebbe meglio. È l'*uomo* che si sviluppa, non lo *spirito*; lo spirito in sè è puro. — Qui Dio non è fuori dello spirito (astratto), ma fuori dell'*uomo* (spirito concreto). — 2. Dio non è fuori dello spirito, ma non è *fatto*: non è fatto, ma è lo stesso spirito. Lo spirito è spirito non in quanto è *cosa*, natura, semplice facoltà, sostanza, essenza, ma in quanto è sviluppo, attuazione. È tale; quindi il finito, il senso, il divenire, è momento dello spirito; quindi anima e corpo non due *sostanze separate*. Lo spirito si *fa* (si attua; attua sè stesso) nel corpo, mediante il corpo, e non già senza il corpo: il Noo non senza il senso; il senso non è semplice compagno, aiuto, o veste del Noo, ma lo stesso Noo come potenza di sè stesso. Quindi il Noo umano non è un accidente o una pallida imitazione del divino, ma in sè è lo stesso Noo divino.

L'*innatismo* mal compreso esclude dunque lo sviluppo dello spirito come spirito, cioè il gran concetto aristotelico. Ma l'*aristotelismo* ammettendo lo sviluppo, pone anche l'*estrumanità* dell'Atto puro; e l'umanità di quest'Atto è il vero dell'*innatismo*. Innatismo e Aristotelismo sono dunque opposti as-

solutamente ; la verità è la loro conciliazione, cioè lo spirito come principio e fine assoluto, o mediazione assoluta di sè con sè stesso,

Quindi non più l'antico ontologismo, cioè l'Idea o come il puro Intelligibile o come il puro intelletto estramondano ed estrumano. L'Idea non è puro atto, che in quanto è *intelletto*; intelletto (e volere) di sè stessa. Ora se lo spirito ha innato l'intuito dell'Idea come puro atto, cioè come Intelletto, e se non può intuire l'intelletto senza essere lo stesso intelletto ; è chiaro che l'Idea non è atto che in quanto è lo stesso spirito. Se la Idea fosse atto senza lo spirito, non sarebbe che pura Idea, Sostanza o Cosa.

LIBRO TERZO

CONTENUTO DELLA FORMOLA IDEALE (SPINOZISMO)

All' immediatezza dell' intuito corrisponde l' immediatezza dell' Idea o dell' Ente. L'Ente come immediato è semplice Sostanza; e l' esistenza è pura modificazione della Sostanza, o puro effetto della causalità infinita. Così l' unica e assoluta realtà è l' Ente, e l' esistente come tale, cioè in quanto distinto dall' Ente, non è niente di reale. In questa relazione tra l' Ente e l' esistente consiste in generale lo spinozismo giobertiano. Spinozismo vuol dire: Dio solo è reale, e le cose del mondo non sono reali (1). Questo sistema è una conseguenza necessaria dell' immediatezza dell' intuito.

Ma l'immediatezza dell'intuito è di due specie; cioè, altro è l' intuito come notizia *naturale originaria* (come prima notizia), altro come *primo pensiero puro* (come elevazione subitanea dalla coscienza volgare alla scienza dell' assoluto). L'intuito spinoziano non è della prima specie. Spinoza non dice che lo spirito comincia naturalmente dall' intuito di Dio; e ammette gradi nel conoscere, cioè intendimento sensibile, intendimento logico e ragione; o in altri termini: cognizione delle cose (de' modi), cognizione della connessione delle cose, e cognizione della Sostanza come unità assoluta di tutte le cose. Ma questo processo è in Spinoza imperfettissimo e fuori della scienza, ed egli si eleva a Dio per un' astrazione immediata e subitanea; e perciò il suo Dio è immediatamente Dio, cioè Sostanza. Gioberti all' opposto piglia l'intuito nell'uno e nell' altro senso; quindi due diverse maniere d' intendere la relazione tra l'Ente e l' esistente, o l' atto creativo, il quale è l' oggetto proprio dell' intuito stesso.

Infatti, poniamo l' intuito originario. Abbiamo mostrato, che esso non è altro che la cognizione sensibile o l' appren-

(1) Cfr. Lib. II, a principio.

sione delle cose particolari. La creazione dunque, fondata in questo intuito, dovrà apparire unicamente come una produzione d'individui o di sensibili; e perciò assolutamente accidentale e arbitraria.

Poniamo al contrario l'intuito come scienza. Il particolare come tale non è oggetto di scienza, ma solo l'universale. Adunque la creazione sarà qui una produzione *ideale*, e il creato non un mero sensibile, ma un intelligibile; il sensibile sarà come un *appendice* dell'intelligibile, e questo solo sarà il vero oggetto dell'intuito e perciò il vero creato (il vero effetto della causalità infinita).

La conseguenza di questi due intendimenti sarà la stessa quanto alla realtà delle cose particolari, se non quanto a quella del mondo come totalità delle cose particolari. Nell'uno e nell'altro caso le cose particolari non saranno niente di reale. La ragione di questa nullità è in ciò, che la creazione è semplice *posizione*; nel primo caso, posizione delle *esistenze*; nel secondo, posizione dell'*esistente in generale* come intelligibile; e perciò la Sostanza, cioè il reale assoluto e il principio di ogni realtà, nel primo caso non è immanente nelle esistenze come tali, e nel secondo è immanente solo nella totalità delle esistenze. Nel primo caso non ci è veramente produzione di niente; nel secondo il prodotto reale è la *esistenza* stessa della causa o un prodotto infinito come questa, e non già le cose particolari.

La differenza tra Gioberti e Spinoza consiste nella determinazione dell'*essenza* della Sostanza, e dipende dalla diversità dell'intuito. L'intuito spinoziano è essenzialmente intellettuale, e perciò la Sostanza ha una doppia essenza: è pensiero ed estensione. L'intuito giobertiano è insieme intellettuale e originario o naturale, e perciò — in quanto l'intuito naturale è semplice apprensione di cose particolari e sensibili come tali — l'essenza è quantità pura, cioè attività o differenza indifferente. Se per Spinoza l'essenza è l'attributo, e vi ha due attributi, per Gioberti l'attributo è uno, ed è la quantità infinita.

SEZIONE PRIMA

SPINOZISMO (FORMA DELL' ATTO CREATIVO: MECCANISMO).

CAPITOLO PRIMO

FALSO SPINOZISMO (DIO SEMPLICE SOSTANZA, NON CAUSA).

Il contenuto della formola è: l'Ente crea le esistenze. Questa proposizione esprime il modo più volgare d' intendere la creazione. Si distinguono come due tempi; il primo de' quali è rappresentato come anteriore alla creazione, che comincia solo col secondo. A principio ci è l'Ente soltanto, al quale non manca niente, perchè è non solo tutto sè stesso, ma tutto il possibile, in quanto contiene in sè non solo le idee più astratte e indeterminate delle cose, ma anche le più concrete e determinate. Quelle sono le idee generiche, e queste le specifiche; le prime ci rappresentano il loro oggetto in modo che non può realmente sussistere, e le seconde rendono immagine della *cosa con tutte le sue parti e proprietà integrali*, per forma che non le manca a sussistere realmente che la sua *individuazione*. Esse si possono considerare come gli *esemplari* degl'individui stessi, che *dai difetti e accidenti in fuori* loro corrispondono, come un ritratto si confà all'originale che rappresenta. E non è già che questi esemplari non siano anch'essi reali in un modo loro proprio; ma sono reali come idee e non come cose; la realtà loro è in uno spirito, non fuori di ogni spirito; è necessaria, assoluta, eterna, non contingente,

temporanea, relativa. Come tipi delle cose, le rappresentano, non già come la copia rappresenta l'originale, ma come l'originale rappresenta la sua copia. Creare dunque non è altro che produrre le copie di questi tipi, traendo dal nulla la materia e formandola secondo quelli. Prima della creazione non si ha che l'originale, che è uno; mediante la creazione, oltre l'originale, si ha una moltitudine di copie differenti. Questa moltiplicazione Gioberti la chiama anche attuazione o individuazione del tipo o dell' Idea (1).

Con questo concetto della creazione si capisce com'essa sia un'azione meramente arbitraria, estrinseca, indifferente; ci può essere, e può non esserci, e che ci sia o non ci sia, non fa nulla. In fatti anche prima della creazione ci è tutto quello che può essere, tutto il pensabile, e non solo nelle sue determinazioni astratte e generali, ma nella sua concretezza specifica. Che cosa manca? Nulla, eccetto ciò che non è vero essere e che non ci dovrebbe essere, cioè *que'difetti e accidenti* che distinguono la copia dall'originale: questo è necessario, assoluto, eterno, quella è contingente, temporaria, relativa. Ecco dunque che cosa fa la creazione: pone la contingenza, la temporalità e simili imperfezioni dove non ci erano o ci era tutto il contrario. Capisco, che tutti questi difetti non toccano punto ciò che già è prima della creazione, sebbene sia questo stesso quello che mediante la creazione s'individua e viene a sussistere. Ma a ogni modo accanto a ciò che è perfetto si pone una moltitudine d'imperfezioni, di maniera che non solo pare cosa indifferente che ci sia o non ci sia la creazione, ma sarebbe meglio se non ci fosse; perchè se bisognava fare, era da fare qualcosa di meglio, e ciò non essendo possibile, era meglio non fare che deteriorare e andare indietro.

La conseguenza immediata di questo concetto è che la creazione, il mondo e le cose di questo mondo non hanno alcun valore e non sono niente di reale. Se io posseggo la Madonna della Seggiola di Raffaello, che m'importa di quelle orribili

(1) *Del Bello* pag. 18-21; 76. *Errori*, vol. I, pag. 393 segg. *Teorica*, vol. I, pag. 338 seg. *Introduz.* vol. II, passim.

copie che si vendono su' muricciuoli a un soldo l'una? Non sono esse anzi una profanazione? E tanto peggio, se io medesimo mi divertissi a fabbricarle e mandarle attorno.

Sebbene la creazione non sia altro che questa moltiplicazione dello stesso originale in un numero interminabile di copie imperfette, Gioberti afferma che le esistenze hanno una sostanzialità e quindi una realtà propria; cioè *sono in sè e dipendono da sè*, come cause e sostanze seconde, subordinatamente alla sostanza e causa prima e creatrice (1). Ma come ciò è possibile? Gioberti non lo dice; anzi la sua spiegazione della formola e la natura della subordinazione delle esistenze all'Ente contraddicono alla loro realtà sostanziale. Infatti l'Ente è Sostanza e Causa (assoluta); in quanto è Sostanza, le esistenze *sono nell'Ente*; in quanto è Causa, le esistenze *sono dall'Ente* (2). Ciò significa che le esistenze hanno un doppio essere, e se non l'avessero non sarebbero esistenze; cioè esse *sono nell'Ente* e così formano, direi, parte dell'Ente stesso, e sono *fuori e distinte dall'Ente*. In altri termini, se l'Ente non fosse insieme Causa e Sostanza, le cose non sussisterebbero; giacchè se fosse solo Sostanza, le cose non si distinguerebbero affatto dall'Ente; se fosse solo Causa, le cose sarebbero assolutamente separate e fuori dell'Ente; il che — siccome l'Ente è somma realtà e principio di ogni realtà — sarebbe lo stesso che dire, o che le cose non sono niente, o che sono qualcosa senza l'Ente; e ciò equivarrebbe a negare la causalità dell'Ente. E invero se si può concepire la sostanza senza la causa, è impossibile concepire la causa senza la sostanza; ciò che non è sostanza, non è causa. Ora come si concilia questo doppio essere delle esistenze? Anzi qui il primo non fa come nullo il secondo? Imperocchè in quanto le cose sono nell'Ente (in quanto l'Ente è Sostanza), non sono altro che le stesse idee specifiche nella loro necessità, eternità e absolutezza, cioè la realtà e la verità stessa; in quanto sono distinte dall'Ente o create, non hanno altro di più che i *difetti e gli accidenti*, cioè

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 182-3.

(2) *Ibid.*

l'opposto della realtà e della verità. Adunque in quanto sono *in sè e dipendono da sè*, cioè come sostanze e cause seconde, esse non hanno che una realtà imaginaria; e ciò val quanto dire che la causalità dell'Ente è mera apparenza. L'Ente è di tal maniera sostanza, che non può essere vera causa; colla sostanza e nella sostanza è già dato tutto, e perciò la operazione dell'Ente non può essere che assolutamente estrinseca e non può produrre nulla che sia reale e abbia valore. Delle due determinazioni dell'Ente, la sostanza vince e annulla la causa.

Il vero difetto di questa maniera di comprendere la creazione è non già che le cose particolari non sono reali, ma che il mondo come totalità o sistema delle cose non è reale. Il mondo esiste in quanto è creato. Come creato è un esemplato, il cui esemplare è l'Idea che è Dio stesso. Adunque non vi ha idea propria del mondo, e ciò che si potrebbe dire idea o essenza del mondo non è che la essenza stessa di Dio. Questa essenza è il puro universale, il quale nondimeno è reale e sussiste assolutamente come universale; e il mondo è il puro particolare, il quale non sussiste che come particolare. Ora se l'universale sussiste ed è per sè senza il particolare, il particolare in quanto distinto dall'universale, cioè come mondo, non ha valore. Giacchè, dunque, il mondo come idea, cioè come vera realtà, è Dio stesso, e non è mondo che in quanto è creato, segue che esso si distingue da Dio non come la realtà relativa dall'assoluta, ma come il non essere dall'essere, e che l'unica realtà è Dio.

Il mondo dunque non è affatto. Perchè fosse qualcosa, bisognerebbe che fosse qualcosa come idea, non già in quanto Dio, ma in quanto mondo; cioè che avesse un'idea propria e così si distinguesse da Dio non come il puro particolare dall'universale, ma *idealmente*, cioè come l'universale dall'universale. Il vero consiste nell'universale; senza universalità non vi ha verità, e quindi non realtà. Ora il mondo come universale non essendo altro che Dio, si distingue da Dio solo come non idea, cioè come mera apparenza. Se Dio è la pura Idea o il puro

intelligibile, perchè il mondo si distinguesse realmente da Dio bisognerebbe che la sua idea non fosse pura idea. E infatti il mondo in quanto esiste è un sensibile o comprende il sensibile; Dio all'opposto non sussiste sensibilmente. L'idea del mondo deve dunque essere di tal natura che contenga in sè come momento essenziale il sensibile; cioè non sia idea pura, ma idea e insieme intuizione. Come idea — intuizione essa si distinguerebbe realmente dall'idea come pura essenza di Dio, come puro universale. Ma qui invece non abbiamo altro che da una parte il puro universale o intelligibile, che è Dio, e dall'altra il puro sensibile che è il mondo. Manca insomma l'idea del mondo.

Posta questa opposizione assoluta tra l'intelligibile e il sensibile, è impossibile la creazione e in generale ogni passaggio da Dio al mondo. Qui ci troviamo nello stesso imbarazzo dei platonici, e si tenta di uscirne ricorrendo agli stessi espedienti. Presupposta la materia, la quale in quanto tratta dal niente e non ancora formata è il puro non ente, si dice che essa diventa qualcosa in quanto *partecipa* dell'idea come la copia dell'originale, e questa partecipazione sia appunto l'intelligibilità del sensibile e quindi l'idea propria del mondo in quanto distinto da Dio. Ma se l'idea è il puro intelligibile e la materia come tale il puro non ente, come è possibile che la materia sia in qualche modo la espressione, l'attuazione o lo specchio dell'idea? Perchè ciò fosse possibile, bisognerebbe che non solo la materia fosse in qualche maniera in sè l'idea, ma l'idea avesse in sè qualcosa di materiale; giacchè, è facile vedere che la materia non può partecipare, se l'idea non è partecipabile, e la *partecipabilità* dell'idea è appunto la materia nell'idea, cioè un elemento che non è l'idea pura. In altri termini, se l'individuazione dell'idea — in cui si fa consistere la creazione — deve essere possibile, è necessario che essa non sia un'azione meramente estrinseca e indifferente, una semplice moltiplicazione quantitativa, ma a quest'azione corrisponda e serva di fondamento un atto intimo per cui l'idea pura (il puro intelligibile) si ponga in sè stessa e per sè stessa

sa come idea intuitiva. Questa sola può essere l'essenza delle esistenze e la ragione intrinseca dell'individuazione esterna, in cui si ripone la loro produzione; essa sola, e non già il puro intelligibile, può individuarsi estrinsecamente, perchè in sè è già particolarità ed esteriorità rispetto all'idea pura.—Qui accade come nel fatto della cognizione considerato da Kant; anzi in fondo in fondo il problema è lo stesso. La esperienza è la unione del concetto e della intuizione. Se il concetto e l'intuizione sono elementi assolutamente eterogenei ed opposti, se il concetto non ha in sè qualcosa dell'intuizione e viceversa, la loro unione e quindi la esperienza è impossibile. Questa unità *a priori* dei due opposti, e principio della possibilità dell'esperienza, è la immaginazione trascendentale o il concetto intuitivo (lo schema).—

Ordinariamente la nullità del mondo si considera anche come una conseguenza dello Spinozismo, di maniera che la dottrina della creazione sostanziale *ex nihilo* come meramente estrinseca e arbitraria e la dottrina della unità e *ingenerabilità* della sostanza appaiono identiche quanto al risultato, cioè sono ambedue acosmiche: come il mondo giobertiano non è che la estrinsecazione finita dell'essenza in finita di Dio, così il mondo di Spinoza è la semplice modificazione della essenza infinita della sostanza, e perciò in sè niente di vero; Dio è nell'una e nell'altra dottrina mera sostanza immobile e inattiva, e la sua causalità è solo immaginaria. Si vedrà che ben altro è il difetto dello spinozismo, e che la sua sostanza è anche causa reale e infinita; cioè l'attività della sostanza non consiste solamente nel porre il puro particolare, ma nel porsi come *modo infinito*, che è l'universo.

Il concetto della creazione come attività individuatrice meramente estrinseca è il modo infantile di comprendere la generazione dell'universo. Questa dottrina non è in Gioberti un punto fermo e inconcusso, ma come il primo grado del suo pensiero filosofico della creazione. Quindi egli non se ne contenta pienamente, e ben presto comincia ad accorgersi che il mondo, senza una *idealità* propria distinta dalla pura essenza

di Dio, non può avere una sussistenza reale. Così perfeziona il concetto della creazione distinguendo una doppia intelligibilità, assoluta e relativa: quella propria di Dio, e questa del mondo. Ma questo punto è molto oscuro in Gioberti, e ciò mostra che egli, almeno a principio, non avea ben compreso questa distinzione. E certo non è cosa facile, anzi è il problema capitale della filosofia. Come è possibile che l'idea *pura* si ponga come idea *intuitiva*? Ciò vuol dire che l'idea sia insieme identica e diversa da sè medesima. Se l'idea stessa si distingue come idea pura e come idea intuitiva, è chiaro che tutte e due devono essere in sostanza una stessa cosa o come la stessa cosa sotto due aspetti; e quindi Gioberti dice spesso, che l'intelligibilità è una sola, che l'assoluta e la relativa non si distinguono specificamente nè numericamente. E pure devono distinguersi in *certo* modo, cioè la identità non deve essere tale che annulli la differenza. Ora ciò che manca in Gioberti è il concetto chiaro e speculativo della differenza, e tutto il progresso della sua dottrina consiste nella determinazione sempre più esplicita di questo concetto. Senza la differenza la identità è vuota e astratta; essa è reale solo in quanto comprende la differenza. Questa identità è la vera idea. In Gioberti, secondo il significato attribuito alla differenza, l'idea ora è la vuota identità, ora l'identità concreta. Ed è vuota, quando la differenza tra l'intelligibilità assoluta e la relativa consiste solo in ciò: che questa è la *copia finita e imperfetta* di quella (1), come prima ha detto che le cose sono copie imperfette e finite delle loro idee specifiche (tipi intelligibili). Ciò vuol dire che non vi ha intelligibile relativo. Parrebbe che l'intelligibile relativo dovesse essere la stessa idea specifica, e non già la mera partecipazione imperfetta della cosa a questa idea. Ma no; l'idea specifica non si distingue dall'intelligibile assoluto (1). Adunque la differenza è nulla. —

(1) *Teorica* vol. I, pag. 372, e *passim* in altre O; cre.

(2) *L'el Bello*, pag. 33.

CAPITOLO SECONDO

VERO SPINOZISMO (DIO SOSTANZA CAUSA).

La creazione come semplice individuazione estrinseca e indifferente contraddice al principio, che l'attività creatrice sia l'Idea stessa. Se l'Ente creante è l'Idea, la creazione deve essere di necessità una produzione *ideale* e perciò intrinseca, e quindi una distinzione nell'Idea stessa. Gioberti dunque doveva essere condotto dal suo concetto stesso dell'Idea a comprendere in una maniera più perfetta la creazione. E ciò è tanto vero, che dove prima la creazione consisteva solamente nella produzione de' sensibili, ora è principalmente produzione ideale, e la produzione de' sensibili ha un'importanza meramente secondaria. Qui è il vero spinozismo giobertiano.

§ I.

Prima prova dello spinozismo giobertiano.

Infatti Gioberti dove prima ha distinto solamente l'*Ente*, l'atto creativo e le esistenze, ora distingue quattro cose (1); cioè 1. l'*Ente* o l'Idea come tale e in sè stessa; ciò che io chiamo anche Idea pura; 2. l'Ente come causante, cioè l'*atto creativo*, detto anche giudizio pratico (2); 3. l'*esistenza universa-*

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 184, già cit.: La formola contiene un *vero ideale* e un *fatto ideale*. Il vero ideale, espresso dal giudizio divino, è la realtà dell'Ente. Il fatto ideale è la *produzione* divina delle esistenze, e chiamasi ideale, benchè sia un fatto, perchè è *divino* e dall'*Ente* *procede*. Il fatto ideale *nasce* dal vero ideale, per mezzo della creazione, che forma il *passaggio*, ed essendo l'anello interposto tra il vero e il falso, il loro legame, si accosta a' due estremi e partecipa della natura di entrambi. La cognizione intuitiva che abbiamo del fatto ideale, è da' *sensibili* accompagnata. La *sintesi* tra il *fatto ideale della esistenza* e i sensibili dà origine all'esperienza, la quale secondo Aristotele è la conoscenza degli individui.

(2) *Ibid.* pag. 181.

le, posta dall' Ente mediante il giudizio pratico (1), cioè il *fatto ideale* della esistenza; 4. l'esperienza, cioè la sintesi tra il fatto ideale della esistenza e i sensibili: gl' individui o le esistenze particolari. Quello che qui vi è di nuovo è il *fatto ideale*: frase, che esprime mirabilmente la natura dell' intelligibile relativo.

È vero che qui Gioberti non usa sempre un linguaggio preciso. Così l'atto creativo, il giudizio pratico per cui l'Ente pone l'esistenza universale, è chiamato *fatto divino*, e nel tempo stesso si parla del *fatto ideale e divino*, che nasce dal vero ideale per mezzo della creazione, la quale forma il passaggio dall'Ente all'esistente ed è l'anello interposto tra il vero e il fatto, il loro legame; dunque il fatto è l'esistente, o l'esistenza universale; e si parla del *fatto ideale* della esistenza (senza i sensibili). Nello stesso modo il *fatto divino* — che è la creazione o il giudizio pratico — è detto la *base* della natura (non la natura; la natura sarebbe l'esistenza universale); e d'altra parte questo stesso *fatto ideale* è una formola che ci dà il sensibile: una formola, tra cui e l'altra formola che ci dà l'intelligibile e che è il giudizio speculativo divino, tengono un luogo di mezzo le scienze matematiche. Perciò questo *fatto ideale* non può essere l'atto creativo come tale; le matematiche presuppongono lo spazio e il tempo, e lo spazio e il tempo l'atto creativo. Questo fatto sarà dunque il fatto ideale della esistenza, l'esistenza universale, la natura, di cui l'atto creativo è la base. E allora per *sensibile* non bisogna intendere i *sensibili*, ma il sensibile universale; bisognerà distinguere questo da quelli, come si distingue l'esistenza universale dalle esistenze. Così spazio e tempo, che appartengono all'esistenza universale e sono il *primo fatto* della creazione, possono dirsi il sensibile universale, in quanto sono la forma universale de' sensibili, ma non possono essere annoverati tra i sensibili. Finalmente il fatto ideale che nasce dal vero ideale per mezzo della creazione è chiamato la *produzione divina*

(1) Ibid.

delle esistenze; e piuttosto dovrebbe esser detto *prodotto* (1). Ma con tutto questo po' di confusione di linguaggio si capisce che Gioberti distingue le quattro cose sopra notate. Quanto alla distinzione della terza dall'ultima (cioè del fatto ideale come tale, della esistenza universale dai fatti particolari, dalle esistenze particolari, dagli oggetti della esperienza; giacchè l'esistenza universale o il fatto ideale non è oggetto della esperienza), i luoghi citati parlano chiaro. E si noti bene, che dico distinzione del fatto ideale dai fatti particolari, e non già distinzione della *notizia* del fatto ideale dalla notizia de' fatti particolari, come se la prima *precedesse* la seconda e stesse per sè prima della seconda; essa viene, come ho già osservato (2), dopo la seconda, anzi molto dopo; primitivamente noi non abbiamo notizia del fatto ideale che nei fatti particolari. Quanto alla distinzione della seconda cosa dalla terza, Gioberti stesso dice: « la creazione è un fatto, e questo fatto ci è conto in quanto lo percepiamo » (3). Qui creazione è insieme atto creativo ed effetto: fare e fatto. « Ora percepire un fatto è vedere collo spirito l'azione e quasi il movimento, in cui il fatto consiste; è vedere il *principio*, da cui l'atto muove, vedere esso atto, e l'effetto che ne risulta (4). Principio, atto, ed effetto; cioè Ente, atto creativo, e il mondo. A queste cose si aggiungano le esistenze particolari, gli oggetti della esperienza, che non possono essere senza i sensibili; e si avranno quelle quattro che abbiamo distinte.

Queste quattro cose non sono altro che la *sostanza*, la *natura naturante*, la *natura naturata* e le *cose particolari* (i modi) di Spinoza. La Sostanza è Dio come l'essere originario, necessario, assoluto: principio e ragione di tutte le cose. La Natura naturante è Dio come causalità assoluta, come *constans infinitis attributis*, i quali costituiscono la sua essenza infinita. La Natura naturata è l'effetto *universale* della causalità.

(1) Ibid. pag. 181, 184.

(2) Lib. II, Sez. 2, cap. 4. Cfr. anche Sez. 3.

(3) *Introduz.* vol. II, pag. 178 seg. già cit.

(4) Ibid.

tà divina, il sistema e la connessione delle cose (*ordo et connexio*), tutte le cose quali sono in Dio e in quanto sono in Dio (1). Le cose particolari sono le cose finite, individuali, caduche: le cose quali sono, considerate fuori della Sostanza o di Dio; le cose nel loro non essere, in ciò che hanno di corrottile. Ora l'Ente Giobertiano è *Sostanza prima e assoluta*, in quanto tutte le esistenze sono in esso in modo implicito; e tale è anche il Dio di Spinoza; pel quale la Sostanza e i modi sono inseparabili, e tutti i modi sono nella Sostanza. In questa inseparabilità consiste la entità de' modi; e similmente per Gioberti la *compenetrazione e simultaneità reale dell'Ente e dell'esistente costituisce l'entità delle esistenze* (2). Per Spinoza la sostanza non può essere senza modi; senza modi è un essere astratto. E per Gioberti l'Ente senza l'esistente (come non creante) è l'Ente nella sua entità astratta, non quale è realmente (3). Per Spinoza la sostanza è causalità assoluta, e i suoi attributi — che esprimono la sua essenza — sono le sue potenze infinite, la natura *naturante*, attiva (la Sostanza come entità de'modi è *Natura* (4)): l'essenza *attuosa* della Sostanza. E per Gioberti l'Ente è Causa prima, e come tale *estrinseca in modo finito colle sue opere la propria ESSENZA infinita; è come costituito in moto estrinsecamente ed esplica il suo eterno VALORE di fuori e nel tempo* (5). Qui la creazione è come il movimento della essenza infinita, l'esplicazione dell'eterno valore: essenza infinita ed eterno valore, che corrispondono perfettamente agli attributi infiniti di Spinoza. L'effetto della natura attiva o *naturante* sono i modi; i quali come cose particolari sono fuori della Sostanza, *temporali, finiti*; ma come tutti i modi, come sistema e connessione di tutte le cose, sono nella Sostanza e formano una totalità infinita, eterna, necessaria (natura naturata o *modi infiniti*). E questa distinzione si trova anche

(1) *Elhic. Pars. I, Def. 6; e Prop. 29. Schol.*—V. la mia *Introduz.* già cit. pag. 77.

(2) *Introduz.* vol. II, pag. 183 seg.

(3) *Ibid.* pag. 178 seg.

(4) V. più sotto.

(5) *Introduz.* vol. II, pag. 178 seg. 184 seg.

in Gioberti. Il *modo finito* di estrinsecazione, il *di fuori*, il *tempo*, corrispondono a' *modi* di Spinoza, come finiti o come cose particolari. Ma per Gioberti le cose *sono nell'Ente*; la loro entità è appunto quest'*esser nell'Ente*, la *simultaneità* e la *compenetrazione reale* dell'esistente e dell'Ente (quindi la eternità de' modi infiniti). Ora che significa questo? Significa forse che le cose particolari come tali, come temporali, esteriori, finite (oggetti della esperienza) sono nell'Ente? Se così fosse, tra l'Ente e le cose come cose particolari non ci sarebbe alcuna differenza; e Gioberti stesso dice che quella tal simultaneità e compenetrazione *non annulla la distinzione sostantiva nè l'infinito intervallo che corre tra loro* (5). Dunque nell'Ente l'esistente non è altrimenti che o come l'Ente stesso, e allora si ricade nella negazione assoluta del mondo già discussa poco innanzi; o come *sistema e connessione* degli esistenti, come *tutto*. E tale è la Natura naturata di Spinoza. Essa è l'effetto della causalità assoluta, e come tale è eterna e infinita. Nè può essere diverso l'esistente giobertiano; come simultaneo e compenetrato realmente coll'Ente, esso è eterno e infinito come questo. A che si riduce dunque la *distinzione sostantiva e l'infinito intervallo* che corre tra loro? Tra l'Ente e l'esistente in quanto è nell'Ente, non ci è infinito intervallo nè distinzione sostantiva (opposizione assoluta); ci è solamente tra l'Ente e l'esistente in quanto è fuori dell'Ente, cioè come cosa particolare. Ma l'esistente come cosa particolare ha entità? L'entità dell'esistente consiste nella sua simultaneità e compenetrazione coll'Ente; cioè, egli ha entità, in quanto è nell'Ente, in quanto non si distingue sostantivamente dall'Ente, in quanto non è una cosa particolare; e come fuori dell'Ente, come cosa particolare non ha entità veruna. Dunque tutta la differenza sostantiva tra l'Ente e l'esistente è quella tra l'Ente e il nulla; e l'*essere in sè* e il *dipendere da sè* come sostanze e cause seconde o sono parole vuote di senso o contraddicono al principio stesso della dottrina di Gioberti. Perciò il reale e il

(1) Ibid. pag. 183 4.

vero non sono gli effetti particolari, ma l'infinito effetto della causa infinita, cioè il sistema delle cose.

Gioberti distingue realtà da realtà, e dice che l'esistente riceve dall'Ente quella realtà limitata e imperfetta, che porta il nome di esistenza (1). Ma che vuol dire realtà limitata e imperfetta, e come questa si concilia coll'essere dell'esistente nell'Ente: essere, che è l'entità stessa dell'esistente? Quello che è nell'Ente non ha nè imperfezione nè limite. La difficoltà ce la scioglierà Spinoza: *Ea res dicitur suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest* (2); *Per modum intelligo id quod in alio est, per quod etiam concipitur* (3). Cioè, l'essere finito è quello che ha un termine e perciò è esternamente limitato da un altro essere, il quale, anch'esso finito, è sottoposto alla stessa limitazione esteriore. Quindi la finità in generale consiste in una *infinita catena* (connessione) *di cose*, in cui ogni membro è condizionato e limitato da un altro; e però l'esistenza finita non è in sè, ma in altro, e viene concepita mediante altro. Adunque il finito *per sè* non ha realtà; è reale nella connessione infinita delle cose, cioè nella Natura naturata; e in quanto esso non è reale per sè, ma in altro e come limitato da altro, la sua realtà è *imperfetta*. Il che vuol dire, che la sua realtà è nel suo limite; e siccome ciò che limita è parimente limitato, il vero limite, cioè la realtà definiti, è in quella loro eterna connessione. In quanto è in questa connessione eterna, l'esistente è nell'Ente; e in quanto essere in questa connessione è essere come limitato da altro, così la sua realtà è imperfetta e limitata. Così esso riceve la sua realtà dall'Ente (in quanto è nell'Ente, in quella connessione); e la riceve limitata e imperfetta, in quanto non la riceve che nella connessione delle cose. Così uno e medesimo è il principio della sua realtà e della sua limitazione; e così si risolve la difficoltà sopra detta. Che cosa è dunque il finito o l'esistente come *distinto sostanzialmente dall'Ente* (intervallo

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 183.

(2) *Eth. P. I, Def. 2.*

(3) *Ibid. Def. 3.*

infinito), in quanto *è in sè e dipende da sè*, come *sostanza e causa seconda*? Il finito in sè e per sè, cioè fuori della connessione eterna delle cose, distinto sostanzialmente dall'Ente, non ha realtà di sorta; e se in sè è reale (se è reale come non limitato da altro o come distinto sostanzialmente dall'Ente), è un altro Ente, un altro assoluto. Ecco dunque a che mena la dottrina di Gioberti (e di Spinoza): o a negare ogni realtà e sostanzialità all'esistente fuori dell'Ente, o a fare di tutti i finiti tanti Enti o assoluti. E siccome la seconda conseguenza è assurda, rimane la prima. Tale è il risultato della dottrina, che pone Dio come sostanza (e semplice Causa), cioè il Vero come già *perfetto e compiuto*, come puro Immediato, e non già come *eterna e reale mediazione* di sè con sè stesso e quindi come eterno sviluppo. Se Dio è realtà assoluta e, come tale, già perfetta e compiuta, ogni cosa è già data in esso e non ha realtà che in esso; e fuori di esso, cioè distinta sostanzialmente da esso, non è reale; esso è già tutta la realtà, e il finito per sè non è altro che il nulla.

Contuttociò — sebbene le cose non siano reali — la connessione delle cose, cioè il mondo come sistema, è reale. Ma questa realtà non si distingue da quella di Dio, anzi è la stessa realtà divina, perchè essa è reale per sè e senza l'attività propria delle cose; e in quanto essa è reale solo così, cioè per attività puramente divina e non delle cose, le cose non sono niente. Adunque la realtà del mondo come sistema non trae seco quella delle cose, anzi l'annulla. Vero è d'altra parte che, appunto perchè è solo a questa condizione, tale realtà non è la vera realtà divina.

Infatti, l'Ente nella *sua concretezza* o l'Ente *quale è realmente*, è secondo lo stesso Gioberti l'Ente come Causa, l'Ente *causante*. Ciò vuol dire che l'*effetto* della causalità divina non è distinto dall'Ente sostanzialmente, ma è la stessa realtà e concretezza dell'Ente. E invero l'Ente come non causante è *entità astratta*, non è il vero Ente; in quanto dunque è causante afferma sè stesso o si pone come entità concreta; l'entità concreta dell'Ente è effetto della causalità dell'Ente. L'En-

te dunque come causante è *causa sui*. Ma si può dire: è vero che l'Ente in quanto causante pone la sua stessa realtà e da questo lato si può affermare che l'effetto sia la realtà stessa dell'Ente; ma ci è anche un altro effetto della causalità divina, il quale non è la realtà dell'Ente, ma la realtà dell'esistente. Sia pure. Ma cos'è la realtà dell'esistente? L'abbiamo già visto: l'esistente è reale, in quanto è nell'Ente, in quanto è simultaneo e compenetrato coll'Ente. Dunque la sua realtà è quella stessa dell'Ente, e l'effetto reale della causalità divina non è che uno, cioè la realtà dell'Ente. L'Ente dunque non è creatore, se per creazione s'intende l'effetto distinto sostanzialmente dalla causa (quindi trascendenza di questa, non immanenza), ma è semplicemente *causa*; e ciò che si chiama il *creato* è semplicemente *effetto*, ed effetto necessario della causa, in quanto è la realtà stessa della causa. Invece di una tal creazione, qui abbiamo una relazione di *principio* (causa) e *conseguenze* (effetto); e come nella matematica p.c. la realtà del *concetto* del triangolo è la totalità delle sue conseguenze e non si può dire che questo *crei* quelle conseguenze, così il mondo come conseguenza del principio divino è la *esistenza* stessa di questo principio. La relazione di principio a conseguenza è una relazione del principio a sè stesso, sebbene in questa relazione la *mediazione* non sia reale. Questa stessa è la dottrina di Spinoza; la natura naturata (*effetto* della causalità divina, cioè degli attributi infiniti) è la *esistenza* stessa infinita della sostanza. E così questa è *causa sui*. L'effetto è *eterno* come la sostanza, e non potrebbe essere altrimenti, giacchè è nella sostanza, è la sostanza stessa come *esistente*; ed è *necessario*, in quanto la *essenza* della sostanza è di essere causalità e come tale non è reale che nel suo effetto infinito. Gioberti dice: « quando si dice che *Iddio esiste*, si vuol significare che Iddio è la somma realtà in sè stesso, cioè la realtà necessaria e la fonte di quelle realtà finite e contingenti che si rinvengono nelle creature » (1). Ma se Dio non è reale che come *causa attiva* (natura natu-

(1) *Introduz.* vol. II, pag. 183-4.

rante) e la causa attiva non è senza effetto (natura naturata), ciò val quanto dire che l'*esistenza* di Dio è lo stesso *effetto* divino. Realtà o esistenza necessaria, e fonte della realtà finita (fonte = connessione eterna delle cose) sono là stessa cosa.

D' altra parte quando si dice: l'*esistenza* o la *realtà* di Dio (della sostanza) è la natura naturata, la connessione o il sistema universale delle cose, cioè il finito in quanto è in Dio, — che cosa significa veramente l' *essere* il finito in Dio? Il finito come tale, come cosa particolare, come questa o quella cosa individua, è fuori di Dio, non in Dio. In quanto è in Dio non è più finito, individuo; l' uomo p. e. non è più Io, coscienza, soggetto, secondo Spinoza. Il vero *essere* del finito in Dio è *processo* nel finito; processo del finito, che sciogliendosi dalla sua finità come tale, diventa per sè quello che è in sè (nel suo *concelto*; e tale è l' *essere* del finito in Dio nello spinozismo); cioè si fa da sè *entità* (*essere*) in Dio, attuando per *attività propria* l' ordine e il sistema delle cose. E ciò può fare perfettamente solo lo spirito, cioè quel finito (*modo* spinoziano) che è lo spirito. Questo vero *essere* del finito in Dio è la *esistenza vera* di Dio, e non già l' *essere immediate* in Dio. Il vero essere del finito in Dio è dunque come il ritorno del finito a Dio; e questo ritorno, in quanto è la vera esistenza di Dio, è il ritorno di Dio a sè stesso, cioè lo Spirito. Così Dio — giacchè la sua realtà è l' essere del finito in lui e questo essere è *processo* del finito, e veramente dell' Io o del soggetto spirituale — è *soggetto*, non pura *sostanza*; ed è *causa sui*, ma non come semplice causa (cioè in quanto relazione di sè a sè come di principio a conseguenza), ma *mediante* il suo medesimo effetto; il quale non rimane puro effetto, ma si fa per attività propria, dirò così, causa della sua causa. E così il finito non è più mero accidente e non ente; ma in quanto si fa da sè *entità* in Dio, ha un valore infinito come individuo, persona, Io. Nello stesso tempo, siccome la realtà di Dio è l' *essere* del finito in Dio, e *questo* essere è processo del finito, e questo processo è continuo, Dio non è qualcosa di *perfetto* e *compiuto* *immediatamente*, ma è l' eterno processo della sua mediazione

assoluta di sè con sè stesso. E il finito è momento di Dio, non più come immediatamente *negato* in Dio, ma dirò così, come *negante* sè stesso (come *attività* negativa di sè stesso); e questa negazione è la vita stessa di Dio. — Ciò che dunque vi ha di vero nello spinozismo è che la realtà (attualità) o la esistenza di Dio è la natura naturata (il Cosmo, l'intelligibile relativo, il fatto ideale), la quale contiene, in quanto li presuppone, la sostanza e gli attributi: l'essere, in somma, del finito in Dio. Ciò che ci manca è che quest'essere del finito in Dio o la esistenza di Dio sia un processo del finito, un farsi il finito infinito. Questo farsi infinito del finito è la vera *immanenza* di Dio nel finito. Esso non è pura opera del finito, e perciò Dio non è, come è stato detto, il semplice effetto dell'attività dell'esistente; ma Dio sussiste realmente per sè stesso, perchè quel processo è la stessa attività di Dio. L'errore dello spinozismo consiste nel non essere Dio davvero immanente. È immanente nel mondo come Cosmo, come sistema delle cose, ma non già nelle cose particolari come tali. Perciò il mondo è infinito, e le cose particolari sono tutte finite, e solo finite (1).

§ II.

Seconda prova dello Spinozismo giobertiano.

Lo spinozismo di Gioberti si può vedere anche più chiaramente in altro modo.

Le cose particolari (i modi) mutano sempre; l'universo come sistema è sempre lo stesso (*facies totius universi semper eadem*). Questa *facies* è l'Idea, ma come Altro di sè stessa (il fatto ideale). Di essa non si può dire che *può essere* e *non essere*, *esistere* e *non esistere*; ma solo delle cose particolari. Non si può dire *possibile*, nel senso che *può esistere* e *non esistere*, ma nel senso che *può essere così* e *così*; può avere que-

(1) Ritornero su questo argomento. Lib. III, sez. 2 e 3.

sti o que' modi, senza cessare mai di essere lo stesso. La prima specie di *possibilità* riguarda i modi, le cose, particolari, ed è imperfezione; è l'indifferenza e l'arbitrio; che ci siano questi o quei modi, è cosa *indifferente* all'universo; l'universo non muta per questo. La seconda specie di *possibilità* è *potenza* e riguarda l'universo; è perfezione, attività infinita, vita. È il fondamento della prima. Insomma l'*esistenza*, come il poter essere e non essere, non riguarda l'universo, ma le cose particolari. L'universo è l'Idea come Altro di sè (la Sostanza come natura naturata), e come tale è la stessa esistenza (dell'universo). L'universo è l'esistenza, l'esistenza universale; fuori di esso non *esiste* niente. Come tale inchiude la necessità del *particolare*; giacchè quando dico *Altro*, dico *esistenza* o il particolare in generale. Questo o quel particolare, è indifferente; ma il particolare ci deve essere, perchè l'Idea è qui come Altro di sè. — Si può dire: « l'esistenza dell'universo non dipende da questi o quei modi, e pure se non ci fossero modi, l'universo non ci sarebbe. Ora quando si dice che l'universo può avere questi o que' modi, questa possibilità non implica la necessità che ci siano modi, non dico questi o quelli, ma de' modi quali che siano; cioè non implica la *esistenza* dell'universo, giacchè senza modi l'universo non esiste. Dunque questa è una possibilità come ogni altra, e si riduce a questo: l'universo è possibile, può esistere e non esistere, come diciamo de' modi ». Qui si distingue tra l'*idea* dell'universo e l'*esistenza* dell'universo, senza vedere che l'*idea* dell'universo è l'*esistenza* stessa dell'universo; o per dir meglio l'universo non è altro che l'*esistenza* dell'Idea (della Sostanza). L'universo è l'Idea come Altro di sè (Sostanza come *effetto* di sè stessa), e l'Idea come Altro di sè è l'Idea come *esistenza*, come *esistente*. Come Altro di sè o come esistente ha necessariamente *modi*, cioè implica la necessità de' modi; questi o quelli, è indifferente. Idea come Altro di sè è Idea come esterna a sè, cioè come avente modi. Il *poter avere* questi o quei modi, non significa che non ne ha; cioè non indica imperfezione; la imperfezione riguarda i modi, che sono (que-

sti o quelli) indifferenti all'universo, e possono essere e non essere. Il *potere* dell'universo è *potenza*; è la potenza de'modi e la realtà de'modi.—Tale è la dottrina di Spinoza.

Quella di Gioberti non è diversa. « L'atto creativo è l'azione divina avente un'attinenza ad un termine estrinseco, e fornita di libertà, in quanto si riferisce a questo termine. — E se Dio non crea nulla, l'atto divino è tuttavia libero? — Sì, se non si vuol supporre che Dio nulla creando non abbia potestà di creare. — Ma l'atto divino fuori della relazione a un termine estrinseco è egli *libero*? — No, è *necessario*. — Come dunque potrà esser libero, quando non ci sia termine estrinseco, come nel nostro presupposto? — Sarà libero, in quanto il termine estrinseco, benchè non *reale*, è sempre *possibile*, e l'atto divino in questa ipotesi riguarderebbe il termine esteriore come *possibile* e non come *reale* ... L'atto divino ha una relazione a un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che potrebbe esser possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo l'atto divino ». (1) — Spieghiamo questo concetto della creazione.

Quando si dice: « l'azione divina ha una relazione a un termine estrinseco, ed è *libera* in quanto si riferisce a questo termine », questa *libertà* non consiste in ciò, che la relazione ci può essere e non essere, ma in ciò che il termine estrinseco ci può essere e non essere, cioè questo termine non è necessariamente. La libertà consiste in quella relazione; la libertà ci è sempre; dunque quella relazione è necessaria; ci è necessariamente, non può non essere. Se il termine estrinseco è reale, bene: la relazione ci è. Se il termine estrinseco non ci è, sarà possibile, e la relazione ci sarà ancora. Ora che significa una relazione *necessaria* dell'atto divino, nella quale consiste la *libertà* di esso atto? Pare che la *necessità* della relazione annulli la *libertà* dell'atto, e viceversa. Infatti non si sa capire, come essendo *reali*, anzi *necessarii*, Dio, l'atto e la relazione, *reale* e *necessario* non deva essere anche il termine

(1) *Errori*. Lettera 8.^a vol. II, pag. 25-26.

estrinseco. Dunque il termine estrinseco *esiste*, ed esiste necessariamente; è la stessa *esistenza*. Ma in che consiste allora la libertà dell'atto divino, cioè l'arbitrio? La difficoltà non si può risolvere, se non nel modo seguente: — bisogna distinguere termine estrinseco da termine estrinseco (modo da modo; modo infinito da modo finito, direbbe Spinoza). L'esistenza o l'esistente necessario è l'universo, il sistema delle cose; il quale intanto è esistente, estrinseco, in quanto non può essere senza le cose particolari (senza i modi finiti, esso che è modo infinito); ma le cose particolari come tali non sono *necessarie*; possono essere e non essere come queste o quelle; sono *contingenti*. E in questa *contingenza* consiste la libertà (*arbitrio*) dell'atto divino. Ciò che è necessario è il *particolare* in generale, non questi o quelli particolari. Il termine estrinseco = *universo* ci è necessariamente; il termine estrinseco = *queste o quelle cose particolari* può essere e non essere; rispetto al primo termine l'atto divino è *necessario*, rispetto al secondo è *libero* (arbitrario); cioè, ci sia o non ci sia questo termine, esistano o non esistano queste o quelle cose particolari, l'atto divino è sempre lo *stesso*; queste o quelle cose sono ad esso indifferenti. L'atto divino ha una relazione immediata col termine estrinseco = *universo*, ed essendo questo sempre lo stesso nella mutazione e contingenza delle cose particolari (de' suoi modi), la relazione non muta e non muta l'atto. E l'universo è la *possibilità* di avere questi o que'modi, e come tale non muta *volto* (*facies semper eadem*). Ci siano o no queste o quelle cose particolari, ciò non fa niente a Dio; che Dio crei o no, è sempre lo stesso. La creazione libera (arbitraria) è l'espressione della *contingenza* delle cose particolari, e non riguarda l'universo. Crei Dio o non crei, non è niente di più e niente di meno; se non crea, ha *potestà* di creare, e intanto se crea non è più che questa *potestà*; è lo stesso. Ciò vuol dire che creare e *non* creare non riguarda Dio, perchè in Dio l'essere e il non essere divino non possono essere lo stesso; ma riguarda le cose, perchè l'essere e il non essere delle cose come tali è lo stesso per Dio. E quando

si dice: « l'atto divino fuori della relazione a un termine estrinseco è *necessario*, non *libero* », ciò comprova la spiegazione che ho data e la conciliazione della necessità e della libertà (arbitrio). È arbitrio, perchè non ha radice in Dio, nella sua essenza, ma nelle cose contingenti; l'arbitrio è contingenza, e qui si trasporta dalle cose in Dio. L'atto, in quanto è necessario, è all'opposto veramente libero, perchè ha radice nella essenza divina; è la divina *determinazione di sè stesso per sè stesso*. L'atto divino non ha veramente relazione col termine = *cose particolari*, perchè queste, in quanto sono in Dio, non sono cose particolari. L'atto divino *per sè* è fuori di questa relazione. Ma ha relazione, e *necessaria*, col termine estrinseco = *universo*; e in quanto questa relazione è necessaria, non si può dire l'atto mai fuori di essa. L'atto, in sè stesso, implica questa relazione. Dire atto in sè e atto con questa relazione, è lo stesso. Ma se in sè è *necessario*, ciò vuol dire che la posizione del termine è necessaria. Cioè, il termine è *effetto*, ed effetto necessario, perchè l'atto è necessario. Gioberti stesso dice necessario il *possibile*, come si vedrà più sotto. Il poter essere considerato l'atto divino fuori della relazione al termine = *cose particolari, come tali*, vuol dire che l'atto non è veramente *causa* (immediata) del finito come tale. E tale era nel primo concetto della creazione (1), secondo il quale tra Dio e le cose non ci era niente di mezzo; mancava l'intelligibile relativo. E non può essere causa immediata, giacchè ad atto infinito corrisponde di necessità effetto infinito. Anche in Spinoza non si può dire che la Sostanza sia causa de' modi come tali, come fuori della Sostanza, come *res particulares*; giacchè la cosa particolare come tale, isolata, è un'astrazione, un non reale; la realtà è nella *connessione delle cose*. L'effetto vero della Sostanza è *infinito*, è la natura naturata, i modi infiniti. Quindi la Sostanza ha solo un'attinenza *indifferente* (arbitraria) col finito come questa o quella cosa particolare; cioè, non ha vera attinenza con esso. Ecco perchè

(1) V. cap. 1 di questa Sez.

si può considerare l'atto come fuori di questa attinenza; questa attinenza non ci è.

Questo significato da me dato alla dottrina di Gioberti si dimostra anche più chiaro ne' seguenti luoghi: « L'Idea, che è cosa necessaria, dipende dalla creazione, in quanto la creazione è il termine estrinseco dell'atto divino, perchè tal termine estrinseco come possibile è tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea; ma l'Idea, che è cosa necessaria, comprende la creazione, in quanto questa è il termine estrinseco dell'azione divina, reso reale e non solamente possibile; ma non ne dipende ». (1) Gioberti ha detto più sopra: l'atto divino è *necessario e libero*; necessario, in quanto si considera fuori della relazione a un termine estrinseco, (possibile o reale); libero, in quanto si considera nella sua relazione a un termine estrinseco, sia possibile sia reale. Ciò significa, mi pare, che l'atto divino *non dipende* dal termine estrinseco in qualunque caso, o che il termine sia possibile, o che sia reale. Ora Gioberti dice l'opposto: il termine estrinseco come possibile è *tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idea*; l'Idea che è cosa necessaria, dipende dal termine estrinseco come possibile. Ciò vuol dire: l'atto divino, considerato nella sua relazione al termine estrinseco come possibile, non è libero, ma necessario. Infatti, se questo termine è necessario quanto l'Idea stessa e l'atto divino, e se l'Idea dipende da esso, si può dire che l'atto divino, considerato nella sua relazione a questo termine, sia libero? Si può dire: « l'atto divino ha una relazione a un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che *potrebbe* esser possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo l'atto divino »? Questa varietà immutò l'atto divino; giacchè nel *caso presente* l'Idea e quindi l'atto divino *non dipende* dal termine estrinseco, e al contrario, se questo termine è *possibile*, ne *dipende*. Dunque l'atto divino nella sua relazione a un termine estrinseco possibile è nel tempo stesso necessario e libero (arbitrario); e siccome il termine estrin-

(1) Errori l. c.

seco come possibile è reale, perchè è necessario quanto l'Idée e l'atto divino, così l'atto divino, nella sua relazione a un termine estrinseco come reale, è anche nel tempo stesso necessario e libero. Cioè, in generale, l'atto divino nella sua relazione a un termine *estrinseco* è nel tempo stesso necessario e libero; e per conseguenza l'essere del termine estrinseco, sia reale sia possibile, è nel tempo stesso necessario e arbitrario. Questa contraddizione non è che apparente, e si risolve (né si può risolvere altrimenti) col distinguere due specie di termine estrinseco, e per conseguenza due specie di possibile e di reale.

Quando si dice: « l'atto divino nella sua relazione al termine estrinseco è libero » (arbitrario), se questo termine è reale, ciò vuol dire che esso esiste, ma poteva e può non esistere; se è possibile, ciò vuol dire che non esiste, ma può esistere. Questo *poter* essere e non essere, — poter essere, se non è, e poter non essere, se è —, nel quale possibile e reale sono lo stesso, rispetto al vero Reale, è imperfezione; se il reale è e cessa di essere, il vero Reale rimane lo stesso, né muta l'universo come sistema delle cose; se il possibile non è e comincia ad essere, il vero Reale e l'universo non cangia. È dunque un *reale*, che se fosse *possibile*, la realtà non sarebbe *meno*; è un possibile, che se fosse reale, la realtà non sarebbe *più*. Laonde qui il termine estrinseco è il *modo* di Spinoza; sia possibile, sia reale, *in sè* è la stessa cosa. *In sè*, cioè agli occhi della ragione; solo l'*immaginazione* può distinguere essenzialmente tra possibile e reale, e credere che il possibile diventando reale diventi qualcosa, che è *in sè e dipende da sè*. Se il reale non è reale che nel sistema delle cose (in quanto, dice Gioberti, è simultaneo e compenetrato coll'Ente), si vede che, in quanto è *in sè e dipende da sè*, non ha che una realtà *immaginaria*; perchè a quel modo è fuori del sistema delle cose, cioè fuori della realtà. Le cose dunque non hanno realtà che in quanto sono *modi*, cioè affezioni della realtà assoluta che nascono e periscono; e non già in quanto sono *cose*, cioè enti *in sè e dipendenti da sè*. Gioberti stesso esprime questa

*

relazione quando dice , che quella *varietà* — cioè l'essere il termine estrinseco possibile o reale — non immuta per niun modo l'atto divino. Qui il termine estrinseco come tale, come fuori dall'atto divino, non ha verità; non ha verità come reale, perchè è fuori del sistema delle cose, che è la verità delle cose; non ha verità come possibile, perchè in quanto possibile ad essere in sè e come dipendente da sè, è una *rappresentazione* dell'immaginazione, e non già un'*idea vera*; l'idea vera della cosa è la vera possibilità della cosa, e se ne ha un'*idea vera*, in quanto la sua essenza è contenuta in altro talmente, che la cosa si possa concepire mediante quest'altro. Ma così la cosa non è più *cosa* (in sè e dipendente da sè), ma *semplice modo*. *Modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint* (1). Ciò vuol dire che l'idea d'una cosa non esistente non è vera — cioè la cosa non è possibile — se non nel sistema delle cose; cioè in quello che Gioberti chiama *possibile necessario*, nella idea della natura naturata: idea, che è la stessa *esistenza*. — Quando si dice poi che l'atto divino nella sua relazione a un termine estrinseco è necessario, ciò significa che questo termine è necessario, esiste necessariamente, cioè esiste in quanto è possibile; possibilità e realtà sono qui la stessa cosa. E questa è la vera realtà; la quale non può non essere, ma è l'effetto infinito della causalità divina infinita. Tale è il Cosmo di Spinoza, la natura naturata. — Da ciò si vede, che non vi sono *due* termini estrinseci, come se l'uno fosse *accanto* e *fuori* dell'altro, e che il termine non è veramente *estrinseco*. Non è estrinseco nel senso che sia fuori di Dio e distinto *sostanzialmente* da Dio; giacchè quello che è fuori di Dio non ha realtà che nella immaginazione. È estrinseco nel senso che è *effetto* della causalità divina; nel senso che è *esistenza* (l'Idea come Altro di sè). Il termine necessario e il termine arbitrario non sono *due* termini,

(1) Spinoza *Eth.* 1, 8, *Schol.* 2.

ma hanno tra loro la relazione di natura naturata e modi, di sistema e membro di questo sistema. Il termine necessario è l'effetto immediato della causalità divina; il termine fenomenale, il quale non è vero che nel sistema delle cose, è effetto immediato di altre cose. Nessuna *cosa*, eccetto il Cosmo (il quale non è una cosa) è effetto immediato della causalità assoluta. —

Questa esposizione è confermata da ciò che segue: « La creazione è un *vero* e un *fatto* nello stesso tempo. È un vero, in quanto è un'azione dell'essenza divina, che è necessaria, eterna, assoluta; è un fatto, in quanto quest'azione divina riesce a un termine estrinseco, reale e contingente, che può essere e non essere, perchè è determinato dalla libertà del suo autore. Poichè sotto il nome di fatto s'intende ciò che è contingente e temporaneo; sotto il nome di vero ciò che è eterno ed assoluto. Il vero può stare senza il fatto, ma non il fatto senza il vero; perchè il fatto, in quanto si connette col necessario e risponde a un'idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto ma vero. La creazione, tramezzando tra l'Ente e l'esistente, è vero e fatto, secondo che si considera verso l'uno o l'altro di que' due termini; laddove l'Ente in sè stesso è purissimo vero; e l'esistente che è vero in quanto si connette coll'Ente, in sè medesimo considerato non è che fatto (1). » Qui abbiamo la stessa incertezza di linguaggio, che ho notata più sopra. Per *vero-fatto* (più sopra ha detto: *fatto ideale, anello tra il vero e il fatto*) s'intende ora la creazione come tale, l'atto creativo; ora l'effetto di quest'atto. Questa incertezza non è accidentale, ma nasce dalla natura stessa della cosa. Nè l'atto creativo nè l'effetto di esso sono *puro* Vero; ma l'atto creativo è il Vero come *fare*, l'effetto è il Vero come *fatto* (generato). Gioberti comprende il *fare* e il *fatto* sotto il nome generale di fatto. Ora egli ha detto più sopra: l'Ente nella sua concretezza è l'Ente causante o creante. Qui dice: la creazione è *vero* e *fatto*. Ciò significa dunque che il vero

(1) *Errori* loc. cit.

Reale non è nè il vero senza il fatto, nè il fatto senza il vero; l'uno senza l'altro sono due astrazioni (la Sostanza non è senza la natura naturata, nè questa senza quella): il vero Reale è il vero come fare e fatto; cioè *l'esistenza* dell'Ente è il Cosmo come effetto infinito della attività infinita. L'essenza divina—necessaria, eterna, assoluta — è *attiva*; quest'azione è parimente eterna, necessaria, assoluta. E questo è il Vero come *fare*. A che riesce quest'azione? Non può riuscire che a un termine o effetto parimente eterno, necessario, assoluto. E questo è il vero come *fatto*. Quando dunque Gioberti dice: « la creazione è un fatto, in quanto l'azione divina riesce a un termine reale e contingente, che può essere e non essere, perchè determinato dalla libertà del suo autore », non considera il *fatto* nella sua verità, ma nella sua astrazione, come ciò che è *contingente e temporaneo* e nondimeno tale che è *in sè e dipende da sè*. Il contingente e temporaneo non è reale che nel sistema delle cose, non ha verità che in questo sistema. Ora che cosa è questo sistema? È un puro vero? Gioberti pare che dica di sì: « Il fatto in quanto si connette col necessario e risponde a un'idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto, ma vero ». Ma se è un vero e non già un fatto, in che si distingue da quel Vero che è l'Ente? E perchè Gioberti chiama l'Ente in sè stesso *purissimo Vero*? Se la creazione è un fatto, in quanto l'azione divina riesce a un termine reale e contingente, che cosa sarà in quanto quest'azione riesce al *termine estrinseco che come possibile è tanto necessario quanto l'atto divino e l'Idèa*? Questo *possibile necessario*, come risultato dell'attività infinita, non è nè puro Vero nè puro fatto, ma il vero Reale, l'effetto infinito della causalità infinita, quello in cui tutte le cose sono reali: il Cosmo. È chiaro che in questo luogo il *vero* ha un doppio significato, e il *fatto* non ne ha che un solo, cioè quello di cosa contingente e temporanea. Il vero ora significa l'Ente in sè stesso, e per conseguenza astratto (come la Sostanza senza l'essenza *attuosa*, che sono gli attributi); ora significa l'azione dell'essenza divina, cioè il *fare*, e, in quanto questo fare riesce a un fatto parimente eterno e infinito, significa anche

il fatto (ideale). Cioè, Gioberti chiama col nome generale di vero tutta la realtà: l'Ente, l'attività dell'Ente, e l'effetto infinito di quest'attività; e col nome di fatto ciò che in sè non ha realtà, cioè non è vero. Ma siano pure quelle tre cose un vero, il certo è che sono in sè distinte e che Gioberti le distingue. Egli distingue l'Ente, l'atto divino e il possibile necessario come termine dell'azione divina; li chiama *Vero*, ma non sono Vero allo stesso modo. L'Ente è Vero puro (quindi astratto); l'atto è Vero come fare; l'effetto è Vero come fatto. E questo è l'*esistenza* dell'Ente. — « Il vero può stare senza il fatto, ma non il fatto senza il vero ». La seconda proposizione è vera, comunque s'intenda il fatto; o s'intenda il contingente o il fatto ideale. La prima è anche vera, se per fatto s'intende questo o quel contingente, nel senso che il Reale non cessa di essere quel che è, se questo o quel contingente non è o cessa di essere. Ma non è vera nel senso, che il Vero possa essere *reale* senza il *fatto* ideale ed eterno, e per conseguenza senza il contingente in generale. L'Ente è necessariamente azione (fare) (1); altrimenti non sarebbe concreto; e chi dice azione dice effetto. Dunque il Reale è: Ente eterno, fare eterno, fatto eterno. E quando dico: il vero non è vero (non è concreto) senza il fatto, ciò non significa che il vero dipenda da questo o quel fatto, ma che ci deve essere il fatto (questo o quello, è indifferente, e questa indifferenza è la contingenza). Ma in quanto il vero non può essere reale senza il fatto, la *contingenza* è necessaria. Così l'universale non è reale che nel particolare; ci deve essere dunque il particolare; sebbene non questo o quello. L'Idea come *Altro* di sè inchiude questa necessità della contingenza. La contingenza è l'Altro come tale. Come Altro di sè l'Idea non può essere che *particolare* e nel particolare. Ma che cosa è il fatto o l'esistente *in sè medesimo* —, cioè senza l'Ente in cui ha la sua entità? Niente, cioè una astrazione. Solo l'Ente è vero e reale in sè stesso, perchè è l'essere originario. Ma questo *essere*

(1) Essere è pensare, pensare è creare: dice Gioberti esplicitamente e senza metafora nelle Postume.

in sè stesso non esclude il *fatto ideale*; perchè l'Ente è necessariamente fare e fatto, e come tale non è determinato da altro, ma da sè stesso; il fare è l'attività della sua essenza, e il fatto è l'effetto di questa attività. L'Ente è così libero assolutamente; e come tale è *causa sui*, cioè l'effetto suo è la sua stessa esistenza.

§ III.

Si considera di nuovo l'intuito. Caratteristica.

Qui si può vedere anche più chiaramente ciò che ho detto innanzi (1) sulla natura dell'intuito come originario e immediato; e ciò servirà a rendere sempre più evidente l'intima relazione tra l'intuito e la determinazione del suo contenuto.

La distinzione che ho esposta tra Ente, essenza attuosa dell'Ente, fatto ideale ed esistenze o modi, si riduce a un'altra più generale, cioè quella di eterno e di temporaneo, di necessario e di contingente, di assoluto e di relativo, di vero e di fatto, intendendo per Vero tuttociò che è eterno e ideale, e per fatto tutto ciò che è temporaneo e sensibile. E in questo senso il Vero comprende l'Ente, l'atto creativo e il fatto ideale; il fatto come tale consiste negli oggetti della esperienza. Ora l'oggetto dell'intuito è l'Idea (il Vero), e perciò l'intuito è detto ideale. Dunque i sensibili come tali non sono contenuti nell'intuito in quanto ideale; il quale non comprende che l'Idea in queste tre determinazioni: come Idea pura, come Idea che *diventa* Altro di sè, e come Idea che è divenuta Altro o in generale *effetto* infinito di sè stessa. I sensibili poi *accompagnano*, solamente, l'intuito dell'Idea. E ciò corrisponde a quello che Gioberti dice, che il *Vero può stare senza il fatto*; vale a dire, che l'intuito in sè (il cui oggetto è il Vero) non contiene i sensibili. Ma ciò significa che l'intuito è riflessione, astrazione, notizia scientifica, e non già origi-

(1) Lib. II, Sez. 2. cap. 4 § 3.

na e immediata. Infatti l'ordine ontologico è: Ente, atto, fatto ideale, fatto come tale. Ora se il fatto ideale (cioè l'esistenza dell'Ente) non dipende da questo o quel fatto, oggetto della esperienza o sensibile, pure non può essere senza i sensibili. L'universale non dipende dal particolare nel senso che deve essere in questo o in quello; ma pure non è reale che nel particolare. Il fatto ideale come è nella sua realtà, e non già quale noi lo concepiamo astraendo da' sensibili, contiene necessariamente i sensibili, sebbene non questi o quelli. E questa doppia natura, di essere cioè la posizione de' sensibili o de' particolari, senza però dipendere da questi o quelli; è espressa dalla frase: *fatto ideale*; fatto vuol dire esistenza, realtà, concretezza, che non è tale senza le esistenze particolari o se non nelle esistenze particolari; *ideale* vuol dire, che non dipende da queste o quelle esistenze particolari. Adunque il cosiddetto ordine ontologico *compiuto* comincia dall'Ente e finisce ne' sensibili, negli oggetti della esperienza. (Con ciò non intendò dire, che sia realmente così, ma dichiaro semplicemente la dottrina di Gioberti. Ho già notato (1), che l'ordine della *conoscenza* non è un altro ordine *parallelo* al primo, ma il compimento del primo; perchè l'assoluto non è semplicemente sostanza e causa, ma Spirito). Di qui è manifesto 1. che l'intuito come apprensione dell'Idea (Ente, atto creativo, fatto ideale) è essenzialmente astrazione e riflessione; 2. se l'intuito del fatto ideale è accompagnato dai sensibili, la notizia primitiva non è l'intuito schietto, ma quello che riesce ai sensibili, agli oggetti della esperienza. E questa notizia è non solo originaria (come sapere), ma anche continua; è la coscienza comune, ordinaria, quando non è che notizia degli oggetti sensibili e individuali, senza la notizia del *processo* per cui si riesce a tali oggetti. 3. La quistione è di vedere, se questa notizia originaria e continua (questa prima *forma* della coscienza) è notizia del processo dall'Ente agli oggetti particolari, o pure semplice apprensione degli oggetti senza quella del processo. Non può essere notizia del processo, perchè è

(1) Lib. II, Sez. 3 cap. 4.

prima e immediata, e come tale non può apprendere che il *risultato* del processo; il processo è come fuori di essa o avanti ad essa; se apprendesse il processo, non sarebbe immediata. Il ragionamento di Gioberti è questo: gli oggetti particolari presuppongono il *processo*; dunque la notizia di tali oggetti presuppone la *notizia* del processo. Il processo, sì; la notizia del processo, no. La *prima* coscienza come determinazione dell' *Idea* è in sè qualcosa di *mediato* e presuppone altre determinazioni dell' *Idea* (presuppone il *principio* della coscienza); ma come coscienza o notizia di qualcosa è un immediato, perchè non presuppone altra notizia o coscienza. Gioberti confonde il processo colla notizia del processo (p. e. l' unità sintetica originaria Kantiana colla notizia di questa unità). L' *Idea* non è *Io* (coscienza, sapere) senza essere prima natura, organismo, anima naturale. Ma ciò non vuol dire, che l' *Idea* non può essere *sapere* senza sapere prima sè stessa come natura, organismo, ecc., cioè il processo mediante il quale diventa *Io* o sapere. Ciò è impossibile; perchè se l' *Idea* non è *Io* o sapere che come risultato di questo processo, non potrebbe sapere prima questo processo, senza essere risultato prima di essere risultato.—Si dice, che Dio *crea* le cose in quanto le *sa* e le *sa* in quanto le crea; anzi, che il suo *essere* è il suo *sapere*, per modo che non è prima di sapere sè stesso, ma si *sa* in quanto è, ed è, in quanto si sa. Lo spirito umano sarebbe in quel caso Dio. E veramente l' *Io* come tale non è che in quanto *sa* di essere; essere e sapersi sono lo stesso in lui. Ma l' *Io* è essenzialmente un risultato, non un immediato; e in quanto il processo, mediante il quale egli è *Io*, non è lo stesso che la notizia di questo processo, si può dire che in lui essere e sapere non sono lo stesso, non sono *immediatamente* lo stesso. E ciò non sono nè pure in Dio. Dio è la identità assoluta dell' essere e del pensiero; ma questa identità non è puramente immediata. Dio è posizione o affermazione assoluta di sè stesso; ma questa affermazione non è vera senza la mediazione. La realtà di Dio dipende dalla realtà della mediazione. Un Dio senza mediazione assolutamente, è un' astrazione assoluta. Il Dio di

Spinoza non è il vero e reale Dio, perchè la mediazione spinoziana non è veramente reale. In quanto afferma assolutamente sè stesso, Dio si sa in quanto è, ed è in quanto si sa. Ma essere e sapere non sono uno immediatamente; e nel processo della eterna affermazione divina l'essere precede il sapere: il vero essere, l'essere come sapere, è autogenesi (lo spirito).

È qui anche il luogo di notare che in questa forma del sistema giobertiano la notizia del processo ideale è impossibile, non solo originariamente, ma anche nell'ordine della riflessione. Notizia del processo è mediazione; e la notizia giobertiana è invece immediata. E così deve essere; giacchè se immediata notizia dice *sostanza*, sostanza dice *immediata notizia*: sono due immediatezze che si corrispondono; il processo non si conosce, perchè non ci è; processo ideale vuol dire *pensiero*, e il pensiero è più che semplice sostanza. Questa impossibilità del processo o del pensiero è poi espressa in Gioberti in *modo suo proprio*, cioè nel presupposto del sovrintelligibile o della inconoscibilità della essenza. Infatti la notizia del processo dall'Ente all'esistente, se non è una parola vuota di senso, significa entrare nella essenza della cosa stessa. Il processo non è un moto materiale che si vede cogli occhi; ma un movimento ideale e divino. Ora come si può vedere questo movimento senza vedere l'essenza? Non è anzi esso il movimento della stessa essenza? Non è l'essenza stessa che si muove? Se pure non si voglia affermare, che si possa vedere il movimento dell'essenza, senza vedere l'essenza; il che sarebbe strano, perchè l'essenza non è fuori del suo proprio movimento, e il movimento non è altro che la essenza stessa come attiva, la vera essenza. Essenza e attività sono inseparabili, specialmente nella essenza divina. Vedere l'atto divino e non vedere l'essenza è vedere e non vedere. E invero abbiamo già mostrato (1) a che si riduce l'intuito giobertiano dell'atto creativo: all'argomento a *posteriori*; cioè a vedere Dio come semplice Sostanza e Causa, e non già come Creatore. Vedere

(1) Lib. II, Sez. 2, cap. 3 § 3.

poi l'essenza divina importa vedere anche l'essenza di tutte le cose. Dunque, o notizia dell'essenza; e allora si può ammettere la notizia dell'atto creativo, ma mediata non immediata, riflessa non originaria, appunto perchè l'essenza è il *pensiero*. Ma in questo caso non ci è più il sovrintelligibile. O si nega la notizia dell'essenza, e allora la notizia dell'atto creativo è impossibile in ogni modo. Quindi Gioberti parla qui di atto creativo non come *filosofo*, ma come *credente*. In Spinoza il filosofo e il credente sono perfettamente uno; o per dir meglio, Spinoza non ha altra *fede* che il *sapere*. In Gioberti al contrario il filosofo e il credente non sono ancora concordi; o in altri termini, la sua *fede* non è ancora divenuta *intelletto*. Spinoza *crede* che Dio non sia altro che Sostanza e Causa; lo crede, perchè lo *sa*. Gioberti non si contenta di quello che sa; il contenuto della sua fede è più ricco e superiore a quello del suo sapere. Egli è spinozista come filosofo, e cristiano come credente. Ora l'essenza del cristianesimo è la fede nello spirito, cioè la vera fede. Perciò Gioberti trasporta di là della scienza ciò che la scienza (come intuito immediato, come scienza spinoziana) non può comprendere. L'incomprendibile nello spinozismo è lo spirito; e il sovrintelligibile nel giobertismo è anche lo spirito, niente altro che questo. Spinoza nega lo spirito; non conosce che la sostanza; e fedele alla sua massima che ciò che non è *conoscibile* non è, non ammette altro che la sostanza. Questo è il suo razionalismo. Gioberti ammette lo spirito; ma non sa comprenderlo spiritualmente; la sua scienza non è la conferma, ma in sé la negazione della sua fede. Imperocchè lo spirito non compreso spiritualmente, cioè senza la testimonianza dello spirito, non è spirito, ma sostanza. Questa contraddizione è quella stessa che io ho detto tra il principio e il metodo della sua filosofia. Ma essa non può essere uno stato permanente dell'animo umano. O la scienza deve distruggere la fede; o la fede deve divenire scienza. Il che vuol dire che il sovrintelligibile dee sparire; cioè o essere considerato come un non essere, un ente immaginario (Spinozismo), o diventare intelligibile, anzi il ve-

ro Intelligibile. Questa necessità è il profondo motivo di tutte le fasi della dottrina di Gioberti, dalla *Teorica del Sovranaturale* alla *Filosofia della Rivelazione*. Egli è uomo troppo moderno e troppo religioso, perchè possa eleggere lo spinozismo; il quale così non è che un momento e come un ponte di passo nello sviluppo del suo pensiero filosofico. Egli deve non retrocedere, ma andare avanti: e con grande scandalo di quella gente che del grande interesse della scienza fa un puntiglio personale, rompere per sempre quelle barriere che prima avea dichiarato insuperabili, e portare la fiaccola della libera ragione nella sacra selva de' divini oracoli. —

SEZIONE SECONDA

DIFFERENZA TRA GIOBERTI E SPINOZA
(CONTENUTO DELL'ATTO CREATIVO) (DIO — QUANTITÀ).

CAPITOLO PRIMO

CARATTERI DELLO SPINOZISMO : LORO CONTRADIZIONE. CONCETTO GENERALE DELLA DIFFERENZA TRA SPINOZA E GIOBERTI.

Il Dio di Spinoza è Sostanza e Causa. A questa doppia determinazione di Dio corrispondono due caratteri dello Spinozismo.

L'origine dello Spinozismo è nota. Spinoza è cartesiano, e, come Cartesio, *comincia dall' Io*, dal pensiero, e cerca di mostrare la possibilità di un'armonia tra l'io stesso e il mondo esteriore (tra il pensiero e la estensione). Questa armonia ei la trova nella *Sostanza* come unità assoluta e indifferente dei due opposti. Quindi si è detto, che in Spinoza il concetto di Sostanza non è il primo, ma solo il principale; non è il *cominciamento*, ma il *principio*; è come un postulato o presupposto fondamentale, che egli stabilisce per risolvere la opposizione (cartesiana) dell'essere e del pensiero, e nel quale poi spariscono tutti e due come in qualche cosa di assolutamente immobile e che non è in sè nè l'uno nè l'altro (1). Questa risoluzione è solo apparente; la opposizione è annullata immediatamente e non già conciliata; non si vede come la Sostanza sia l'unità dell'estensione e del pensiero, cioè come questi

(1) Cfr. Eduardo Schmidt. Comp. di Stor. d. fil.

siano uno nella Sostanza; la quale così non è altro che l'unità dell' assolutamente *Indifferente* con sè stesso, e la differenza rimane sempre fuori di essa. Questa indifferenza della Sostanza o esteriorità della differenza è espressa nel *parallelismo* dei due attribuiti (pensiero ed estensione), i quali costituiscono la sua stessa *essenza*; l' uno non nasce dall' altro, e sono fra loro assolutamente indipendenti; di maniera che il contenuto o l' essenza della Sostanza è estrinseco alla Sostanza stessa. La Sostanza è quindi unità come pura *forma*, e se è Causa, è causa puramente formale; la sua causalità non tocca il suo contenuto; i due attributi non hanno tra loro veruna relazione *causale* (1).

Il secondo carattere è la *causalità*. Ma come causa la sostanza non produce il suo proprio contenuto; come estensione non produce il pensiero, nè come pensiero l' estensione. Di che è dunque causa? Solo di sè stessa come Sostanza, cioè indifferenza assoluta del pensiero e della estensione, o quello che questi due opposti hanno di comune ed identico. Il pensiero e l' estensione come enti pensanti ed estesi (come Io e non Io) hanno questo di comune: di essere, cioè, *modi*, o puri finiti; come due ordini o sistemi, cioè delle idee e delle cose, hanno questo di comune: di essere *ordine*, *modo infinito*, o *natura naturata*; come due attributi infiniti della sostanza, hanno questo di comune: di essere *attributo* o *natura naturante* (l' attività della infinita essenza). Adunque ne' quattro termini distinti più sopra (2) (sostanza, natura *naturante*, natura *naturata*, e modo) e quindi nella loro *relazione*, ciò che si considera è sempre la sola identità, non la differenza; cioè al far dei conti la semplice *sostanzialità*. Ora la causalità della Sostanza consiste appunto in questa relazione: la sostanza è la pura indifferenza in sè stessa; la natura *naturante* è l' atto causativo come indifferente; la natura *naturata* è il causato infinito come indifferente; il *modo* è il causato puramente finito come indifferente. Quindi la Sostanza è Causa, e come tale si di-

(1) V. più sotto.

(2) Sez. I, cap. 2 di questo Libro.

stingue in sè stessa, perchè non vi ha attività senza distinzione; ma ciò che essa pone non si distingue dalla causa che come *puro effetto*, indipendentemente dal suo contenuto, cioè in quanto alla *pura forma* (semplicemente in quanto è *posto*): la causa non pone in quanto ha un contenuto determinato, nè l'effetto è posto come un contenuto determinato; il contenuto è indifferente e estrinseco alla forma. E però realmente, cioè quanto al contenuto, l'effetto non si distingue dalla causa; la distinzione è pura forma; l'effetto è l'esistenza stessa della causa, la quale così non è che causa di sè stessa. La sostanza dunque, sebbene attiva, non cessa di essere semplice sostanza, cioè indifferenza assoluta, e quindi inattività assoluta. Qui — in questa contraddizione, ossia in questa sostanzialità che non è qualcosa di assolutamente immobile e morto, e in questa attività che non produce niente di determinato — è la chiave della dottrina di Spinoza. La sostanzialità della sua Sostanza non è quella dell' Idea platonica, che è immobilità pura. L'idea platonica è *determinata*, ed è immobile come determinata; quindi la sua presenza nell'intuito ha un non so che di plastico. La sostanza spinoziana all'opposto è l'*Indifferenza*, e la sua immobilità consiste appunto nell'indifferenza. Ma questa indifferenza è attiva, ed è attiva come indifferenza; e perciò la sua immobilità (e quindi sostanzialità) che consiste in essa indifferenza, non è assoluta. Essa non è oggettività pura, come la sostanzialità platonica, un puro immediato; ma affermazione, mediazione e generazione di sè per sè stessa; e in ciò si riconosce l'assolutezza del pensiero moderno. Ma la mediazione non è reale, perchè il finito non ha valore in quanto realizza per sè l'infinito, ma in quanto è negato immediatamente nell'infinito. — Si è detto e con ragione, che il sistema di Fichte è il contrapposto assoluto di quello di Spinoza, perchè per Fichte l'assoluto è l'io o il puro soggetto, e per Spinoza è il non io o il puro oggetto. E nondimeno l'oggettività spinoziana, ripeto, non è quella della filosofia antica. Perchè come l'io di Fichte non è vero e reale io che in quanto oppone a sè stesso il non-io (si distingue in sè

stesso), ma il non-Io non si distingue dall' Io come contenuto o materia, ma come pura forma, cioè come puro opposto dell' Io; così la sostanza di Spinoza non è che in quanto è attiva o come Cosmo, ma il Cosmo non si distingue dalla sostanza che come puro effetto; il Cosmo reale, cioè come pensiero ed estensione, è estrinseco alla sostanza. Con tutta la distinzione l' Io è sempre solo $\text{Io} = \text{Io}$, e con tutta la produzione la Sostanza è sempre Sostanza = Sostanza; il non-Io, indeterminato quanto al contenuto, è lo stesso Io, e il Cosmo, indifferente come la Sostanza, è la stessa Sostanza. Si può dire che quello che è Fichte dal punto di vista della soggettività, sia Spinoza dal punto di vista dell'oggettività; questa loro opposizione assoluta è il fondamento della loro affinità. Come Fichte vuol dedurre tutto dal Soggetto, così Spinoza dall'Oggetto. Quindi tutti e due devono concepire il principio o l' assoluto come *attività* e perciò come distinzione di sè in sè stesso. Con un Io immobile e con un oggetto immobile, non è possibile alcuna deduzione. L' *attività* : tale è l' elemento comune di Fichte e Spinoza; ciò che l'attività fichtiana è come Io, la spinoziana è come non Io o Natura. L' Io non ostante la sua attività rimane sempre Io, e il non-Io non è reale; e la Sostanza non ostante la sua attività rimane sempre sostanza, e l' Io non è reale. Dall' Io non si va alla natura in Fichte, e dalla natura non si va all' Io in Spinoza. Questa posizione fu avvertita da Schelling, il quale cercò di conciliare Fichte e Spinoza, tentando di dedurre dall' Io il non Io (*Idealismo trascendentale*) e dal non Io l' Io (*Filosofia della natura*). E con tutto ciò nè l' Io di Fichte è puro Io nel senso che sia l'opposto assoluto del non-Io o lo escluda assolutamente, giacchè esso è il non-Io come forma; nè la Sostanza di Spinoza è oggettività assolutamente inerte; giacchè come distinzione e affermazione di sè stessa è lo stesso pensiero o l' Io come forma. In fondo alla Sostanza spinoziana ci è sempre il *Cogito ergo sum* di Cartesio, cioè il pensiero che si distingue dall' essere e intanto è immediatamente essere. Questa immediatezza, in cui il primo non è l' essere, ma il pensiero, e però è presupposta la di-

stinzione del pensiero dall'essere, sebbene risoluta immediatamente —, è appunto la Sostanza; è immediatezza non dell'essere, ma del pensiero. *Io penso dunque sono*, vuol dire: io sono in quanto penso; il pensiero è *causa* dell'essere e si distingue dall'essere; ma questa distinzione è puramente formale, perchè l'essere è lo stesso pensiero, l'essere del pensiero, l'essere contenuto nel pensiero (essere ideale). Così il pensiero (come pensiero) è causa di sè stesso (come essere). Questa causalità immediata è la Sostanza. *Per CAUSAM sui intelligo id, cujus ESSENTIA involvit EXISTENTIAM, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens* (1).

Tali sono i due caratteri dello Spinozismo. Il primo riguarda il *contenuto* o l'*essenza* della sostanza e quindi il contenuto o l'*essenza* dell'atto creativo (causativo), cioè la sostanza come indifferenza assoluta de' due opposti. Il secondo riguarda la sostanza come Causa, cioè la *forma* dell'atto creativo. Il vizio dello Spinozismo consiste nella contraddizione di questi due caratteri. La sostanza è indifferenza assoluta, e il suo contenuto (pensiero e estensione) è estrinseco ad essa; perciò essa deve essere inattiva, in quanto non produce il suo proprio contenuto. E intanto, sebbene indifferente, è *Causa*, cioè attività; anzi è attività come indifferenza assoluta. Ma se è causa, deve porre qualcosa di determinato; ed essa intanto come causa non pone altro che la stessa indifferenza (la natura naturata come ordine comune de' due mondi). Il *parallelismo* degli attributi è dunque inconciliabile coll'*attività* della sostanza; perchè la sostanza sia *attiva*, si richiede che gli attributi non sieno paralleli; o altrimenti bisogna negare che ci siano *più* attributi, cioè negare la opposizione de' due mondi e concepire l'universo come assoluta indifferenza. E in verità il vero universo, cioè quello in cui l'opposizione è reale, è fuori della sostanza di Spinoza; e perciò la conseguenza dello Spinozismo sarebbe la negazione del suo presupposto storico (la distinzione cartesiana de' due mondi) e la costruzione del-

(1) *Eth. Pars Prima, Def. 1.*

l'universo con una sola potenza. Ora cos' altro è questa potenza indifferente se non l' *essere* come tale? La conseguenza sarebbe dunque la negazione del pensiero, cioè questa: il tutto non è che essere o modificazione dell'essere; la realtà e verità delle cose consiste nell' *essere*; lo spirito, il pensiero, è essere, o un modo dell' essere (Rosminianismo). In altri termini il difetto è qui, che il contenuto è estrinseco alla forma, e la forma indifferente al contenuto; il contenuto non è l'attività della forma, ma è indipendentemente da essa; e la forma non produce altro che forma, e il suo movimento è quello del puro vuoto.

Gioberti rigetta il parallelismo degli attributi, e però è spinozista a metà, cioè solo quanto al modo di concepire la forma dell' atto creativo. Perciò direi, che egli è spinozista più conseguente di Spinoza, se quella negazione non fosse nel tempo stesso la possibilità di due casi opposti, cioè o di un regresso o di un progresso rispetto a Spinoza; regresso e progresso, resi necessari dalla contraddizione spinoziana. Infatti, negato il parallelismo, la contraddizione si toglie o coll'ammettere un solo attributo, o coll'ammetterne due, ma l'uno *subordinato* all' altro. Ma nel primo caso si va indietro, perchè l'opposizione de' due mondi non si risolve, ma si annulla arbitrariamente; e nel secondo solo è possibile la conciliazione.

La differenza di Gioberti da Spinoza è appunto questa, che delle due vie che gli si aprivano dinanzi egli tiene l'una e l'altra, o per esprimermi più precisamente, passa dall'una all'altra; sebbene ciò, che logicamente è passaggio, spesso si presenta in Gioberti come simultaneo. Ma in questo passaggio la *forma* dell'atto creativo non può essere più concepita allo stesso modo, perchè questa forma non può conciliarsi colla nuova relazione degli attributi. Essa ha bisogno di essere modificata, o per dir meglio *compiuta*. Il che equivale a dire che l'assoluto non può essere più oggetto dell'intuito immediato.

Sinora io ho considerato in Gioberti solo la *forma* dell'atto creativo. Ora devo considerare anche il contenuto, cioè, qui, il primo modo della sua *differenza* da Spinoza, nel quale si ve-

drà il motivo e come il germe del suo passaggio all' altro. Già questo germe è nella stessa forma spinoziana dell'atto creativo (1); perchè essa vuol dire distinzione ideale, sebbene astratta, nell' Assoluto.

CAPITOLO SECONDO

ANTICIPAZIONE DEL CONCETTO DI DIO COME RELAZIONE ASSOLUTA. CONTRADIZIONE. DOPPIO CONCETTO DELL' ESISTENTE (E DI DIO).

Ho osservato più volte che in Gioberti manca la vera scienza, cioè un sistema compiuto delle determinazioni dell' Idea, non solo come Natura e come Spirito, ma principalmente come Idea pura. Perciò quando si tratta del contenuto dell' Idea giobertiana, bisogna contentarsi di definizioni generalissime, le quali appunto perchè troppo indeterminate riescono spesso oscure e danno luogo ad interpretazioni diverse. Questa oscurità ha anche un' altra ragione, ed è quella che io ho chiamata contraddizione tra il metodo e il principio della filosofia di Gioberti; quello vuol dire sostanzialità dell' Idea, questo spiritualità. Ora il progresso della mente del nostro filosofo consiste certamente nel liberarsi sempre più da questa contraddizione, conformando il metodo al principio, come prima avea annullato l' assolutezza del principio nella imperfezione del metodo. Ma ciò che nella mia esposizione critica apparisce come uno sviluppo, non è sempre tale in Gioberti; spesso le due forme del suo sistema, che in sè sono gradi del processo dell' Idea, ci si presentano simultaneamente, e l'ultima che dovrebbe essere come una risoluzione dialettica della prima, è messa ingenuamente insieme con questa quasi come un' anticipazione o un presentimento; al quale nondimeno egli non bada più che tanto, e quando si tratta del punto decisivo pare che l' abbia come dimenticato. Ma tanto basta, perchè la con-

(1) V. nel progresso dell' Opera.

tradizione abbia luogo; e dalla contraddizione nasce l'oscurità.

L' Idea dell' Ente è un' idea primitiva e assoluta, che ha come tre aspetti o dipendenze, che sono le tre nozioni del *necessario*, del *possibile* e dell' *esistente*. Queste nozioni esprimono le *relazioni* dell' Ente. Il necessario esprime la relazione dell' Ente verso di sè; il possibile la relazione del necessario verso l' esistente; l' esistente la relazione del possibile verso il necessario. Quindi il necessario rappresenta direttamente l' Ente; il possibile e l' esistente lo esprimono solo per modo indiretto e mediato (1).

Questa definizione generalissima e quasi tautologica, che Gioberti mette come in fondo al volume in una Nota, e di cui poco o nessun vestigio speculativo apparisce più nella *Introduzione*, se ne toglie il compimento arbitrario ed estrinseco della Formola espresso nel secondo Ciclo (2) —, è di sommo rilievo, perchè è come lo schema astratto dello Spirito; è come un' anticipazione del Dio della Protologia, determinato come Relazione assoluta. Dio come Relazione assoluta non è altro che l' Ente come triplicità di relazioni, e quindi non più come puro Ente o puro Immediato, e nè anche come semplice Sostanza e Causa.

Infatti è facile osservare in primo luogo, che se il necessario, il possibile e l' esistente sono tre aspetti o relazioni dell' Ente, il vero Ente non è una sola delle sue relazioni, o il necessario, o il possibile, o l' esistente come tali, ma l' unità assoluta delle sue relazioni. Ma ciò si vede meglio considerando, in secondo luogo, il concetto di ciascuna relazione. 1. Il *necessario* è la relazione dell' Ente verso di sè. È questo il vero concetto della necessità, cioè l' absolutezza; ciò che si riferisce solo ad altro, non è necessario, ma contingente. Già la relazione, se non è una parola vuota di senso, esclude la pura immediatezza, e però l' Ente nè anche come semplice relazione verso sè stesso può esser l' Ente come puro Ente. Ma

(1) *Introduz.* Lib. II, Nota 46, pag. 448.

(2) Cfr. anche Nota 47, pag. 452, V. più sotto Sez. 3, di questo Lib. Cfr. anche Lib. II, Sez. 1 cap. 1.

ciò non basta, perchè sia il vero Ente. Come semplice relazione verso di sè, come non ancora le due altre relazioni, come pura necessità, esso è relazione astratta o pura forma logica. Intanto l'Ente come questa relazione è già l'Idea pura assoluta. 2. Il *possibile* è la relazione del necessario verso l'esistente. Ora il necessario è l'Ente come relazione verso sè stesso, cioè come Idea pura assoluta. Dunque il possibile è l'Idea pura assoluta come relazione verso l'esistente, e perciò è più dell'Ente come tale; l'Ente come tale è il necessario, cioè semplice relazione verso sè stesso, e il possibile come nuova relazione comprende come *momento* il necessario, cioè è una relazione di relazione (duplice relazione). 3. Finalmente l'*esistente* è la relazione del possibile verso il necessario. Ma il possibile è la relazione del necessario verso l'esistente. Dunque l'esistente è la relazione del necessario — in quanto già duplice relazione — verso sè stesso: cioè una triplice relazione; la quale — come relazione assoluta, perchè in essa s'immedesimano non solo astrattamente, ma concretamente principio e fine — è il vero Assoluto. — Si vede, che ciò che qui Gioberti chiama *Esistente*, è tutt'altro da quello che sinora ha significato questo vocabolo. Esso non è il puro contingente, e nè meno l'Idea (pura) come relazione verso Altro, cioè come Altro di sè stessa; l'Idea così è il possibile. Esso è l'Idea, che come Altro di sè stessa, è relazione verso sè stessa; cioè l'Idea ritornata a sè stessa dal suo Altro. Perciò è la vera Idea, la *perfetta attualità* dell'Idea; e vale a dire, non l'Idea come pura relazione verso sè stessa, ma come relazione verso sè stessa mediante sè stessa in quanto Altro di sè stessa. — L'esistente qui è dunque ciò che Hegel chiama Spirito assoluto.

E invero secondo questa interpretazione l'organismo o il ritmo dell'Idea sarebbe il seguente: Il necessario è momento del possibile, e il possibile è momento dell'esistente. La necessità è la pura relazione logica, l'*essere* dell'Ente, l'*essenza* universale; l'Ente come tale è, ma non *esiste*. La possibilità non è ancora la *esistenza* (vera) dell'Ente, ma è più che l'*es-*

sere; è come un termine intermedio tra l'essere e la vera esistenza dell'Ente, e come tale non è altro che il finito in generale o la Natura. Infatti la Natura non è la vera esistenza dell'Idea o dell'Ente (questa esistenza è lo spirito); ma è più che il semplice essere o la pura essenza; essa è la *possibilità della esistenza* (vera), in quanto lo Spirito (cioè l'Ente come esistente, come vero Ente) si produce dalla Natura e in quanto, prodotto lo Spirito, la natura non è più semplice natura. Pare strano che la possibilità sia più della necessità; ma cessa la meraviglia quando si riflette, che la necessità è la pura relazione dell'Idea verso sè stessa, l'Idea pura, l'Idea in quanto è, cioè l'*essenza* universale, o la possibilità è la possibilità non dell'*essere* (il che sarebbe veramente strano), ma dell'*esistenza*; la possibilità dell'esistenza è più che il semplice essere. L'esistenza dell'Idea è l'attualità dell'Idea; l'Idea è veramente attuale, in quanto è Spirito; e la Natura è il possibile, in quanto è la possibilità dello Spirito, cioè del vero Ente. La natura dunque o il Possibile, come termine intermedio tra l'*essere* e l'*esistenza* dell'Idea, è una *mezza esistenza*: *esistenza*, in quanto è più che l'*essere*; *mezza esistenza*, in quanto non è l'attualità vera dell'Idea. Come mezza o falsa esistenza, la natura è mutabile, particolare, estrinseca; cioè le cose naturali sono contingenti, possono essere e non essere, nascono e periscono, si generano e si corrompono. Solo lo Spirito è immortale. Le cose naturali si corrompono, perchè non sono l'attualità vera dell'Idea. —

Questa interpretazione non corrisponde perfettamente a ciò che Gioberti dice, quasi interpretando sè stesso nello stesso luogo. Ma bisogna vedere se ciò accade perchè l'interpretazione mia non sia giusta, o perchè nella spiegazione giobertiana si nasconda qualche contraddizione; cioè se Gioberti non distrugga con una mano ciò che ha cominciato a edificare col-
~~F. altri.~~ **Ecco** la sua spiegazione: « Tre grandi oggetti, tre ordini di realtà corrispondono alle tre nozioni suddette; al necessario, cioè all'Ente assoluto e immediato, *Dio*; al possibile, la *quantità continua*, cioè il tempo e lo spazio puri; all'e-

sistente, la *quantità discreta*, cioè l'universo con quanto ci si contiene. Quindi tre grandi scienze: la filosofia, scienza del necessario, cioè di Dio, e del *contingente* fatto a sua immagine, cioè dell'animo umano; la matematica, scienza del possibile; la fisica, scienza dell'esistente. — Il tempo e lo spazio puri non sono intelligibili, se non come un *anello e un passaggio fra Dio e il mondo*, nello stesso modo che il possibile è un anello fra l'Ente e l'esistente, fra il necessario e il contingente » (1).

Io noto in primo luogo, che Gioberti dicendo *tre ordini di realtà* ammette che il possibile sia una realtà, e ciò è vero: è quella realtà che io ho chiamata Natura in generale. Pure la vera realtà è soltanto una, ed è l'ultima che comprende le due prime; anzi, il necessario come tale non si può dire veramente realtà. Necessario, possibile ed esistente sono tre aspetti dell'Ente; quindi la vera realtà, la Verità, è l'Ente non come solamente necessario o possibile, ma come unità di quei suoi tre aspetti; cioè come *esistente*. Non so come Gioberti possa chiamare il necessario come tale, Dio. Dunque Dio non è che un aspetto dell'Ente, opposto agli altri due? una realtà, opposta alle altre due realtà? Si è detto che il Dio di Hegel non sia altro che la Logica. Con più ragione ciò si potrebbe dire qui del Dio di Gioberti. E infatti in tutte le Opere di Gioberti è palese sempre una certa perplessità circa il concetto di Dio; ora Dio è il puro Logo, ora è lo spirito assoluto. Ma di Dio a suo luogo. Quello che qui è certo è, che il necessario come semplice relazione dell'Ente verso sè stesso, o fatta astrazione dal possibile e dall'esistente, non è altro che l'*Idea pura*, la pura essenza divina, la logica. Qui dunque la mia interpretazione è giusta.

In secondo luogo, io ho detto che il *possibile* è l'Idea come Altro di sè stessa, la Natura (la Natura naturata); e Gioberti dice che è la *quantità continua*, il *tempo e lo spazio puri*, l'anello e il passaggio tra Dio e il mondo, o meglio tra l'Ente e l'esistente,

(1) *Introduz.* vol. II. Nota 46.

tra il necessario e il contingente. Ora l'Idea comè Altro di sè stessa contiene l'Idea pura come momento; e per Gioberti il possibile, in quanto relazione del necessario verso l'esistente, contiene il necessario; tanto è vero, che egli più sopra ha detto il termine estrinseco, come *possibile*, essere tanto *necessario* quanto l'atto divino e l'Idea. L'Idea come Altro di sè stessa, in quanto non è più il puro *essere* dell'Idea e non ancora l'attualità dell'Idea, è una *mezza esistenza*, il sensibile in generale, la forma universale de' sensibili; e per Gioberti il possibile è una realtà, la quantità *continua*, il tempo e lo spazio puri, che secondo Kant sono le forme della sensibilità e quindi de' sensibili, cioè degli esseri naturali. Ma che il possibile non sia altro che la Natura, il mondo o Cosmo naturale, si vede anche meglio, paragonandolo coll'esistente, come l'intende qui Gioberti. L'esistente è la *quantità discreta*, è l'*universo con quanto ci si contiene*, il *contingente*. Ora che cosa è il contingente? Il *fatto* come puro fatto, cioè l'*esistente considerato in sè medesimo*, e non già *in quanto si connette coll'Ente* (giacchè in quanto si connette coll'Ente è *vero*) (1); cioè, l'esistente considerato astrattamente, separato dal sistema o connessione delle cose, l'esistente della *immaginazione*, la *res particularis*, non il *modus*. E perciò l'*universo* di cui qui parla Gioberti, il *mondo* tra il quale e Dio il tempo e lo spazio puri sono un passaggio, l'*esistente* tra il quale e l'Ente il possibile è un anello —, non è altro che la *somma* de' contingenti, cioè di puri fatti, di esseri astratti, che non hanno niente di vero; è un essere anch'esso immaginario e astratto. Ora è questo il vero mondo, il vero Universo? L'esistente secondo Gioberti non è vero se non in quanto si *connette* coll'Ente. Ebbene questa *connessione* o *sistema* delle cose è la verità, cioè realtà delle cose; fuori di esso, le cose non sono nè vere nè reali. Questo sistema è l'Universo; il quale non è *contingente*, appunto perchè è la verità e realtà de' contingenti. Qui abbiamo tre cose: l'Ente, le cose e la *connessione* delle cose coll'Ente. La

(1) V. sopra i luoghi cit. di Gioberti.

connessione è la *relazione* tra l'Ente o il necessario e l'esistente: cioè il *Possibile*. Dunque il Possibile non è altro che la Natura o l'Universo; e ciò che Gioberti chiama universo è il falso universo. Universo o Cosmo vuol dire *ordine*, e non esiste se non come ordine o sistema; nè i contingenti come tali, nè la mera somma o congerie de' contingenti sono sistema. — Il Possibile (l' Idea come Altro di sè stessa) non è nè l' Idea pura (il necessario), nè il contingente come tale, cioè l' esistente come puro fatto, o considerato in sè medesimo (è dovrei aggiungere: nè l' esistente come attualità dell' Idea; ma qui mi adatto alla nuova nomenclatura giobertiana, la quale per esistente intende ora, non l' Idea ritornata a sè stessa dall' Altro, ma l' ultima moltiplicazione o *dispersione* dell' Idea, il puro contingente, ciò che non è Idea e non è nell' Idea); ma è insieme necessario e contingente (esteriorità, Altro; giacchè quando dico *Altro di sè stesso*, *Altro* esprime la contingenza in generale, l' esteriorità, e *Sè stesso* esprime la necessità, l' idealità), infinito e finito (Spinoza direbbe: *modo infinito*, e Gioberti: *fatto ideale*). E tale è la Natura. Ora Gioberti così descrive il tempo e lo spazio puri, cioè la quantità continua, che per lui è il Possibile. « Tempo e Spazio puri sono una sintesi di due elementi, l' uno apodittico e l' altro contingente, l' uno infinito ed eterno, l' altro temporario e finito. — Sintesi oggettiva, che ha due aspetti, l' uno de' quali riguarda l' Ente, ed è necessario; l' altro concerne le esistenze, ed è contingente » (1). Ciò vuol dire, che il possibile non è nè il puro necessario nè il puro contingente, ma il sistema de' contingenti. — Spinoza distingue la *quantità infinita* dalla *connessione* de' quanti; la prima è lo stesso *attributo* divino della estensione, la seconda è il *modo infinito* di questo attributo. La *quantitas infinita* è *natura naturans*, essenza divina; la *connessione* de' quanti è modificazione *eterna* dell' essenza. Così in Hegel la *quantità* logica è una determinazione della pura essenza di Dio; la quantità come spazio e tempo è la prima determina-

(1) *Introduz.* vol. III, pag. 21-22.

zione della Natura. La *quantità continua* di Gioberti non è altro che il sistema de' quanti; manca la quantità come pura essenza o attributo divino, come determinazione logica.

In terzo luogo ho detto, che l' *esistente* è l' Ente ritornato a sè stesso o lo spirito. Qui pare che la mia interpretazione non sia giusta; ma la colpa è di Gioberti, non mia. Gioberti ha chiamato prima l'Esistente la *relazione del possibile verso il necessario*, ed ora lo chiama la *quantità discreta*, il *contingente*. Come si accordano queste due determinazioni? La *quantità discreta* è la relazione della quantità continua verso il necessario? Non è piuttosto il contrario? Giacchè se la quantità continua non è il puro necessario (e in questo senso si può dire che si allontana dal necessario e gli è opposta), ma pure lo contiene in quanto è la sintesi del necessario e del contingente: la quantità discreta al contrario se ne allontana talmente, che diventa il puro opposto del necessario, il puro contingente. Il puro contingente può dirsi una relazione verso il necessario, un aspetto dell' Ente, una sua relazione? Dunque in Gioberti vi ha un doppio esistente: l'esistente come relazione del possibile verso il necessario, e l'esistente come opposto assoluto del necessario, come *non-ente*. Quest' ultimo è per lui il mondo degli esseri naturali; i quali non sono che *quantità discrete*; cioè quantità divisibile, finita, composta di parti, moltiplice. Qui è il caso di ricordare la dottrina di Spinoza: « *Quantitas duobus modis a nobis concipitur: abstracte scilicet sive superficialiter, prout ope sensuum eam in imaginatione habemus, vel ut substantia, quod non nisi a solo intellectu fit. Itaque si ad quantitatem, prout est in imaginatione, attendimus, quod saepissime et facilius fit, ea divisibilis, finita, ex partibus composita et multiplex reperietur. Sin ad eandem, prout est in intellectu, attendamus, et res, ut in se est, percipiatur, quod difficillime fit, tum infinita, indivisibilis et unica reperietur* » (1). Il mondo di Gioberti, come quantità discreta, non è altro che il mondo *prout est in imaginatione*. E l' uomo? L' uomo come

(1) Epist. 29.

ente naturale non può essere che una quantità discreta anch' esso. E come spirito? Come spirito dovrebbe essere anche quantità discreta, se Gioberti fosse conseguente. Infatti, quando dico l' *Ente crea le esistenze*, all' Ente corrisponde il necessario, alla creazione la sintesi del necessario e del contingente, alle esistenze il contingente. Ora la sintesi del necessario e del contingente è la quantità continua; il contingente è la quantità discreta: dunque tutte le esistenze, e perciò anche lo spirito, in quanto è creato (e per Gioberti è tale), è quantità discreta. Così tra spirito e corpo non vi ha alcuna differenza; la loro essenza è la *quantità*. —

CAPITOLO TERZO

DIO QUANTITA'. LO SPIRITO: CONTRADIZIONE. LA VERA DIFFICOLTA'.

Questo doppio concetto dell'esistente, al quale corrisponde un doppio concetto di Dio, esprime in generale la differenza di Gioberti da Spinoza. All' esistente come relazione del possibile verso il necessario corrisponde Dio come Spirito; la dualità degli attributi è conservata; se non che questi non sono più paralleli, ma l' uno subordinato all' altro; il primo è il Possibile, e il secondo, che contiene in sé il primo come semplice momento, è l'Esistente. E al contrario, all' esistente come semplice quantità discreta corrisponde Dio come quantità pura; la dualità degli attributi è annullata nella indifferenza della quantità. Nel primo caso la forma dell' attività creativa è diversa da quella di Spinoza, perchè è un doppio ritmo, cioè non semplice posizione o distinzione, ma ricostituzione dell' unità originaria (creare e ricreare); nel secondo caso la forma è la stessa, cioè semplice posizione, e solo il contenuto è differente.

Ora di queste due forme quella che prevale nelle prime Opere di Gioberti è la seconda, talmente che l' unica differenza qui tra lui e Spinoza è, che in Spinoza Dio è insieme pensie-

ro ed estensione (qualità e quantità), e in Gioberti è solo quantità. Infatti in Spinoza la Natura naturata è *connexio idearum* e *connexio rerum (corporum)*; la quale come identità è la Sostanza stessa. Come *connexio idearum* si fonda nell' attributo infinito del pensiero (*infinita cogitandi potentia*), ed è *intellectus absolute infinitus*; come *connexio rerum* si fonda nell' attributo infinito dell' estensione (*quantitas infinita*), ed è *motus et quies* (tempo e spazio; non già l' uno o l' altro, ma la loro unità); finalmente la natura naturata come sistema o connessione di tutti i modi, idee o cose, si fonda nella natura naturante in generale, ed è l' intero universo (*facies totius universi*). Se la natura naturata si vuol considerare come una *sintesi del necessario e del contingente* (e infatti è tale), è chiaro che questa sintesi non è solamente ciò che Gioberti chiama *quantità continua*; ma è *motus et quies* e *intellectus absolute infinitus*, e come *tutta* la natura naturata è *facies totius universi*. Ora Gioberti considerando quella sintesi solo come *quantità*, viene ad ammettere un solo lato della natura naturata, cioè quello che si fonda nell' attributo dell' *estensione (quantitas infinita* di Spinoza). Il che vuol dire, che l' essenza di Dio e però Dio stesso non è altro che estensione o quantità infinita. Infatti, la creazione è per Gioberti l' estrinsecazione (effetto) della essenza infinita di Dio; ma la creazione non è altro che *quantità*; dunque l' essenza di Dio o l'Ente stesso non è altro che *quantitas infinita*. Dio è la stessa essenza della quantità, la quantità come essenza; e ciò significa la *quantitas infinita* di Spinoza. Dunque il Dio di Gioberti è la Sostanza, ma con un solo attributo; cioè non è la identità ed unità del pensiero e dell' estensione, ma la sostanza come estensione, la sostanza estesa. — In Hegel la pura essenza divina è la Logica. In Gioberti l' essenza è la quantità. Si potrebbe dunque dire, che tutta la sua *logica* si riduce alla determinazione di quantità. Infatti la determinazione di quantità è la indifferenza, l' esteriorità, cioè *non connessione*; e quello che Gioberti chiama nesso *logico* è la negazione d'ogni nesso. —

Il Dio *quantità* è una conseguenza necessaria della natura

dell' intuito giobertiano (1); il quale è insieme immediato e primitivo, e si diversifica da quello di Spinoza appunto nell'esser primitivo. L' intuito di Spinoza (come anche quello di Schelling) è un vero *postulato*, cioè una elevazione immediata e subitanea dello spirito all'assoluto; una astrazione immediata da ogni limite, da ogni finito, e in generale dalla coscienza ordinaria. Come astrazione dalla coscienza finita, esso la presuppone; e però non è un *dato*, un primitivo; il dato o il primitivo è la coscienza finita o empirica. L' intuito è il primitivo nella coscienza filosofica, non nella coscienza volgare. L' intuito giobertiano al contrario è un puro *dato*; lo spirito non si *eleva* a Dio, ma *trova* Dio, come trova ogni oggetto sensibile; e però non è *attivo*, ma *passivo*: puro spettatore. Quindi l' intuito non è *intellettuale*, ma *sensibile*; appartiene allo spirito naturale (*nasce* collo spirito), non allo spirito come *riflessione* e coscienza di sè. Tale è il significato dell' intuito come primitivo. Ora l' intuito spinoziano, in quanto è intuito *immediato*, apprende Dio come Sostanza (come essere o *essenza* delle cose, come Natura); in quanto è intellettuale, lo apprende come unità dell' estensione e del pensiero. Dio come oggetto dell' intuito intellettuale è Dio come unità dell' estensione e del pensiero, ma nella forma dell' essere, nella forma dell' immediatezza (della indifferenza; quindi l'estensione non deriva dal pensiero, e viceversa). Quindi la sostanza è solo potenza, forza, non fine; e la legge delle cose è la causalità, e il loro sistema è puro meccanismo, non organismo. La legge di causalità è la relazione di principio a conseguenza, la legge della matematica. Quindi tutta l' attività di Dio o della Sostanza è attività matematica: l' attività della *quantità*. La Sostanza dunque non è solo quantità infinita, ma pensiero infinito; ma come *unità* della quantità e del pensiero, come attività assoluta e identica, è quantità, o meglio, come ho detto, attività della quantità. In altri termini, Dio è unità dell'estensione e del pensiero (natura e spirito); ma questa unità è Na-

(1) V. a principio di questo Lib.

tura; l'attività di Dio è natura; l'effetto di Dio è natura. Per Spinoza l'atto della essenza divina è *naturare*; Dio è *natura*, l'attività sua è *natura naturante*, l'effetto è *natura naturata*.

Di Schelling si può dire lo stesso in generale. L'assoluto è l'identità o indifferenza della natura e dello spirito; ma questa unità è nella forma dell'essere; la natura non è subordinata allo spirito, ma coordinata; la natura è natura e spirito, ma *più* natura; lo spirito è natura e spirito, ma *più* spirito. Quindi il processo dell'assoluto, — processo, nel quale consiste la *forma*, il *determinare*, il *differenziare* —, è l'attività del *più* e del *meno*, l'attività della quantità. — Dunque l'oggetto dell'intuito intellettuale immediato non può esser che Dio come Sostanza, cioè unità del pensiero e dell'essere nella forma dell'essere (1). — L'intuito giobertiano, come intuito apprende Dio nella forma dell'essere; come intuito primitivo e però non intellettuale lo apprende come essere. Quindi il Dio giobertiano è l'essere nella forma dell'essere; cioè è quantità, e come contenuto e come forma; non è la unità della quantità e del pensiero, che è attiva come quantità; ma è quantità che è attiva come quantità. E in fatti per Gioberti la creazione è la stessa *matematica*, non come metodo solamente (come *forma*), ma come metodo e contenuto. La creazione, egli ha detto, è un vero e un fatto. Ora la creazione è attività dell'essenza infinita di Dio. Essa è dunque una doppia attività, interna e esterna (atto necessario e libero); come interna riesce a un effetto infinito, eterno, necessario come Dio stesso; come esterna riesce a' contingenti come tali. Essa è in somma una doppia posizione: posizione della natura *naturata*, e posizione delle cose, queste o quelle. Ora che cosa apprende Gioberti col suo intuito? Forse l'*attività* interiore dell'essenza divina? Ma egli stesso confessa di non apprendere l'*essenza*, e perciò non può apprendere il movimento interno dell'essenza; sebbene dica di apprendere il *fatto ideale* e chiami ideale l'intuito. Qui la primitività dell'intuito offusca, per così dire, la

(1) Cfr. cap. 1 di questa Sez.

sua intellettualità. Gli rimane dunque ad apprendere l'essenza come movimento esterno (ma nè pur questo può apprendere, perchè come *movimento* è inseparabile dall'interno e non si può apprendere senza di esso); cioè la *posizione* de' contingenti. Ma porre i contingenti come tali è *determinare* estrinsecamente, indifferentemente, e non già *essenzialmente* e *qualitativamente*; e però non è niente di veramente ideale. Il triangolo e il cerchio sono idee, e la loro differenza è anche ideale; è una differenza essenziale, qualitativa. E tale si può dire anche la differenza tra questa e quella specie di triangolo. Ma la differenza tra *questo* e *quel* triangolo rettangolo, tra questo e quel cerchio (la quale dipende dalla maggiore o minor lunghezza de' lati o dei raggi) non è nulla d'ideale, di essenziale, di qualitativo; è una differenza indifferente, puramente *quantitativa*. Il principio di tal differenza è il puro *quantum*. E il puro *quantum* è l'Idea come *esteriorità* pura. Ora questa esteriorità considerata per sè e non già come esteriorità dell'Idea, come l'Idea in quanto esteriore a sè stessa, è il Nulla; e in questo senso si potrebbe dire che i differenti triangoli rettangoli, in quanto differenti, sono prodotti dal Nulla (*ex nihilo*). Il triangolo rettangolo come idea è una verità eterna, non una cosa creata, se per creazione s'intende la semplice posizione de' contingenti; i *differenti* triangoli rettangoli sono creati, e la loro creazione è *ex nihilo*; il Nulla, cioè la esteriorità dell'Idea, è come la materia in cui consiste la loro differenza e però la molteplicità de' triangoli rettangoli. E tale è il *creare* per Gioberti, cioè quello che egli dice di apprendere mediante l'intuito naturale originario; esso è porre differenze puramente quantitative, cioè determinare e individuare *ex nihilo*, dalla pura quantità. Ma se la creazione (intuita) non è altro che questo, e se d'altra parte essa è l'esplicazione della essenza divina e Gioberti apprende il principio donde l'atto muove (principio, che è l'essenza stessa), e vede l'atto e l'effetto di esso atto; è chiaro che il principio o l'essenza (intuita) è la quantità pura, e l'esplicazione è l'attività della quantità. Cioè l'Ente creante intuito da Gioberti,

in quanto intuito, non è che il *Quantum* che è attivo come *Quantum*; *quantum* nell'essenza, *quantum* nell'azione.

Se la creatura non è altro che quantità discreta, lo spirito è una grande difficoltà, anzi un vero imbroglio nella dottrina di Gioberti. Posta la divisione: il necessario, il possibile e l'esistente, e la corrispondenza degli oggetti: Dio, il tempo e lo spazio puri, e l'universo con quanto ci si contiene, e quindi le tre grandi scienze: la filosofia (scienza del necessario), la matematica (scienza del possibile), e la fisica (scienza dell'esistente) —, pare che lo spirito debba far parte della fisica, giacchè è detto un esistente, un contingente, un creato; e se le due prime scienze comprendono il necessario e il possibile, l'ultima non possa comprendere che i contingenti e tutti i contingenti, e perciò anche lo spirito. Ma in questo caso lo spirito sarebbe una quantità discreta, cioè un contingente, come il corpo. Ciò non si può ammettere senza essere materialista; e perciò Gioberti tira fuori un'altra specie di contingente, il *contingente fatto a imagine di Dio*, cioè del *necessario*. Ma qui la difficoltà non è di poco momento. Lascio stare, che si potrebbe domandare: ma la natura non è fatta anche a imagine di Dio? non vi ha nulla di divino nella natura? la natura non si fonda nella sintesi del necessario e del contingente? dunque non vi ha il necessario nella natura, mescolato di certo col contingente, ma pur sempre presente in essa? La vera difficoltà è, che qui non si tratta semplicemente di sintesi del necessario e del contingente, la quale non è certo facile a concepire, giacchè i due termini sono *contraddittori*; il contingente è *quello che non è necessario e a cui la natura del necessario ripugna*, e viceversa. Qui si tratta, invece, di un contraddittorio fatto a imagine dell'altro; del contingente, fatto a imagine di quello, la cui natura ripugna al contingente. Al cerchio ripugna la natura di ciò che non è cerchio, p. e. del quadrato. Potrei io dire: il cerchio è fatto a imagine del quadrato, o viceversa? Ma se è possibile una sintesi tra il necessario e il contingente, e l'esistenza del contingente fatto a imagine del necessario, bisogna dire che tra i due termini non ci sia

quella ripugnanza che ha supposto Gioberti: o, che è lo stesso, che la ripugnanza nasce dall'intendimento astratto, il quale *fissa* il prodotto dell'attività sintetica e l'isola dal movimento da cui risulta e nel quale solo è vero (1). Tolto il movimento, tra i due termini vi è un abisso; e diventa impossibile qualunque unità o conciliazione tra loro. Insomma, o ripugnanza, e allora non sarà possibile nè sintesi nè contingente fatto a imagine del necessario; o vi ha sintesi e contingente fatto a imagine del necessario, e allora non vi può essere ripugnanza (2).

(1) Cfr. Lib. II, Sez. 2 cap. 3 § 1.

(2) Quando si dice relazione o anche sintesi, non si deve intendere, come ho già notato più sopra, che i due termini della relazione o della sintesi siano già *dati* prima, e poi venga la relazione o la sintesi. Si deve intendere così: il primo termine *produce* il secondo e producendo il secondo produce la relazione. Quindi si hanno quattro cose: 1. Il primo termine; 2. il movimento del produrre (atto produttivo), e perciò il movimento e insieme il primo termine, cioè il primo termine come attivo. 3. il prodotto insieme col movimento del produrre, e perciò il primo termine, il movimento e il prodotto. (la relazione). 4. il prodotto considerato per sè, senza il movimento, e perciò senza il primo termine. Questo è il prodotto considerato dall'intendimento astratto.

Applichiamo questo concetto generale alle tre relazioni. — La prima relazione è l'Ente come relazione verso sè stesso. Qui dunque il primo termine è l'Ente, il secondo è l'Ente, la relazione è l'Ente. Perciò l'Ente in quanto Ente, cioè il necessario (quello che Gioberti chiama Dio) è un immediato che è insieme mediazione; è mediazione di sè con sè stesso, non il puro immediato. Ma che cosa è l'Ente considerato in sè, senza relazione non solo verso Altro ma verso sè stesso, cioè il primo termine? È l'Ente senza relazione di sorta nè interna nè esterna, cioè l'essere puramente indeterminato, l'essere come puro essere. L'Ente come relazione verso sè stesso è dunque il movimento del puro essere, che ritornando a sè stesso si afferma come il necessario, come il *puro Vero*. Quindi il *primo* termine è il puro essere; il *movimento* è il processo logico; il *prodotto insieme col movimento* è la relazione, cioè il necessario (l'Idea pura assoluta); il *prodotto senza il movimento* è l'Ente come immediato; l'Ente che Gioberti dice d'intuire immediatamente nella sua realtà. — Questo Ente, appreso senza la relazione per cui è l'Ente, è ciò che Gioberti chiama l'Intelligibile; il suo sovrintelligibile è appunto la relazione, cioè il vero Razionale.

Ma la vera difficoltà è la seguente: Spirito e corpo (spiriti e corpi o cose corporee) sono due contingenti o creature differenti essenzialmente, anzi tali che la natura dell' uno apparisce come ripugnante a quella dell' altro. Ora come è possibile, non dico che spirito e corpo facciano uno nell' uomo , ma che la creazione , la quale secondo Gioberti è la stessa quantità continua (infatti egli dice la quantità continua essere un anello e un passaggio tra Dio e il mondo , e tale è per lui la creazione) , riesca a due ordini di esistenza , di natura così opposta ? Se la creazione è quantità continua, tutti gli esseri creati devono essere quantità o quanti. E se di tutti gli esseri creati alcuni sono quanti (corpi), altri non sono quanti (spiriti), bisogna dire che la creazione non sia solo quantità continua, non sia solo quantità; ossia , per esprimermi come Spinoza, bisogna ammettere una doppia natura naturata ; e quindi una doppia natura naturante , una doppia attività divina. Ma Gioberti non ne ammette che una, cioè fa consistere la creazione solamente nella quantità continua, e d' altra parte non ammette che lo spirito sia una quantità discreta (perchè sarebbe corpo); dunque bisogna concludere che lo spirito non sia una creatura. Insomma, o la creazione è una; e allora se lo spirito è creato, sarà una quantità discreta ; se poi non è quantità discreta, non è creato. O lo spirito è creato, ma non è quantità discreta, e allora biso-

Nella seconda relazione il primo termine è l'Ente già come relazione verso sè stesso (la sostanza); il movimento è la natura naturante, il creare; il prodotto insieme col movimento e col primo termine è la natura naturata *tutta* quanta, il possibile, la relazione; il prodotto senza il movimento, cioè il secondo termine per sè, è il contingente.— Qui il prodotto col movimento è l' Idea come Altro di sè stessa; non è soltanto Altro (prodotto) , ma Idea come Altro di sè , e l' idealità dell' Altro è appunto il movimento; l' Altro senza il movimento, come mero prodotto, è l' Altro senza l' Idea, il puro contingente.

Nella terza relazione il primo termine è la natura naturata. Il movimento è quello della natura allo spirito. Il prodotto finale è lo spirito assoluto. Il prodotto senza il movimento è Dio come spirito, quale si presenta nella fede e nella coscienza puramente religiosa.

gna ammettere una doppia creazione. Come si accorda qui Gioberti con sè stesso? Bisogna conciliare queste tre cose: la creazione è *una* (quantità continua); lo spirito è creato; e pure non è quantità discreta, non è un *quantum*. In altri termini: la quantità continua (spazio e tempo) è il fondamento di ogni essere creato; ogni essere creato è come una determinazione e specificazione della quantità continua, e si può considerare come un *prodotto* necessario dell'attività inerente a questa quantità: come tale che vien fuori da essa più o meno direttamente e non può venir fuori che da essa. E tale è lo spirito; e nondimeno non è quantità. Lo stesso si può dire più o meno di tutti gli esseri naturali. La pietra p. e., la pianta, l'animale, hanno tutti per condizione o fondamento lo spazio e il tempo, la quantità continua; ma sono più che semplice tempo e spazio. La pietra è *grave*; la pianta è essere *organico*, ec. Ora gravità, organismo, ec. presuppongono lo spazio e il tempo, ma non sono semplicemente spazio e tempo. Come si risolve questa difficoltà?

CAPITOLO QUARTO.

SOLUZIONE: DIO COME SVILUPPO. (PRIMA DI KANT, E DOPO KANT).

Ritorniamo alle tre relazioni o aspetti dell'Ente.— L'Ente (l'Idea), senza relazione nè verso sè nè verso altro, è il puro essere. Come relazione verso sè stesso è il puro necessario (l'Idea logica). L'Ente nel movimento della sua relazione verso sè stesso è ancora chiuso in sè stesso; ma come questa relazione compiuta e assoluta (come Idea pura assoluta), come identità assoluta con sè stesso nella semplice relazione verso sè stesso, egli è di nuovo *essere*: non già *essere puro*, cioè l'immediato senza mediazione o l'immediato assoluto, ma l'immediato come mediazione di sè con sè stesso nella pura relazione verso sè stesso: l'immediato che presuppone e contiene in sè questa mediazione. L'En-

te (l' Idea) è essenzialmente *relazione* , e però come puro essere, cioè puramente immediato, senza relazione nè verso sè nè verso Altro, è il non ente (la non Idea), l' annichilamento dell' Idea , il Nulla. Come di nuovo essere, egli è di nuovo la negazione o l' opposto di sè stesso ; ma in quanto è essere come relazione perfetta verso sè stesso , egli non è il Nulla, ma l' Altro di sè stesso ; è relazione verso Altro. Tale è l' Idea come Natura. La Natura è l' Idea; ma l' Idea , che come relazione compiuta verso sè stessa, è Altro di sè stessa, è *essere*; come compiuta relazione verso sè stessa è già relazione verso Altro. — L' Idea è dunque *attiva* nella natura e non è fuori di essa; l' attività della natura è la stessa attività dell' Idea : non dell' Idea logica , ma dell' Idea come Altro di sè stessa. E l' attività dell' Idea come natura consiste nel *determinarsi* come Altro completamente , e determinandosi come Altro negar l' Altro e ritornare a sè stessa; giacchè determinare l' Altro è negarlo come assolutamente Altro , in quanto che ogni determinazione è idealità e perciò relazione o ritorno dell' Idea a sè stessa : relazione o ritorno , che è semplice sforzo o tendenza , finchè l' Altro non è perfettamente determinato o negato. L' altro come assoluto Altro è l' Altro come indeterminato; e tale è lo *Spazio*. E però tutto il processo o attività della Natura si può considerare come una progressiva determinazione, negazione, o idealizzazione dello spazio; e la prima determinazione è il Tempo. Quando lo Spazio è completamente determinato o idealizzato, l' Idea non è più Natura, non è più Altro di sè stessa, non è più Spazio o determinazione dello Spazio , ma è già relazione verso sè stessa , è reale ritorno a sè stessa : relazione o ritorno , che non è più immediato o puro come quello che ha luogo nell' Idea logica, ma è il risultato della mediazione della Natura. E non si dee credere che, determinato completamente l' Altro, la relazione o il ritorno dell' Idea a sè stessa sia già compiuto; qui non abbiamo che il *cominciamento* della relazione: se non che il cominciamento è reale e non già semplice tentativo come nella Natura. Qui ha luogo, ma in un' altra sfera, quello stesso che

avviene nella logica. Il movimento logico o la pura relazione dell' Idea verso sè stessa procede dall' essere puro all' Idea assoluta; l' essere puro è insieme la *non-relazione assoluta* e il *cominciamento* della relazione; è la non relazione assoluta, in quanto è assolutamente indeterminato; è cominciamento della relazione, in quanto che come indeterminato assolutamente è identico al Nulla e pure differente dal Nulla. Il Nulla come insieme identico e differente dall'essere è il primo movimento della relazione, il primo passo del ritorno dell' Idea pura a sè stessa. Similmente, l' Altro come completamente determinato non è più l' Idea come Altro di sè stessa, come la relazione verso Altro, ma tale che comprende in sè come *risolta* questa relazione. Come *non relazione*, cioè considerata come l'immediato che contiene in sè la mediazione della natura come risolta, l' Idea è di nuovo *essere*. Ma come *non relazione*, in quanto *non è più relazione verso Altro*, l' Idea come *essere* si distingue qui dall' essere puro e dallo spazio puro. Non è l' essere come *non-relazione assoluta*, giacchè l' Idea logica è già perfetta relazione verso sè stessa, e come Natura è già perfetta relazione verso Altro; non è l' essere come *non relazione* verso Altro, giacchè questa relazione è già compiuta nella natura. È dunque l' essere, come già relazione pura verso sè stessa e già relazione verso Altro, ma *non ancora relazione* verso sè stessa mediante la sua relazione verso Altro (1). L' Idea non può finire come Natura, giacchè essa è essenzialmente *relazione verso sè stessa*; risolta la relazione naturale essa deve di nuovo essere relazione verso sè stessa mediante la relazione naturale. L' Idea come relazione verso sè stessa mediante la relazione verso Altro è in generale lo Spirito. E similmente l' Idea non può finire (non si esaurisce) come *relazione-pura* verso stessa; giacchè l' Idea è *relazione assoluta*, e non è veramente relazione verso sè stessa, se non in quanto è relazione assoluta; e come tale comprende la relazione verso Altro. L' Idea è la Relazione; come essere è la non-relazione. Triplice relazione, triplice essere. Triplice relazione: logica,

(1) Cfr. Cap. 2. di questa Sez.

natura, spirito; triplice essere: cominciamento della logica, della natura, dello spirito. Essere puro: *non-relazione assoluta*. Spazio: relazione compiuta verso sè stessa come *non relazione verso Altro*. Anima universale: relazione compiuta verso Altro come *non relazione verso sè stessa* mediante la sua relazione verso Altro. *Essere* vuol dire immediato, indeterminato (determinazione è mediazione). Indeterminato assoluto: essere puro. Indeterminato come relazione verso Altro: Spazio. Indeterminato come relazione verso sè stesso mediante la relazione verso Altro: Anima universale. L'anima universale è lo Spirito come cominciamento, come indeterminato; la relazione perfetta dell' Idea verso sè stessa mediante la relazione verso Altro è lo Spirito assoluto.

Ciò posto, si vede in che senso si può dire che l' *universo* (naturale) *con quanto ci si contiene è quantità discreta*. Se lo Spazio è la quantità continua (secondo Gioberti; e tale è anche il tempo; ma il tempo non è originario come lo spazio, perchè meno indeterminato dello spazio), cioè la esteriorità pura, s'intende da sè che ogni essere naturale è quantità discreta in quanto lo spazio non cessa mai di essere il *fondamento* di esso, e gli esseri naturali sono *esteriori* non solo agli altri esseri naturali, ma a sè stessi. La Natura in generale si può dire il sistema delle determinazioni dello spazio. Ogni esistenza naturale è esteriore, in quanto come determinazione dello spazio non *risolve* completamente lo spazio. Lo spazio non è completamente risolto, che quando è completamente determinato; ma come tale non è più spazio, non è più esteriorità. Tale è l'organismo, o per dir meglio l'anima. L'anima contiene in sè lo spazio, ma non è spazio; è intima, non esteriore, a sè stessa. E quando si dice, che lo Spazio è quantità continua e le esistenze naturali sono quantità discrete, per quantità non bisogna intendere la quantità astratta; lo spazio non è l'estensione geometrica indefinita, l'estensione *vuota*; nè le esistenze naturali sono numeri o, se si vuole, determinazioni dell'estensione vuota. Lo spazio è l' Idea come Altro immediato di sè stessa, e come tale contiene in sè tutta la Idea logica; è

questa stessa Idea come esteriore a sè stessa. Quindi non è cosa morta, ma viva; e la sua vita consiste nella progressiva risoluzione di sè stesso, finchè risolvendosi completamente diventa anima o la prima forma dello spirito; la sua vita è l'attività stessa dell' Idea. Comprendere lo spazio come *sintesi dell' intelligibile e del sensibile*, del necessario e del contingente, e poi porre l' intelligibile e il necessario fuori dello spazio è un'aperta contraddizione. L'intelligibile e il necessario è l'Idea come relazione perfetta verso sè stessa, e come tale esso è tutto nello spazio. Compreso così lo Spazio, si può dire che ogni esistenza naturale e tutto il sistema della natura si produce dallo spazio: anche lo spirito, in quanto che come anima egli è la determinazione perfetta dello spazio e come tale presuppone lo spazio e lo contiene in sè idealmente. Si può dire che lo spazio sia la *stessa creazione*, cioè *l'anello e il passaggio tra l'Ente e l'esistente*, in quanto lo Spazio è il fondamento universale delle esistenze naturali e la natura, la realtà concreta, comincia collo spazio e nello spazio, e lo spazio è il presupposto necessario dello spirito. In quanto così l'esistenza naturale come lo spirito presuppone lo spazio, si può dire che lo spirito è una *creatura* come la esistenza naturale. E in quanto nella esistenza naturale l'Idea è come Altro di sè stessa, come relazione verso Altro e non già come relazione verso sè stessa (nella quale ultima relazione consiste il necessario), cioè nella forma della particolarità e non già in quella della universalità, e nello spirito invece è come relazione verso sè stessa —, si può dire che lo spirito è il *contingente* (creatura, prodotto) *fatto a immagine del necessario*, e l'esistenza naturale è mutabile, accidentale, corruttibile. Ma questo modo di parlare ha poco o niente di filosofico e non esprime la verità della cosa. Quella *produzione* non è creazione; la vera creazione è tutt'altro. Intesa la creazione nel vero senso, non si può dire nè che l'idea logica (l'Ente, il necessario come tale) crei la natura (il Possibile), nè che il possibile crei l'esistente (lo spirito). *Produrre* è l'opposto di *creare*: dall'Idea logica si produce la Natura, o meglio l'Idea logica come per-

fetta è immediatamente Natura (1); dalla Natura si produce lo Spirito ; ma ciò non vuol dire che il produttore sia il creatore, e il prodotto il creato. Dio crea in quanto è Spirito ; solo lo Spirito è creatore. E come Spirito Dio è *relazione assoluta*, cioè non uno solo de' tre aspetti o relazioni dell' Ente , ma la loro unità. Dio non è nè l' Idea logica (il puro necessario) , nè la Natura, nè lo spirito finito, ma lo Spirito assoluto, cioè la perfetta relazione dell' Idea verso sè stessa mediante la sua relazione verso Altro. L' Idea logica è Dio astratto , cioè il concetto puro di Dio ; la Natura è Dio come esteriore a sè stesso , la prima rivelazione di Dio ; lo spirito finito è Dio che si libera dalla natura (dalla sua relazione verso Altro) e come libero la intende e pone come suo proprio universo ; è la seconda rivelazione di Dio ; lo Spirito assoluto è Dio come relazione assoluta o affermazione assoluta di sè stesso , nella quale egli si mostra come *creatore* della natura. Così la Natura è la verità dell' Idea logica ; lo spirito è la verità della natura; lo spirito assoluto, cioè Dio, è la verità di tutto. Idea logica, Natura, spirito finito, tutti hanno la loro verità e realtà in Dio o nello spirito assoluto ; tutti si risolvono in esso , come in loro principio e fine assoluto. E lo spirito assoluto , il quale si mostra come *risultato* o il fine ultimo, come l' Ultimo in cui tutto si risolve , è appunto perciò il Primo o il Principio assoluto di tutto : l' attività unica ed assoluta, che ha posto e fa esistere tutto : il *Creatore*. *Lo Spirito è risultato* (prodotto o creato, direbbe Gioberti) vuol dire solo che non è un puro immediato ; che intanto è spirito, in quanto è mediazione di sè con sè stesso. Essere tal mediazione vuol dire che esso *presuppone* a sè stesso e perciò pone tutto ciò, di cui esso è risultato o fine e principio. E in quanto si presuppone tutto questo (logica, natura, spirito finito), esso è creatore, e solo esso è creatore. Quando dunque Gioberti dice: lo spirito è creato e fatto a immagine del necessario , e afferma nel tempo stesso che Dio sia l'unità delle sue tre relazioni —, ciò si-

(1) V. più sotto Lib. IV. Sez. 2.

gnifica filosoficamente che lo spirito è creatore. Qui *creato*, detto dello spirito, vuol dire: lo spirito *crea* (genera) sè stesso; e in quanto genera sè stesso *si presuppone* come Altro di sè in generale, come non ancora sè stesso; e questo Altro e non ancora sè stesso, è propriamente il creato, e lo spirito (il così detto creato) come *autogenito* è Creatore (1).

Tale, e non altra, può essere la soluzione della contraddizione, che nasce dall' ammettere un solo attributo. Gioberti, in quanto afferma l' intuito originario e immediato ed esprime il suo contenuto nella formola ideale, ammette una sola attività creativa, e considera la creazione come *passaggio* o Altro. Sbaglia, in quanto quell' attività e quel passaggio, che egli dice d'intuire, non sono *tutta* la creazione; ma dice il vero, in quanto il passaggio significa che Dio non è Spirito, se non in quanto si pone come Altro di sè per essere veramente sè stesso mediante l' Altro. Il passaggio esprime la necessità della mediazione; ma la creazione comprende non solo il passaggio, ma anche il ritorno. L' attività creativa è tutto il processo dell' Idea come *relazione assoluta*. Quindi è un' attività semplice e una, ma che nella sua semplicità è una triplice attività o rivelazione: rivelazione come natura, come spirito finito, e come spirito assoluto. La natura è la rivelazione della pura essenza divina; lo spirito finito è la rivelazione della natura; lo spirito assoluto è la rivelazione dello spirito, vera rivelazione di sè stesso. Sono tre rivelazioni, ma non immediate e indipendenti l' una dall' altra; ma l'una è il risultato dell' altra e ha la sua verità nell' altra; e perciò la rivelazione è veramente *una*. In Spinoza non vi ha *passaggio*, o vero Altro, ma semplice *effetto*; non vi ha Altro, in quanto manca il ritorno, e non vi ha ritorno in quanto la causa si esaurisce nel suo effetto. L' attività efficiente non è *una*, ma *doppia*, e *immediatamente* doppia, e perciò non realmente, ma astrattamente *una*. La sostanza è immediatamente estensione e pensiero; il pensiero non risulta dalla estensione, nè questa da quello; sono

(1) Cfr. Hegel, *Fil. d. Spirito* Introd. in fine.

uno in un terzo, ma non in quanto l'uno si converta nell'altro; e solo questo terzo è attivo, senza i due, e perciò astrattamente attivo. Quindi non vi ha *mediazione* reale. Dio è Dio immediatamente, cioè senza il mondo reale, ma solo col mondo come assoluta indifferenza, cioè come non mondo. Perciò è Sostanza, e quindi non Fine; e perciò non è Creatore, ma pura causalità.

La vera difficoltà o il vero problema della filosofia è conciliare l'unità colla duplicità della creazione. La differenza tra la filosofia dommatica prima di Kant e la nuova si vede ricordando la origine dello Spinozismo. Cartesio avea concepito il corpo e lo spirito come due essenze o sostanze diverse, e la loro unità in un terzo o come un terzo: Dio, essenza o sostanza assoluta. Lo spinozismo fu la conseguenza logica del cartesianismo: Se Dio è la unità di corpo e spirito, Dio è necessariamente la loro essenza vera, la quale è la stessa. Quindi non due essenze o nature, ma solo due lati o forme della stessa natura. Quindi non due sostanze, ma una sostanza con due attributi. Qui è negata la sostanzialità, la differenza *sostanziale* di corpo e spirito, ma rimane la loro differenza come due lati della stessa natura, nel modo stesso che prima erano differenti le due sostanze. Come prima la sostanza spirituale non proveniva dalla corporea, nè questa da quella, così ora nè l'attributo *pensiero* proviene dall'attributo *estensione*, nè viceversa, e quindi nè il modo *spirito* proviene dal modo *corpo*, nè viceversa. I due opposti rimangono sempre *coordinati*, come in Cartesio. Il progresso dunque da Cartesio a Spinoza è la trasformazione della opposizione *sostanziale* in opposizione *modale*. Ma questa trasformazione non è una soluzione. Spinoza non fa che mettere in chiaro la contraddizione contenuta nella dottrina di Cartesio, e risolverla in un'altra, che è la vera; ma non la risolve assolutamente. La contraddizione cartesiana era questa: Spirito e corpo hanno la loro unità in Dio, Sostanza assoluta; e nondimeno sono due sostanze. Qui l'unità de' due opposti in un terzo è la negazione della loro sostanzialità, e viceversa. Quindi, conchiuse Spinoza, se spirito e

corpo fanno uno, non possono essere due sostanze, ma solamente modi di *una* sostanza. Ma tolta la contraddizione sostanziale, rimane sempre la modale; è la stessa contraddizione in altra forma. Infatti quando si dice: lo spirito e il corpo sono opposti o sostanzialmente o solo modalmente e pur fanno uno in Dio; la contraddizione non è risolta, ma solo trasportata dall' uomo in Dio. Se fanno uno in Dio, bisogna dire che Dio è una duplice attività. Ora questa duplice attività ha in sé stessa la medesima natura che spirito e corpo; se spirito e corpo sono l' uno indipendente dall' altro, anche le due attività divine devono essere tali, e perciò non possono fare uno. Così la opposizione di spirito e corpo in Cartesio, diventa in Spinoza opposizione de' divini *attributi*. Quindi l' attività divina non è realmente, ma solo astrattamente una. L' unità concreta dell' attività divina è impossibile, se delle due attività opposte l' una non deriva dall' altra; e solo così spirito e corpo possono fare veramente uno. Ma se l' attività divina è tale, è essenzialmente *sviluppo*. E però il corpo (la estensione) non ha significato che come mediazione dello spirito, e lo spirito finito che come mediazione dello spirito assoluto. Così Dio è sviluppo di sé stesso per sé stesso (1).— Il problema della filosofia dopo Kant è questo concetto di Dio come *sviluppo*; quello della filosofia da Cartesio a Kant è il concetto di Dio come unità immediata de' due opposti, come Sostanza. Solo Leibniz anticipa in certo modo il nuovo concetto, considerando il corpo come un fenomeno dello spirito (della monade); ma questa considerazione non ha più il suo vero significato, quando egli riguarda lo spirito e Dio medesimo (il Terzo o l'armonia prestabilita) come *immediatamente* idealità, e l'estensione o il fenomeno come una semplice conseguenza o un effetto posteriore in cui si perde l' attività ideale. In Leibniz, sebbene avversario dello spinozismo, prevale ancora il punto di vista della immediatezza o della sostanzialità. — Il pregio di Gioberti è di aver posto come *principio* della filosofia Dio Creatore, cioè

(1) V. La mia *Introd.*, già cit. Lez. VI e segg.

o spirito; e coloro (1) che l'hanno biasimato dicendo che il principio della creazione sia un principio secondario, confondono il cominciamento della scienza col Principio. Dio in quanto crea è il *vero* Dio, e però il vero Principio; e dice bene Gioberti che come non create è *astratto*. Ma il suo difetto sin qui è di non aver inteso speculativamente il principio di creazione. Come concetto speculativo questo principio non è altro sinora che quello della Sostanza Causa, il quale ha il suo correttivo solo nella *rappresentazione* religiosa.

CAPITOLO QUINTO

EPILOGO SULLA IDENTITÀ E DIFFERENZA TRA SPINOZA E GIOBERTI.

Riepilogando le cose dette sin qui (2) sulla identità e differenza tra la dottrina di Spinoza e quella di Gioberti, abbiamo le seguenti determinazioni: —

Distinguendo nell'atto creativo la forma e il contenuto, abbiamo visto che la forma è la stessa nelle due dottrine, e il contenuto è differente. La forma è la stessa, perchè l'Ente giobertiano è la Sostanza spinoziana come *Causa*, l'atto creativo è la natura *naturante*, il fatto ideale è la natura *naturata*, e l'esistente come tale è il *modo*. Il contenuto è differente, perchè in Spinoza l'attività causale della Sostanza è *distinta* come estensione e pensiero (*esse formaliter* e *esse obiective*), e quindi la natura *naturata* come universo delle cose e universo delle idee (*motus et quies* e *intellectus absolute infinitus*), e il modo come *cose* e come *idee* (corpo e spirito); e in Gioberti l'attività dell'Ente è indifferente, e quindi il fatto o effetto ideale è quantità continua e l'effetto finito quantità discreta.

Dalla forma comune risulta egualmente nelle due dottrine la nullità del finito o delle cose create. Quindi *acosmismo*; il mondo è reale come sistema immediato delle cose e non già

(1) Savarese, Op. cit. pag. 305 seg.

(2) In questa e nell' antecedente Sez.

mediante l'attività (realtà) delle cose. Quindi non si ha il vero mondo. La diversità del contenuto poi vuol dire: —

in Spinoza una *duplici* attività divina, cioè due attributi, ma talmente coordinati tra loro, che Dio è vera attività non come estensione e pensiero, ma come loro identità immediata; l'attività come tale è una, cioè la identità immediata; il contenuto (estensione, pensiero) è estrinseco alla forma, all'attività stessa: quindi la sostanza (identità attiva), è come un terzo, da cui sono fuori gli opposti di cui essa è la identità;

e in Gioberti Dio come *una* attività, cioè *una* forma e *uno* contenuto (attributo); quindi il contenuto in sè non estrinseco alla forma, e la forma l'attività stessa del contenuto.

In Spinoza l'attività è semplice *posizione* (causazione), e tale è anche in Gioberti. Ma in Spinoza il *porre* non essendo attività nè del pensiero nè dell'estensione come tali, ma della identità; e il *causato* non essendo nè pensiero nè estensione, ma similmente identità (natura naturata astratta); e val quanto dire, il pensiero ponendo e essendo posto come pone ed è posta la estensione, e non altrimenti: ne segue, che il *porre* non è vero *porre*, non è reale, perchè non è distinzione, ma è l'identità che pone la identità; il *causato* come reale (come estensione e pensiero) è fuori del causare. In Gioberti invece il *causato* essendo uno e in sè indifferente come il causare e non avendo fuori di sè niente di reale (cioè l'estensione e il pensiero), ha come contenuto reale la stessa indifferenza, e quindi è la indifferenza come reale, cioè la stessa estensione o la natura (quantità continua); lo spirito o il pensiero non può essere un *causato* semplicemente. Quindi o non vi ha spirito, cioè quello che si dice spirito è tale solo in apparenza e in sè un *causato* come l'esteso; o se lo spirito è qualcosa di distinto dall'esteso, non si deve ammettere solo il *causare* (il *porre*), ma la risoluzione del causare e quindi del *causato* nel *causarsi* (nel *porrsi*). Così l'uno attributo esige in Gioberti o l'annullamento dello spirito, o l'affermazione di una seconda attività superiore alla prima; cioè un'attività che non sia parallela e coordinata all'altra, ma il risultato dell'altra e non-

di meno il principio dell'altra. Nel primo caso la formola: l'Ente crea l'esistente, esprime tutto il contenuto dell'Idea; nel secondo ha bisogno di un compimento; cioè in altri termini, si deve negare l'immediatezza dell'intuito.

Con tutto ciò la differenza tra Gioberti in questa prima forma della sua dottrina e Spinoza non è così grande, come si potrebbe credere, e per questa ragione, non ostante la differenza, ho dovuto dire che la sua dottrina è Spinozismo. Infatti, de' due caratteri che determinano lo Spinozismo e che corrispondono l'uno alla forma e l'altro al contenuto dell'atto creativo (1), è facile vedere che quello che esprime la sua vera essenza e costituisce, dirò così, il valore storico di Spinoza nello sviluppo del pensiero filosofico, è il primo, non il secondo; giacchè la Sostanza di Spinoza è tale, cioè si distingue dalla sostanzialità antica ed è un concetto nuovo della sostanzialità, solo in quanto è causalità infinita e produce un effetto infinito (la natura; o come direbbe Bruno, vero precursore di Spinoza, l'*infinita genitura*, perfetta somiglianza e immagine dell'*infinito generante*). Ora il secondo carattere esprime soltanto la pura sostanzialità, e solo il primo la causalità. Perciò l'immediatezza dell'intuito moderno è diversa dall'antica; non vuol dire l'oggettività pura, ma l'*oggetto*, in quanto la sua esistenza è contenuta nel *concetto* stesso (2). Per spiegare l'universo (natura e spirito) Spinoza pone la Sostanza, l'attributo, il modo infinito e il modo; cioè la Sostanza come causa infinita di effetto infinito (l'universo). Ora l'errore è, che la Sostanza non è identità *reale*, cioè vero principio e ragione dell'universo (natura e spirito), in quanto è *causa*. Il nuovo concetto è la causalità, l'attività divina come identità, cioè che la identità non è identità morta; ma la identità (l'unità di natura e spirito) non è espressa *realmente* come attiva, come causalità; la Sostanza (la identità) non è immedesimata nè elevata realmente alla Causa, e perciò è causa solo come un lato della identità, come natura. Il concetto di Dio come *identità*

(1) V. sopra, Cap. 1 di questa Sez.

(2) V. sopra Lib. II, a principio, e Cap. 1 di questa Sez.

o *indifferenza* assoluta è vero, è un gran concetto; ma Dio è essenzialmente *attività* assoluta, e bisogna conciliare l'indifferenza e l'attività. Di questo si tratta; e questo ha tentato, ma non è riuscito a fare Spinoza. Perché la identità fosse espressa realmente come causa, bisognerebbe che fosse attiva come *distinta realmente* in sè stessa e sebbene distinta non cessasse di essere attiva come una, anzi fosse veramente una appunto perchè distinta. In altri termini bisognerebbe, che l'attività della sostanza (della identità) consistesse appunto nel distinguersi realmente in sè stessa, nel porsi realmente come altro di sè stessa, per affermare veramente sè stessa come Tutto (come l'*Unico*). Ora Spinoza distingue certamente l'attività causale della Sostanza in estensione e pensiero, cioè ne' due attributi che formano la essenza o il contenuto della sostanza. Ma questa distinzione è *reale*, è attività della sostanza stessa, ovvero è fatta solamente dall'intelletto estrinseco alla sostanza? Questo è quello che bisogna vedere, per giudicare della differenza tra Gioberti e Spinoza.

In Spinoza vi ha una doppia distinzione, la quale corrisponde a due caratteri dello Spinozismo già sopra notati. La prima, che concerne la forma dell'atto creativo, è quella per cui la sostanza si costituisce come causa o attività; la seconda, che concerne il contenuto, è quella per cui la sostanza si costituisce come estensione e pensiero, come Sostanza determinata, come questo o quello attributo. Queste due distinzioni sono egualmente reali, o sono egualmente estrinseche? Coloro che si rappresentano la sostanza spinoziana come immobilità assoluta devono negare in essa qualunque distinzione, e perciò non solo la seconda, ma anche la prima, e accagionarne l'intelletto egualmente. Ma se la Sostanza spinoziana fosse assolutamente immobile e morta, non sarebbe *causa sui*; e questo è il suo vero concetto. Essa non è l'oggettività pura o il puro Ente, ma l'Ente in quanto pensato o quello il cui concetto contiene la esistenza. Questa relazione tra essere e pensiero, in cui il pensiero è il primo e il principio dell'essere, il pensiero che pone sè stesso come esistenza, è la causalità spinoziana. Essa implica

la distinzione, sebbene immediatamente annullata (1), nel pensiero stesso; se si toglie assolutamente la distinzione, cioè l'attività che distingue, si toglie la causalità assoluta (la *causa sui*), e si fa della sostanza il puro Ente. È vero che Spinoza stesso dice di non ammettere altra distinzione *reale*, cioè fuori dell' intelletto, che quella di sostanza e modo, perchè tutto quello che esiste, o si concepisce per sè, e ciò è la sostanza, o per altro, e ciò è il modo; e quindi niente esista realmente che si distingua a un tempo dalla sostanza e dal modo; l'attributo non essere che la stessa sostanza, se non che si chiami attributo per rispetto all' intelletto, che *attribuisce* alla sostanza una certa determinata natura (2). Pare dunque che quella che io ho chiamata forma dell' atto creativo sia una distinzione meramente estrinseca alla sostanza, tutta opera dell' intelletto o della riflessione nostra, e che la sostanza sia in sè indistinta e quindi immobile assolutamente, cioè tutt' altro che causalità. Ma ben considerata, la dottrina di Spinoza è tutt' altro, e i luoghi citati non fanno che confermare la mia spiegazione. Quando io dico che la Sostanza in quanto Causa è realmente distinta in sè stessa, non voglio intendere che i momenti di questa distinzione siano tante esistenze distinte, come la sostanza e il modo; sebbene lo stesso modo non possa dirsi una vera esistenza per sè, perchè ha la sua ragione di essere in un altro e si concepisce per quest' altro. L'attributo e il modo infinito in generale, come natura *naturante* e natura *naturata*, cioè come attività infinita ed effetto infinito, sono la stessa sostanza e non già qualcos' altro; essi costituiscono l'attualità della sostanza, in quanto che l'attributo è la stessa sua essenza attiva, e il modo infinito è la sua esistenza come risultato (immediato) dell' essenza; di maniera che, co-

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

(2) Epist. IV. — *Praeter substantias et accidentia nihil datur realiter sive extra intellectum. Nam quicquid datur, vel per se vel per aliud concipitur etc.* — Epist. XXVII. *Per substantiam intelligo id quod in se et per se concipitur. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis.*

me l'attributo e il modo infinito presuppongono la sostanza, così senza di essi la sostanza non sarebbe concreta, non *esisterebbe*, non sarebbe *causa sui*. La sostanza è *natura*, e l'attributo e il modo infinito sono la stessa natura che è la sostanza; la natura reale, cioè vivente, è tutta questa relazione di sostanza, attributo, e modo. Solo così la sostanza è quello il cui concetto inchiude la esistenza: giacchè dire che la sostanza è quello la cui idea non si può concepire che come *esistente* (1), cioè quello che è l'affermazione assoluta della esistenza della sua idea (essenza o natura) (2), val quanto dire che la Sostanza come reale, cioè come Dio (*causa sui*, e *ens absolute infinitum* (3); e le due determinazioni precedenti non sono altro che la definizione di questi due concetti, che sono lo stesso), è necessariamente l'unità indivisibile di questi tre momenti: natura, natura naturante, natura naturata; e quindi la vera natura è la natura (concetto, idea, essenza) che *natura* (realizza, causa, afferma) sè stessa. Perciò Spinoza ha ragione a non distinguere altro che Sostanza e modo, e a considerare come la stessa Sostanza tutto quello che non è modo (finito); ma ciò non vuol dire che ogni altra distinzione nella Sostanza stessa sia assolutamente mera opera dell'intelletto estrinseco, cioè che la Sostanza sia in sè assolutamente indistinta; se fosse tale, ripeto, non sarebbe più *natura*. E se Spinoza dice che l'attributo è la stessa Sostanza e se ne distingue solo estrinsecamente, cioè per opera dell'intelletto, ciò non si deve intendere della prima distinzione, che io ho considerato sinora, ma dell'altra; cioè non della distinzione della Sostanza da sè stessa come Sostanza o natura semplicemente originaria (pura *causa*; come *concetto*), e come dirò così sostanza o natura *secondaria* (*effetto*; e quindi come vera causa), ma della distinzione della Sostanza come un determinato attributo (*CERTAM TALEM naturam*) dalla Sostanza come un altro determinato attributo. E in somma la prima distinzione è quella della Sostanza dall'attributo in generale o me-

(1) *Eth. Pars. I, Def. 1.*

(2) *Ibid. Prop. 8. Schol. 1.*

(3) *Ibid. Def. 6.*

glio dal modo infinito in generale, e la seconda è quella di uno attributo dall'altro. Spinoza non numera che due attributi, perchè non trova che due opposti nel mondo, cioè corpi e idee (anime); e così si vede anche che la distinzione degli attributi è fatta dall'intelletto estrinseco; cioè *a posteriori*. Ma egli stesso dice che gli attributi sono infiniti di numero, e non già soltanto due; sono due quelli soltanto che noi conosciamo (1). Al contrario la prima distinzione è essenzialmente una dicotomia (cioè Sostanza e modo infinito), o al più una tricotomia (*Natura, natura naturans, natura naturata*). Si vede dunque che nella mente di Spinoza l'una distinzione non ha che fare coll'altra; e, come vedremo or ora, appunto questa indifferenza è il suo difetto.

Adunque delle due distinzioni, che esprimono i caratteri della Sostanza spinoziana, solo la prima è reale, e la seconda è puramente estrinseca. E perciò hanno torto così coloro che si rappresentano la Sostanza come soltanto assoluta indifferenza (2), come coloro che ammettono la distinzione — sebbene non assolutamente — nello stesso contenuto, dicendo che l'intelletto aggiunge solo la *forma* di essa (3). Gli uni e gli altri errano, perchè non hanno bene avvertita la duplice distinzione che io ho fatta, e considerato da questo lato il pregio e il difetto dello Spinozismo. Contro i primi si può dire: è vero che la Sostanza è la indifferenza di pensiero ed estensione, e come tale è immobile, cioè non distinta realmente come pensiero e estensione. Ma questa indifferenza è assolutamente indistinta in sè stessa come indifferenza? Anzi sarebbe essa la indifferenza del pensiero e dell'estensione, se fosse assolutamente indistinta come tale indifferenza? Infatti, perchè gli attributi hanno la loro verità, cioè spariscono e sono uno nella Sostanza? In quanto sono *potenza* o *causa*: l'uno

(1) *Eth. I. Def. 6, Prop. 10, schol.; II, Prop. 7, Schol.; Epist. 65, 66, 67.*

(2) Hegel, Erdmann, ec.; sebbene il primo noti che il concetto di *causa sui* voglia dire tutt'altro che immobilità. Pure afferma, che Spinoza non ha bene sviluppato questo concetto. La ragione di ciò è nel difetto della seconda distinzione o nella indifferenza dell'una rispetto all'altra.

(3) K. Fischer. *stor. d. fil. moderna*, tomo I.

potenza di pensare (*infinita cogitandi potentia*), e l'altro potenza di agire (*quantitas infinita o infinita agendi potentia* (1)); e in quanto sono una *stessa* causalità. E sono una stessa causalità, in quanto l'ordine e il nesso delle idee e delle cose è lo stesso (2). La identità o indifferenza della Sostanza è dunque questa *medesimezza* di causalità, e perciò non è inerzia assoluta. Il che è quanto dire, che gli attributi sono doppiamente uno; in quanto sono ambedue causa o attività, e in quanto causano (naturano) allo stesso modo, secondo la stessa legge. Quindi la Sostanza è doppiamente determinata, perchè non solo è causa, ma una determinata causa (cioè la legge della sua attività è il meccanismo: il *naturare*). Ma d'altra parte non si può negare, che il causare e il modo di causare (*naturare*) non si connettono intimamente al *contenuto* dell'estensione e del pensiero; i quali non è già che *causano*, e *causano così*, perchè sono estensione e pensiero, ma appunto perchè sono *uno* nella Sostanza, cioè indifferenti come estensione e pensiero. Ci potrebbe essere un terzo, un quarto attributo, e così via via; tutti causerebbero, e allo stesso modo, non come distinti, ma come assolutamente indistinti. Adunque se gli attributi costituiscono la essenza o il contenuto della Sostanza, la Sostanza non è causa, cioè distinta in sé, come contenuto, ma come semplice forma vuota. Perchè fosse causa come contenuto, bisognerebbe che si determinasse da sé come estensione e pensiero, e che non fosse attiva che come quanto *determinarsi*. Invece, essa è attiva come indifferenza e si pone come un *altro* che è essa medesima (la sostanza come *esistente*), senza cessare per questo di essere indifferenza (de'due opposti). E ciò valga di risposta a coloro che dicono, che il contenuto è distinto in sé, ma manca la *forma* della distinzione. Ora il vero è che manca non solo siffatta forma, ma lo stesso contenuto nella Sostanza come causa, perchè la Sostanza non è causa, qui, che come indifferenza. Il contenuto, insomma, rimane intatto dalla causalità, e in quanto la

(1) *Eth.* II, *Prop.* 7. *coroll.*

(2) *Ibid.* *Prop.* 7.

Sostanza è attiva, il contenuto è come fuori di essa; la Sostanza agisce, come se non avesse contenuto. Se l'errore de' primi interpreti è credere che per Spinoza l'indifferenza degli opposti escluda assolutamente l'attività, l'errore de' secondi è di credere che l'attività come indifferenza equivalga alla distinzione degli attributi. Non nego che il contrario di queste due proposizioni sia una contraddizione in sè stessa. Ma appunto questa contraddizione, cioè l'indifferenza che sebbene distinta in sè stessa rimane indifferente, una forma che è attiva come forma e pure in quanto attiva non è la posizione e distinzione del suo contenuto, o, come direbbe Hegel, il concetto vero dell'assoluto come *causa sui*, ma non ancora bene sviluppato e compreso come negazione della negazione: appunto ciò è il carattere costitutivo dello spinozismo. Interpretare Spinoza non vuol dire raddrizzare le sue contraddizioni, ma esporle nella loro vera luce e spiegarle.

Se delle due distinzioni spinoziane solo la prima è reale, cioè veramente costitutiva della Sostanza come Causa, e l'altra è estrinseca, è chiaro che Spinozismo e Giobertismo sono più identici che differenti, perchè in Gioberti la seconda distinzione non ci è, e in Spinoza ci è come se non ci fosse. Infatti, come Gioberti dice: Ente, creazione ed esistente, e non distingue realmente (ma solo estrinsecamente, cioè per un'aggiunta all'intuito) tra creazione e creazione, tra esistente ed esistente, così Spinoza dice: Natura, natura naturante e natura naturata, senza distinguere realmente tra attività come estensione e attività come pensiero, tra il mondo del pensiero e quello della estensione. E pure la seconda distinzione ci deve essere, e deve essere intima alla identità assoluta; altrimenti il mondo reale sarà fuori del mondo dello spinozismo; questo sarà un mondo meramente formale. Il che vuol dire che la seconda distinzione deve essere la stessa che la prima. Ma se essa fosse identica alla prima, questa non sarebbe più la stessa, cioè semplice posizione. Perchè estensione e pensiero siano realmente distinti, cioè per un processo intimo della identità stessa, bisogna che non siano più paralleli. Ora

parallelismo vuol dire appunto indifferenza degli attributi, e la distinzione nella Sostanza è meramente formale,— cioè la seconda è estrinseca e come opposta alla prima e perciò non reale —, in quanto la prima è solo l'affermazione che la Sostanza fa di sè stessa come indifferenza. Tolto dunque il parallelismo, la prima distinzione non può esser più quella. Ma in questo caso la Sostanza non può essere più Sostanza. In verità la Sostanza è tale, non in quanto, ripeto, è assolutamente indistinta, ma in quanto la distinzione non è compiuta, è semplice posizione. La Sostanza non è vera identità degli opposti (è tale solo lo Spirito), ma identità solo come un lato dell'opposizione: natura. Infatti la indifferenza (*concetto*) che si pone e afferma sè stessa come indifferenza (*esistenza*) che altro è se non la produzione della estensione, cioè del primo attributo della Sostanza? Che altro è se non l'Ente che si pone come estensione? Il carattere dell'estensione è l'esteriorità, l'indifferenza, e l'effetto dell'attività della Sostanza è l'indifferenza. Così la distinzione formale è distinzione di contenuto, cioè la Sostanza che si pone come uno de' suoi attributi. E l'altro? Perchè l'altro sia possibile, l'attività non può essere quella della Sostanza. Il pregio di Gioberti e quindi la vera sua differenza da Spinoza è dunque di aver semplificato la questione, scoperto il lato vero dello spinozismo, e detto: la Sostanza Causa è l'estensione. Quindi una delle due: o tutto è estensione, o l'Ente non è solo Sostanza Causa.